

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
UNIDAD DE POSGRADO

**EL racismo discursivo de las élites, la colonización
mental a los jóvenes asháninkas y la lucha
contradiscursiva. Una investigación desde el Análisis
Crítico del Discurso**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Lingüística

AUTOR

Nila Del Carmen Vigil Oliveros

ASESOR

Elsa Vílchez Jiménez

Lima – Perú

2016

Dedicatoria

A la memoria de la gran
Maria Heise por acercarme al
mundo de los asháninkas y por
todas sus enseñanzas. Pasonki,
Nonna

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	4
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I.....	13
PROTOCOLO DE INVESTIGACIÓN	13
CAPÍTULO II.....	22
CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO DONDE SE LLEVÓ A CABO LA INVESTIGACIÓN ...	22
1. Fundación Santa Cruz, la primera misión de Pangoa	22
2 Las acciones y agentes del estado para el despojo territorial y cultural de los asháninkas de Satipo	29
3 El conflicto armado interno.....	32
4 El contexto actual de la ciudad de satipo.....	35
CAPÍTULO III	38
MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO	38
1. Anotaciones sobre racismo discursivo	38
1.1. Darwinismo social e inmigración en el Perú	42
2. El concepto de ideología dentro del Análisis Crítico del Discurso	46
2.1. Ideología racista y discurso racista.	52
3 ¿Por qué es lingüístico el análisis crítico del discurso?	53
3.1 ¿Qué es un discurso?	60
3.2.- Propiedades generales del Análisis Crítico del Discurso.....	62
3.3. Estrategias para el estudio de prácticas discursivas racistas	64
3.4. Estrategias propuesta para el análisis de los corpora	65
4. El análisis crítico del discurso	65
4.1. El análisis lingüístico del discurso	66
5. Hacia una definición de nuestro marco teórico.....	71
5.1. EL ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO ES UN TIPO DE INVESTIGACIÓN ANALÍTICA	72
5.2. EL OBJETO DE ESTUDIO DEL ACD SON LOS DISCURSOS	75
5.3. LOS DISCURSOS SON LOS MEDIOS PARA TRANSMITIR O RESISTIR AL PODER.....	77
5.4. EL ACD NO ES UNA DISCIPLINA IDEOLÓGICAMENTE NEUTRA	78
6. Los elementos metodológicos en los que enmarcaremos nuestro análisis	79
6.1. El cuadro valórico/ideológico de Van Dijk	81
6.2. Estructuras “formales” sutiles	81
6.3. Generación de los significados.....	83
6.4. La descontextualización y recontextualización de los argumentos	85
6.5. <i>Disclaimers</i> semánticos en el discurso racista	85
6.6. Implicaciones	86
6.7. Figuras retóricas y topoi como herramientas para discriminar.	86
6.8. Una última anotación sobre el ACD.....	86
7. Unidades de análisis	87
8. La muestra	88
9. El corpus	91
10. Las entrevistas	92

CAPÍTULO IV	97
ANÁLISIS	97
1. El racismo discursivo de las élites de Satipo.....	97
1.1. La descontextualización y recontextualización de los argumentos	97
1.2. La figura retórica del simil	99
1.3. La figura retórica del locus infaustus	99
1.4. El cuadro ideológico/valórico de Van Dijk.....	102
1.4.1. OCULTAR LOS ASPECTOS NEGATIVOS ACERCA DE NOSOTROS: LAS TIERRAS ADJUDICADAS: LA ESTRATEGIA PRAGMÁTICA DE LA ATENUACIÓN.....	102
1.4.2 CONTROL DE LA ESTRUCTURA SEMÁNTICA: LA CONSTRUCCIÓN DEL SIGNIFICADO NEGATIVO DE LOS OTROS: CÓMO SE CONCEBE A LOS ASHÁNINKAS	105
1.5. El <i>disclaimer</i> semántico de las concesiones aparentes.....	111
1.6. Las estructuras sintácticas sutiles	115
1.6.1. LA PUERILIZACIÓN DEL SUBALTERNO	115
1.6.2. EL USO DE LOS PRONOMBRES POSESIVOS	116
1.6.3. LAS FORMAS SEMÁNTICAS SUTILES: DISTINCIÓN ENTRE COLONO Y COLONO FUNDADOR	116
1.6.4. LA ESTRATEGIA DE LA CORTESÍA NEGATIVA: LA LÁSTIMA COMO FORMA DE DISCRIMINACIÓN	118
1.7. Interculturalidad y educación.....	121
2. El racismo discursivo de la misión adventista	124
2.1. La hipérbole como recurso para la heteropresentación negativa del pueblo asháninka....	125
2.2. La resemantización de la espiritualidad del otro: “Son supersticiosos”.....	126
2.3. El rol semántico de agente de salvación en el pastor adventista.....	126
2.4. La estrategia semántica de la deslegitimización de las ideas del otro.....	128
3. La internalización del discurso racista en los jóvenes asháninkas	129
3.1. Naturalización de las formas negativas los otros: “Salir adelante” como forma de huir de la discriminación	130
3.2.- Apropiación de la idea que minimiza los aspectos negativos que “los otros” tienen sobre “nosotros”.....	131
3.3. Asimilación de la ideología lingüística imperante: la subalternización de la lengua propia	131
3.4. Quitar énfasis de sus aspectos positivos propios: Se naturaliza la idea de que el saber “occidental” es el mejor: “Los que han estudiado son mejores porque ahí nomás piensan”	140
3.5. Subvalorar los aspectos positivos de la propia cultura y magnificar a la cultura mestiza	144
4. EL CONTRADISCURSO O EL DISCURSO DEL OTRO.....	146
4.1. La agenda política de Central Asháninka del Río Ene	148
4.1.1. LA DESNATURALIZACIÓN DE QUE SON “LOS OTROS” QUIENES DEBEN GOBERNAR	149
4.1.2. LA RESEMANTIZACIÓN DEL TOPO DEL LOCUS AMENUS O LA CONVERSIÓN DEL “LUGAR COMÚN” AL “LUGAR ESPECÍFICO”.....	149
4.1.3. KAMETSA ASAIKE O EL BUEN VIVIR: EL VALOR DE LA ORALIDAD	150
4.1.4.- REVERTIR Y TRANSFORMAR LA RELACIÓN DE DOMINACIÓN QUE PRETENDÍA IMPONER LA IDEOLOGÍA ADVENTISTA	151
4.1.5. RECONTEXTUALIZAR EL VALOR DE LA ALIMENTACIÓN ASHÁNINKA: LA SOBERANÍA ALIMENTARIA:	152
4.1.6. “VIVIR SEGUROS Y TRANQUILOS EN NUESTRO TERRITORIO DE SIEMPRE”	153
4.1.7. EL DERECHO A VIVIR EN PAZ.....	153
4.1.8. VIVIR SANOS CON NUESTROS CONOCIMIENTOS Y BIEN ATENDIDOS EN LA POSTA Y POR LA BRIGADA	155

4.1.9. VIVIR CON UNA EDUCACIÓN QUE NOS MEJORE Y NOS DÉ PODER COMO ASHÁNINKAS	155
4.1.10. VIVIR BIEN CON UNA ORGANIZACIÓN QUE NOS ESCUCHA Y DEFIENDE	
NUESTROS DERECHOS	157
4.2. El contradiscurso de Ruth Buendía Metsoquiari	157
4.2.1. Rasgos del contradiscurso asháninka.	158
4.2.1.1. El contradiscurso asháninka no utiliza eufemismos	158
4.2.1.2. EL CONTRADISCURSO ASHÁNINKA ASUME SU AGENCIA INDÍGENA	159
4.2.1.3. EL CONTRADISCURSO ASHÁNINKA TIENE UNA PROPUESTA EDUCATIVA	160
4.2.1.4. EL CONTRADISCURSO ASHÁNINKA PROPONE UN LIDERAZGO SIN COMPRADAZGOS	160
4.2.1.5. EL CONTRADISCURSO ASHÁNINKA VUELVE A HACER ILEGAL LO QUE EL ESTADO	
CONVIRTIÓ EN LEGAL	161
CONCLUSIONES	163
1.- ENTREVISTA A MIEMBRO DE LA ÉLITE	184
2.- ENTREVISTA A JOVEN ASHÁNINKA	191
3.- ENTREVISTA A LIDERESA ASHÁNINKA	197

AGRADECIMIENTOS

Debo agradecer a muchas personas el poder presentar este producto como tesis de maestría.

A los pobladores de Satipo, asháninkas y mestizos que aceptaron ser entrevistados y cuyos discursos constituyeron el corpus de mi investigación, especialmente a Ruth Buendía Metsoquiari.

A María José Aguilar Idañez, profesora de la Universidad Castilla La Mancha, con quien comencé parte de esta investigación ¹ y a mi gran amigo Roberto Zariquiey por su invaluable ayuda en el análisis del discurso de los jóvenes asháninkas y por la amistad que, como muy bien él dice, no hace sino crecer en el tiempo.

A mis maestros y compañeros de la maestría en Lingüística de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; en especial a mis amigas Virginia López y Ruth Mamani.

A la Profesora Elsa Vílchez, por aceptar gustosamente asesorar esta investigación y por el cuidado tan profesional que ha puesto en el desarrollo de mi tesis. Sus valiosas sugerencias han enriquecido sustantivamente mi trabajo. Con la profesora Vílchez compartimos no solo nuestro interés por los asháninkas sino que también nos consideramos aliadas en su lucha por la conservación de su territorio y de su identidad linguocultural.

Al profesor Teun A. van Dijk, a quien a pesar de conocerlo solo a través de sus libros, siempre ha contestado mis consultas de manera muy inteligente y con muchísima cordialidad. Además, le agradezco la gentileza de publicar parte de esta investigación en la revista digital *Discurso y Sociedad* (Vigil 2010).

¹ La profesora Aguilar, fue mi asesora en el trabajo de fin Máster en Migraciones e interculturalidad de la Universidad de Castilla La Mancha. Ese trabajo da cuenta del racismo en el contexto de las migraciones. El marco teórico de esa tesis son las Migraciones Internas y el Análisis Crítico del Discurso. El corpus para el ACD de las élites proviene de allí pero el análisis mismo está reformulado en esta tesis.

A Rocío Caravedo, quien desde que fue mi profesora de “Introducción a la Lingüística General”, hace casi treinta años, me enseñó a tener una actitud crítica y reflexiva ante el lenguaje y la investigación. Rocío, además de una excelente lingüista, es una gran maestra y una mejor amiga, a la que quiero y admiro mucho.

A Laura Alosilla por ayudarme a salir de una profunda depresión en la que todo era tan terrible y en la que esta investigación, como muchas otras cosas, también estaba inconclusa.

A mi familia, la razón de todo lo que hago y más amo en el mundo. Mis hijas, Nicole y Ana Claudia, quienes me dan la esperanza de un mundo mejor y mi compañero de toda la vida, Claus, por todo lo personal, por los años compartidos juntos, con sus altas y sus bajas que nos han permitido construir nuestro refugio para vivir. Le agradezco también el escuchar con interés todo lo que le contaba sobre mi trabajo, animarme con la investigación y resignarse al desorden de los libros desperdigados por toda la casa.

A mis padres, mis primeros y mejores maestros. Mi mamá, lectora aguda e inteligente que comparte conmigo el amor por la selva y mi papá, abogado brillante de causas justas que, entre cosas, me enseñó que es un orgullo ser sanmarquino.

Por último, a la memoria de Maria Heise. Ella habría estado muy feliz de ver este proyecto terminado. Esta tesis está dedicada a ella.

INTRODUCCIÓN

Existen verdades que no tenemos que probar porque son evidentes. Así, por ejemplo, si yo quisiera hacer un análisis sobre la pobreza en el mundo, no debería hacer un estudio previo para comprobar la existencia de los pobres. Puedo hablar de la pobreza como un hecho real que económica y sociológicamente podemos palpar. Así, tampoco es necesario comprobar “científicamente”, mediante fórmulas o estudios cuantitativos, que existe discriminación en el mundo, porque es algo que evidenciamos día a día. Cada uno de nosotros hemos sido víctimas o testigos de discriminación.

Para el caso peruano, podemos apreciar que, si bien existen políticas abiertas, es decir, abundante legislación nacional y local en las que se menciona el asunto de la diversidad lingüística y cultural como una riqueza --de la necesidad del respeto a las mismas--, en la práctica, vemos que estas políticas son letra nula y, por ejemplo, en la mayor cantidad de territorios indígenas, se violenta el derecho de los niños y niñas a ser educados en su propia lengua y desde su propia cultura. O, por ejemplo, en las entidades de las distintas comunidades del Perú, los médicos deben hacer un Servicio Rural Urbano Marginal en Salud (SERUMS) pero estos no conocen las lenguas de las personas a las que van atender, y así en las distintas instancias del Estado.

Además de estas políticas “abiertas”, existen lo que voy a llamar “políticas ocultas”, donde considero esas “reglas implícitas” en las que, por ejemplo, se atiende mal en una tienda de grandes almacenes a personas que no “hablan bien el castellano”² o no se permite entrar a ciertos locales a personas vestidas de cierta manera o que tienen ciertos fenotipos.

No podemos negar que en nuestro país se ha naturalizado el racismo. Y así todas las formas de discriminación que se llevan a cabo en las distintas instancias públicas y privadas del territorio, no pasan de ser una nota periodística que luego es olvidada. Por ejemplo, en lo que se refiere a la discriminación lingüística, no se considera delito discriminar al otro por su forma de hablar. Es más, hay quienes hacen gala de su

² He sido testigo presencial en una tienda de un centro comercial de Lima.

racismo lingüístico³ hacia los otros. Recordemos, por ejemplo, en el congreso de la república anterior, cuando la congresista Martha Hildebrandt se refirió a las congresistas Hilaria Supa y María Sumire como “estas niñas quechuahablantes.” El derecho a la diversidad cultural está lejos de ser respetado en el Perú. La nuestra no es una sociedad pluriculturalmente democrática, sino que vivimos la dictadura cultural del modelo hegemónico del hombre blanco castellano hablante de clase media-alta. Así, discriminamos no solo por los distintos tonos “del color de la piel” sino, también, por el hablar o no hablar castellano, por la clase social, por el área de procedencia, etc.

Esta investigación versará sobre el racismo discursivo hacia los indígenas amazónicos de la selva central, específicamente hacia los asháninkas de Satipo. Es importante reconocer que el racismo hacia los indígenas amazónicos no es reciente, se remonta a los primeros contactos entre ellos y la sociedad no indígena. Creemos que el racismo evidencia ahora la misma concepción racista, de creencia en una superioridad étnica, que existía el siglo XVII.

Los pueblos indígenas de la Amazonía sufren la depredación de sus territorios, el envenenamiento de sus ríos y la tala indiscriminada de sus bosques, entre otros daños. La Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) señala:

A través de la presente tengo a bien dirigirme a ustedes, con la finalidad de saludarles y pedirles un *pronunciamento de solidaridad y respaldo, a favor de las federaciones FEDIQUEP y FECONACO (Pastaza, Corrientes, Tigre y Marañón)*, que se han declarado en permanente movilización por los 45 años de la actividad petrolera y atropello a sus derechos.

Ante esto, el Estado no hace nada y los delitos quedan impunes; por ejemplo, el 2014 fueron salvajemente asesinados indígenas asháninkas de la comunidad de Saweto por traficantes de madera. Nada ha pasado hasta ahora. Y lo que es más grave, el líder

³ Entiendo racismo como toda forma de discriminación porque parto del principio de que el racismo es una categoría fundada sobre el término vacío “raza”. Como sabemos existe solo una raza, la “raza humana” que nos diferencia de nuestros otros “parientes homínidos.” En este sentido, concuerdo con Van Dijk (2009) en que el racismo se refiere más bien a un sistema complejo societal que no se reduce a la jerarquización de los “colores de la piel” sino en la incorporación de prácticas utilizadas para “naturalizar la desigualdad”. En este sentido, mi trabajo no se enmarca en un enfoque de ideología racistas que historizan qué tipo de grupos étnicos son víctimas de racismo en el Perú sino que pretende dar cuenta de cómo opera esa naturalización de la desigualdad en el discurso sobre los asháninkas.

indígena Edwin Chota había advertido por mucho tiempo sobre el problema, pero, como él mismo señalaba, las autoridades no le hacían caso, no querían ir tan lejos e incluso le pedían viáticos. Veamos esto en tres extractos periodísticos:

“¿Quién va a defendernos o a nuestro bosque?”, decía al NYT un año antes de su asesinato. "No hay dinero para investigar", denunciaba que le respondían las instituciones, que siempre le pedían viáticos y gasolina para llegar hasta Saweto. "Solo hay dinero para destruir".

"Bienvenidos a la tierra sin ley", contaba desde Saweto en un video de *National Geographic*. "Desde el puesto de control hasta aquí, la única ley es la del fusil", reiteraba antes de emprender con el periodista un periplo en busca de los taladores. Pero en el Perú, hasta el día de su muerte, Edwin Chota Valera fue invisible. (La Republica 02 de enero de 2015)

Los asháninkas fallecidos pertenecían a la comunidad nativa de Alto Tamaya-Saweto, formada por unas treinta familias en la región amazónica de Ucayali, cerca de la frontera peruana con Brasil, y entre ellos se encontraba el jefe de la comunidad y fundador de Aconamac, Edwin Chota.

Reyder Sebastián explicó que el protocolo que siguen los nativos cuando se encuentran con taladores es intentar convencerlos de abandonar su territorio para así mantener sus recursos y biodiversidad.

"Siempre hemos denunciado la tala ilegal de árboles ante los gobiernos regionales y el ministerio, pero no fueron escuchadas y estas son las consecuencias", lamentó el líder de la asociación de asháninkas. Reyder Sebastián denunció que los miembros de su etnia fueron asesinados descuartizados en un intento de desaparecer toda clase de evidencias. (La Republica 08 de setiembre de 2014)

Consultado por El Comercio, Rodil García, de la Asociación de Comunidades Nativas Asháninka de Masisea y Callería (Aconamac), critica las limitaciones de las autoridades para dotarlos de recursos legales para proteger los bosques: “Nada ha cambiado para nosotros. En Nueva California del *Shatanya*, Nueva Amazonía de *Tomajao* y *Cametsari Quipatsi* estamos perdiendo la guerra con los [madereros] *ilegales*. (El Comercio 19 de enero de 2015)

Estos párrafos nos narran la lucha de los asháninkas por el reconocimiento de su territorio y las inacciones del Estado para hacer cumplir la ley. El asesinato de cuatro personas pudo ser evitado solo si el Estado cumplía su labor y, a poco más de año de este hecho luctuoso, las cosas no solo siguen igual, sino que están perdiendo terreno ante la tala de la mafia maderera.

Ahora bien, las acciones del Estado no se reducen al hecho de no tomar cartas en el asunto cuando los miembros de las comunidades indígenas corren peligro, sino que es más grave aún, el Estado no respeta los derechos de los pueblos indígenas pese a haber firmado el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes que reconoce, entre otras cosas, el derecho a consulta. Pero esto es letra muerta. Así, por ejemplo, para el caso de los asháninkas, es muy ilustrativo lo que nos dice Ruth Buendía, presidenta de la Central Asháninka de Río Ene:

Yo siempre he dicho que la principal amenaza de los pueblos indígenas es el Estado, que tiene dos caras. Por un lado, tiene los servicios que son su obligación, y por el otro, las concesiones que hace dentro de los territorios de los indígenas, sacando dictámenes o leyes contra la seguridad territorial de las comunidades.” Si antes se mantenían alerta frente a la amenaza del terrorismo, “el que siembra el terror hoy es el militar. Actualmente el terrorismo está vinculado al narcotráfico y los militares son los amigos de los narcos” dice Ruth sin esconder su preocupación. “El Estado y el Ejército deberían de garantizar nuestra seguridad, sin embargo, las comunidades asháninkas los ven como una amenaza. Nosotros [la CARE] tenemos que hacer su trabajo y garantizar la seguridad de nuestro pueblo. Hay tanta corrupción dentro de la institución militar que, entonces, nos preguntamos: ¿Cuándo vamos a tener paz en nuestras comunidades? (El País 28 de mayo de 2015)

Así, después de esta breve ejemplificación del racismo hacia los indígenas amazónicos, daremos a conocer el objetivo de esta tesis de maestría: dar cuenta del racismo discursivo de las élites de Satipo hacia los asháninkas y de cómo esta ideología se ha naturalizado en un grupo de jóvenes asháninkas que estudia en Satipo⁴. Así mismo, estudiaremos cómo se está forjando un discurso disidente que hemos llamado

⁴ Con ayuda de una financiación de la Red Internacional de Estudios Interculturales (RIDEI)

contradiscurso por parte de la agencia indígena honesta. Nos interesa, por un lado, evidenciar cómo se manifiesta cierto discurso de las élites mestizas de Satipo y cómo este se incorpora en el imaginario de los jóvenes asháninkas y, por otro lado, cómo la dirigencia indígena honesta construye un discurso que devela la manipulación de las élites y busca el reconocimiento de sus derechos. Para ello, emplearemos el método del Análisis Crítico del Discurso (ACD).

Para llevar a cabo nuestra investigación, hemos hecho varios viajes a Satipo, donde hemos entrevistado a los mestizos, a los colonos, a los jóvenes asháninka que estudian en Satipo y en Lima, a la lideresa Ruth Buendía Metsoquiari.

En lo que sigue, resumiremos brevemente los capítulos de nuestra investigación:

El primer capítulo, **protocolo de investigación** es bastante breve, resume el proyecto de investigación que se ha llevado a cabo y lo que se ha esperado de la misma. Así, en este capítulo, se da cuenta del planteamiento del problema, las hipótesis, los objetivos, la justificación y las implicancias del estudio.

El segundo capítulo, **contexto sociohistórico donde se llevó a cabo la investigación**, da cuenta de la ciudad de Satipo, de reciente creación, donde observamos actitudes racistas⁵ hacia los indígenas. El racismo hacia los indígenas amazónicos, sin embargo, no es reciente, se remonta a los primeros contactos entre ellos y la sociedad no indígena. Asumimos que el racismo que se evidencia ahora es el mismo que existía en la época de fundación de la ciudad. En este capítulo se demostrará cómo persiste la dicotomía civilización-barbarie instaurada en la colonia y se sigue manejando la idea de que la zona amazónica es un territorio vacío necesario de poblar y explotar para generar recursos. En este capítulo explicamos cómo se convirtió en un territorio ocupado por los migrantes que establecieron las relaciones asimétricas con los indígenas.

⁵ No es intención de esta tesis hacer una historia del racismo como tampoco de la semántica de la palabra. Para nosotros en un concepto operativo que tomamos de Mignolo quien expresa que el racismo es una construcción ideológica creada con el objetivo de justificar las colonizaciones y explotaciones: *“La introducción de los indios en la mentalidad europea, la expulsión de los moros y judíos de la península ibérica y la redefinición de los negros como esclavos dio lugar a una clasificación específica de la humanidad”* (pp.40-41). Así, estamos entendiendo “racismo” en un sentido connotativo donde, como bien aclara Mignolo, en un primer momento raza y etnia se identifican y donde luego el concepto de raza sustituye al de etnia. Desarrollaremos esto en el epígrafe “anotaciones sobre racismo discursivo”

El tercer capítulo consigna los **fundamentos teórico-metodológicos utilizados para realizar la investigación**. Explicamos los conceptos operativos que manejamos y lo que entendemos como análisis crítico del discurso (ACD). Debemos señalar que nuestro trabajo no constituye un análisis clásico de ACD⁶ puesto que normalmente cuando este se lleva a cabo se busca develar la ideología de las élites y son sus discursos los que se analizan. Nosotros, además de esto, hemos analizado el discurso de los subordinados, tanto a partir de entrevistas a jóvenes asháninkas de la Municipalidad de Río Tambo que estudian en Satipo, así como de los testimonios de asháninkas sobre la colonización de Satipo recopilados en 1984 por el Centro de Investigación y Promoción Amazónica. Así, este capítulo explica de manera detallada lo que entendemos por racismo discursivo y ACD. Además, hemos realizado una entrevista a una lideresa indígena reconocida por su capacidad de lucha y su probada honestidad: Ruth Buendía Metsoquiari, con ella presentamos lo que llamamos, siguiendo a Wacquant, (en Galeano, D.y Trotta, L. (2003) el *contradiscurso* que es entendido como el discurso contrahegemónico que busca develar en los subalternos los juegos de quienes quieren tienen y quieren perpetuarse en el poder, o, en palabras de Rivera Cusicanqui, analizaremos el discurso de Ruth Buendía como una forma de reflexionar y producir *discursos descolonizadores*.

El cuarto capítulo es medular en la investigación, consiste en el **análisis de los cuatro tipos de discursos** que hemos identificado: el discurso oral de las élites⁷, el discurso escrito de una misión adventista, la naturalización del discurso elitista por parte de los asháninkas y el contradiscurso de la agencia indígena organizada.

Una última sección se ha considerado para las **conclusiones**. Hemos incluido un anexo donde presentamos, a modo de ejemplo, la transcripción de una de las entrevistas realizadas a cada uno de los grupos que hemos entrevistado: un miembro de la élite, un joven asháninka y la lideresa indígena: Ruth Buendía Metsoquiari.

⁶ Esta metodología de estudiar el discurso del subalterno fue pensada junto a Roberto Zariquiey.

⁷ Esta parte de la investigación fue la que dio inicio al trabajo total y es la que ha sido publicada en Vigil (2010)

Creemos necesario señalar que esta tesis no solo es un documento para cumplir los requisitos de obtención de un grado académico sino una manera de expresar nuestra solidaridad los indígenas asháninkas con quienes nos aliamos en su lucha por un mundo mejor.

CAPÍTULO I

PROTOCOLO DE INVESTIGACIÓN

1. Descripción del proyecto.

La presente investigación tiene como propósito, analizar el racismo expresado en el discurso que se tiene sobre los asháninkas de Satipo

Desarrollamos una investigación cualitativa de nivel descriptivo que, mediante entrevistas a distintos actores de la ciudad de Satipo y a partir del análisis crítico del discurso, busca comprender cómo se manifiesta el racismo hacia una sociedad subalternizada como la asháninka y cómo se gesta un discurso emancipador en los discursos de la agencia indígena.

Para ello, hemos desarrollado una investigación cualitativa de nivel descriptivo-explicativo que, mediante entrevistas a distintos actores de la Satipo y, sobre la base del Análisis Crítico del Discurso, busca comprender cómo se manifiesta el racismo hacia una sociedad subalternizada como la asháninka y cómo se gesta un discurso emancipador (que hemos llamado *contradiscurso*) en los discursos de la agencia indígena,

2. Fundamentación del problema

La Amazonía peruana tiene una extensión de 736,445 Km² y constituye alrededor del 62% del territorio nacional. En ella habitan, desde tiempos ancestrales, los pueblos indígenas, quienes han vivido en una relación armónica con la naturaleza. Los indígenas fueron los dueños de la Amazonía, pero la situación se trastocó con la conquista y se agudizó con la república. Así, el hábitat original de los indígenas se ha venido reduciendo considerablemente desde el establecimiento de las *reducciones* en la colonia, que han continuado, con algunas diferencias, en la república. Desde el Estado se pensaba que la Amazonía era una gran tierra sin hombres, muy rica en recursos naturales que debía ser colonizada y poblada. Así, a partir de

la presidencia del general Ramón Castilla en 1845, se tomaron medidas para promover la ocupación de los espacios tradicionalmente habitados por los indígenas. Se perfilaron incentivos para la colonización con población nacional de la sierra y con campesinos europeos. Otro ejemplo de esta política fue el otorgamiento en 1891 a la *Peruvian Corporation Ltd.* de 500000 hectáreas “con la condición de habilitarlas y promover el asentamiento de colonos extranjeros en un plazo de nueve años.” (cf. Chirif y García 2007:155).

Durante la época del presidente Belaúnde Terry (década del 60) se construyó la carretera “marginal de la selva”, dentro del “programa de colonización de la Amazonía” que proponía la expansión de las fronteras agrícolas en las regiones tropicales. Se entregaron títulos de propiedad a los colonos que en muchos casos se han superpuesto con los territorios de los pueblos indígenas. Una de las consecuencias de la agricultura ejecutada por los colonos es que ahora haya cientos de miles de hectáreas degradadas por los colonos, se hayan formado semidesiertos, *el sertao* y zonas de montañas erosionadas (Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente 1993).

“De los 10 millones de hectáreas colonizadas y ocupadas para fines de producción agropecuaria, se han talado y quemado los bosques en una extensión de 1,5 millones de hectáreas. Lo que demuestra que la mayor parte de ellas están improductivas, y se encuentra bajo cobertura de bosques secundarios o son tierras degradadas. Estas áreas deforestadas se encuentran a lo largo de las carreteras de penetración, en especial en la Selva Alta: Chanchamayo, Satipo, Oxapampa, en donde existen laderas deforestadas y erosionadas.” (Brack Egg 2006)

Una de las zonas donde se ha dado mayor concesión de territorios es en la Selva Central: en el territorio ancestral de los asháninkas, el grupo indígena más numeroso de la Amazonía peruana que habita en comunidades nativas ahogadas por la presencia de los colonos que se han establecido y fundado ciudades. Una de esas ciudades, es Satipo, que es de fundación reciente y que está compuesta en su mayoría por colonos de Huancayo (ciudad andina, capital del departamento de Junín). La presencia de colonos andinos en la selva central

no solo fue motivada por el Estado sino también por los misioneros católicos. Así, la Asociación para la Conservación del Patrimonio Cultural de Cutivireni nos dice:

“La migración andina se inicia hace muchos años. Cuando se fundó la Misión de Obenteni, el Gran Pajonal era el centro de la cultura Asháninka, pero los misioneros habían implantado un cambio radical. La meseta era rica en pastos naturales, y los buenos Padres decidieron que sería mejor criar ganado. Considerando que los Asháninkas prácticamente no valían nada, los misioneros auspiciaron la migración de colonos quechuas, “buenos católicos”, quienes no solamente trajeron ganado, sino que además reclamaron la tierra. Algunos Asháninkas fueron forzados a trabajar prácticamente gratis, así que la mayoría fue yéndose poco a poco, siguiendo la ruta del Ene, hacia regiones más apartadas.” (ACP 2006)

La fundación de ciudades instauró un nuevo orden sociopolítico: las comunidades asháninkas se fueron replegando, mientras la ciudad crecía. Los colonos deforestaban el bosque, lo que ha hecho que sea cada vez más difícil la subsistencia de los asháninkas. En las comunidades hay escuela primaria, pero no todas tienen secundaria. Los niños de las comunidades cercanas a Satipo van a la ciudad para estudiar secundaria. La aspiración de los jóvenes es ir a Satipo a estudiar, el hecho de que ya el bosque no sea suficiente para asegurar el bienestar de los indígenas, los obliga a ir a la ciudad donde trabajan como asalariados de los colonos. Ahora los colonos ven en los asháninkas a migrantes, se consideran los fundadores de la ciudad y los discriminan.

En esta tesis se dará cuenta del racismo discursivo hacia los asháninkas de Satipo. Es importante reconocer que el racismo hacia los indígenas amazónicos no es reciente, se remonta a los primeros contactos entre ellos y la sociedad no indígena. Creemos que el racismo evidencia ahora la misma concepción racista, de creencia en una superioridad étnica, que existía el siglo XVII.

Las comunidades asháninkas están en constante lucha entre el Estado y las mafias madereras, cocaleras y algunas facciones de los grupos terroristas

que viven en zona alejadas. Además de ello, sufren la discriminación de los colonos; una discriminación que en muchos casos no es consciente, sino que se ha “naturalizado”. Teun Van Dijk, uno de los expertos en racismo discursivo escribió en el Diario el País, a propósito de las elecciones en Francia, que “el racismo (como el sexismo) no se limita a manifestaciones violentas, explícitas y abiertas. El racismo (y el sexismo) cotidiano es parte del sentido común dominante, y se manifiesta en miles de discursos y otros actos cotidianos de los que la mayoría [...] apenas están conscientes y que enfáticamente niegan que sean racistas. Son esas experiencias cada día acumuladas en las vidas de las mujeres y hombres inmigrados las que definen ese racismo “normal”.”

Esta afirmación de Van Dijk la podemos comprobar día a día. Hay una naturalización del racismo en el discurso. Palabras, por ejemplo, como “igualado” o “no es gente como nosotros” son muy comunes y se escuchan casi a diario y el común de las personas no son conscientes de la fuerte carga racista que tienen estos términos. Esa carga racista está presente en el discurso de los mestizos sobre los asháninkas y ha llegado a calar profundamente que ellos han naturalizado la idea de que hablar castellano es mejor que hablar asháninka, que vivir en la ciudad es más civilizado” etc.

Como se sabe, los pueblos indígenas se han organizado a través de federaciones en las que confluyen distintas organizaciones indígenas. En el caso de los asháninkas una organización que tiene importancia sustantiva es la Central Asháninka de Río Ene que tiene una reconocida lideresa: Ruth Buendía Metsoquiari. Esta organización tiene propuestas para un buen vivir de los asháninkas y en esas propuestas podemos encontrar un discurso contrahegemónico que busca desnaturalizar el racismo hacia los asháninkas y reafirmar la cultura.

En esta tesis daremos cuenta, por un lado, del discurso de las élites y del de los jóvenes asháninkas que viven en Satipo, como formas de racismo discursivo y, por otro lado, de la gestación de un discurso de afirmación

identitaria que hemos llamado *contradiscurso* que lo expresa la agencia indígena organizada y su lideresa Ruth Buendía Metsoquiari.

3.- Planteamiento del problema.

La presente investigación busca responder y aportar información en relación a las siguientes preguntas: ¿Cómo se expresa el racismo hacia los asháninkas desde el discurso de las élites y de la iglesia adventista? ¿Cómo se expresa el identitario en la agencia indígena? Las preguntas de investigación planteadas buscan la relación entre las siguientes variables: 1) el racismo expresado en el discurso / el discurso identitario de los asháninkas. 2) los actores sociales que producen el discurso: élites mestizas, iglesia adventista, estudiantes indígenas, activistas indígenas. Los antecedentes descritos y la fundamentación teórica del Análisis Crítico del Discurso dan sustento al planteamiento del problema de la presente investigación.

4.- Objetivos de la investigación

1. Dar cuenta de la discriminación hacia los asháninkas que se evidencia en el discurso de las élites mestizas de Satipo que buscan legitimar y mantener el poder y la dominación.
2. Evidenciar ese racismo en una institución religiosa como la iglesia adventista.
3. Investigar cómo este discurso ha calado en jóvenes estudiantes asháninka que han venido de sus comunidades para hacer estudios profesionales en la Ciudad de Satipo.
4. Analizar el contradiscurso de la dirigencia indígena como una lucha para develar el discurso de las élites y la creación de un discurso propio.

5.- Justificación del proyecto.

La presente investigación se realiza porque consideramos que es importante, desde la lingüística, comprobar científicamente que existe

racismo hacia las poblaciones subalternizadas y que este se expresa en los discursos sobre la misma. Asimismo, es importante estudiar si ese discurso se ha naturalizado entre los indígenas o si, más bien, existe un discurso de denuncia y de afirmación identitaria

6.- Fundamentación de la hipótesis.

Las hipótesis de la presente investigación, constituyen una respuesta previa al problema planteado y, en este sentido, señalan los posibles resultados que se puedan obtener. La hipótesis, al ser una hipótesis de trabajo (Hernández Sampieri, et al 2014:365) de una investigación cualitativa, se plantea desde el punto de partida de la investigación y se irá reformulando a lo largo de la misma.

Como sabemos, una hipótesis de trabajo es también definida como una “conjetura plausible” esto significa que frente a una pregunta, la hipótesis de trabajo es la respuesta más satisfactoria que se pueda proponer, a partir de los vacíos detectados y el estado del conocimiento. La llamamos hipótesis “de trabajo” porque sólo ofrece una respuesta provisional; con la investigación, esta hipótesis inicial se reformulará o se aceptará como válida.

7.- Formulación de las hipótesis

Dada la naturaleza de la investigación cualitativa, planteamos las siguientes hipótesis de trabajo:

1. Las élites de Satipo tienen una actitud racista hacia los asháninka y ello se expresa en sus discursos.
2. La iglesia adventista muestra, desde la historia de su misionero, Fernando Stahl, un discurso racista que deslegitima la cultura asháninka, a partir de la desvaloración de su espiritualidad.

3. Los jóvenes asháninkas han asimilado la visión racista de cultura y muestran un discurso que refleja una minusvaloración hacia su identidad
4. Existe un discurso de autoafirmación indígena expresada en la agencia indígena organizada

8.- Identificación de las variables.

Como sabemos, el ACD es un tipo de investigación cualitativa que no trabaja con variables:

“No hay consecuentemente, una abstracción de propiedades o variables para analizarlas mediante técnicas estadísticas apropiadas para su descripción y la determinación de correlaciones.” Los investigadores cualitativos estudian la realidad en su contexto natural, tal como sucede, intentando sacar sentido de, o interpretar, los fenómenos de acuerdo con los significados que tienen para las personas implicadas. La investigación cualitativa implica la utilización y recogida de una gran variedad de materiales que describen la rutina y las situaciones problemáticas y los significados en la vida de las personas. (Rodríguez Gómez, et al: 1996:72)

Así pues, si bien podríamos pensar en una investigación en la que prescindimos de variables, hemos preferido dar un paso más y contribuir a una metodología de Análisis Crítico del Discurso donde sea posible incluir variables cualitativas:

Variable independiente

1. El discurso racista
2. El contradiscurso identitario

Variables intervinientes

1. Las élites
2. Los estudiantes asháninkas
3. La iglesia adventista
4. El activismo asháninka

9.- Clasificación de las variables

Las variables discurso racista/contradiscurso identitario son cualitativas porque constatan la presencia de determinada propiedad (racismo) sobre la cual se busca información.

Las variables intervinientes son también cualitativas, en ellas vamos a constatar cómo se manifiesta ese discurso racista o contradiscurso identitario.

10.- Implicancias de la investigación

El análisis crítico del discurso es una herramienta que sirve para develar las formas racistas que se dan en el discurso de los grupos dominantes. Para Van Dijk *“el análisis crítico del discurso es un tipo de investigación analítica sobre el discurso que estudia primariamente el modo en que el abuso del poder social, el dominio y la desigualdad son practicados, reproducidos, y ocasionalmente combatidos, por los textos y el habla en el contexto social y político. El análisis crítico del discurso, con tan peculiar investigación, toma explícitamente partido, y espera contribuir de manera efectiva a la resistencia contra la desigualdad social”*. (mía la traducción).

Así, con esta investigación buscamos demostrar científicamente, la existencia y los rasgos del discurso racista hacia la población subalternizada. Esta investigación también propone el estudio del discurso de los subordinados y cómo desde este se puede encontrar, por un lado, una asimilación del discurso del grupo de poder y, por otro lado, un discurso de afirmación identitaria y de resistencia que hemos llamado *contradiscurso*. Este *contradiscurso* afirmativo tiene también rasgos que se pueden identificar desde el análisis crítico. Debemos señalar que concordamos con Van Dijk, en el ACD es la herramienta para develar

científicamente el racismo expresado en el lenguaje pero además es tomar una posición de denuncia y se identifiquen los rasgos de un discurso afirmativo que se gesta en la agencia indígena. Nosotros, como dice Van Dijk, asumimos que con el ACD podemos develar científicamente el racismo y, además, tomar una posición de denuncia.

CAPÍTULO II

CONTEXTO SOCIOHISTÓTICO DONDE SE LLEVÓ A CABO LA INVESTIGACIÓN

Satipo está ubicada en el departamento de Junín y es la provincia más grande de esa región (19 219,48 km², 43,48% del departamento). Su población es de noventa y tres mil seiscientos ochenta y cinco habitantes- Su capital es el distrito de Satipo. En este capítulo veremos, de manera breve, por un lado, cómo fue poblada por los colonos y se convirtió en un territorio interétnico: de colonos/indígenas y, por otro lado, daremos cuenta de la intervención del Estado para promover el despojo territorial/cultural a los asháninkas con la concesión de más de 50,000 hectáreas a las petroleras; el rol civilizador que le da a la escuela con la firma de convenio con el ILV; la aparición de las escuelas en territorio indígena tiene una dosis de violencia física y simbólica que niega la lengua, la cultura y los saberes locales para imponer nuevos saberes.

1. Fundación Santa Cruz, la primera misión de Pangoa

La historia de Satipo estuvo encomendada a los franciscanos. Varese (1973, p.269) señala que la colonización de la selva estuvo en manos de misioneros y hacendados a los que los gobiernos apoyaban según sus simpatías y “no toman mínimamente parte en la planificación de esta nueva conquista que a veces relega a los franciscanos en todos los detalles”. La historia de la colonización de Satipo está narrada principalmente por un franciscano, Dionisio Ortiz, quien escribe una “*Reseña histórica de la montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo, 1673-1960.*” Esa reseña, como es de suponer, está relatada desde los ojos de un miembro de la misma orden que había sido expulsada por lo que ellos llamaban “salvajes.” Como no es nuestro interés ahondar en la visión franciscana de los asháninkas vamos a resumir la historia de la fundación y obviar las referencias despectivas a los asháninkas, agrupando todas en la categoría de “salvajes”

En 1912 Monseñor Francisco Irazola llegó a Satipo y fue nombrado el 28 de enero de 1913: “prefecto apostólico de las misiones de San Francisco Solano del

Ucayali” por el Papa. Como prefecto apostólico, se fue a conocer sus dominios de Satipo y de Pangoa. Salió de Santa Rosa de Ocopa en compañía del padre Daniel Iturri rumbo a Andamarca.

La conquista definitiva del valle de Satipo se inicia con la misión de San Francisco de Río Negro o Satipo en 1917. Esta misión estuvo ubicada en la confluencia de los ríos Satipo, Río Negro (o *Canariaki*). Poco después, se estableció una misión en *Sanibeni*, casi frente a frente con la misión de San Francisco de Río Negro. Más tarde la misión de San Francisco de Río Negro se traslada a la actual misión de San Francisco de Satipo.

Una vez fundadas y establecidas las misiones, tres fueron las principales ocupaciones a las que se dedicaban: la evangelización, la escuela para niños y obras ocupacionales de casa y campo. En 1919, Monseñor Irazola emitió el siguiente informe al Ministerio de Justicia: (Ortiz, op.cit. p. 140)

“La nota sobresaliente y de importancia nacional es la conquista pacífica y bienhechora, también difícil de los salvajes que habitan en varias regiones de Pangoa, Bajo Perenne y del Tambo. El trabajo del camino al Río Tambo se ha realizado sin choque alguno con los fieros habitantes de sus márgenes, y hoy ellos mismos contribuyen a su conservación y son los únicos que prestan servicios de agua y tierra a los viajeros”

Como podemos observar, se logra una entrada a Satipo donde uno preguntaría ¿cómo es posible una conquista pacífica? y, más aún, ¿cómo se hace para que los “fieros salvajes” la acepten pacíficamente? Sin duda, la cuestión no fue tan pacífica como nos la pinta el franciscano.

El camino La Concepción–Satipo fue posible gracias al trabajo de los indígenas como lo señala Ortiz:

“Hemos tenido la suerte de conquistar la benevolencia y amistad de sesenta familias de salvajes del Pangoa. Toda esta gente nos está prestando su valiosa ayuda” (141)

“Nos hemos introducido ya, y queremos radicarnos a fondo entre los infieles secularmente hostiles del Pangoa y Perené, confiamos

que los niños de éstos sean adoctrinados y portadores de la buena nueva.” (141)

Los indígenas son concebidos como salvajes y la misión de los franciscanos es la de civilizarlos. Es muy revelador el siguiente pasaje:

“No puede contemplarse sin admiración el esfuerzo secular realizado por los misioneros franciscanos para poner al Perú civilizado -costa y sierra- en comunicación con el salvaje internado en los bosques orientales. La historia de la vialidad del Perú, está comprendida en la historia de las misiones franciscanas de esta inmensa región” (141)

Los franciscanos son así los grandes aliados del gobierno para sus campañas de “civilizar a los “salvajes” de la Selva Central. Monseñor Francisco Irazola en coordinación con el Ministerio de Fomento y Obras públicas propaló una intensa campaña para la colonización de Satipo. Se presentaba Satipo como un paraíso, un emporio de riqueza, una tierra que debía ser colonizada.

“Resolución Suprema 31 de enero de 1919. A fin de facilitar la colonización de las montañas de Satipo y Pangoa, en el distrito de Comas, provincia de Jauja, departamento de Junín, sobre la base de lo que se está llevando en la zona de Pampa Hermosa; se resuelve; resérvese para el Estado la zona de terreno de la montaña ubicada en ambas márgenes de los ríos Satipo y Pangoa El gobierno a través del Ministerio de Fomento y Obras Públicas y la Dirección de Inmigración y colonización destinan una oficina en el Callao y la victoria para inscribir a peruanos y extranjeros que quieran irse a colonizar Satipo, Pangoa y Puerto Ocopa.”

La colonización de Satipo fue emprendida por tres tipos de colonos:

1. Colonos extranjeros incitados por el gobierno peruano procedentes de distintos puntos de Europa de los cuáles, muy pocos se quedaron.
2. Colonos nacionales contratados por el Estado estos y los colonos extranjeros gozaban de beneficios estipulados en un contrato. A saber: 30 hectáreas de tierras, subsidio diario de un sol por persona mayor de edad y 50 centavos por niño, dos hachas, dos machetes, un zapapico, y el transporte del puerto del Callao hasta la zona de colonización. Los

futuros colonos eran alojados en el “Hotel de Inmigrantes” situado en el Callao, en el galpón de una antigua fábrica de fósforos y el “Hotel de Colonos” en el distrito de La Victoria, Lima. Desde estos lugares en Lima, partieron hacia Satipo desde marzo de 1926 hasta 1929.

3. Colonos nacionales o extranjeros que iban por su propia cuenta

La colonia de Satipo fue creada oficialmente en 1927, y tenía como administrador y director de la misma a monseñor Francisco Irazola. El centro de la colonia se ubicó en un terreno entre la misión de Río Negro y el poblado de Bellavista, a la margen izquierda del río Satipo.

El 13 de enero de 1928 se reservaron 40 hectáreas para la construcción de la ciudad de Satipo y 1200 metros de terreno para cada colono. En 1928 se creó la escuela mixta y el centro de salud a cargo de las monjas terciarias franciscanas. El centro de salud contaba también con un médico asignado a la colonia. Había también un destacamento militar de 7 hombres al mando de un alférez.

Sin duda, los primeros tiempos de los colonos fundadores fueron duros, ellos no eran personas con dinero, sino que el apremio económico los llevó a aventurarse a la empresa de monseñor Irazola. Noriega (1972) nos narra este pasaje del viaje de los colonos:

“El viaje era en tren hasta Matahuasi y de allí a pie, raras veces había un camión, hasta Santa Rosa de Ocopa en donde se hacía una espera de varios días hasta que la Administración consiguiera acémilas para el traslado a Satipo [...] Los primeros colonos eran atendidos precariamente en la Casa Misión de los Padres Franciscanos [...] El viaje era sumamente penoso a través de la cordillera. Alegre y optimista la partida, entre bromas y cantos, hombres, mujeres y niños emprendían el viaje hacia la selva desconocida, con la esperanza de poseer un pedazo de tierra y labrarse un porvenir. Pero a medida que se ascendía la cordillera comenzaban las penalidades: cansancio, soroche a veces, lluvias o nevadas, hambre, mulas que se rendían, ropa mojada, pedregales, pantanos, interminables cuestas, fatigosas bajadas, etc. [...] Lugares de pascana fueron Sacsacancha, Pomamanta, Comas, Chaca, Cachupia, Yauringa, Muchca, Talhuis, Runatullu, Untaipaccha, Carrizal, Calabaza [...] De allí era una jornada a

San Pedro y al final Río Negro. El pueblo de Satipo no existía, este lugar era Monte Real. El alojamiento al término del viaje era en el convento o en las casas de los campos [asháninkas]. Recibían al llegar algunos víveres, herramientas, mosquitero y medicinas para los enfermos o maltratados por el largo viaje que podía ser de seis a diez días. Después de varios días el perito señalaba la parcela de monte donde debía trabajar y radicarse el colono, siendo de diez hectáreas para hombre soltero y de 30 hectáreas si tenía familia.” (Noriega 6-7)

Como se ve, el territorio asháninka es entregado a los colonos, quienes sufren muchas peripecias para llegar a esas tierras que se les presentan como tierras sin hombres. La situación de los colonos fue penosa⁸, tanto por lo inhóspito del territorio, como por el hecho de que el gobierno nunca cumplió con los pagos prometidos. La situación de los colonos de Satipo era apremiante pero el gobierno se empeñaba en negarlo. Así en el discurso de Leguía el 12 de octubre de 1930 se señala:

“A la floreciente colonia del Satipo han marchado 455 colonos, los que, unidos a los 597 mandados anteriormente, hacen un total de 1052 individuos, cuya vida económica queda definitivamente asegurada.”

Esta afirmación estaba bastante lejana de la realidad puesto que había muchas quejas de los colonos, pero el gobierno peruano presentaba la colonización como un gran proyecto al que iban destinados los préstamos internacionales. Lo cierto es que los colonos sufrían la escasez de alimentos y esta situación se agravó profundamente con la crisis económica en la que cayó el Perú en 1930. La crisis económica había colocado al gobierno en una situación financiera grave por lo que se vio obligado a “reducir el gasto” paralizando las obras públicas y la subvención a las colonias, así se establecía que los colonos que se quieran quedar en las colonias podían hacerlo por su propia cuenta. Leguía fue derrocado en setiembre de 1930 y el nuevo gobierno realizó una investigación sobre las colonizaciones. Monseñor Irazola fue acusado de haber

8 Hubo un grupo de colonos austriacos que llegaron al Satipo y que regresaron a su país luego del fracaso del proyecto de colonización de la zona. Esta colonización fallida es explicada por Martínez-Flener (2005) donde consigna que:

“El balance final de la migración austriaca al Satipo muestra que de los 102 colonos austriacos que inicialmente se asentaron en la colonia de Satipo, doce fallecieron entre niños y adultos, 56 dejaron el Perú, 50 de ellos fueron repatriados, mientras que cinco emigraron a otros países (3 a Argentina, uno a Chile y una a Alemania), y que tan sólo 28 permanecieron en el Perú. De ellos, 19 permanecieron en Satipo, mientras que el resto se asentó en los diferentes departamentos del Perú. A pesar de ello, no puede negarse que para los miembros de la asociación “Colonia Austriaca en el Perú” el proyecto de colonización fue un rotundo fracaso. (P.27)

malversado los fondos destinados a la colonia, cosa que no se puede decir qué tan cierta sea puesto que había papeles que el Estado adeudaba a los colonos de Satipo y la manera más fácil de desconocer la deuda fue acusar a Irazola de malversador de fondos.

En 1940 se finaliza la carretera la Concepción-Satipo por lo que ya no se viaja en mula hasta este lugar. La llegada de la carretera trae consigo la expansión de la agricultura, se exporta a la sierra frutas y maderas en gran cantidad, ello significa una gran deforestación de los territorios, el aumento de migraciones andinas y la reducción de los territorios indígenas.

La colonización incentivada por el Estado partir de la década del 40 tiene como objetivo la expansión agraria y es promovida debido a la gran ignorancia de los gobernantes que veían en la Amazonía un territorio desaprovechado y en la formación de nuevas haciendas, un proyecto que llevaría a solucionar el problema de las tierras en la región andina y una alternativa a una reforma agraria:

“De manera tal que, trasladando población a la selva, principalmente a las zonas altas se liberaba de la presión demográfica y social a regiones críticas del ande y de la costa y se posibilitaba dejar inalterado el sistema de propiedad y tenencia de tierra en el país.” (Mora, 1984:54)

Aquí está la clave del asunto: la colonización de la Amazonía era la estrategia del gobierno para seguir manteniendo el injusto sistema de haciendas en las que un gamonal era dueño de toda la tierra y los campesinos eran siervos del hacendado.⁹

Con la idea de no “perjudicar” al hacendado y ante el creciente descontento del campesinado y el inicio de las “tomas de tierras”, el gobierno no vio mejor salida que promover que los campesinos se vayan a otros territorios. Sin importarle de quien eran esos territorios, el gobierno desconoció la posesión ancestral que tenían los indígenas de la Amazonía desde tiempos anteriores a la consolidación de la república y se los entregó a los campesinos andinos. Esta situación generó la ocupación indiscriminada de tierras indígenas. Un gran número de asentamientos indígenas, particularmente en los

⁹ Una amiga holandesa una vez me contó, muy sorprendida, que había conocido a una profesora universitaria, cuya familia, antes de la reforma agraria, era dueña de una hacienda que era más grande que Holanda.

valles de Perené y Satipo, quedaron rodeados de asentamientos de colonos, lo que posteriormente dio lugar a la formación de las actuales comunidades nativas de la región con extensiones reducidas de tierras y sin acceso a los recursos tradicionales de subsistencia, pesca, caza y recolección. (Mora, C.). Esta colonización alteró el modo de vivir de los indígenas y de los colonos. Aramburu, (1982:33) sostiene que: “en las zonas de colonización más desarrolladas se encuentra un campesinado en transición y una pequeña burguesía en formación.”

Sin duda, es muy bueno el ascenso económico de los campesinos andinos pero lo que es lamentable es que esta nueva pequeña burguesía se comporte de la misma manera que la antigua burguesía y que discrimine al desposeído de la misma manera que antes era discriminada por los hacendados en la sierra. Así, los colonos que llegaron a Satipo realizaron correrías para capturar a los indígenas. Barclay y Santos (316) nos cuentan que también capturaban a niños indígenas para entregarlos a las misiones católicas y que los abusos y castigos físicos contra los asháninkas eran constantes.

Durante el primer gobierno de Belaúnde se intensificaron los programas de colonización y es en esa línea que se construyeron carreteras para unir la sierra con la selva. Esto incrementó sustantivamente las migraciones. Aramburu y Verdera (1982) señalan que en términos absolutos la población de la selva pasó de 865,210 habitantes en 1961 a 1'341,922 en 1972. “Las cifras censales del año 1961 ya señalaban para la Región una población no indígena o de origen foráneo equivalente al 23% del total” (OIT 1998: Capítulo VI, 1).

“Satipo tenía 2,499 habitantes en 1940; 14,360 en 1961; 37,660 en 1972; 64,595 en 1981 (Carlos Aramburu, 1982: 12). Este crecimiento ha tenido en la migración su principal componente. Los colonos de Satipo son mayoritariamente andinos, sobre todo de Junín (a excepción de la provincia de Satipo), Huancavelica y Ayacucho. “

Poco a poco, los colonos reducen el hábitat de los indígenas, los despojan de sus tierras y obtienen títulos de propiedad de las mismas, los indígenas solo lograrían la titulación de sus comunidades con el gobierno de Velasco en el que se promulga la primera ley de comunidades nativas en 1974. Pero para entonces los indígenas habían

perdido gran parte de su territorio ancestral. Es importante recordar que en 1974 un estudio elaborado por SINAMOS¹⁰ (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social) demostró que en las zonas donde el proceso colonizador era más estable por la existencia de carreteras de penetración (Oxapampa, Villa Rica y Satipo) se evidenciaba una reducción significativa de la caza y pesca con respecto a las comunidades en las que no se daba tal penetración, un 40% de las comunidades visitadas no efectuaban esas prácticas (Mora 1982:61) Esto ha llevado a que muchas comunidades que hasta antes de la llegada de los colonos tenían soberanía alimentaria, sean ahora dependientes de los sistemas de mercado para la adquisición de alimentos. Así, los pueblos indígenas que antes eran dueños de su territorio y tenían bienestar, ahora sólo pueden acceder a sus tierras como peones asalariados de los nuevos dueños de la economía local: los colonos.

Es importante señalar que la colonización ha transformado radicalmente las estrategias indígenas de subsistencia. La reducción de los territorios y la depredación ha hecho que actividades de relevancia tradicional como caza, pesca y recolección hayan sido relegadas por la agricultura que ha pasado a ser la actividad más importante. La agricultura de roza y quema ha sido reemplazada por un sistema más intensivo y el tiempo de dejar el terreno en descanso es cada vez menor lo que hace que cada vez el terreno menos fértil.

2 Las acciones y agentes del Estado para el despojo territorial y cultural de los asháninkas de Satipo

Si bien desde el discurso estatal se reconoce que el Perú es un país multicultural y que la diversidad es una riqueza, en los hechos, el Estado tiene una visión desarrollista que si bien plantea políticas de “inclusión” estas son en realidad un eufemismo para la homogeneización cultural.

10 El SINAMOS era un organismo del gobierno creado para apoyar a las masas en sus reclamos. Esta institución tenía las atribuciones de Ministerio y congregaba a muchos intelectuales de la izquierda y a generales reformistas. Con el derrocamiento de Velasco, asume la presidencia Morales Bermúdez quien reorienta el régimen, pide respaldo al Fondo Monetario Internacional (FMI) y, entre otras cosas, desactiva el SINAMOS.

Hemos mencionado en el subcapítulo anterior la ignorancia del Estado ante el hecho de que en toda la zona Amazónica existen pueblos indígenas y que sus políticas poblacionales han vulnerado ese hecho y ha dado leyes para el despojo territorial:

Los nativos de los ríos Perené y Ene comenzaron a perder sus tierras en 1889, cuando el Congreso sancionó una ley concediendo tierras amazónicas a empresas dedicadas a actividades agropecuarias y a la explotación de caucho. Con los ingresos generados por esas empresas, el Congreso esperaba solventar en parte las deudas contraídas con motivo de la Guerra del Pacífico. Se entregaron a acreedores extranjeros dos millones de hectáreas. Dichas tierras no podrían fraccionarse en lotes de más de medio millón de hectáreas, y los concesionarios deberían empezar a colonizarlas en un plazo no mayor de tres años y concluir la colonización en un período que no superara los nueve años. Por cada año de demora perderían una tercera parte de los terrenos recibidos. Los colonos debían ser de "raza europea" y estaban exentos de impuestos (Manrique, 1972).

De este modo los pueblos, como el asháninka han quedado fragmentados.

“Existen zonas en las cuales las comunidades están muy fragmentadas y apenas tienen acceso a pequeñas extensiones de tierras. Son zonas muy influidas por la colonización, en las que los indígenas comparten el espacio con inmigrantes andinos. Son los casos, por ejemplo, del Perené, Villa Rica, al menos una parte de Satipo, el alto Urubamba y otros.” (Chirif 2015:1)

Desde el Estado se han llevado otros mecanismos para debilitar a indígenas en general. En el caso de los asháninkas, podemos citar el otorgamiento de territorio en 1891 a la *Peruvian Corporation Ltd.* de 2 millones de hectáreas en la cuenca de varios ríos de la Selva Central (Perené, Ene, Tambo, Pichis, Pachitea y Ucayali) para el establecimiento de colonias y promover el asentamiento de colonos extranjeros en un plazo de nueve años.” (cf. Chirif y García 2007:155). Estas concesiones del Estado a las empresas petroleras continúan hasta el día de hoy y, como señala Chirif,¹¹ las petroleras son legales y la contaminación es ilegal pero, al permitir el Estado la contaminación, está siendo ilegal. Y esto lo vemos en las comunidades asháninkas de Satipo donde, las acciones de Pluspetrol en el Lote 108 atentan contra el derecho a gozar de un ambiente sano y equilibrado y eso implica vulnerar el derecho ambiental.

¹¹ Comunicación personal

Durante el gobierno de García se firmó un convenio con Brasil para construir hidroeléctricas que significaban ahogar comunidades indígenas. Una de ellas fue la represa de *Pakitzapango* que pretendía inundar a diez comunidades. Este proyecto se logró detener gracias a las acciones de la Central Asháninka del Río Ene. Sin embargo, aún no queda claro que ocurrirá con el Proyecto Tambo 40 porque, aunque *Odebrecht* se retiró el 2011, aún no se tiene certeza de si se está volviendo a negociar.

Estos ejemplos, nos muestran cómo para el Estado, la inversión y la ganancia están por encima de la vida de los indígenas y que si algo se ha hecho para proteger a los asháninkas esto solo ha sido posible por la agencia indígena.

Dentro de estas políticas estatales que han buscado eliminar la identidad indígena un rol muy importante lo ha cumplido “el rol civilizatorio” de la escuela que se ha encargado, en primer lugar, de desconocer que existe una educación propia donde los miembros de una cultura se desarrollan para ser reconocidos como miembros de esa comunidad y aprenden y comparten con los otros, los conocimientos y la riqueza de su cultura y en segundo lugar, como lo señala Ames (2009) en imponer la violencia física y simbólica al subordinar, menospreciar y desconocer los valores y saberes de la cultura propia e imponer como los únicamente válidos aquellos del grupo hegemónico.

“La introducción de estos nuevos saberes y jerarquías cambia las comunidades locales y genera nuevas estructuras de poder, donde ya no serán los viejos líderes o los mayores los llamados a ocupar los puestos de autoridad, sino los hombres más jóvenes y educados. Estos procesos sin embargo no estarán exentos de conflictos.” (Ames 2011)

La escuela, entonces, además de la violencia simbólica que va a ejercer en las comunidades, provocará una ruptura cultural que como señala Hamel (1995) transforma el modelo cultural de interacción e interpretación del mundo.

El daño que ha hecho la escuela occidental sigue vivo en muchas comunidades. Si bien ahora, existe la política de la educación intercultural bilingüe, los padres no

quieren ya que sus hijos aprendan la lengua indígena. No tienen confianza en que la escuela que una vez quitó, esté ahora dispuesta a devolver.

Si bien se empiezan a reconocer logros en la nueva política de educación intercultural bilingüe, somos testigos del fracaso educativo en la educación intercultural bilingüe en el Perú y los éxitos son más bien la excepción. Es cierto que hay pequeños avances, que se están tomando como si se hubieran dado pasos agigantados. Pero después de 40 años de EIB, quizá deberíamos pensar en resultados más halagadores.

3 El conflicto armado interno

Con el segundo gobierno de Belaúnde (1980) se inició el Proyecto Especial Pichis-Palcazu. Este proyecto integró en su ámbito de acción a Chanchamayo y Satipo y contó con el financiamiento del Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo y la Agencia Internacional de Desarrollo. El proyecto consistió en la construcción de carreteras, regularización de la tenencia de tierras y tecnología para mejorar la producción en la selva central. Paralelamente, en regiones vecinas se gestaba el movimiento insurgente más violento de las últimas décadas, que hacia finales de los años ochenta e inicios de los noventa tendría graves repercusiones en esta región de la Amazonía central del país. (Mora 2007). La Comisión de Emergencia Asháninka señala que hacia 1984 los valles del Apurímac, Ene y Puerto Ocopa estaban invadidos por cocaleros y enseguida Sendero Luminoso hizo su brutal aparición en la región.

El informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR) señala:

“La tercera zona [de Selva Central que sufrió la violencia de la guerra interna] corresponde a la provincia de Satipo. El grupo subversivo con mayor presencia en la provincia de Satipo fue (y sigue siendo todavía) PCP-SL Luminoso. En 1988 la provincia de Satipo fue declarada en Estado de Emergencia. En 1989, PCP-SL Luminoso intensificó sus acciones llegando en 1990 a tener un control absoluto en todo el río Ene y en el Alto Tambo (hasta el codo de Poyeni). Existe una base de los Sinchis [grupo especial del ejército] en Mazamari desde los 60, y un cuartel del Ejército (Natalio Sánchez) en Satipo, además de otras guarniciones y destacamentos que se fueron creando como parte de la lucha

contrasubversiva en los valles del Tambo y del Ene, y en el distrito de Pangoa.

Satipo también ha sido la única zona en la Selva Central en la que se llegaron a crear Rondas y Comités de Autodefensa. La mayoría de estas rondas fueron promovidas por el Ejército para enfrentarse y detener el avance de PCP-SL Luminoso, aunque también muchas otras fueron creadas por iniciativa propia.”

Como podemos apreciar, la zona que nos ocupa estuvo fuertemente convulsionada por el terrorismo y los años de violencia tuvieron consecuencias dramáticas para el pueblo asháninka, según lo anota Rodrigo Montoya (1998:94):

“Los niños dejaron de estudiar. 52 maestros bilingües murieron asesinados, muchas escuelas fueron destruidas¹². Se paralizaron las gestiones para adjudicación y ampliación de tierras, fueron bloqueados los procesos de afirmación organizativa, fue paralizada la actividad económica, se multiplicaron la pobreza y la desnutrición y se desintegraron millares de familia. Ocurrió además algo que entre los asháninkas se creyó que no ocurriría nunca: el enfrentamiento entre hermanos de una misma etnia que se produjo inevitablemente, porque hubo asháninkas en ambos lados y se mataron unos a otros¹³. **En consecuencia, se reunieron los elementos que se requieren para hablar de un *shock cultural*, de modo que el drama vivido y sufrido es y será una herida abierta por mucho tiempo.**” (subrayado nuestro)

En la versión resumida del informe final, Hatun Willakuy, leemos:

12 María Heise, quien trabajaba en un proyecto de Educación Bilingüe Intercultural para los asháninkas del Río Tambo, me contó que en esa época ella se encontraba en el Río Tambo y fue “protagonista” de un ajusticiamiento popular del que por suerte salió libre y regresó a Lima. Un mes después cuando quiso volver al Tambo, el motorista que la guiaba de Puerto Ocopa al Tambo le dijo: “Mamita, no te puedo llevar, después de que ustedes se fueron han venido otros miembros de sendero y han preguntado por ustedes, cuando les hemos dicho que se han ido, ellos han respondido “que no regresen que si no los matamos a todos, empezando por la gringa (María Heise.)” Todo el territorio estuvo tomado por sendero y María recordaba con tristeza que dos maestros de las escuelas en las que ella trabajaba fueron crucificados por Sendero.

13 Esto significó un choque radical en lo que son los asháninkas puesto que los asháninka como los demás arawak preandinos, a excepción de los Yine (que han entrado a un proceso de panoización), prohíben la endoguerra. Esto es para Renard-Casevitz (1992;) como el cimiento de la identidad colectiva del conjunto y por Santos-Granero (2002: 44-45) como una característica general del "ethos arawak"

La presencia del PCP-SL en los territorios asháninkas significó una verdadera tragedia para ese pueblo. La CVR considera que tales hechos reclaman una mayor investigación a fin de elucidar si pueden tipificarse como correspondientes a alguna de las modalidades del delito de genocidio. (Hatun Willakuy, p.77)

Debemos señalar que a todas luces se produjo un genocidio. Carlos Iván Degregori, ex comisionado de la CVR, afirma que *"si la violencia hubiera tenido en todo el país, la intensidad que tuvo entre los asháninkas hubieran muerto más de 2 millones de peruanos"*. Así, la CVR sostiene que fue en el territorio asháninka donde se dio la mayor crueldad. *"Entre la segunda mitad de la década del 80 y los primeros años del 90, alrededor de 6,000 asháninkas fallecieron, mientras que 10,000 fueron desplazados y unos 5,000 fueron cautivos de Sendero Luminoso. Asimismo, alrededor de 30 a 40 comunidades fueron desaparecidas y se hicieron por lo menos 60 fosas comunes.* Si tomamos conciencia de que la población asháninka es de 52461 personas (*Atlas de las Comunidades Nativas*-Tratado de Cooperación Amazónica-Convenio *PNUD* 1998), las muertes constituyen el diez por ciento de la población aproximadamente.

La situación de violencia agudizó los conflictos sociales entre nativos y colonos:

"Todo ello dio origen a una desconfianza acentuada en propios y extraños, y a un marcado rechazo a la presencia de foráneos, además de profundizar el temor y la inseguridad propia de una población desprotegida." (Mora 2007)

El capítulo dedicado a los asháninkas del informe de la CVR es muy claro en señalar que *"Dado el carácter autoritario de los proyectos de PCP-SL como del MRTA, la relación entre ellos y los asháninkas reprodujo el mismo tipo de relación discriminatoria que existe entre los colonos mestizos y los pueblos indígenas amazónicos."* (p.241).

Una de las consecuencias que dejó el conflicto fue que los asháninkas tuvieron que abandonar sus territorios y eso llevó a que luego del mal llamado fin del conflicto interno, el Estado motivo el repoblamiento de esas comunidades por parte de colonos mestizos.

El ejemplo más patético sobre el riesgo que entraña el concepto de abandono es el de las comunidades asháninkas del Ene. Durante la década del 80 y comienzos de la siguiente, la población debió abandonar sus asentamientos a causa de la violencia desatada por la subversión, la represión y el narcotráfico. Cuando intentaron retornar a sus comunidades, luego de haber contribuido significativamente a la pacificación de la zona, encontraron sus tierras ocupadas por colonos y un Estado que no les prestó garantías para que las recuperasen y que incluso había iniciado programas de repoblamiento basados en la ocupación de tierras indígenas por parte de colonos (Chirif y García 2011:125)

Así pues, a la situación de discriminación se le suma la de acentuación de los conflictos y las heridas aún siguen abiertas. Con el término de la guerra¹⁴ los indígenas desplazados han regresado a sus territorios y se han encontrado con que estos han sido ocupados por migrantes de la sierra. Eso ha acentuado los conflictos entre los colonos y los nativos. Actualmente, las relaciones entre indígenas y colonos son difíciles.

Para terminar este subcapítulo creemos necesario recalcar que la ocupación del territorio asháninka por parte de los colonos ha sido siempre una estrategia del Estado para mantener el sistema de haciendas de la costa y de la sierra y trasladar a los pobres de un lugar a otro sin hacer un estudio previo del impacto que ello acarrearía

4 El contexto actual de la ciudad de Satipo

La primera vez que fui a Satipo me impresionó observar la discriminación hacia los asháninkas. Una manera de ilustrar a esta sociedad racista la encontramos en la Plaza de Armas de esa ciudad donde se muestra esta placa:

¹⁴ Sendero Luminoso todavía acecha a los asháninkas. Se sabe que está en los valles cocaleros del Ene, de Apurímac y Satipo, que se han aliado a los narcotraficantes y que han cambiado su estrategia con los indígenas, que ya no roban víveres sino que los compran con dólares del narcotráfico.



Satipo está situada en un territorio donde han vivido los asháninkas mucho tiempo antes de que lleguen los colonos. No era una tierra vacía como lo podría sugerir la placa. Como sabemos, una de las formas de la discriminación es la invisibilización del otro. Aquí opera esa forma. Se considera que Satipo existe desde su fundación, es decir desde la llegada de los mestizos. No se dice nada de la usurpación del territorio a los indígenas. Esto es silenciado por los hablantes/escritores de la placa. No se reconoce que es un territorio de otros. Todo ello ha sido borrado. Se identifica a los colonos como los sembradores del progreso y el desarrollo. Sin que se diga nada, se establece que lo asháninka representa el retraso y el subdesarrollo.

A pocos metros de esa placa, en la misma plaza de Armas de Satipo, encontramos un monumento a un franciscano y en él se puede leer:



El franciscano es alma y guía de la evangelización y la colonización, y los colonos son sufridos. Como se ve, ni se menciona a quienes fueron el objeto de la evangelización.

El discurso racista de las élites siempre contrasta el grupo de *nosotros* y el grupo de *los otros*. Hay varias formas de demostrar el racismo hacia *los otros*, la invisibilización es la que opera en este discurso. Los colonos son “sufridos”. Quienes usurparon un territorio, son ahora vistos como víctimas. Pudieron “resistir” esos sufrimientos por que tuvieron un guía: el franciscano. Así, este monumento testimonia los valores mestizos de la religión y la colonización.

Las dos inscripciones en la plaza evidencian una forma de racismo “solapado”. No son discursos abiertamente racistas. Son discursos de autopresentación positiva, donde los hechos reciben nuevos nombres. La dominación se presenta como modernización, la colonización, como sacrificio. No estamos, pues, ante un discurso explícitamente racista sino ante una de las formas más sutiles de discriminación que es la no visibilización del otro.

Van Dijk propone el siguiente cuadrado valórico/ideológico para explicar el discurso discriminatorio de las élites¹⁵:

- Resaltar todo lo bueno del *nosotros*
- Resaltar todo lo malo del *ellos*.
- Mitigar todo lo bueno del *ellos*
- Mitigar todo lo malo del *nosotros*.

La estrategia que podemos encontrar en las placas es la radicalización del mitigar lo malo del nosotros. Los textos de esas placas tienen la función de ocultar, legitimar, y manipular un hecho históricamente conocido “la colonización” y convertirlo en “fundación de hombres sacrificados y valerosos”. Así, se deslegitima al “ellos” y se beneficia al *nosotros*.

¹⁵ Se trabajará esto más detalladamente en el capítulo IV

CAPÍTULO III

MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

En este capítulo expondremos los principios teóricos en los que enmarcamos nuestro estudio y las herramientas metodológicas que utilizamos para el análisis.

1. Anotaciones sobre racismo discursivo

Cuando en un mismo espacio coexisten culturas diferentes, las relaciones entre los grupos pueden ser idealmente simétricas o asimétricas. La norma nos ha mostrado que esas relaciones son asimétricas. Existe discriminación y de ello hablaremos en este ítem. Ya el título nos advierte sobre la profundidad con la que nos referiremos al concepto de “racismo discursivo”. Y es que el tema de racismo es tan amplio que se podrían escribir libros enteros sobre este concepto. O sobre la referencialidad vacía del mismo.¹⁶ No es interés de nuestra investigación profundizar sobre las discusiones del racismo, nosotros nos adscribiremos a lo que entiende Mignolo por “racismo.” Para Mignolo (2007) el racismo es una construcción ideológica creada con el objetivo de justificar las colonizaciones, apropiaciones de territorio y explotación de la mano de obra: *“La introducción de los indios en la mentalidad europea, la expulsión de los moros y judíos de la península ibérica y la redefinición de los negros como esclavos dio lugar a una clasificación específica de la humanidad”* (pp.40-41). En esta clasificación, realizada por el hombre blanco occidental, el concepto de raza y el de etnia en un primer momento se identifican (en el sentido de que se hacen idénticos) y luego, el concepto de raza sustituye al de etnia.

Mignolo nos recuerda que *“la raza se refiere a la genealogía sanguínea, genotípica o de color de la piel y la etnia incluye la lengua, la memoria y un conjunto de experiencias compartidas pasadas y presentes, por lo que comprende un sentido cultural de comunidad, lo que las personas tienen en común”* (pp. 41-42). Cuando el

¹⁶ Hay quienes sostienen que el término racismo es un concepto vacío pues hablar de racismo supone la existencia de diversas razas y solo hay una raza que es la raza humana.

término raza sustituye al de etnia, se pone el acento en la sangre y el color de la piel en desmedro de las otras características de la comunidad y “raza” se transforma en “racismo”:

“El racismo surge cuando los miembros de cierta raza o etnia tienen el privilegio de clasificar a las personas e influir sobre los conceptos de ese grupo. El racismo ha sido una matriz clasificatoria que no solo abarca a las características físicas del ser humano (sangre, color de piel entre otras) sino que se extiende al plano interpersonal de las actividades humanas que comprende la religión, la lenguas [...] La compleja “matriz racial” sigue en pie, algo que se hace evidente cuando observamos el mundo que nos rodea y cuando escuchamos la retórica del neoliberalismo [...] Es importante recordar que la caracterización racial no se aplica únicamente a la persona sino también a la lengua, las religiones, los conocimientos, los países, los continentes.[...] La categorización racial no consiste solo en decir: «eres negro o indio, por lo tanto eres inferior», sino en decir: «no eres como yo, por lo tanto, eres inferior» Designación que en la escala cristiana de la humanidad incluía a los indios americanos y los negros africanos.” (42-43)

Así pues, racismo será la dominación que ejerce un grupo sobre otro, basada en la idea de que hay seres humanos superiores y seres humanos inferiores. Al hablar de racismo como forma de dominación, adviértase que no se está igualando racismo con ideología racista. Esto nos lo explica claramente Van Dijk (2006:179):

“A diferencia de muchos estudios sobre este tópico [racismo] el racismo no será igualado con una ideología racista, sino que incluirá también las prácticas discriminatorias efectuadas sobre la base de las ideologías racistas, al igual que las estructuras sociales o instituciones involucradas en la reproducción del racismo, tales como los partidos políticos, educación y medios de comunicación. En otras palabras, el racismo es un sistema complejo de dominación, que necesita ser analizado en varios niveles y dominios de la sociedad, incluyendo los de la cognición, el discurso, las relaciones de grupo. Las organizaciones y la cultura.”

En nuestro trabajo nos referiremos a uno de los niveles, el discurso. El racismo se expresa y se reproduce en los discursos. Así, entendemos por *racismo discursivo* las manifestaciones verbales de discriminación basadas en el concepto de raza explicado por Mignolo (donde raza y etnicidad se han fusionado). Históricamente se le ha otorgado a la raza blanca superioridad en perjuicio de las otras. Así, las élites de las

diferentes naciones, que coincidentemente están formadas por los (más) blancos, ejercen gran influencia en los diferentes entes del poder y legitiman su influencia en un discurso racista.

Van Dijk (2003b:100-103) da algunas características sobre cómo se configuran los racismos latinoamericanos y en qué se diferencian de los racismos europeos:

- Los racismos latinoamericanos son sistemas de dominio étnico-racial cuyas raíces históricas se enclavan en el colonialismo europeo.
- En Europa, el racismo suele dirigirse contra los extranjeros. En América Latina son los [descendientes de] inmigrantes europeos los que discriminan a los pueblos indígenas (es decir a los auténticamente americanos) y a los [descendientes de] extranjeros distintos.
- Debido a la mezcla de razas, las estructuras de dominio étnico-racial implican tanto a los “blancos” como a los mestizos, que pueden aparecer como agentes, colaboradores o víctimas del racismo, según el contexto.
- Hay otros grupos de extranjeros y descendientes que también son discriminados: chinos, japoneses, coreanos, libaneses, hindúes, etc. En el caso de Chile y Argentina, son discriminados los nuevos inmigrantes de países vecinos: peruanos, bolivianos y paraguayos. La xenofobia se alimenta del racismo, ya que la población argentina (y chilena, en menor proporción) es principalmente de raza blanca. Es más fácil identificar al “otro” y discriminarlo. El discurso racista de protección al argentino o chileno (al *nosotros*) de los peligros que traen los inmigrantes (*los otros*) es parecido al utilizado en España.
- El racismo latinoamericano se vincula y confunde con la idea de clase social. Los blancos tienen más acceso a los recursos sociales y al control sobre los otros. Aunque esta es la tendencia general raza/clase social no ven de la mano.
- La clase o estatus u otras formas de poder material o simbólico pueden compensar hasta cierto punto la “desigualdad de raza.” (“blanqueado” de la raza). Otras formas de “blanqueado” pueden darse con el matrimonio interracial.
- Hay una creencia muy extendida, en especial entre las élites de los grupos dominantes “más blancos” que, en América Latina, los países tienen

“democracias raciales,” con relaciones raciales más cordiales y benévolas que en Estados Unidos o Europa.

- El racismo latinoamericano es una mezcla variable de factores “raciales” y “étnicos”. Lo racial acostumbra dirigirse con mayor frecuencia en contra de los pueblos de ascendencia africana; lo étnico afecta a los indígenas que son percibidos socioculturalmente como más alejados y distintos a los grupos dominantes (blanco, mestizo y mulato).

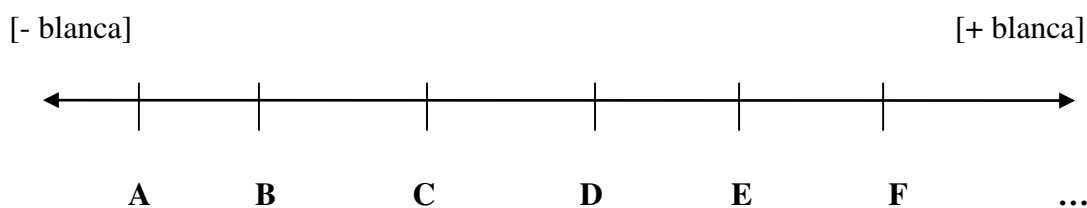
En cuanto al racismo en el Perú, Van Dijk (2003b:186) comienza por señalar que aquí el 36% de la población es indígena, el 40%, mestiza y entre un 6 y 10% es población afroperuana. No da cifras porcentuales de población blanca, es decir, que la población blanca es una minoría cuantitativamente despreciable.

“Las relaciones étnicas en Perú [...] los quechua, los aimaras de las montañas y los grupos indígenas de las junglas amazónicas están sometidos por una minoría de blancos y mestizos de clase media que habitan en las regiones y ciudades costeras.”

Ahora bien, en el Perú no solo hay un racismo de los (más) blancos a los (más) oscuros sino que también los “menos indígenas” discriminan a los “más indígenas”. En el Perú hay una cadena de discriminación. Así, en el Perú la dicotomía *Nosotros- Ellos* se constituirá de acuerdo al grupo con el que está siendo confrontado¹⁷. Una misma persona puede pertenecer al grupo de *los otros* (ser discriminada) en una situación determinada y al grupo de *nosotros* (discriminadora) en otra situación. Así, por ejemplo, un andino de Huancayo, que reside en Satipo, si viene a Lima, será objeto de discriminación y entrará a la categoría *ellos* por parte de las élites blancas/mestizas; ese mismo andino, en Satipo discriminará a los asháninkas y formará parte del grupo *nosotros*

Roberto García plantea esta reformulación de la estructura *los otros / nosotros* como conjuntos que están en función de la valoración del rasgo [+/- blanco] de los individuos en cuestión, como se ve en el siguiente cuadro:

17 Esta es una idea que se la debo a Roberto García (comunicación personal).



- "C" considerará en su discurso a "A" y a "B" como *los otros* (los discriminará) y se sentirá parte del grupo de "D", "E" y "F" (*nosotros*).
- "D", sin embargo, considerará tanto a "A" y "B" como al propio "C" como *los otros* (y los discriminará a los tres) y se sentirá parte del grupo de "E" y "F" (*nosotros*).
- "E", por su parte, considerará a "A", "B", "C" y "D" como *los otros* (discriminará a los cuatro) y se sentirá parte de los grupos más blancos que él. Y así sucesivamente.

Esto que describe tan bien Roberto García es lo que Rivera Cusicanqui (2010) denomina **la estructura arborizada del colonialismo**, "esa que se va reproduciendo como en ramas desde la metrópoli hasta las élites locales, por niveles, en donde cada nivel sojuzga al inferior pero es servil al inmediato superior.

1.1. Darwinismo social e inmigración en el Perú

La teoría de la evolución de las especies, una teoría de innegable importancia, fue malinterpretada por ciertos pseudoacadémicos que dieron origen a las tesis del darwinismo social. Estas tesis, nos dice García Jordán (1992:961), tuvieron mucho eco en intelectuales peruanos de fines del siglo XIX y, por supuesto, fueron recibidas con agrado por los políticos quienes así encontraban un "sustento científico" para justificar la presión de las élites blancas y mestizas sobre los indígenas, afroperuanos y asiáticos; reinterpretar la historia considerando que los indígenas, en su condición de raza degenerada, eran un obstáculo para el desarrollo y plantear la desaparición de las "razas inferiores" a través de la mezcla con ciudadanos europeos blancos que deberían llegar al Perú.

García Jordán examina las ideas del darwinismo social en el Perú de fines del siglo XIX y principios del siglo XX que dieron lugar que el congreso apruebe leyes de inmigración para el “mejoramiento de la raza” Las resumiremos aquí.

Se planteó en la época de Castilla la necesidad de “controlar a los selvícolas” a fin de aglomerar mayor número de brazos para el cultivo de los terrenos. Se argumentaba que una buena estrategia para “aprovechar a los indios” era sacarlos “de su vida errante por la predicación evangélica”

Uno de los seguidores de las teorías del Darwinismo social fue Pazos Valera, quien en 1891 sustentó en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos una tesis sobre las causas de la elevación y/o prestación de las naciones donde lamentó la existencia en el Perú de:

“Una raza indígena que por su naturaleza y cultura era una raza inferior, incapaz de progreso; el resto de los habitantes, razas cruzadas o puras –mestizos y blancos- pero debilitadas por el tiempo, que, no obstante eran la verdadera población; grupo este con pocas aptitudes para explotar la riqueza del país, cosa que no habría sucedido si el Perú hubiese sido conquistado por sajones en lugar de españoles, en consecuencia, considerando a los anglosajones como una raza superior, propuso la llegada de estos y su cruce con los integrantes de la “verdadera población”, por lo que preconizó la reforma legislativa que garantizara la vida de los inmigrantes, es decir, la libertad de cultos, el matrimonio civil y la naturalización.” (Pazos Valera, 1891, citado por García Jordán, p.968).

Estas tesis le dieron el sustento científico a un diputado como H. Fuentes, quien en 1892 presentó un proyecto para fomentar la inmigración de extranjeros porque a su juicio la raza indígena era “*débil por su ignorancia, pusilámine por el tradicionalismo incásico y sin fuerzas ni alientos para recorrer con plante firme el sendero ascendente del progreso*” (García Jordán 1992: 969).

Otro intelectual de esa época, Clemente Palma, señalaba:

“La raza india es una raza degenerada y vieja del tronco étnico del que surgieron todas las razas inferiores; tiene todos los caracteres de la decrepitud y la inercia para la vida civilizada. Sin carácter, dotada de una vida mental casi nula, apática, sin aspiraciones, es inadaptable a la educación, la que podría transformas ya que no los caracteres esenciales de la raza, siquiera los secundarios; la española es una raza superior a la indígena aunque idealista y degenerada tras el cruce con la raza africana, es decir los árabes; la negra, considerada raza inferior incapaz de asimilación a la vida civilizada por sus atavismos de vida tribal, salvaje , vida puramente animal que había anulado toda actividad mental; la china, una raza inferior; la mestiza, raza superior a la india y negra aunque carente de homogeneidad y de participar en un colectivo nacional fundamental para formar la “civilización progresiva.” (Palma 1897:15, citado por García Jordán 1992: 970).

Así, para Palma, la solución estaba en ir “diluyendo” la raza indígena. Clemente Palma propone la inmigración alemana ya que: *“con sus admirables condiciones de energía, moralidad y orden...[crearía] al cruzarse con la criolla, una generación equilibrada, dotada de carácter, de menos sensibilidad, pero con más respeto a la ley y al “deber”* (Palma 1897:38, citado por García Jordán 1992: 971).

Los planteamientos del darwinismo social se expusieron en el congreso y en 1892 se presentaron proyectos relativos a la migración de “razas superiores”. Se promulgaron, de esta manera, leyes de fomento a la inmigración y colonización “de extranjeros de raza blanca menores de sesenta años.” Pero las leyes no tuvieron éxito y no se dio el gran flujo migratorio que las élites esperaban.

“Las razones del poco éxito de los proyectos son múltiples, lejanía del Pacífico [...] costo de transporte, pero fundamentalmente, la ausencia de unas condiciones propicias para su asentamiento, entre las que más destaca la imposibilidad de acceder a las tierras bien de la costa, sierra o montaña, en un casi por carecer de sistemas de irrigación, en otros por la inexistencia de vías de comunicación que permitieran comercializar la producción agrícola y minera.” (García Jordán 1992: 972).

Llegado el siglo XX, se produjeron cambios demográficos interesantes en el Perú que dieron lugar al crecimiento acelerado de la población urbana hasta 1972. Cuando se iniciaron estas migraciones del campo a la ciudad, las élites se “sintieron amenazadas”. El Perú estaba concebido de manera tal que las leyes favorecieran las prerrogativas de las élites criollas y aislaran geográficamente a los campesinos indígenas en el ámbito rural (Manrique 2004:88). Para “contrarrestar los efectos de las migraciones”, en la legislatura de 1946 el senador por Junín (sierra central del Perú), Manuel Faura, presentó un proyecto de ley para prohibir el ingreso de provincianos, especialmente de la sierra, a Lima. En la legislatura siguiente, el diputado Salomón Sánchez Burga realizó un pedido, con Acuerdo de Cámara, para crear un pasaporte de ingreso obligatorio para los provincianos que quisieran entrar a Lima. Los proyectos no se ejecutaron, fueron desestimados, pero nos muestra el grado de racismo que operaba en Lima.¹⁸

Cuando las tesis del darwinismo social perdieron vigencia, los políticos peruanos tuvieron que cambiar de discurso pues ya no se consideraba políticamente correcto hablar de “superioridad de razas” Sin embargo, ese pensamiento sigue vigente en las clases poderosas del Perú y, a veces, “se les escapa”. Recordemos, por ejemplo, la declaración García cuando los indígenas se rebelaron en la Selva Norte y él era el presidente de la nación:

Ya está bueno. Estas personas no tienen corona, **no son ciudadanos de primera clase**. 400 mil nativos no pueden decir a 28 millones de peruanos: tú no tienes derecho de venir por aquí”.
5 de junio de 2009

Esta breve declaración es bastante fuerte. El presidente realiza una dicotomía bastante especial: “nativos/peruanos” donde la exclusión hacia los pueblos indígenas es verbalizada por el jefe de la nación. En esa exclusión, además, los descalifica como ciudadanos de primera. No ser ciudadano de primera, significa no ser considerado sujeto de todos los derechos dentro del Estado. No ser un ciudadano de primera es considerado jurídicamente como una violación a los derechos humanos. Y aquí encontramos esta calificación por parte del presidente del Perú, en el siglo XXI

¹⁸ Si bien ahora a nadie se le ocurriría pensar en la necesidad de un pasaporte, la libertad de entrada a ciertos establecimientos donde “la casa se reserva el derecho de admisión” o a ciertas playas que son solo para propietarios, sigue estando vedada para “los otros”.

Como vemos, las ideas del siglo XIX siguen vigentes. Ahora, claro, no se habla de la superioridad de la raza, pero sí de jerarquía ciudadana. Van Dijk define racismo como: “*un sistema de dominación, un abuso sistemático de poder de un grupo sobre otro grupo*”. Y esto es lo que se da. La cuestión no es “la raza” sino que cualquier característica que tengan “ellos”, diferente a la que tengamos *nosotros* es el pretexto para discriminarlos.

2. El concepto de ideología dentro del Análisis Crítico del Discurso

“Los estudios sobre ideología a menudo comienzan con un comentario sobre la vaguedad de la noción y la consecuente confusión teórica de sus análisis [...] De todos los conceptos esencialmente debatible y controvertidos de las ciencias sociales y humanidades el de ideología bien puede ubicarse entre los primeros de la lista.” (Van Dijk 2006:13)

El término *ideología* tiene una carga semántica bastante amplia, así como una historia sociológica de la que no es menester dar cuenta en una tesis como esta. Es por ello que en este subcapítulo nos limitaremos al concepto metodológico que utilizaremos para trabajar ideología dentro de la disciplina del ACD.

En primer lugar, entendemos *ideología* en su sentido primigenio la “ciencia de las ideas”. Así, nos apartamos de las ideas marxistas donde ideología era una “falsa creencia”, como lo sostenían los marxistas¹⁹ quienes definen ideología como:

“Un proceso realizado conscientemente por el así llamado pensador, en efecto, pero con una conciencia falsa; por ello su carácter ideológico no se manifiesta inmediatamente, sino a través de un esfuerzo analítico y en el umbral de una nueva coyuntura histórica que permite comprender la naturaleza ilusoria del universo mental del período precedente” (Carta de Engels a Mehring de 14 de junio de 1893)

¹⁹ Es menester señalar que en la obra completa de Marx no hay una formulación estructurada ni sistemática del concepto de “ideología”. Así, según Mannheim (1936:66), Marx utiliza dos conceptos contrapuestos de ideología: Por un lado, desde un sentido peyorativo que es el que más se conoce, ideología es sinónimo de conciencia deformada de lo real, ocultadora y legitimadora de una realidad social contradictoria; por otro lado, la ideología expresaría la representación del mundo o Weltanschauung que inexorablemente emerge de un grupo o sociedad.

Desde el ACD, y siguiendo cercanamente a Van Dijk (2008), la ideología tiene que ver con un sistema de puntos de vista e ideas sociales. Así, las ideologías son *sistemas de creencias*. Para Van Dijk, una teoría de la ideología necesita un **componente cognoscitivo** es este quien da cuenta de las nociones del sistema de creencias, prohibiciones y valores culturales (libertad, igualdad, la justicia, etc.) del grupo. Van Dijk entiende, las ideologías, como el sistema cognoscitivo de prohibiciones y creencias, que define la identidad social de un grupo. Así, este grupo comparte creencias fundamentales sobre sus condiciones fundamentales y sus modos de existencia y reproducción. “*Los diferentes tipos de ideologías son definidos por el tipo de grupos que tienen una ideología, tales como los movimientos sociales, los partidos políticos, las profesiones, o las iglesias, entre otros.*” (Van Dijk 2005:12)

Van Dijk (2008:204-207) señala las siguientes características que tienen las ideologías

- a) Las ideologías son cognitivas, es decir, ideas, pensamientos, creencias, juicios y valores. Como lo hemos adelantado arriba, es un *sistema de creencias*. Hablar de ideologías implica hablar de creencias, pero no de cualquier tipo de creencias sino de creencias sociales. “*de la misma forma que no hablamos idiomas individuales, tampoco tenemos ideologías individuales. Las ideologías son creencias sociales compartidas y no opiniones personales*”. Van Dijk sostiene que la ideología es la base sobre la que los individuos de una sociedad se explican esta. Los miembros de una sociedad no son necesariamente conscientes de que la ideología es un *sistema de creencias*; es decir, algo construido artificialmente para, sobre esta base, construir una sociedad sino que consideran que su sociedad está fundada en “principios naturales.” Por ejemplo, una sociedad machista no aceptará que es una creencia decir que el hombre es superior a la mujer sino que creerá que efectivamente las mujeres son inferiores. Una sociedad racista asumirá que es una verdad incuestionable que los blancos son mejores que los negros. Una sociedad homofóbica sostendrá que afirmar que los hombres deben tener relaciones sexuales con mujeres no es una creencia

sino que eso es lo natural. Es importante ser conscientes de que las ideologías no están compuestas por cualquier tipo de creencias (creer que el cebiche es el mejor plato de comida, por ejemplo, no es una ideología) sino, por creencias estructurantes del sistema de valores y prohibiciones del grupo. Ahora bien, no se nos debe pasar por alto que existe cierta paradoja al definir este sistema de creencias, puesto que si bien podemos afirmar que sobre esta base se estructuran los sistemas de creencias del grupo, no existe un método para definir cómo se estructuran las ideologías.

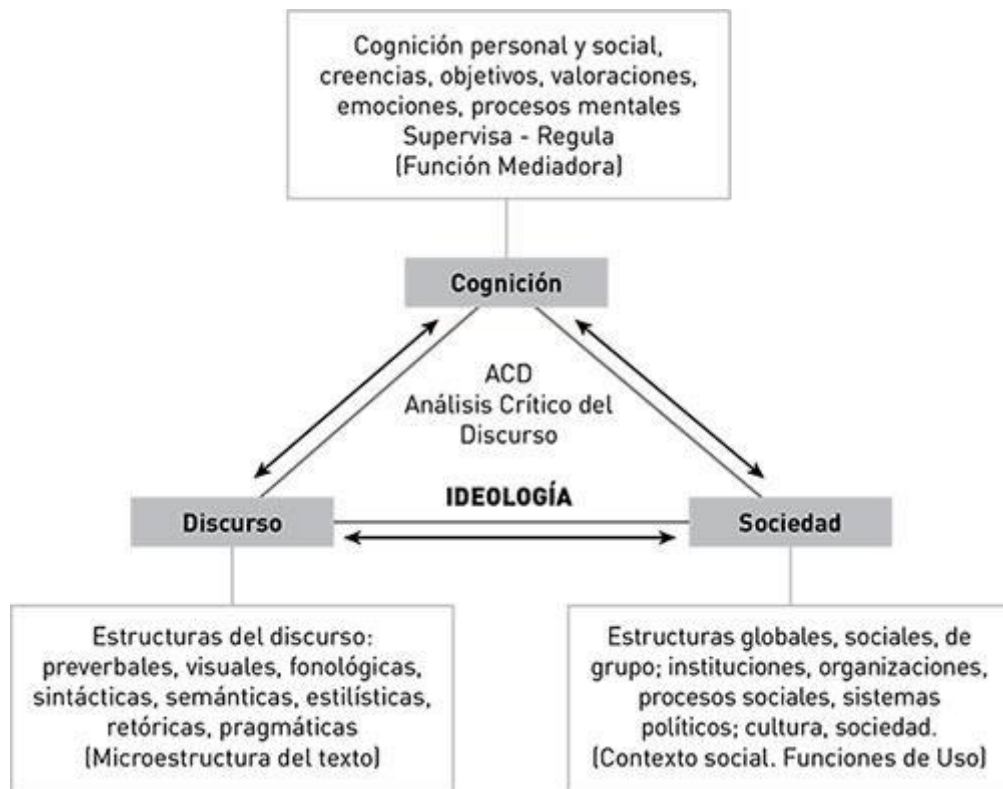
- b) Las ideologías son sociales. Si bien para el ACD no se utiliza la noción marxista de ideología, que como hemos dicho se refiere, en su sentido peyorativo a “ideas equivocadas”, creemos que en este caso podemos entender las ideologías desde la idea marxista de “conciencia social”.
- c) Las ideologías son sociocognitivas. Van Dijk insiste en el papel cognitivo de las ideologías si es que las entendemos como sistemas sociales de creencias, conocimientos, opiniones y actitudes que *“actúan como una interfaz entre lo cognitivo y lo social”*.
- d) Las ideologías no son verdaderas ni falsas. Mientras que el sentido peyorativo y más extendido de ideología la entendía como una falsa creencia, para el ACD las ideologías no pueden definirse en términos de verdad o falsedad, pues tienen que ver con la forma como un grupo social ha armado su sistema de creencias. Hay quienes oponen “ideología” a “conocimiento verdadero” o “ciencia”. Sin embargo, no hay razón para sostener que las ciencias no son también un sistema de creencias de una sociedad, por decirlo de algún modo, “epistémica”. Según la sociología del conocimiento todo saber tiene un origen social claramente delimitable y, en ese sentido, representa una visión particular sobre las cosas. Así, el conocimiento es un saber particular, construido socialmente, y no una verdad de carácter indiscutible como se asume desde la ciencia o desde la religión.

- e) Un grupo humano puede tener ideologías vagas o sólidas, en el primer caso podríamos encontrar a personas que aparentemente tenga ideologías contradictorias (Sniderman, P. M., & Tetlock, P. E. (1993).

- f) Según Van Dijk, una de las *funciones cognoscitivas* de la ideología es proporcionar coherencia (ideológica) a las creencias de un grupo para, de este modo, hacer posible su adquisición y su uso en situaciones cotidianas. De este modo, las ideologías también especifican qué valores son importantes para el grupo.

Como se sabe, la propuesta teórica de Van Dijk se ubica dentro de los estudios contemporáneos sobre ideología desde la lingüística y la psicología, Para el autor, las ideologías son los sistemas básicos de la cognición social, conformados por representaciones mentales compartidas y específicas a un grupo, las cuales se inscriben dentro de las “creencias generales (conocimiento, opiniones, valores, criterios de verdad, etc.) de sociedades enteras o culturas” (Van Dijk 2008 pág. 92).

El eje de esta propuesta teórica es la interrelación entre los elementos que conforman el triángulo fundamental cognición, sociedad y discurso:



Van Dijk 2008:212

Con este cuadro, Van Dijk pretende ilustrar su propuesta. Como se observa, en el nivel superior encontramos el componente cognoscitivo. Esto se debe a que para el autor es a partir de la cognición que se da la principal función de la ideología: organizar las representaciones mentales, que mediante las actitudes y conocimiento del grupo controlarán las creencias **sociales y personales**. Los modelos mentales vinculan, de un lado, lo social con lo personal y, de otro lado, los elementos cognitivos con las prácticas sociales. Por modelo mental se entiende el sistema de representación y percepción que tiene el individuo y que determinará parte del contexto en el que funciona la ideología. Es a partir del **modelo mental** que el individuo interpretará subjetivamente el discurso, pero esto no queda ahí, pues sobre la base de los modelos mentales que nos da la información socialmente compartida, esta interpretación se completará. Visto así el asunto, la ideología, como aspecto social, la compartirán grupos específicos. Estos grupos específicos, son también nominados por Van Dijk como **grupos ideológicos** que se han de organizar de acuerdo al **esquema cognitivo**.

En lo que a la relación poder e ideologías se refiere, estas “organizan también las relaciones sociales, pueden funcionar para legitimar por una parte el abuso de poder y la desigualdad y por otra la resistencia y el cambio.” (Van Dijk 1999: 92)

Si bien estamos básicamente de acuerdo con la definición de ideología dada por Van Dijk, creemos que tiene un sesgo cognitivo muy fuerte que puede escapársenos en el análisis y es por ello que en nuestro análisis relajaremos este componente y más bien complementaremos nuestra noción de ideología a partir de lo señalado por Fairclough (1995:14). De este modo, las ideologías son **construcciones de sentido que contribuyen a la** producción, reproducción y transformación de las relaciones de dominación (subrayado nuestro).

De esta cita nos interesa recalcar el aspecto semiótico que le da Fairclough a ideología. En efecto, al hablar de “**construcciones de sentido**” nos indica que este no es algo dado sino que se va construyendo a partir de distintos vectores o modos de producción de sentido. De esta manera, se estructuran las distintas formas de relaciones de dominación que la sociedad naturaliza. Así por ejemplo, en la sociedad del siglo XX se había naturalizado el hecho de que las mujeres estaban por debajo en la escala jerárquica que los hombres y, aún hoy, existen trabajos que prefieren contratar hombres que mujeres o donde las mujeres ganan menos dinero que los hombres, a pesar de hacer el mismo trabajo; precisamente por haberse naturalizado la ideología machista. Al hacerse claro que esta construcción de sentido es irracional, empiezan a institucionalizarse políticas de discriminación positiva que tratan, de alguna manera, de hacer frente a estas naturalizaciones. Estas naturalizaciones no tienen ningún argumento que las sostengan, están basadas en “ideas” en el sentido vago del término y en las historias de dominación y violencia que han perdurado históricamente. Así como esta ideología, existen ideas de que las personas de cierto grupo étnico están más calificadas para la música o para el trabajo intelectual. Estos discursos ideológicos, nos dice Fairclough, son creados en sociedades donde se busca el mantenimiento de las relaciones de poder. Pero también nos interesa de esta cita: “las ideologías son construcciones de sentido que contribuyen a la producción, reproducción y **transformación de las relaciones de dominación.**” El hecho de que Fairclough sea consciente de que es posible *revertir y transformar las relaciones de dominación* es

clave en nuestro trabajo porque nos da el norte para nuestro trabajo de *contradiscursio* asháninka que busca, precisamente, transformar las relaciones de dominación.

Como hemos señalado al comenzar este subcapítulo, no es nuestra intención profundizar en el concepto de ideología, solo hemos querido dar una mirada panorámica que sirva para enmarcar nuestro análisis y así dejar en claro las razones por las que nos moveremos en la definición de Van Dijk y la de Fairclough.

Para terminar, quisiéramos señalar que Zavala y Zariquiey (2007:335) sostienen que:

“La tarea de explicar las ideologías a través del estudio del discurso no es sencilla, toda vez que los sectores dominantes tienden a no manifestarlas abiertamente. Efectivamente, si pensamos concretamente en el racismo, es evidente que muy pocas personas racistas les gusta aceptar que lo son.”

Creemos que precisamente porque explicar la ideología racista no es una cuestión sencilla, tiene sentido el ACD. Si las ideologías fueran evidentes, los analistas críticos del discurso no tendrían que desenmascarar nada, ni evidenciar nada. Todo ya sería un hecho. El hecho de que la ideología racista no es evidente, hace necesario un análisis que nos haga explícitas cuáles son las formas en las que en el discurso se cristaliza la discriminación.

2.1. Ideología racista y discurso racista.

Una pregunta que se puede hacer quien no está imbuido en el ACD es si *discurso racista e ideología racista* son lo mismo. Como hemos ido mostrando a lo largo de nuestro trabajo, la ideología racista está en el nivel cognoscitivo, mientras que el discurso es la verbalización del mismo. Parafraseando a Marx, el discurso sería la realidad inmediata de la conciencia, la materia natural del pensamiento. Así entonces, el discurso racista sería la realidad material de la ideología racista de la que nos habla Van Dijk.

Así, al hacer ACD, lo que buscamos es hacer explícita esa ideología racista que se manifiesta en los discursos. Así, con el ACD fundamentamos las relaciones entre

discurso e ideología con el objetivo de hacer explícitos los mecanismos de abuso de poder, de dominación y de falta de igualdad se (re)producen a través de unos discursos ideológicos.

Las ideologías son marcos básicos de cognición social, son compartidas por miembros de grupos sociales, están constituidas por selecciones de valores socioculturales relevantes, y se organizan mediante esquemas ideológicos que representan la autodefinición de un grupo. Además de su función social de sostener los intereses de los grupos, las ideologías tienen la función cognitiva de organizar las representaciones (actitudes, conocimientos) sociales del grupo, y así monitorizar indirectamente las prácticas sociales grupales, y por lo tanto también el texto y el habla de sus miembros. (Van Dijk 2008: 208)

3 ¿Por qué es lingüístico el Análisis Crítico del Discurso?

“The contribution of philology and linguistics to the construction and taxonomy of “races” and to the legitimation of racism was an infamous one (e.g., Hutton 1999; Hutton 2005; Knobloch 2005). Philology and linguistics are (co-)responsible (1) for the confusion of language relationship and speaker relationship, (2) for the discriminatory hierarchy of languages and language types, and (3) for the metaphorical, naturalizing description of languages as organisms, which provided the basis for the connection and approximation of race and language classifications” Deborah Tannen

Aunque este subcapítulo pueda parecer innecesario porque afirmar que el ACD es un tipo de análisis lingüístico pareciera una verdad de Perogrullo y, además, de alguna manera tratamos este asunto en los subcapítulos siguientes, hemos querido disipar dudas sobre la validez lingüística de nuestro análisis, más allá de remitir al lector a la extensa bibliografía que existe sobre el particular.

En el presente subcapítulo argumentamos por qué un Análisis Crítico del Discursivo es un análisis lingüístico. Podría parecer un capítulo redundante dado que el ACD tiene larga data pero este subcapítulo busca responder a la pregunta arriba

planteada, con el objetivo de que se evidencie el carácter lingüístico de este tipo de análisis.

Creemos importante señalar que lo que hoy se llama Análisis Crítico del Discurso o Estudios Críticos del Discurso, tiene sus bases en lo que se conocía como lingüística crítica (Wodak, 2005). Esta es una escuela desarrollada sobre la base de las ideas de Halliday (1976) quien partía de la idea básica de que “las características gramaticales de un texto se consideran elecciones significativas dentro del conjunto de posibilidades disponibles en los sistemas gramaticales.” Así pues, se buscaba ir más allá de lo frasal (u oracional) y, además, se presuponía que, desde el campo del discurso, es posible afirmar que la gramática funciona ideológicamente, dado que las informaciones implícitas establecen relaciones entre los protagonistas del hecho comunicativo. Estamos entonces ante un tipo de estudios lingüísticos donde, además de los lingüísticamente formal, se considera también la semántica y la ideología.

Como podemos observar, estos análisis de la lingüística crítica se oponen a lo que señalaba Ricoeur (2003) al tratar el texto. Si recordamos, para él existía un momento crítico donde hay un modo de tratar el texto. Para este autor, el texto era concebido como el discurso fijado que no pertenecía al quien lo producía sino que cobraba autonomía respecto a él, no solo respecto al autor sino también al receptor a quien primeramente podría ir dirigido, se hablaba entonces de la “autonomía del texto” y esto hacía que el mismo pudiera ser recibido por distintos contextos culturales e históricos. Nos encontramos entonces ante una nueva manera de tratar el texto. Ya no dentro del acto comunicativo sino “independientemente de él. Para Ricoeur, el lector está ausente en la escritura y el escritor está ausente en la lectura. El texto produce así un doble ocultamiento: del lector y del escritor, y de esta manera sustituye la relación de diálogo que une inmediatamente la voz de uno con el oído del otro. Este tipo de análisis que, de alguna manera, se presenta como más objetivo se encontraría, a nuestro modo de ver, en el grado 0 del análisis crítico del discurso.

Conviene recordar qué buscan los analistas del discurso o los lingüistas críticos al realizar este tipo de trabajo:

This in turn means moving away from traditional academic work, and this kind of writing does not count for formal evaluations such as the Research Assessment Exercise (RAE) in the UK and other academic evaluation practices. Hence, taking into account the huge pressure on individual scholars which accompanies such evaluations, non-academic applications of research are obviously less prestigious and not “worth” as much in the academic market as yet another contribution to a peer-reviewed journal – which then lacks social impact because it stays within the boundaries of the discipline and the academic community. (Wodak 2005)

En una época en la que los estudios lingüísticos proponían entre cosas, la autonomía de la sintaxis, es de suponer que hacer análisis crítico del discurso significaba trabajar en investigaciones que estaban en la “periferia” de lo académico. Eso quizá llevó a que muchos profesionales lo consideren no prestigioso o, lo que es peor, no lingüístico. Pero se les había escapado el hecho de que, como advierte Wodak *“el cambio social y los fenómenos sociales son siempre dependientes del contexto.”* Tocaba entonces dar cuenta de ese contexto y enmarcarlo en el lenguaje como hecho social. Se evidenció la importancia de analizar los textos y ser conscientes de que en estas formas de presentar el discurso, podríamos siempre *“descubrir nuevos patrones retóricos y recursos lingüísticos utilizados para naturalizar el racismo o inhibir lo malo del nosotros.”*

Mithum (2015) sostiene que la tendencia principal en la lingüística se ha limitado a alguno uno de los tres de niveles de análisis lingüístico establecidos por Benveniste; así, el estudio del discurso no ha formado parte de esta visión tradicional de análisis lingüístico. Sin embargo, a pesar de ese tradicionalismo, el interés por el discurso no es ajeno a la lingüística:

“But running alongside this mainstream trajectory throughout most of the century was an interest in discourse in other circles. Members of the European Structuralist Prague School, founded in 1929, articulated their influential theory of Functional Sentence Perspective (Firbas 1966, 1992). Other scholars in North America integrated discourse into their work on language structure early on, among them Pike (1945, 1964a, 1964b, 1967, 1983), Bolinger (1964, 1968, 1972, 1982, 1989), Grimes (1971, 1975, 1978, 1982a, 1982b), Longacre (1977, 1978, 1982, 1983, 1984, 1985, 2003), Longacre and Shin (2012), and Halliday (1967–8, 1973, 1975, 2002; also active in Britain and Australia). References cited here represent only a small sample of the work of these productive scholars. All looked at language as an integrated communicative phenomenon.” (p.11)

Tannen (2001: 2-3), por su parte, sostiene que el último cuarto del siglo XX se produjo un florecimiento en el campo de análisis del discurso. Así, comenzaron a darse simposios sobre el tema, primero en la Universidad de Georgetown y luego en otras. Así también apareció la revista fundacional *Discurso y Sociedad*²⁰ y luego otras como *Discourse Studies, Journal of Linguistic Anthropology, Journal of Pragmatics, Journal of Sociolinguistics, Multilingua, Narrative Inquiry, Pragmatics, Research on Language and Social Interaction, and Text*.

Todas las investigaciones de ACD comparten un foco de análisis que incluye el análisis al contexto comunicativo. Mithum es claro en señalar que este foco de análisis no es monolítico, sino que tiene una base fuertemente empírica. Así, no hay una metodología única, una sola teoría sino una variedad de intereses y enfoques.²¹

El análisis del discurso es un tipo análisis lingüístico que va a ir más allá del discurso frasal o sintagmático. Se parte del hecho de que un discurso es más que un conjunto de frases que se analizan sintácticamente, así, busca dar cuenta de la parte de

²⁰ Como ya hemos señalado, parte de esta investigación, en específico, lo relativo al discurso de las élites, ha sido publicada en esa revista: Vigil, Nila (2010).

²¹ Quizá esa diversidad de enfoques, de la que también nos habla Van Dijk, haya llevado a algunos teóricos del lenguaje a negarle carácter científico al ACD. Pero desde nuestra perspectiva (como lo explicaremos luego, no es necesario que exista una sola forma de realizar el ACD, lo importante sí, es darle rigurosidad en el análisis

la información que depende del contexto discursivo. Es por ello que sostiene que un enunciado lingüístico se entiende no solo por las reglas de la fonología, morfología y sintaxis sino por **la situación discursiva**. De esta manera, un discurso es más que oraciones, es el conjunto de estructuras discursivas de las que da cuenta el analista del discurso.

El análisis del discurso, entonces, representa una revolución en los estudios lingüísticos basados en las teorías lingüísticas que entendían el lenguaje como un conjunto de estructuras jerárquicas cuyos componentes deben ser estudiados como sistemas (fonológico, morfológico, sintáctico). Para ese tipo de análisis, como sabemos, el contexto no es relevante, de ahí que se llame “extralingüístico” Para el análisis del discurso, en cambio, este es crucial. Mithum (op.cit) sostiene que el estudio de las lenguas, no puede eximirse del discurso “real” de los hablantes y por ello es menester ser consciente de que hay conocimientos más allá de la sintaxis que deben ser estudiados y que son dependientes de la interacción lingüística. De este modo, los analistas del discurso afirmamos que así como es lingüístico estudiar las relaciones gramaticales jerárquicas, lo es también descubrir las relaciones entre lengua, sociedad y poder.

Bajo la “etiqueta” Análisis Crítico del Discurso (ACD), entre cuyos mayores representantes se encuentran Norman Fairclough, Ruth Wodak y Teun Van Dijk, se concibe un tipo de análisis que “se sitúa su análisis en una perspectiva de disenso, de contra-poder, que enmarca su trabajo en una ideología de resistencia y al mismo tiempo de solidaridad y que tiene como objetivo contribuir a la resistencia y a la solidaridad.” (Van Dijk 1996)

Fairclough afirma que su ACD está basado en la presunción de que el lenguaje es una parte “irreductible de la vida social, dialécticamente interconectada con otros elementos de la vida real” (p.6). Según este razonamiento, que nosotros compartimos, un análisis social siempre tendrá que tomar en cuenta el lenguaje y la manera en la que los lingüistas analizamos la vida social es a partir del discurso. Eso no significa que reduzcamos la vida social al lenguaje, remarca Fairclough, sino que como lingüistas que realizamos análisis del discurso, lo usamos **como una estrategia** en la que a partir de

explicar el discurso, damos cuenta de las formas de coacción social, poder y abuso del poder.

Para el autor, el término *texto* es usado en un sentido amplio, son tanto textos: un escrito periodístico, un libro, la lista de un menú, como las conversaciones habladas, las entrevistas y las páginas webs. Así, Fairclough, utiliza texto en su sentido semiológico. Recordemos con Lotman:

"La cultura en su totalidad puede ser considerada como un texto **complejamente organizado**, que se descompone en una **jerarquía** de 'textos en los textos' y que forma **complejas entretejaduras** de textos." Puesto que la propia palabra "texto" encierra en su etimología el significado de entretejadura, podemos decir que mediante esa interpretación le devolvemos al concepto "texto" su significado original" (Lotman 1996 mío el subrayado)

Para Fairclough toda lengua en uso es texto. Por su parte, el término "discurso," en el sentido de análisis del discurso, señala el punto de vista particular de la lengua en uso como elemento de la vida social que está cercanamente conectada con los otros elementos:

"Another concern I have had is to try to make the analytical categories as transparent as possible for social analysis of discourse, moving away to an extent from the often forbidding technical terminology of Linguistics." (p.7)

Concordamos con Fairclough en que para hacer ACD no es necesario sobrecargar el análisis de terminología lingüística y que ello no significa que el análisis no sea lingüístico.

Es importante señalar que el ACD utiliza varias técnicas que ayudan al analista a interpretar los mensajes de los textos y determinar las ideologías subyacentes, con el objetivo de exponer las relaciones entre texto y sociedad, y entre poder y sociedad, Esto, a su vez, se engarza, con el dar cuenta de las imágenes que se tienen del "otro" y las consecuencias que dichas imágenes han ocasionado o continúan ocasionando en las relaciones sociales y en la formación de las identidades sociales.

En América Latina también existen importantes investigadores de análisis del discurso; en este sentido, conviene recordar a Pardo Abril, lingüista colombiana presidenta de la Asociación Latinoamericana de estudios del Discurso

Los Estudios Críticos del Discurso (ECD) son un conjunto de principios y teorías interdisciplinarias, en los que se integran diferentes enfoques para la exploración e interpretación del nivel micro y macro-discursivo, cuyo núcleo de reflexión es siempre un problema social, cultural o político, relevante para la comunidad en la cual se produce, distribuye y comprende el discurso. Esta manera de reflexionar sobre la problemática sociocultural tiene su hilo conductor en una posición crítica a través de la cual el investigador se propone develar la desigualdad social, que cobra realidad en los discursos que promulgan, sostienen y legitiman los miembros de una sociedad al hacer uso de las expresiones sógnicas y los recursos tecnológicos disponibles. Se asume que, desde esta perspectiva, el discurso público orienta la acción social con la pretensión de priorizar intereses colectivamente elaborados y posicionados, en detrimento de los intereses y expectativas de otros sectores sociales. (Pardo Abril, N. G. 2007 p.23).

Esta cita nos ilumina nuevamente sobre por qué el ACD no se queda solo en “lo lingüístico frasal” o en el nivel microdiscursivo sino que buscará integrar distintos enfoques para interpretar el nivel micro discursivo y macrodiscursivo. Vemos además que cuando hacemos análisis del discurso, si bien el eje medular es lo lingüístico, ello no indica que debemos de dejar de lado otras disciplinas que nos permitan entender en su totalidad el fenómeno sociocultural que estamos tratando de explicar desde el discurso. Así pues, en el análisis de las prácticas discursivas, se analizan los mecanismos que promueven la articulación de los diferentes discursos, ya que un discurso siempre se interconecta con lo que es "interno" y lo que es "externo" a él. De esta manera, la práctica discursiva es un nivel intermedio entre el análisis como texto y como práctica social.

En lo que a análisis del discurso como práctica social se refiere, se estudian las repercusiones de ese discurso en la materialidad sociohistórica de los sujetos. Así, estamos ante un análisis sociológico de los eventos discursivos. Se evidencian y se se

denuncian movimientos ideológicos y hegemónicos del discurso que son fruto de los procesos sociales que, a su vez, van a dibujar las prácticas sociales discursivas.

3.1 ¿Qué es un discurso?

Para Schiffrin (1996: 2) el discurso es “*una de las interfaces entre sociología y lingüística*”, con lo que se convierte en una transdisciplina con un alcance metodológico y un campo de estudio cuasi definidos y compatibles con otros campos de estudios ya definidos. Además, el discurso está sujeto a las influencias de otras disciplinas.

Por su parte, Reisigl y Wodak entienden discurso como

“Discourse” is understood as a complex of interrelated context-dependent semiotic acts that are situated within specific fields of social action and belong to conventionalized genres and subgenres. They are socially constituted, socially constitutive, and related to a macro-topic. They are linked to argumentation about validity claims, such as truth and normative validity, involving several social actors who have different points of view (Reisigl and Wodak 2009: 89)

Fairclough, (1989:25) define el discurso como el proceso total de interacción social. En este sentido, se asumirá que el discurso involucra condiciones de producción y de interpretación relacionadas en tres niveles de organización social: el nivel de la situación, de la institución, y de la sociedad en su conjunto, tal como se ilustra en el siguiente diagrama



(Diagrama de Fairclough)

Fairclough afirma que a través de lo que decimos y de la forma como decimos lo que decimos, construimos constantemente la realidad, y estas representaciones, a su vez, condicionan los discursos particulares. Así, en tanto asumimos a esta como una construcción discursiva, consideramos que el estudio de las representaciones sociales debe partir del análisis microdiscursivo; por ello, es necesario reconocer el análisis del discurso en tres niveles: como textos, como prácticas discursivas y como prácticas sociales.

En el análisis crítico del discurso, los analistas contamos con textos (y por texto se entiende un enunciado cualquiera a ser analizado: puede ser una palabra, una oración simple, una compuesta o un párrafo) que estudiamos en tanto sus mecanismos internos de producción del discurso (como vocabulario, gramática, semántica, cohesión y estructura textual). Así, analizamos las palabras individuales o expresiones articuladas, como algunas propiedades del lenguaje que trasparecen en el discurso (neologismos, lexicalizaciones, metáforas, nominalizaciones). En la cohesión textual, son trabajados los elementos de unión entre las frases, incluyéndose las sentencias individuales y la cohesión secuencial. En el análisis semántico, se estudia elementos de inferencia, las implicaciones, los significados extraídos del interno (y del externo) al discurso.

Van Dijk (2003) señala que los textos y discursos como productos de interacciones humanas se encuentran inmersos en “contextos locales [situacionales] o globales [sociales]”. El autor ilustra claramente una definición del contexto como “la estructura de aquellas propiedades de una situación comunicativa que son ostensiblemente relevantes para los participantes en la producción y comprensión de un texto o una conversación”.

Van Dijk valida la relación entre los actos comunicativos funcionalmente y las situaciones condicionadas socialmente donde ocurren. Esta oposición nos reafirma en la idea de que el discurso está enmarcado por dos planos: el intra- y el extralingüístico. Así, todo contenido lingüístico tendrá consecuencias tanto lingüísticas (en sentido duro del término) como social. Lo intralingüístico, para van Dijk, no podría existir fuera de la situación discursiva, es lo social lo que le da vida y existencia.

3.2.- Propiedades generales del Análisis Crítico del Discurso

El análisis crítico del discurso tiene las siguientes propiedades generales que lo diferencian de los otros:

1. A diferencia de los análisis del discurso que se quedan en el mero hecho lingüístico, es ACD. Se centra principalmente en los problemas sociales y las cuestiones políticas.
2. Esto no quiere decir que no sea un análisis lingüístico, pero es un análisis que no se asume “políticamente neutro” y explica estas cuestiones políticas desde el análisis discursivo.
3. Este análisis crítico del discurso suele ser multidisciplinar. Esto debido a que los lingüistas que trabajamos ACD no nos quedamos en lo estrictamente lingüístico, en la sociolingüística, por ejemplo; sino que trascendemos ese campo y entramos también a la sociología del lenguaje.
4. Estamos convencidos de que la idea de que existen “compartimentos” que separan lo “estrictamente lingüístico” de “lo social” no está bien planeada en la medida de que eso que se llama “estrictamente lingüístico” tiene lugar en un acto comunicativo donde se involucran diferentes actores y contextos.
5. En lugar de limitarse a describir las estructuras del discurso, trata de explicarlas en términos de uso y abuso del poder.
6. Este es el valor agregado del ACD. Es un valor político que quizá sea el que produzca temor a quienes creen que las ciencias son neutras y no hay una ideología tras ellas.

7. Los analistas del discurso reconocemos que el lenguaje, como elemento de una sociedad, explicitará no solo las reglas gramaticales de su uso sino también describirá la estructura jerárquica social.

Las prácticas discursivas, entonces, son socialmente constitutivas de diferentes formas: sobre todo del rol decisivo en la producción de ciertas condiciones sociales y los discursos sirven para construir colectivos como raza que serán la base de justificación de discriminación y abuso de poder.

A lo largo de sus estudios sobre el ACD, Van Dijk (citado por Wodak y Meyer 2015) ha tratado de enfrentarse al discurso con, al menos, estas dimensiones que nosotros también tomaremos en cuenta para nuestro análisis

- a) Un interés en las propiedades del uso del lenguaje 'natural' de los hablantes reales (en lugar de un estudio de los sistemas de lenguaje abstracto con ejemplos inventados (sic).
- b) Una focalización en unidades más grandes que las palabras aisladas y frases, y por lo tanto, las nuevas unidades básicas de análisis: textos, discursos, conversaciones, los actos de habla, o eventos comunicativos
- c) La extensión de la lingüística más allá de gramática de la oración, hacia un estudio de la acción e interacción.
- d) El estudio de las funciones de los contextos (sociales, culturales, situacional y cognitivo) del uso del lenguaje.
- e) Análisis de un gran número de fenómenos de la gramática del texto y el uso de la lengua: la coherencia, la anáfora, temas, macroestructuras, actos de habla, las interacciones, por turnos, signos, de cortesía, de

argumentación, retórica²², modelos mentales y muchos otros aspectos del texto y discurso.

3.3. Estrategias para el estudio de prácticas discursivas racistas

Wodak y Reisig (2009) proponen las siguientes estrategias para el estudio de prácticas discursivas racistas:

1. Identificar las estrategias de nominación que construyen y representan actores sociales, por ejemplo, los grupos endógenos y los grupos externos, a través de dispositivos de categorización, en los que se naturaliza o despersonaliza al otro a partir de metáforas u otros tropos.
2. Ser consciente de que los actores sociales como los individuos, los miembros del grupo, o grupos están representados por predicación. Las estrategias predicacionales se pueden realizar como atribuciones estereotipadas de rasgos negativos y positivos en la forma lingüística de los predicados implícitos o explícitos.
3. Estar alertas a las “estrategias de argumentación” a través de las cuales las características positivas propias son magnificadas y las negativas del otro son legitimadas. De manera que la discriminación racial contra los demás se justifica, por lo general mediante el empleo de diversas falacias.
4. Advertir que los hablantes de los grupos de poder expresan su participación en el discurso y expresan su punto de vista desde una perspectiva marcada en la naturalización del otro como negativo.

²² Los topoi son un tipo de figura retórica que consiste en los lugares comunes donde se guarda información y de donde surgen los argumentos. Así, no se trata de argumentos en sí mismos sino de los lugares en los que estos se encuentran. En la Retórica aristotélica se habla del “lugar ameno” o “*locus amenus*” de la literatura del siglo de oro español. En nuestro trabajo, hemos encontrado un topos que tiene que ver con el lugar pero no como ameno sino como “infausto”

3.4. Estrategias propuesta para el análisis de los corpora

Dentro de nuestro análisis hemos definido cuatro tipos de textos

1. Los discursos racistas de los colonos.
2. Los discursos de la Iglesia adventista.
3. Los discursos de los jóvenes asháninkas que han idealizado el discurso de las élites.
4. El discurso emergente, o contraemergente, de la lidereza Ruth Buendía Metsoquiari

Todos estos discursos se analizarán teniendo como base el cuadrado ideológico/valórico propuesto por Van Dijk. Asimismo, seguiremos su propuesta en el análisis de las funciones sintácticas y temáticas, la semántica de los temas principales (resemantización racista) y el uso retórico discriminativo

4. El análisis crítico del discurso

En este subcapítulo expondremos los principios teóricos y las herramientas metodológicas del Análisis Crítico del Discurso (ACD). El ACD, como nos lo recuerda Van Dijk (2003 a), es más una perspectiva crítica que un enfoque o un método. Y es que, dado que el discurso puede ser abordado desde distintas disciplinas, el ACD es “diverso y multidisciplinar” (Van Dijk 2003a:143). Así, no existe un solo enfoque ni un solo método válido de ACD sino, más bien, diferentes aproximaciones que tienen en común el hecho de ser investigaciones cualitativas y críticas.

Muchas personas (entre las que en algún momento me incluía yo) sostienen que el ACD no tiene un marco teórico-metodológico para llevar a cabo su análisis. Ello demuestra hasta qué punto los investigadores creen que por el hecho de que hay una tradición de crear “corrientes” o “escuelas”, es necesario que los analistas críticos del discurso también funden sus “escuelas”. Pero si lo que el ACD postula es que hay que tener una actitud crítica y luchar contra los mecanismos de control y de poder, resultaría un tanto incoherente que se sostenga que existe una sola manera de analizar los datos,

porque ello sería una forma de ejercer control al investigador, de imponer una forma de investigar.

Ahora bien, ello no debe malinterpretarse y decirse que “cualquier cosa” puede ser análisis crítico del discurso, al contrario: *“la investigación crítica no sólo ha de ser buena, sino de la más alta calidad, si quiere ser aceptada. Ningún saber es objeto de tan feroces ataques debido a su supuesta falta de metodología, o al hecho de ser ésta supuestamente deficiente, como el saber crítico. Especializado también en el análisis crítico (y autocrítico) del discurso del saber, el ACD reconoce desde luego la naturaleza estratégica de estas acusaciones y considera que forman parte de los complejos mecanismos de dominación, ya que principalmente constituyen un intento de marginar y volver problemática la disensión”* (Van Dijk 2003a: 144)

Explicado esto, lo que haremos en este subcapítulo es configurar un marco teórico-metodológico pertinente para lo que nos hemos propuesto investigar. Para ello, echaremos mano de algunas ideas de Van Dijk, Wodak y Fairclough que integraremos con las propuestas de descolonización del conocimiento de Mignolo y Quijano, y Rivera Cusicanqui pues creemos que ambos enfoques, que se complementan, proporcionan las herramientas necesarias para dar cuenta del racismo y exclusión de los que son víctimas los asháninkas por la “sociedad oficial”.

Van Dijk, Wodak y Fairclough son tres de los lingüistas más importantes que trabajan Análisis Crítico del Discurso. Sin embargo, ello no quiere decir que el ACD sea una disciplina (solo) lingüística puesto que se hace ACD en distintas áreas de las ciencias sociales, de las humanidades y de la psicología social. El hecho de que nosotros nos basemos en lingüistas, se debe a que ubicaremos nuestro análisis dentro del campo del estudio lingüístico del discurso que explicaremos en el siguiente ítem.

4.1. El análisis lingüístico del discurso

Entendemos la lingüística como la disciplina que tiene como objeto de estudio a la lengua. La lengua, por su parte, es un sistema de unidades y reglas del que se sirve el ser humano para entender el mundo y comunicarse. Dentro de la lingüística es posible

estudiar la lengua en cuanto a sus propiedades estructurales internas, independientemente del hecho comunicativo (nos referiremos a ella como “lingüística formal”) o en tanto a sus realizaciones concretas en un tiempo, espacio y cultura determinados; es decir, estudiar no solo las estructuras formales de la lengua sino también las sociales.

El objetivo de la lingüística formal es describir una lengua. Una lengua se describe cuando se da cuenta de sus propiedades formales. Esto significa que se identifican sus unidades y sus reglas: su gramática. La gramática incluye tres componentes: fonológico, morfológico y sintáctico. El componente fonológico es el de las unidades formales mínimas de las lenguas: los fonemas y de sus reglas de combinación. En el componente morfológico, las unidades de análisis son los morfemas y se estudian las reglas de la formación de palabras. El componente sintáctico, por su parte, estudia las formas como se combinan las palabras para formar sintagmas. La descripción de una lengua, entonces, nos debe dar cuenta de su fonología, morfología y sintaxis. La unidad “mayor” de análisis gramatical es la oración.

Hemos realizado una descripción bastante general de lo que hemos llamado “lingüística formal” porque no viene a cuento aquí exponer las distintas concepciones que tienen las corrientes lingüísticas sobre su objeto de estudio²³. Lo que nos interesa dejar en claro es que para las corrientes lingüísticas formales, la oración es la máxima unidad de análisis. Para la “lingüística formal” los enunciados concretos de los hablantes son analizados en tanto permiten describir cómo es el sistema lingüístico y este sistema se agota en lo sintáctico. Así, si bien se reconoce que las oraciones se juntan y forman textos o discursos²⁴, pretender que existan unidades formales mayores a la oración, discriminarlas y encontrar sus reglas de combinación es algo que desborda a la lingüística formal. Es así que nacen nuevas líneas de investigación que buscan estudiar la lengua más allá de la sintaxis. Una de estas es la del Análisis Lingüístico del Discurso. De modo muy general, podemos decir que, según esta corriente, cuando los

23 Así por ejemplo, para la lingüística estructural la lengua es un sistema de signos que sirve para comunicar, mientras que para la gramática generativa es una competencia que se encuentra en la mente-cerebro del hablante nativo. Cada corriente tiene metodologías diferentes para abordar su objeto pero coinciden en que deben dar cuenta de la fonología, morfología y sintaxis. (para mayor información sobre el asunto puede consultarse Caravedo, Rocío (1989)

24 Explicaremos los conceptos de texto y discurso en una sesión aparte.

seres humanos hablamos no solo actualizamos las reglas de la lengua sino también las de nuestro entorno social. De hecho, esto no es algo que no acepten quienes trabajan en lingüística formal. Lo que ocurre es que consideran que las reglas sociales no son un hecho de “lengua” y por ello no lo incluyen en su análisis.

Es importante señalar, además, que para el ACD no se trabajan oraciones sino enunciados, entendiéndose que:

“Una oración es un tipo de estructura gramatical, abstracta, no realizada. Un enunciado, en cambio es la realización concreta de una oración, emitida por un hablante concreto en unas circunstancias determinadas” Escandell 2006:48)

Para el análisis lingüístico del discurso la unidad de análisis es el texto o el discurso²⁵. Los discursos están formados por enunciados. No debe caerse en la ligereza de pensar que cuando se hace análisis lingüístico del discurso la cosa se reduzca a extender el análisis de la lingüística formal a un nivel más. Es decir, la cuestión no estriba en postular que así como existe un componente fonológico, morfológico y sintáctico, existe un componente discursivo en el objeto lengua. Y no es así porque el objeto “lengua” de la lingüística formal ha abstraído, por considerar no pertinente para su análisis, cuestiones que son centrales en el análisis lingüístico del discurso:

“Solamente más tarde, durante mi trabajo con Walter Kintsch, descubrimos que, para poder dar cuenta de los procesos de comprensión de los textos, seguíamos todavía demasiado apegados a la lingüística y a la gramática. En efecto, estos procesos no son (solamente) lingüísticos, sino más bien estratégicos y cognitivos, relacionados con varios tipos de memoria, con el conocimiento, y orientados por maneras de manejar la información compleja de los textos. Finalmente, con el descubrimiento de la noción de modelo mental en 1983 –al mismo tiempo que Johnson-Laird en Inglaterra– comprendimos que la coherencia del texto tiene que describirse (también) en términos de la referenciación del texto, como se describe con los modelos mentales de los hablantes.” (Van Dijk 2015:22)

25 Los analistas del discurso distinguen *texto* de *discurso*. Por ejemplo, para Guy Cook (1994:24), el análisis del discurso se ocupa de la forma en que los textos interactúan con los conocimientos relativos al contexto para crear el discurso. Así, el texto se refiere al producto lingüístico y el discurso al texto contextualizado. Creemos que esta es una distinción por demás válida pero para no hacer disquisiciones exquisitas no hemos creído pertinente incluirla en este documento puesto que no es nuestro interés ahondar en el análisis, por ello usaremos los términos “texto” y “discurso” como equivalentes.

Como podemos observar, mientras que la lingüística formal busca explicar las estructuras de los enunciados producidos por los hablantes, para esta nueva teoría se empieza a entrever que es importante entender que los enunciados no son solo lingüísticos, sino estratégicos y cognitivos. Se busca dar cuenta no de un sistema abstracto de reglas que gobierna la producción de enunciados gramaticales de una lengua sino de las reglas lógico semánticas que operan en el lenguaje “puesto en acción.” Así vistas las cosas, el análisis lingüístico del discurso no es una nueva rama de análisis de la lingüística teórica sino un nuevo modo concebir el objeto referencial “lengua.”²⁶

Quizá valga la pena imaginarnos cómo se analizaría un enunciado desde la lingüística formal y desde el análisis lingüístico del discurso. Dada la oración: “la operación fue un éxito”, la lingüística formal considerará que son “cuestiones anecdóticas” preguntarse por quién produjo el enunciado o en qué circunstancias lo produjo. Lo que nos diría es que esta es una oración simple (es decir, sin nexo de subordinación o coordinación de las oraciones compuestas), con verbo copulativo. En esta oración el verbo “ser” enlaza dos sintagmas nominales (SN): “la operación” y “un éxito” que están en caso nominativo. Al estar los dos SN en nominativo, la relación que hay entre ambos sintagmas nominales es que SN “un éxito” atribuye una propiedad al SN “la operación”. Así se reconoce en esta oración un SN sujeto y un SN atributo.²⁷

El análisis lingüístico del discurso (ALD) considerará importante señalar que el significado de esta oración será diferente si es que la produce un médico en un hospital

26 Es importante señalar que el análisis lingüístico del discurso no es la única teoría lingüística que sostiene que se debe ir más allá de la oración en el estudio sino que es una de las distintas corrientes que en esa línea se desarrollaron a partir de la década del sesenta como la semiótica, la pragmática, la etnografía del habla, etc.

27 Como sabemos, las oraciones copulativas se diferencian de las oraciones predicativas porque en las segundas, el SN del predicado está relacionado con el Verbo y no con el SN Sujeto. El SN del predicado recibe caso acusativo del verbo y es una SN objeto. Para ver la diferencia entre la SN atributo y la SN objeto se puede hacer un ejemplo sencillo:

1. La operación fue un éxito

2. La operación fue a un éxito

La segunda oración no es gramatical en castellano. Comparemos en cambio:

3. Juan come una papa.

4. Juan come a una papa

La oración 4 si bien puede ser menos frecuente, no es agramatical porque el caso acusativo “admite” la inserción o no de una “a” entre el verbo y el objeto.

o un delincuente que acaba de asaltar un banco. Incluso, que ante un hecho como el intento de asalto a un banco, si la intentona es interceptada por la policía y se logra frustrar, la frase “la operación fue un éxito” tendrá un significado completamente opuesto al que se señalaba antes cuando el enunciador era un delincuente.

Como se ve, un mismo objeto --en nuestro ejemplo: la oración “la operación fue un éxito” -- se puede explicar en cuanto a su forma interna por una teoría y en tanto a su forma externa por otra. Ninguna de estas teorías es más válida que la otra, sino que cada una quiere dar respuesta a aspectos distintos de la lengua.

Si bien en nuestro ejemplo se ha reducido a una sola oración, es importante tener presente que eso lo hemos hecho solo con fines explicativos, pero para el ALD la unidad de análisis es el discurso y no la oración. En el ALD se analiza la estructura del discurso. Explicaremos a qué nos referimos con estructura del discurso a partir de un ejemplo sencillo. Si escuchamos un enunciado como: “lo que dice X no tiene ni pies ni cabeza”, sabemos que esto se ha dicho porque no sido posible encontrarle “el hilo” a lo dicho por X. Así, lo esperable es que en los discursos haya una estructura (“pies y cabeza”). Esa estructura no está expresada en las oraciones individuales que forman el discurso, sino en las secuencias de oraciones. Esto es lo que se conoce como las macroestructuras textuales. Un texto tiene coherencia (global), si es posible construir una macroestructura de él. Hemos dicho que ella se forma de la **secuencia de oraciones**, hablamos entonces de **oraciones individuales** que se **relacionan** de manera estructurada, es decir de las relaciones de **coherencia y cohesión**²⁸ entre las oraciones. Esto es lo que se conoce como las microestructuras.

En un discurso identificamos al menos un tema global. Decimos “al menos” porque es posible encontrar más de un tema. Por lo tanto, podemos encontrar varios niveles de macroestructuras, cada uno de ellos, derivado de otro. Los textos, además de las macroestructuras, pueden poseer una estructura esquemática llamada superestructura.

28 “La cohesión remite al texto, mientras que la coherencia es la característica fundamental que permite interpretar el discurso”. Lomas, Tuson y Osoro (1996)

Las superestructuras son las estructuras globales que caracterizan **el tipo** de un texto, o sea, **una superestructura es un tipo de forma del texto**, cuyo objetivo es el tema, el cual identificaremos como macroestructura o, lo que es lo mismo, el contenido del texto: *una estructura narrativa es una superestructura, independientemente del contenido (macroestructura) de la narración*. Si la macroestructura es **el contenido del texto**, la superestructura es **su forma**. Las superestructuras son necesarias para adecuar el contenido del texto al contexto comunicativo.

Wodak y Meyer (2015: 2) señalan que la diferencia significativa ente el ALD y el ACD está en el enfoque orientado a los problemas interdisciplinarios de este último. Así, los analistas del discurso nos valemos de la lingüística porque es desde esa disciplina que realizamos nuestro análisis pero *nuestro foco no está en estudiar las unidades lingüísticas per se sino en el análisis y la comprensión de los fenómenos sociales que al ser complejos, requieren un enfoque multidisciplinario (mía la traducción)*.

5. Hacia una definición de nuestro marco teórico

Para Van Dijk el ACD es definido como:

“[A] type of discourse analytical research that primarily studies the way social power abuse, dominance, and inequality is enacted, reproduced, and resisted by text and talk in the social and political context. With such dissident research, critical discourse analysts take explicit position, and thus want to understand, expose, and ultimately resist social inequality.”²⁹

A partir de las afirmaciones consignadas en este párrafo, definiremos nuestro objeto de estudio. Recordemos, en primer lugar, que la palabra “definir” viene del latín *definire* (de +finire) que significa limitar, marcar el fin del objeto. Así, se reconoce que

29 “El análisis crítico del discurso es un tipo de investigación analítica sobre el discurso que estudia primariamente el modo en que el abuso del poder social, el dominio y la desigualdad son practicados, reproducidos, y ocasionalmente combatidos, por los textos y el habla en el contexto social y político. El análisis crítico del discurso, con tan peculiar investigación, toma explícitamente partido, y espera contribuir de manera efectiva a la resistencia contra la desigualdad social”. (mía la traducción).

el objeto tiene múltiples dimensiones y que cada disciplina buscará explicarnos una de las dimensiones de ese objeto. Poder decir cuál es la dimensión del objeto que se va a estudiar, significa haber podido definirlo.

Nosotros, como ya lo hemos adelantado líneas arriba, estudiamos el objeto desde su dimensión lingüística.

A partir de la cita de Van Dijk, desarrollaremos cuatro tesis sobre el ACD:

1. El ACD es un tipo de investigación analítica.
2. El objeto de estudio del ACD son los discursos.
3. Los discursos son los medios para transmitir o resistir al poder.
4. El ACD no es una disciplina ideológicamente neutra. Su objetivo no es solo dar cuenta del abuso del poder sino también contribuir a la resistencia contra la desigualdad social.

5.1. El análisis crítico del discurso es un tipo de investigación analítica

Se dice que es **un tipo** de investigación porque se acepta implícitamente que existen **varios tipos** de investigación analítica. En los textos sobre métodos de investigación, se considera a la investigación analítica como un tipo de investigación cuantitativa y se consigna que: *“consiste fundamentalmente en establecer la comparación de variables entre grupos de estudio y de control sin aplicar o manipular las variables, estudiando éstas según se den naturalmente en los grupos.”* Lo primero que debemos señalar es que el ACD no se encuadra en esta definición de investigación analítica puesto que las investigaciones sobre el discurso no son cuantitativas sino cualitativas. Así pues, no entendemos investigación analítica desde la investigación cuantitativa sino desde su significado más general: la investigación que implica el análisis. Recordemos que la palabra análisis viene del griego *αναλυσις* que significa “descomposición”; esto es, separar un todo en sus partes o en sus elementos constitutivos, para determinar su importancia, sus relaciones y su organización. Es así como se entiende la investigación analítica. Como un proceso razonado, encaminado a

describir y explicar nuestro objeto de estudio: el discurso. Entonces, el ACD es una investigación analítica que, en tanto **investigación**, se vale de un “procedimiento reflexivo, sistemático, controlado y crítico” (Ander-Egg 1982:57) y, en tanto **analítica**, no se queda en el nivel de la descripción del fenómeno sino que busca explicarlo. En ese sentido, al ser el ACD una disciplina explicativa, se opone a los estudios descriptivos del discurso como los desarrollados por la gramática discursiva y el análisis conversacional.

Si consideramos que un análisis es por esencia crítico, podríamos afirmar que *análisis crítico* es un concepto redundante. Por ello, es necesario explicar de qué hablamos cuando hablamos de *análisis crítico* y así entender que no estamos ante un pleonasma.

Una creencia bastante extendida en el mundo académico y no académico es que hay una oposición entre lo científico y lo ideológico en la medida que “lo científico sería cierto, objetivo, independiente de todo presupuesto, mientras que lo ideológico serían, por el contrario, simples opiniones más o menos ambiguas” (Fourez 1994: 127). Frente a esta manera de concebir la ciencia como neutral y objetiva, existe otra línea de pensamiento que cuestiona “*las pretensiones de objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social: el conjunto de saberes que conocemos globalmente como ciencias sociales* (Edgardo Lander 2000:12).” Así, para quienes se ubican en esta otra línea, la pretendida neutralidad y objetividad en las ciencias sociales, no existe y por ello, cuando se habla de un análisis políticamente neutro se está, en verdad, ante un análisis que sigue el orden social establecido sin cuestionarlo. Es precisamente ese cuestionamiento ante el orden social, económico y epistémico establecido lo que caracteriza a los estudios críticos.

Los estudios críticos buscan combatir la “colonialidad” definida como la subordinación del conocimiento y la cultura de grupos oprimidos y excluidos que acompañó al colonialismo y que hoy en día continúa con la globalización (Quijano 2000). En el contexto de la colonialidad del poder, las poblaciones dominadas y todas

las nuevas identidades fueron también sometidas a la hegemonía³⁰ del eurocentrismo, en la medida que algunos de sus sectores pudieron aprender y asimilar el discurso de los dominadores. Para Quijano, la colonialidad del poder se funda en la colonialidad del saber. Los grupos dominantes consideran que los saberes de los sujetos subalternizados son locales, tradicionales, folklore; mientras que los saberes del grupo dominante se consideran lo “universal-científico”. Según Quijano la colonialidad del poder es el motor que produce y reproduce la diferencia colonial e imperial. Se convertiría de este modo en el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y legitima el poder colonial.

Mignolo (2007) postula que la colonialidad del saber/poder se fundamenta en el establecimiento de **un** lugar de enunciación como **el** lugar epistémico desde el que se categoriza el mundo:

“[E]l conocimiento no es algo que se produce desde un no-lugar posmoderno; por el contrario; el conocimiento siempre tiene una ubicación geohistórica y geopolítica en la diferencia epistémica colonial. Por esa razón la geopolítica del conocimiento es la perspectiva necesaria para que se desvanezca el supuesto eurocéntrico de que el conocimiento válido y legítimo se mide con parámetros occidentales.” (Mignolo 2007:66-67)

Los estudios críticos buscan “denunciar” el espíritu colonialista de la ciencia y apostar por una descolonización del saber³¹.

30 La hegemonía, es definida por Fairclough en los siguientes términos: Hegemony is leadership as well as domination across the economic, political, cultural and ideological domains of society. Hegemony is the power over society as a whole of one or the fundamental economically-defined classes in alliance (as a bloc) with other social forces, but it is never achieved more than partially and temporarily, as an ‘unstable equilibrium’. (Fairclough 1989: 17)

Así pues, la hegemonía es un equilibrio inestable que se ampara no solamente en asuntos económicos o políticos, sino también culturales e ideológicos. En ese sentido, la hegemonía es central en el tema del discurso, ya que, aquellas ideologías hegemónicas, serán las que se reproducirán con más facilidad y adquirirán mayor aspecto de ‘verdaderas’. La verdad es siempre patrimonio del poderoso. Y ese intercambio de ‘lo verdadero’ ideológicamente supone también la construcción de relaciones sociales en las que no solamente los dominantes justifican su dominio, sino que los dominados asumen su condición de desfavorecidos.

31 Estas ideas se completan al explicar la cuarta premisa del ACD.

5.2. El objeto de estudio del ACD son los discursos

La palabra discurso tiene muchas acepciones y es por ello que en este ítem vamos a definir cómo concebimos el discurso en nuestro análisis. (Van Dijk 1997: 2-3) entiende como discurso “*el uso interaccional y comunicativo del lenguaje, en el modo oral y/o escrito, dentro de cierta situación comunicativa inscripta en una comunidad sociohistórica*”

Esta definición nos dice varias cosas. Se estudia el lenguaje en uso, es decir, inserto en una situación comunicativa. Se estudia un tipo de comunicación: la lingüística. Explicaremos estos dos puntos. Creemos necesario comenzar por el segundo, dado que el primero, en cierto sentido, se desprende de ese.

Como sabemos, la comunicación es un proceso en el cual los miembros de una sociedad se transmiten ideas, sentimientos, sensaciones acerca del mundo, con la **intención** de alcanzar un objetivo o un propósito fijado de antemano. Existen diferentes formas de comunicación. Los miembros de una cultura se valen de diferentes lenguajes (visuales, gestuales, musicales, etc.) para configurar su experiencia en el mundo de la vida. Estamos inmersos en distintos tipos de comunicación y de códigos. Lingüistas como Fairclough señalan su deseo de analizar distintos tipos de comunicación como la fotografía o la comunicación no verbal pero de momento el ACD se aplica solo a una de las formas comunicativas: la comunicación lingüística, que ciertamente es la forma de comunicarnos privilegiada en los seres humanos³².

Cuando se sostiene que los discursos están inscritos en una comunidad sociohistórica, lo que se quiere dejar en claro es que la comunicación es una práctica sociocultural. Los eventos comunicativos se sitúan histórica, cultural y socialmente.

³² La semiótica es una disciplina que no estudia solo la comunicación lingüística sino otros tipos de comunicación humanas. El objetivo de la semiótica, grosso modo, es dar cuenta de cómo se va generando el sentido en un texto. Se entiende texto en su sentido etimológico: del latín “textus” tejido. Un texto es un tejido de sentido. Algo tiene sentido cuando tiene significado para alguien. Así texto es todo aquello que se ha producido con la intención de comunicar algo (a alguien): “//por 'texto', [entendiendo] una serie coherente de proposiciones vinculadas entre sí por un topic o tema común. (Eco, U. 1992, p. 261).

Así, se afirma que existe una estrecha relación entre uso lingüístico y sociedad. Sabemos que nadie niega la relación entre lenguaje y sociedad. Pero aquí se habla de la relación entre uso lingüístico y sociedad y este es un punto muy importante para el ACD. Como muy claramente nos lo dice Fairclough, los usos lingüísticos son constituidos socialmente y a la vez son constitutivos de la sociedad.

Ese doble aspecto es muy importante. Por un lado, se reconoce que los discursos son productos sociales. Los discursos no pueden entenderse si no se entienden como productos sociales. Además de ello, es mediante los discursos que se constituyen las relaciones entre las personas; es decir, la vida social.

Entender los discursos como productos culturales significa ser conscientes de que en los actos comunicativos hacemos uso de las pautas y convenciones sociales que hemos aprendido de nuestra cultura y que estas se van constituyendo en *géneros* identificables del evento comunicativo del que trate. Calsamiglia y Tusón (1999:18)

Cuando hablamos de uso interraccional y comunicativo de la lengua, estamos haciendo referencia a lo que la etnografía de la comunicación ha llamado “evento comunicativo”. Entendemos “evento comunicativo” en su acepción más simple: el hecho concreto en que dos (o más personas) se dicen algo. Para que un evento comunicativo tenga lugar es necesario que haya mínimamente: personas que hablen, que conozcan la misma lengua y que tengan algo que decirse³³. Los eventos comunicativos, como hechos concretos que son, se producen en una situación determinada, dentro de un grupo determinado, dentro de ciertas relaciones de poder, dentro de tensiones sociales determinadas en el marco de una de una cultura; es decir, dentro de un contexto.

33 Jakobson (1975) nos dice que en todo acto comunicativo podemos encontrar los siguientes elementos: un emisor, alguien habla; un receptor, a quien se habla; el contexto, tema del que se habla; un mensaje, lo que se habla; un código o lenguaje; un canal. Hymes (1972) considera los siguientes elementos que intervienen en los eventos comunicativos: situación, participantes; finalidad, secuencia de actos clave o registro, instrumentos, normas, géneros. Estos elementos por sus siglas en inglés se denomina SPEAKING (*Situation, Participants, Ends, Act sequences, Key, Instrumentalities, Norms, Genre*)

No es posible entender un discurso sin entender el contexto en el que se produce: es decir, sin explicar sus condiciones sociales productivas (Veron 1987:125-126)

En nuestros discursos expresamos nuestros sentimientos, nuestras creencias y nuestras expectativas frente a la realidad. En nuestros discursos revelamos consciente o inconscientemente las ideas de “nuestro” saber sobre el mundo. Hay una relación entre discurso e ideología: a través del primero, se manifiesta la segunda. Es en el discurso donde la ideología se manifiesta como un saber compartido y también donde esta se reformula, se transforma y se rechaza. Van Dijk considera que a través del ACD se busca evidenciar problemas sociales y políticos y desenmascarar la ideología que los sustenta.

Hay, pues, una relación estrecha entre discurso e ideología que podría resumirse como que en el discurso se materializa la ideología y que la ideología se forma en los discursos. Discurso e ideología están tan íntimamente ligados que es imposible imaginarse el uno sin el otro.

5.3. Los discursos son los medios para transmitir o resistir al poder

En toda sociedad hay unos que mandan (unos pocos) y otros (la mayoría) que obedecen. Quienes mandan constituyen las élites³⁴ y quienes no tienen poder, las masas. El “poder” lo entendemos con Van Dijk como el control que se ejerce sobre los demás. Desde el ACD se habla de dos tipos de poder: el *coercitivo*, o sea el control físico y el discursivo, el mental. Fairclough afirma que en las sociedades modernas el poder no se ejerce mediante la represión, sino a través del manejo mental de los grupos dominados. Así, estos aceptan las relaciones de poder como algo natural. El control discursivo permite ejercer el poder sobre los otros y que los otros crean que eso es “natural”. Esto se resume muy fácilmente en famosa frase de Biko: "*El arma más poderosa del opresor es la mente del oprimido.*" Las élites buscan controlar las mentes de las personas para, de esa manera, controlar indirectamente sus acciones futuras. Así,

34 Para el objetivo de nuestro trabajo, creemos que esta simple definición de élite es suficiente y que no viene a cuento justificar aquí el uso del concepto ni dar cuenta de la teoría de las élites. Baste con decir que élites se refiere a los grupos que tienen el poder en una sociedad.

no será necesario coaccionar a las personas para que actúen de cierta forma sino esperar a que ellas actúen como las élites les han enseñado. Para ello, las élites controlan los distintos ámbitos del discurso público³⁵. Las elites promoverán sus discursos y censurarán los discursos que se les enfrentan. Esta censura se puede hacer abiertamente, es decir, mediante el control explícito de los discursos públicos (vetando todo discurso contestatario) o; de una manera más sutil, presentando los discursos contestatarios como ilegítimos, sin sentido, equivocados, primitivos, etc.

5.4. El ACD no es una disciplina ideológicamente neutra

Van Dijk 2004 sostiene que el ACD “se enfoca en los grupos e instituciones dominantes y en la forma en la que éstos crean y mantienen la desigualdad social por medio de la comunicación y el uso de la lengua.” Como se ve, el ACD se ubica dentro de lo que se podría llamar análisis con responsabilidad social. Es decir, ante el hecho de que las sociedades son asimétricas, es deber de los investigadores dar cuenta de esas asimetrías, desenmascararlas, denunciar y desenmascarar las estrategias discursivas de quienes abusan del poder; es decir, situarse “en una perspectiva de disenso, de contra-poder; [...] de resistencia y al mismo tiempo de solidaridad.”

Para Wodak, el propósito del ACD es “*investigar, de forma crítica, la desigualdad social tal como viene expresada, señalada, constituida, legitimada, etcétera, por los usos del lenguaje en los usos del lenguaje.*” Ella señala que hay que poner especial atención en desenmascarar la ideología que representa un importante aspecto del establecimiento y conservación de las relaciones desiguales de poder en la sociedad (p.30).

35 Un ejemplo muy ilustrativo de poder discursivo en el Perú lo encuentra Eduardo Zapata en un texto escolar peruano: “El Imperio Incaico estaba muy bien organizado, El Inca mandaba y los súbditos obedecían con alegría y felicidad.” En este texto se ve cómo se usa el discurso para que los niños asuman desde chiquitos que estar organizados es que haya alguien que mande y otros que obedezcan. Además se considera que obedecer da alegría y felicidad y que es bueno obedecer. Se va educando al niño en la sujeción.

El ACD reconoce explícitamente que su análisis no es políticamente neutro sino que toma partido. Desde una pretendida “cientificidad neutra” hay quienes acusan al ACD de ser un análisis sesgado, que antes de efectuarse asume que encontrará sociedades asimétricas en las que se abusa del poder. Lo cierto es que para Van Dijk *“uno de los objetivos principales del ACD es entender y analizar la reproducción del dominio y la desigualdad social que surge del discurso, y resistir contra ella”* (1999:32). Así, no es un objetivo del ACD encontrar si existe o no discriminación. Eso es un asunto que se da por descontado. Para el ACD es obvio que las sociedades son asimétricas y discriminadoras. El ACD parte del hecho evidente de que las sociedades son discriminadoras y ese es el problema social que estudia y denuncia. La discriminación se expresa a través de la lengua y por ello el objetivo del ACD es dar cuenta de cómo se evidencia la discriminación en el discurso. No es pues una investigación que busca responder un “**qué**” sino un “**cómo**.”

6. Los elementos metodológicos en los que enmarcaremos nuestro análisis

Luego de haber expuesto nuestro marco teórico, y de haber explicitado en el subcapítulo 3 las razones por las que el análisis del discurso es un tipo de análisis lingüístico, pasaremos a dar cuenta de la metodología utilizada para analizar los discursos. Empezaremos recordando dos cosas:

“El ACD no nos brinda un enfoque ya hecho que nos indique cómo hacer el análisis social, sino que subraya que para cada estudio debe procederse al completo análisis teórico de una cuestión social, de forma que seamos capaces de seleccionar qué discurso y qué estructuras sociales hemos de analizar y relacionar.” Van Dijk (2003a: 147-148)

“Décadas de especialización en esta área han «descubierto» muchos cientos, si no miles, de unidades, niveles, dimensiones, iniciativas, estrategias, tipos de actos y dispositivos relevantes, además de otras estructuras del discurso. Podemos tener niveles y estructuras paraverbales, visuales, fonológicos, sintácticos, semánticos, estilísticos, retóricos, pragmáticos e interactivos. Esto significa que en cualquier sentido práctico no

existe nada parecido a un análisis del discurso «completo»: un análisis «pleno» de un breve párrafo podría durar meses y llenar cientos de páginas.

El análisis discursivo completo de un gran corpus de textos o conversaciones es por consiguiente algo totalmente fuera de lugar. Por este motivo, también en el ACD es preciso optar y seleccionar para un análisis más pormenorizado aquellas estructuras que sean relevantes para el estudio de una cuestión social. Van Dijk (2003a: 148)

Estas dos citas nos indican, por un lado, que no existe algo así como una receta para realizar el ACD, sino que es el investigador quien define su estrategia para analizar los discursos y, por otro lado, que si un discurso tiene múltiples dimensiones, pretender analizarlas todas es prácticamente imposible por lo que el analista priorizará las estructuras que considere pertinentes. Esta pertinencia será establecida por los objetivos de cada investigación.

Dados los objetivos de nuestra investigación centraremos nuestra investigación en la estrategia más tradicional y efectiva de manipulación y persuasión: siguiendo a Van Dijk (2004):

La estrategia más tradicional y efectiva de manipulación y persuasión es manufacturar representaciones mentales de **nosotros** como “los buenos” y de **ellos** o **los otros** como “los malos”; esta polarización fundamental entre los que están dentro y fuera del grupo organiza las principales ideologías que subyacen a las representaciones sociales.

Al hablar de *nosotros* y de *los otros* estamos evidenciado cuáles son las representaciones mentales que tenemos de ambos. Damos cuenta de nuestra manera de entender al otro, de los modelos mentales y de las creencias que tenemos sobre nosotros y sobre los demás. Pero no solo se evidencian las representaciones mentales sino que también se configuran estas:

“A través de las estructuras discursivas en todos los niveles, podemos esperar encontrar el énfasis en nuestras buenas cosas y en sus malas cosas y, recíprocamente, la negación o atenuación de nuestras malas cosas y de sus buenas cosas.” (Van Dijk)

6.1. El cuadro valórico/ideológico de Van Dijk

Van Dijk sostiene que la estrategia preferida y recurrente y de la cual se desprenden las otras estrategias de racismo discursivo se da mediante representaciones polarizadas entre el *nosotros* y el “Ellos”, entre lo positivo y lo negativo, conforman el *cuadrado ideológico*. Las cuatro posibilidades del cuadrado ideológico son:

1. Poner énfasis en **nuestros** aspectos positivos.
2. Poner énfasis en **sus** aspectos negativos.
3. Quitar énfasis de **nuestros** aspectos negativos.
4. Quitar énfasis de **sus** aspectos positivos.

El análisis consiste en desconstruir el discurso, en encontrar cómo el lenguaje es usado para poner en práctica esta estrategia básica, cómo en el discurso se van configurando los significados positivos del *nosotros* y los negativos de “los otros.” Para ello, se efectúa un análisis de las estructuras “formales” sutiles (cf. Van Dijk 158) y de la generación de los significados que operan en la puesta en práctica del cuadrado ideológico. Estos dos niveles de análisis deben además completarse con un análisis del contexto.

6.2. Estructuras “formales” sutiles

Comparemos las oraciones:

1. Juan canta boleros
2. Boleros canta Juan

Estas dos oraciones nos dicen lo mismo en lo que se refiere a los hechos, pero el poner en una de las oraciones a “Juan” al principio de la misma y en la otra a “boleros” sugiere que los énfasis de quien produce la oración son diferentes. En la segunda oración se enfatizaría que son boleros (y no baladas) lo que Juan canta. Esta es una oración simple, pensada artificialmente para servir como ejemplo y creo que el lector estará de acuerdo conmigo en lo que digo sobre el énfasis. Si esta oración la

imagináramos dentro de un discurso, tendríamos mayores herramientas para comprobar que el orden VSO tiene una razón discursiva.

Pensemos ahora la diferencia entre:

1. Peruanos asaltan banco.
2. Banco es asaltado.

Estas dos oraciones pueden aparecer, sin duda, como titulares de noticias de un periódico español. En la segunda oración no se nos dice nada sobre quien asalta el banco y en la primera sí. Creemos que la segunda oración sería el titular esperable si es que los asaltantes no son migrantes. El uso de la voz activa y de la voz pasiva en las dos oraciones es también significativo y podemos vincularlo con la estrategia de “poner énfasis” o “quitar énfasis”.

Cuando se analizan las “estructuras formales sutiles” no solo se analiza la combinación de palabras (la sintaxis) sino también las estructuras de la formación de palabras (la morfología). Por ejemplo, Zavala y Zariquiey (2007), en un estudio sobre el racismo discursivo en el Perú, notan que el uso del diminutivo por parte de las élites “*posiciona al hablante como superior y expresa paternalismo en su relación con ese otro.*” Nosotros hemos escuchado en Satipo referirse a los asháninkas como “los nativitos”, donde el diminutivo tiene connotación negativa. En nuestro análisis damos cuenta del uso de los diminutivos y de los posesivos.

Van Dijk (2003a:158) señala que hay estructuras del texto y de la conversación que no están sujetas al control consiente. Es decir, hay palabras que tienen un significado negativo, por ejemplo, “sudaca” para referirse a los latinoamericanos y, por ello, un hablante que no sea abiertamente racista no la usará en su discurso, como tampoco usará palabras políticamente incorrectas para referirse a *los otros* y no las usará porque puede ser capaz de controlarlas. En cambio, hay en el discurso estructuras que son sujetas al control consiente y en ellas es posible identificar las estrategias del cuadrado ideológico (como lo hemos ejemplificado con el orden de los constituyentes en las oraciones y el uso del diminutivo). Para Van Dijk (2003a) las formas que están menos sujetas al control consiente son: “la entonación, las estructuras sintácticas, las estructuras proposicionales,

las figuras retóricas, así como muchas de las propiedades de la conversación espontánea, como los turnos de palabra, las objeciones, las pausas, los titubeos y demás” (p.158).

6.3. Generación de los significados

En el discurso se van generando los significados negativos hacia los otros mediante distintas herramientas. Hablamos de generación de significados porque distinguimos los significados generales que compartimos los hablantes de una lengua (o de una variedad de una lengua) para podernos comunicar (de otra manera no nos entenderíamos) de los significados sociopragmáticos que se van construyendo en el discurso. Por ejemplo, si hablamos de migrantes, al ACD le interesará estudiar cuál es el significado que tiene dicha palabra para un grupo determinado y ese es el significado, que no encontrará en un diccionario sino en los discursos que estudia.

Van Dijk (2003a) menciona varias estrategias usadas en el discurso para construir ese significado negativo de *los otros*, entre las que se pueden señalar:

1. Uso de palabras negativas para describir a los otros: “fundamentalistas”, “opuestos al desarrollo”, “grupúsculos”
2. Hipérbole, o presentación exagerada, de las acciones negativas de los otros.
3. Móvil de honestidad aparente: denegación ante posibles juicios negativos. Para el efecto, recurre a expresiones de modalidad, tales como francamente o no debemos ocultar la verdad.
4. Generalización o vaguedad respecto de la identidad y acciones positivas de los otros.
5. Mitigación u ocultamiento de los actos positivos de los otros.
6. Asignación de responsabilidades de violación de la norma y de los valores por parte de los otros.
7. La negación aparente, “yo no tengo nada contra ellos pero...” Aparte de la negación aparente existen otros tipos de negación:
 - 7.1. Concesión aparente: quizás son elegantes, pero//

- 7.2. Transferencia: yo no tengo ningún problema con Ellos, pero mis clientes//
- 7.3. Giro, culpabilización de la víctima: no son Ellos los discriminados, ¡somos Nosotros!

Como hemos señalado al definir discurso, este no se circunscribe al mensaje producido, sino que incluye al evento comunicativo en su totalidad. En coherencia con ello, el ACD no puede limitarse a estudiar las estructuras del texto sino, como señala Van Dijk (2000:26), el discurso debe analizarse como parte de “estructuras y jerarquías complejas de interacción y prácticas sociales, incluyendo sus funciones en el contexto, la sociedad y la cultura. Así, para poder dar cuenta de cómo se estructuran los significados y cómo se evidencian las estrategias del cuadrado ideológico, es necesario relacionar el texto con el contexto (socio-político-cultural en el que se produce).

Una definición posible de contexto, propuesta por Van Dijk (2000:266) es que contexto es “el conjunto estructurado de todas las propiedades de una situación social que son posiblemente pertinentes para la producción, estructuras, interpretación y funciones del texto y la conversación”.

Con esta definición se hace evidente que si queremos dar cuenta de las estructuras y estrategias discursivas, el análisis no puede agotarse en el texto. En esa misma línea, Fairclough (1992) afirma que el análisis del contexto nos permite relacionar el texto con los elementos extradiscursivos que condicionan los modos en que las prácticas discursivas se construyen.

Debemos distinguir, en el análisis del discurso, dos tipos de contexto:

- Uno inmediato, referido a la situación comunicativa a específica: el tipo de situación comunicativa (conferencia, conversación espontánea, gestión financiera en un mercado, etc.) sus participantes (quienes hablan y con quienes), los temas, etc.

- Uno general, referido al contexto social, histórico, político, cultural en el que el discurso es producido. Los discursos son producto de ese contexto. Fairclough nos habla de las relaciones entre discurso y contexto o, dicho de otro modo, entre las estructuras sociales y las prácticas discursivas. Dicha relación es dialéctica, las estructuras sociales son las condiciones para la producción, construcción y comprensión del discurso; y a su vez el discurso construye, constituye, cambia, define y contribuye a la sociedad.

6.4. La descontextualización y recontextualización de los argumentos

Una de las estrategias del ACD de las que nos habla Wodak (2003) es descontextualización y recontextualización de los argumentos. Así, la recontextualización constituye uno de los procesos más importantes para la producción de textos. Así, en el mensaje “aquello considerado malo” del *nosotros* termina siendo descontextualizado hasta perder su significado primigenio y en cambio se utilizan otros términos que lleven a recontextualizar el hecho como bueno para *nosotros*. Esta es la estrategia preferida para crear el discurso oficial

6.5. Disclaimers semánticos en el discurso racista

Van Dijk (2009:191) denomina *disclaimers* semánticos a ciertas estrategias discursivas con una parte positiva sobre nosotros y una parte negativa sobre ellos por ejemplo:

- Negación aparente: no tenemos nada en contra de los negros pero...
- Concesión aparente: algunos de ellos son inteligentes, pero en general...
- Empatía aparente: por supuesto los refugiados han tenido problemas pero...
- Ignorancia aparente: no sé, pero...
- Excusas aparentes: perdón pero...
- Revocación (culpar a la víctima) no ellos sino nosotros hemos sido las verdaderas víctimas.
- Transferencia: A mí no me importa pero a mis clientes

6.6. Implicaciones

Según Van Dijk las opiniones no siempre necesitan ser expresadas explícitamente en una proposición, sino que pueden estar implicadas. Teóricamente, esto significa que, dada una proposición P (expresada), es posible inferir de la misma una o más Proposiciones Q1, Q2..., sobre la base de un modelo de Hechos o un modelo de contexto. De esta manera la preposición P puede ser verdadera pero las *implicaturas* serán juicios de valor en los que no se tenga certeza sino solo el discurso racista. Esta es una estrategia que se encuentra mucho al realizar análisis del discurso: se parte de un hecho real o de una afirmación positiva del otro para luego concluir de manera negativa. Van Dijk (1996)

La primera parte positiva puede interpretarse como manifestación de un valor sociocultural positivo (como la tolerancia), pero al mismo tiempo funciona como la puesta en acción de una estrategia para conservar la apariencia y de manejo de imagen que permite la expresión del prejuicio en una situación normativa en la cual la expresión de prejuicios está oficialmente prohibida.

6.7. Figuras retóricas y topoi como herramientas para discriminar.

Van Dijk señala que el uso de figuras retóricas y de lugares comunes son también un recurso muy utilizado para la subestimación del otro y entre ellas señala la hipérbole, la metáfora la metonimia. En nuestro corpus hemos encontrado como estrategias retóricas: el topo del *locus infaustus* y el *simil*.

6.8. Una última anotación sobre el ACD

Van Dijk señala:

“El ACD debería ser accesible. El estilo esotérico es incompatible con los objetivos fundamentales de la investigación crítica, lo que significa que el análisis debe poder ser compartido por otros, en especial por los grupos dominados. El oscurantismo promueve la imitación ciega en vez de la reflexión. El ACD ha de poder enseñarse, y, por consiguiente, ha de resultar comprensible. Si los

estudiantes no nos comprenden, no pueden aprender de nosotros ni criticarnos. Las complejas teorizaciones y análisis no requieren de ninguna jerga abstrusa, y las intuiciones profundas no precisan de ninguna arcana formulación.” Van Dijk (2003:145)

Siguiendo este principio, nuestra tesis se ha hecho con rigurosidad científica, pero prescinde de las teorizaciones vacías y busca explicar el discurso de las élites de manera sencilla. Hemos evitado utilizar palabras oscuras y cuando ha sido necesario usar términos técnicos, hemos dado ejemplos que permitan hacer comprensible nuestro trabajo.

Aunque existen numerosos textos, artículos y tesis que se enmarcan en el ACD, en este subcapítulo hemos justificado nuestro trabajo y hemos hecho evidente que el ACD es un análisis lingüístico, entendida la lingüística como una teoría del lenguaje amplia, que va más allá de los componentes lingüísticos de los que nos habla la Gramática Generativa o de los niveles de análisis lingüístico citados por Benveniste. Así, estamos ante una lingüística que analiza los hechos de habla y se interesa por dar cuenta de la discriminación que dichos actos expresan.

7. Unidades de análisis

Como ya hemos señalado, nuestra investigación busca dar cuenta del racismo discursivo de las élites y del contradiscurso identitario de la agencia indígena; para ello, deconstruiremos los discursos que conforman nuestro corpus.

La unidad de análisis para el primer objetivo de nuestra tesis, **dar cuenta de la discriminación hacia los asháninkas que se evidencia en el discurso de las élites mestizas de Satipo que buscan legitimar y mantener el poder y la dominación**, lo constituyen los testimonios de hombres y mujeres mayores que pertenecen a los estratos sociales altos de la ciudad de Satipo y que son reconocidos en el distrito como miembros de la élite, ya sea porque son descendientes de “colonos fundadores” o porque ejercen algún cargo de poder (alcaldía, profesor, representante del gobierno regional)

Para el segundo objetivo, **evidenciar ese racismo en una institución religiosa como la iglesia adventista**, analizamos la historia de la vida de Fernando Stahl, pastor adventista, que llevó “la palabra” a los asháninkas. Nos interesa analizarlo por el rol que ha jugado la iglesia adventista en la cultura asháninka que como lo señala Heise (1999:51) ha alterado los patrones culturales y la vida de los asháninka y creemos que ha servido para internalizar en lo asháninkas la idea de que sus patrones culturales no son válidos.

Para el tercer objetivo, **investigar cómo este discurso ha calado en jóvenes estudiantes asháninka que han venido de sus comunidades para hacer estudios profesionales en la Ciudad de Satipo**, analizamos entrevistas a los jóvenes asháninkas que viven en la Municipalidad de Río Tambo y estudian en institutos de educación superior que están más o menos a una hora a pie del Municipio. Las actividades académicas son en las tardes de 4 a 9 p.m. En Satipo estos jóvenes pueden hacer distintas actividades, y si bien algunos se emplean como “macheteros” para los colonos parece que se dedican exclusivamente a sus estudios. Los que tienen dinero van a Internet, no solo a consultar las cuestiones para sus tareas. Estas entrevistas se complementan también con testimonios asháninkas sobre la colonización de Satipo recopilados en 1984 por el Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

Creemos que un punto que hace interesante y diferente nuestro trabajo a otros que emplean el ACD es que lo hemos aplicado no solo con las élites sino también con los grupos subalterizados. Esto nos permite, en cierta medida, comprobar cómo el discurso de las élites se ha legitimado en la sociedad de Satipo.

Por último, analizamos el “discurso de los otros” como discurso disidente. Es lo que llamaremos contradiscurso. Y también es a nuestro modo de ver, un aporte de nuestro trabajo, que utiliza las herramientas del ACD e intenta explicar cómo el discurso se construye como arma descolonizadora en el caso de la agencia indígena.

8. La muestra

Nuestro trabajo, como ya lo hemos señalado, se enmarca en el ACD, en coherencia con lo que este análisis se plantea, la metodología utilizada debe ser de

carácter cualitativo, pues esta, como lo sostienen Taylor y Bogdan (1986) “*produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable*”.

Dado el carácter cualitativo de la investigación, no hemos contemplado una muestra representativa por dos razones:

1. Operatividad metodológica. - No debe perderse de vista que el ACD es un enfoque intenso y laborioso: las entrevistas, sus transcripciones, la codificación, son tareas engorrosas que evidencian que es necesario trabajar con muestras pequeñas (textos o datos) para que el análisis se realice en un periodo de tiempo razonable.
2. Poca utilidad de la generalización en análisis cualitativo. - Los conocedores del análisis cualitativo coinciden en señalar que la generalización de la muestra a la población es de poco uso y nula utilidad en los estudios de tipo cualitativo. A ello además debemos agregarle que el ACD al concebirse como un análisis cualitativo se interesa por cómo las personas utilizan el lenguaje en situaciones concretas de intercambio relacional. Por esta razón, no se pretende que lo que se dice de la muestra sea generalizable a un universo mayor.

Así, la muestra no tiene pretensiones de representatividad estadística de los sujetos. Lo que se busca es la representatividad estructural. Lo que interesa es que “*los actores sociales que se investigan estén situados en una estructura social en el doble sentido de la expresión: como situados en unas coordenadas sociológicas (profesionales, técnicos, etc.) y determinadas coordenadas ideológicas o identidades (hombre, mujer, etc.)*” (Alonso, 1994, p.6). La muestra se ha seleccionado a partir de la técnica de muestreo predeterminado, también conocida como la ‘muestra de cuota estratificada’ (cf. Romaine 1996) que consiste en establecer de antemano las categorías sociales y el número total de individuos que se desea incluir en el estudio. Como lo que nos interesa estudiar, por un lado, el discurso de las élites, la “categoría social” será esta que la dividiremos en dos grupos “colonos” y no colonos. Nuestra intención era hablar con

los colonos fundadores pero al haberse dado la colonización en los años cuarenta, ya no nos ha sido posible hablar con ellos sino con sus hijos, que llegaron a la zona cuando eran niños. En el grupo de los no colonos hemos entrevistado a personas que ejercen el poder en Satipo (alcalde, maestros³⁶, prósperos comerciantes).

Nuestra muestra de élite, entonces, estará constituida por diez entrevistas a representantes de las élites que ejercen poder en Satipo.

Para el caso de la institución religiosa, revisamos, como hemos adelantado líneas arriba, un texto de la iglesia adventista que narra las interacciones de un pastor adventista, Fernand Stahl, con los asháninkas: “Él nos amaba. La aventura Misionera de Stahl entre los campos.” Stahl vivió con los asháninkas y sus historias fueron recopiladas por otro adventista, Alejandro Bullón. “amigo de los campos” (sic). En lo que a los discursos de los jóvenes asháninkas, la muestra está constituida también por diez entrevistas a jóvenes asháninkas entre 19 y 22 años que viven en la Municipalidad de Río Negro y estudian en Satipo.

En cuanto al *contradiscurso* analizamos dos textos uno escrito: *la agenda indígena del Buen Vivir* de la Central Asháninka del Río Ene (CARE) y uno oral: la entrevista que le realizamos en octubre de 2015 a la presidenta de la Central Asháninka de Río Ene (CARE) Ruth Buendía Metsoquiari. Esta entrevista nos parece un testimonio valioso porque podemos dar fe de la trayectoria intachable de Ruth Buendía, una mujer reconocida por su trabajo. Además, de ello, siguiendo a Rivera Cusicanqui (2014) creemos importante trabajar con el testimonio de una mujer indígena porque, hay una diferencia entre el líder indígena y la lideresa indígena:

El [Felipe Quispe] habla de una nación aymara que históricamente tiene que expulsar a los *q'aras*, pero ni la nación aymara ni la expulsión son horizontes viables. Se reproduce, entonces, el mismo autoritarismo pero con poncho, cosa que no es deseable. Es una lectura muy patriarcal. **En cambio, la etnicidad que plantean las mujeres es una etnicidad intercultural**, de tejido de domesticación de las diferencias, de diálogo con el otro a través de

³⁶ Debemos señalar que, si bien los maestros a nivel nacional ocupan estratos socioeconómicos bajos, en distritos pobres como Satipo son personas de reconocido prestigio, más aún si son docentes de secundaria, que es el caso de los dos docentes que nosotros hemos entrevistado,

mecanismos de humanidad compartida, de articular diferencias por la vía de un reconocimiento del cuerpo, entre madres por ejemplo. Hay toda una lectura de lo que implica el "cuidado" que puede llegar a tener un potencial muy rico intercultural, pero eso no se explora. (Mío el subrayado)

9. El corpus³⁷

Torrueala y Llisterri (1999) sostienen que el corpus debe tener las siguientes características:

- Estar compuestos de datos reales.
- Mostrar a pequeña escala cómo funciona una lengua natural.
- Ser selectivo, ya que no es posible recopilar todo lo escrito y/o hablado de una lengua.
- Ser representativo.

Tony McEnery y Andrew Wilson proponen que un corpus debe reunir las siguientes características (1996):

- 9.1.- Representativo. - básicamente esto se refiere a la representatividad del corpus, delimitar la información contenida en el corpus, los textos que conformarán el corpus deben ser representativos del tema de estudio que se llevará a cabo.
- 9.2.-Tamaño finito. - el corpus debe ser finito. La ventaja del tamaño finito es que no son estáticos, sino que pueden irse agregando nuevos textos al corpus, así mismo, mantienen una muestra mayor del tema que se trata.
- 9.3.- Manejable por la computadora. - Es decir, el corpus debe tener un soporte electrónico y debe ser recuperable electrónicamente; debe facilitar al usuario la consulta por medios electrónicos, que en la mayoría de los casos es una conexión directa al corpus a través de Internet. Si bien actualmente contamos con corpus electrónicamente diseñados, hay que considerar que anteriormente los corpus estaban desarrollados en forma impresa.

³⁷ Esta es una versión resumida de http://iling.torreingenieria.unam.mx/CursoCorpus/1_1_Definición.html

10. Las entrevistas

Para recoger los testimonios hemos recurrido a la entrevista libre semiestructurada que realizamos individualmente a cada uno de los informantes. Estas entrevistas son “semiestructuradas” porque quien entrevista ha elaborado previamente preguntas guía sobre los temas que se desean conocer y “libres” porque no hay una secuencia rigurosa de las preguntas, sino que su formulación y la formulación de preguntas nuevas surgen de la dinámica como se lleva a cabo la conversación. En cada entrevista se habla sobre Satipo, sus problemas y sus posibilidades y las relaciones de convivencia entre asháninkas y no asháninkas.

Para recolectar las entrevistas identificamos previamente a las personas que consideramos que cumplían los criterios para ser considerados de las élites y nos pusimos en contacto con ellas. Van Dijk (1994) señala:

“[Q]uise hacer, en compañía de una estudiante, grabaciones de conversaciones de la gente blanca sobre las minorías (mexicanos y chicanos) en el barrio San Diego: con los pobres fue fácil establecer contacto; en cambio, para obtener una entrevista con una persona rica, la estudiante tenía que visitar 200 casas. Se puede decir que la dificultad para llegar a las fuentes —con poder económico o político— es un problema general al que se enfrentan los que hacen Análisis Crítico del Discurso.”

Es menester señalar que nosotros no hemos tenido ese problema y que, por el contrario, las personas han sido muy amables cuando les hemos pedido conversar. Quizá ello se deba a que, como lo señalamos en el capítulo II, en el Perú hay una cadena de discriminación. Así, la dicotomía “Nosotros/Ellos” se constituirá de acuerdo al grupo con el que está siendo confrontado. Como nosotros no éramos de Satipo sino de Lima, los entrevistados no solo no nos han considerado miembros de un grupo subalternizado al cual discriminar, sino pertenecientes a una élite.

Para analizar a los jóvenes asháninkas teníamos un contacto previo establecido por Roberto Zariquiey que estuvo en el terreno y realizó conversaciones y estudios sociolingüísticos. Así, al llegar, fuimos bien recibidos por los jóvenes asháninkas

En el análisis sobre las élites limeñas nos dicen Zavala y Zariquiey (2007:345) *que los entrevistados se han sentido cerca de los entrevistadores en términos ideológicos y por eso han manifestado sus ideas sobre los Otros de una manera sincera y abierta.* Para Zavala y Zariquiey el hecho de que se manifieste el discurso racista se debe a que los entrevistadores han asumido que los entrevistados comparten sus ideas y por ello no había problema en manifestar abiertamente su racismo. Nosotros no estamos tan seguros de ello. Creemos que en el Perú la ideología racista está tan asimilada que las personas creen que en verdad hay personas “inferiores” a “uno” Así, si bien todos van a considerar que la frase “cholo de mierda” es un insulto muy grueso, no les pasará lo mismo con frases como “esa gente está acostumbrada a vivir así”

Las entrevistas se realizaron en los hogares de los entrevistados, las grabaciones las recogimos en un reproductor MP3³⁸ que, al ser pequeño, pasa casi desapercibido y no constituye un “elemento perturbador”. Mencionamos esto porque mucho se ha dicho, a raíz de la entrevista sociolingüística, de la paradoja del entrevistador y de la importancia de que el entrevistado olvide que está siendo grabado y no tome atención a la forma en que habla, de manera que se tenga el habla espontánea. En el ACD, como lo que nos interesa es el discurso que evidencia la ideología, no se considera que esta solo se cristaliza en conversaciones espontáneas, sino en todas las situaciones comunicativas. Así, el buscar que no haya elementos perturbadores como una grabadora, no obedece al interés de recoger el habla informal sino al de crear un contexto en el que el discurso sea más fluido para así tener mayor material de análisis.

En el siguiente cuadro presentamos la ficha de nuestros entrevistados:

38 Aunque tres de las entrevistas han sido recogidas con grabadora portátil y cassetes.

Grupo Elite

	TIPO	DE
ENTREVISTA	MIGRANTE	SEXO
1	C.F.	F
2	C.F.	F
3	C.F.	M
4	C.F.	M
5	C.F.	M
6	N.C	M
7	N.C	F
8	N.C	F
9	N.C.	M
10	N.C.	M

Los números refieren a las entrevistas. En cuanto al rubro “**tipo de migrante**” CF se utiliza para los colonos fundadores (en rigor, se trata de los hijos de los colonos fundadores puesto que ya los colonos fundadores han fallecido), NC se refiere a los no colonos o neomigrantes. F y M indican sexo femenino o masculino. No hemos incluido más datos puesto que haría a los entrevistados fácilmente identificables. Así, por ejemplo [E1, CF] se refiere al entrevistado 1, colono fundador.

Grupo jóvenes.

	Tipo de	
ENTREVISTA	migrante	SEXO
1	A1.	M
2	A2.	M
3	A3.	M
4	A4	M
5	A5	M
6	A6	M
7	M7	M
8	A8	M
9	A9	F
10	A10	F

En este caso los números se refieren a las entrevistas, en lo que a tipo de migrante se refiere, hablamos de Asháninkas, excepto un beneficiario que es mestizo M. Solo hay dos mujeres en el grupo porque, como se nos informó, en antiguas promociones las mujeres habían salido embarazadas y por eso ahora los padres no querían que hagan la especialización.

Lideresa

Si bien las organizaciones indígenas de la Selva Central tienen distintos líderes y lideresas, muchos se mueven en espacios muy reducidos donde su trabajo no tiene repercusión para construir lo que hemos venido a llamar como “contradiscurso”. Además, no siempre son conocidos por su integridad moral.

Creíamos que en esta investigación era necesario entrevistar a un líder del pueblo asháninka reconocido y respetado por su trabajo y que sería mejor, por las razones expuestas por Rivera Cusicanqui, si fuera mujer. Así, tuvimos la suerte de conversar con Ruth Buendía Metsoquiari. Lideresa asháninka de reconocida trayectoria

que ha ganado premios internacionales por su lucha por el medio ambiente y una persona que todos concuerdan en que es una mujer honesta y luchadora.

CAPÍTULO IV

ANÁLISIS

En este capítulo analizaremos los distintos discursos de los que nos hemos referido en el capítulo anterior para dar cuenta de cómo se manifiesta el racismo discursivo y el contradiscurso identitario en los distintos discursos que conforman nuestro corpus.

1. El racismo discursivo de las élites de Satipo

En lo que sigue daremos cuenta del racismo discursivo de las élites. Las citas corresponden a fragmentos del discurso que analizamos.

1.1. La descontextualización y recontextualización de los argumentos

“Donde ahora está Satipo había paisanos cuando han llegado los colonos. Ahí han vivido los colonos en sus casas de los nativos. Después con el tiempo les dijeron: Estos terrenos no son de ustedes. Retírense de acá. Entonces se retiraron pues los nativos. Esa es la razón que se han retirado lejos, lejos.” Alberto Quinchoqueri, asháninka, testimonio dado en 1984. (Fuente: CIPA 1985, pag.36-37)

“El año 1927 el presidente Augusto B. Leguía, este, toma en conciencia para colonizar estas montañas del Perú, como es Satipo. Hasta entonces casi nadie conocía lo que es Satipo.” [E.3, CF]

Como hemos señalado, esta es una de las estrategias del ACD de las que nos habla Wodak (2003). En este caso observamos en un primer momento la descontextualización para pasar luego a la recontextualización. Así, la recontextualización constituye uno de los procesos más importantes para la producción de textos “políticamente correctos”. Lingüísticamente, podemos estudiar la colonización como un “desencaje” híbrido entre discursos. Ya no estamos ante una “invasión” sino ante la “fundación” de una ciudad a la que llegan “colonos” y fundan sus casas. Esta es, como sabemos, la manera como se crea el discurso oficial.

En el primer capítulo, señalamos que Satipo es un territorio históricamente asháninka que existía como tal desde que exista la República del Perú. Pero, la estrategia de recontextualización se utiliza cuando se dice que Satipo se empieza a conocer desde que Leguía decide colonizarlo. Hasta antes “casi nadie” lo conocía.

Esta estrategia opera sobre en la construcción positiva de yo, de la que nos habla Van Dijk y es comúnmente utilizada por las élites que buscan, de un lado, mostrar exculpaciones (Leguía toma conciencia de colonizar, no de invadir) y, de otro lado, construir la “narrativa oficial” en la que el presidente es conocido históricamente como el que propone dar a conocer eso que nadie antes conocía.

La descontextualización se da al negar el conocimiento de las tierras a los indígenas. Recién Satipo es zona conocida, cuando los colonizadores la conocen. Si ellos, (los miembros de la élite) no conocen el lugar pues dirán que “casi nadie” lo conoce; en cambio cuando se refieran a un lugar que ellos conocen o a un asunto que ellos saben, es muy probable que digan: “todo el mundo sabe que...” Sucede con Satipo lo mismo que con América, se “descubre”, cuando los de afuera llegan. Las cosas se contextualizan desde el punto de vista de la élite.

“Mi abuelo vino, se puede decir, de curioso. Ver... Hacer algo, ya que los contratos que el gobierno les ofreció eran para crear unas grandes haciendas. Para poder ser, como le dicen un... una reserva para el país, ya que era una selva virgen. [E.1, CF]

Revisemos la construcción: “ser una reserva para el país ya que era una selva virgen”. Si bien no es muy claro qué puede quererse decir con “ser una reserva” nos interesa llamar la atención en la oración causativa “ya que era una selva virgen”. Estamos nuevamente ante la estrategia de descontextualización y recontextualización de los argumentos. La descontextualización se da al decirles que eran “tierras vírgenes; como sabemos. no lo eran, estaban habitadas por pobladores indígenas que seguían un ciclo de protección al medio ambiente por la poca espesura de la tierra. Estamos otra en esta descontextualización, el narrador ha interiorizado el discurso oficial de que los colonos llegan a un territorio “virgen”. No es que el narrador pretenda mentir, lo que ocurre es que la recontextualización impide ser consciente de que hay en la zona una

larga historia de la relación entre las sociedades asháninkas y la selva. En Satipo los asháninkas practicaban la agricultura, no eran cazadores y recolectores, ellos habían construido en Satipo sus viviendas, como nos lo dice el testimonio de Alberto *Quinchoqueri* que hemos puesto como epígrafe. No se estaba entonces en la “selva virgen”. La Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente (1994) señala que uno de los mitos contraídos alrededor de la Amazonía es que esta es virgen sin tomarse en consideración que antes de la llegada de los colonos existían ya comunidades que explotaban de manera responsable la zona.

1.2. La figura retórica del simil

Van Dijk (1988:18) afirma que si en el ACD queremos entender las relaciones discursivas que busca naturalizar el grupo de poder, es importante tomar en cuenta aquellos aspectos ignorados en otro tipo de investigaciones. Así, nos invita a analizar las estructuras retóricas como la metáfora, metonimia, simil, etc. y encontrar en ellas formas sutiles de discriminación. En este segmento podemos encontrar la figura retórica del simil además de la de recontextualización de la que ya hemos dado cuenta.

Como hemos señalado se ha descontextualizado la Amazonia como tierra de amazónicas y se la ha recontextualizado como “tierra virgen”. En la recontextualización se les ofrece a los migrantes “ser hacendados”. El gobierno firmaba con los colonos contratos donde les ofrecía grandes porciones de terreno. Tener una hacienda en 1927 era ser miembro de una clase privilegiada, ser parte de los grupos con poder. Estamos ante una nueva estrategia discursiva, donde los actores sociales “colonos” son representados por la predicación estereotipada de “ser hacendados”. Para ello, se utiliza una figura retórica de semejanza. Las personas que firman el contrato con el presidente no son personas que cuenten con la fortuna que les permita ser hacendado pero el acto de firmarlo, los convertirá automáticamente en “hacendados”.

1.3. La figura retórica del locus infaustus

El “*locus amenus*” es un tópico (un lugar común.) de la literatura medieval que se refiere a un lugar hermoso, normalmente un terreno en el campo, con fuentes, ríos de

aguas cristalinas y pajaritos que cantan, propicio para el amor; en suma, un lugar paradisíaco. Al *locus amenus* se le opondría el “*locus infaustus*” (aunque no hemos encontrado ese tópico en la literatura) Es decir, la mención a un terreno desagradable, infernal en el que el vivir es un suplicio. Es así como los colonos se refieren a Satipo antes de la colonización: un lugar agreste y peligroso:

“Y así es que ellos han tenido que luchar con lo agreste que ha sido la naturaleza, los animales que existían en esa época, tigres, leones, serpientes. No había civilización. Y ahí es, entonces, que han tenido que luchar con todo eso. Y también civilizar a los nativos que, en ese entonces, habitaban acá.” [E.1, C.F.]

Se afirma que era un lugar agreste. Veamos el orden en el que aparecen los elementos: en primer lugar se menciona a los animales salvajes, luego la no civilización y por último a los nativos que allí vivían. Es evidente que se quiere dramatizar con lo peligroso del lugar y por ello cuando se habla de los animales que vivían en la selva solo se habla de animales peligrosos, incluso se menciona la presencia de leones (que como sabemos son de África). Es pues un lugar que se podría calificar de “salvaje” y ello luego es dicho explícitamente: “*no había civilización*³⁹” Se ha tenido que luchar, convertir lo salvaje en “no salvaje” y ello incluía “civilizar” a los nativos⁴⁰.

“Esta... selva prácticamente es un infierno verde donde no hay nada ya dejamos nuestra tierra, como es Lima, donde hay todo lo necesario tiendas, postas médicas, aquí no hay nada, abandonaba, pero... los colonos no podían abandonar.” [E.3. CF]

El sacrificio más grande ha sido encontrar la muerte, picaduras de serpiente era un muerto seguro, la fiebre amarilla, el vómito negro en la que morían cualquier cantidad de gente, el paludismo, la terciana. Los temporales como tenemos los aluviones, tenemos huracanes, unos señores huracanes que actualmente no los hay, las ramas de los árboles volaban, las casa desaparecían, en aquello tiempo las casas eran rudimentarias, de techo de paja y de maderita.” [E.3. CF]

39 Un hecho que nos ha causado cierta impresión es que en el diccionario de la RAE se consigne este significado para “civilización”. Estadio cultural propio de las sociedades humanas más avanzadas por el nivel de su ciencia, artes, ideas y costumbres (subrayado mío). A nuestro juicio esta acepción denota una postura discriminadora porque no creemos por ejemplo que hayan costumbres más avanzadas que otras.

40 Las concepciones que tiene la sociedad no asháninka sobre los asháninkas, se presentará más adelante.

“Entramos la plaza principal, si es que se le podía llamar así, pues se componía de la administración de la colonia, una casita ridícula de palmera [...] camino a Puerto Ocopa había una construcción de palma, donde nos hacinaron como ovejas” [E.5, CF]

Los colonos, pues, no le encuentran nada bueno al territorio al que llegan y por ello califican de sacrificada su labor. Realizan el sacrificio de dejar “su tierra” como es Lima para ir a la selva. Ellos han dejado Lima, es cierto, pero ellos eran migrantes en Lima. Decir que Lima es su tierra quizá se deba a que ellos quieren decir que eran desde siempre miembros de la élite.

No todos los descendientes de colonos fundadores se han referido a Satipo como tierra infausta, por ejemplo:

“Esta era una zona muy rica, Era desconocida, pero se presentaba un provenir muy bueno. Como, efectivamente, gracias al empeño, al sacrificio, porque ha sido una labor digna de alabarse. Reconocer el sacrificio que hicieron los primeros colonos cuando llegaron a estas tierras desconocidas para ellos. Han sufrido una serie de inconvenientes, ¿no?; pero han sabido pasar por todas esas dificultades para lograr lo que es ahora la ciudad de Satipo. Así que les gustó la zona, les gustó el lugar.” [E.2, CF]

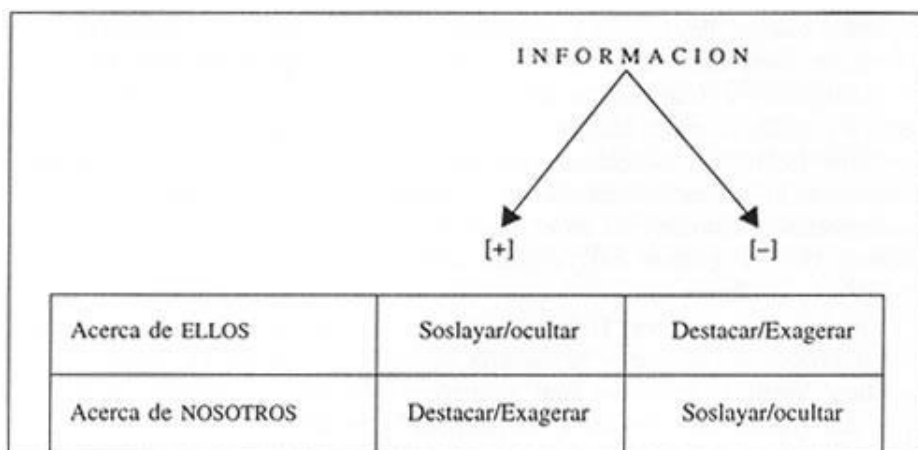
Si bien este testimonio difiere de los demás en cuanto a que aquí no se clasifica la tierra como inhóspita sino como rica y prometedora, coincide con los otros en insistir que la labor de los colonos ha sido de sacrificio y que los colonos han tenido que pasar muchas dificultades en Satipo.

“Bueno mis padres vinieron con la esperanza de engrandecer a nuestra querida patria formando un pueblo, hoy día lo vemos una pujante provincia y hacer un porvenir para sus familiares. Bueno, podemos decir de que, de engrandecer la patria, la han engrandecido.” [E.3, CF]

El *locus infaustus* es una estrategia utilizada para resaltar la autopresentación de los colonos que aparecen como individuos sacrificados y patriotas que han sido capaces de convertir un terreno salvaje en una “pujante provincia.”

1.4. El cuadro ideológico/valórico de Van Dijk

Como hemos señalado, Van Dijk expone, a lo largo de todos sus estudios, que la estrategia principal de la que se valen los grupos de poder es de presentar una imagen positiva del *nosotros* y una negativa del “ellos”. Esta se grafica en un cuadrado valórico:



En lo que sigue vamos a dar cuenta de qué estrategias son utilizadas para destacar los aspectos positivos del *nosotros* y los positivos de *los otros* así como para ocultar los aspectos negativos del *nosotros* y exagerar los aspectos negativos de *los otros*

1.4.1. Ocultar los aspectos negativos acerca de nosotros: Las tierras adjudicadas: la estrategia pragmática de la atenuación.

Al preguntar a los descendientes de los colonos fundadores si saben si la llegada de los colonos trajo conflictos en lo que a la posesión de tierras se refiere, se nos dijo que no, que los repartos de tierras fueron armónicos. Esta es una estrategia que se conoce como atenuación y se utiliza para minimizar o eliminar el hecho conflictivo y de esa manera mantener la imagen positiva del *Nosotros*. Así, se crea “un relato” de un pasado armónico donde el conflicto nunca existió.

“Se llevaban bien, porque no había esa pelea como ahora hay de tierras, nada de eso, invasiones habían. O sea el colono tomaba las tierras que le designaba el ministerio de agricultura. [...] Antes era realmente mutuo acuerdo, pero no había mucha discrepancia como ahora. Ahora sí pelean por sus tierras. Antes había cantidades de tierras que ellos [los asháninkas] agarraron las mejores tierras que habían.” [E.3, CF]

Se nos plantea entonces un tiempo en el que asháninkas y colonos se repartían las tierras sin que ello provoque conflicto. Pero en el relato de los asháninkas, la situación se presenta de manera diferente:

“Mira, el señor Horacio Merino, perito de Satipo me quiso botar a San Ramón de Pangoa. Un día me dijo: -“Debes retirarte a esa zona. Este no es tu terreno.” -¿Por qué? - le dije yo- ¡Yo soy de acá de Satipo! ¿me van a estar trasladando siempre? Primeramente Ome había trasladado a *Coriviali* viene otro colono y me dice: -¡Esta no es la chacra de Usted, es mía! -Me retiré a Pauriali. Ahí viene otro colono; me dice: -Este es mi terreno. Y me vine a Teoría. Ya más antes yo conocía Teoría, del año treinta y seis. -Bueno entonces para que no me estén botando, voy a solicitar un terreno para estar aquí. ¿Para qué voy a estar haciendo mi casa, haciendo mi sembrío, si después viene un colono y me bota... ¡no, no! Así, le dije al señor perito. Y comenzaron a hacer trazo, trazo, trazo. Hacía esos trazos Horacio Merino, hasta San Ramón de Pangoa. Yo exigía me dieran el certificado de mi posesión, nada. Me han hecho comprar papeles, me decía el señor Merino; -“cómprate papel sello sexto, treinta pliegos. Lo compre y le reclamaba. Hágalo pues para tener yo también mi certificado de posesión. “Ya”, me decía. Yo regresaba tal fecha, “regresa tal mes, tal mes... No conseguí nada. Entonces Horacio Merino me dijo: “Oye, *Quinchoqueri*, por qué no te callas hombre...Usted es nativo. Tú no tienes que tener ningún papel. ¡Solamente los colonos tienen! -Bueno, señor perito, muy bien; yo también seré colono, pues. -Agarré mil soles ¿Qué era plata!- Te pago yo también así como te pagan los colonos; porque ya no quiero retirarme más.” Alberto *Quinchoqueri*, asháninka, testimonio dado en 1984. (Fuente CIPA 1885, pp.38-39)

Como vemos, los asháninkas tienen una imagen diferente de la repartición de las tierras, lo que ellos cuentan es bastante distinto a lo que se decía en el testimonio de la descendiente de colonos de que los asháninkas “se agarraron” las mejores tierras. Lo que cuenta el señor *Quinchoqueri* es que se les ha ido quitando las tierras del centro y se los ha alejado hacia la periferia. Esa, entonces, podría ser una razón por la que no hay

asháninkas en la ciudad. Recordemos lo que dijo una de las personas entrevistadas: “Y también civilizar a los nativos que, en ese entonces, habitaban acá”.

Los colonos niegan que se dieran conflictos por cuestiones de tierras a inicios de la colonización y cuando se les pregunta y a qué cree que se deban los conflictos actuales, ellos los atribuyen a la venida de nuevos migrantes:

“Y por qué cree que las personas o algunas comunidades dicen que los grupos de colonos invadieron tierras que eran indígenas.

Ya, eso hay una equivocación hasta el momento, ya, hasta el momento. Los nativos han conde... han con denominado a los propietarios de chacra como colonos. Incluso, “*hay una invasión de colonos*”, “*hay una invasión de colonos*”. Y la gente actual que no conoce, cree que es con los colonos, Por eso lo que nos distingue a nosotros es colono fundador, de los colonos que ellos condominan (sic) a los propietarios de tierra. Todos los propietarios de tierra, ellos lo llaman como colonos.” [E.3, CF]

“Mucha ambición del nuevo colono, porque hay mucha gente foránea que viene, Satipo es cosmopolita, ¿no? y mucha gente foránea que viene, entonces compra un pedazo de tierra y sabe que sus colindantes es nativos, como el nativo es siempre sumiso, este, callado, eh dice “*no, vamos a invadir*” y a la prepo agarran y toman. Tiene que saber respetar.” [E.4, CF]

Estos dos testimonios nos muestran que para los colonos fundadores, no existen problemas de tierras entre colonos y asháninkas sino entre asháninkas y “nuevos colonos.” Los nuevos colonos son calificados como personas ambiciosas que se aprovechan de los asháninkas porque estos son sumisos. Llama la atención que se diga que hay mucha gente foránea y que los descendientes de los colonos fundadores no se asumen como foráneos (¿el fantasma de la migración entonces?). Así, los nuevos colonos formarían parte de un “ellos” distinto al nosotros que serían “los colonos fundadores”. Vemos como ante un hecho como los conflictos actuales por tierras, los “colonos fundadores” no pueden decir que no existe tal conflicto, pero sí pueden decir que esos conflictos no son producidos por ellos sino por los “nuevos colonos.” Esta distinción entre colonos fundadores, (nuevos) colonos y nativos nos parece una estrategia para la formación de la élite en Satipo. Las élites tienen que ser “por definición” pequeñas. Agrupar a todos los no indígenas amazónicos en la categoría de colonos, haría un grupo mayoritario, de ahí la estrategia de distinguir entre colonos

nuevos y colonos fundadores. Además, la distinción tiene el objetivo de quitarse la responsabilidad del conflicto por tierras. La responsabilidad no es “nuestra” es de “ellos”, los nuevos colonos “que no saben respetar.” Se pone en práctica la estrategia de la autopresentación positiva y la presentación negativa del exogrupo.”

Esta estrategia de autopresentación positiva y presentación negativa del otro; la vemos también en este testimonio:

“Tiempo de la colonia, todos eran como un hombre, habían unos extranjeros abusivos que flagelaban a nuestros hermanos peruanos nativos lo hacían trabajar con un pantalón y una camisa por años...” [E.3, CF]

La persona acepta que se han dado maltratos a los indígenas pero ese maltrato no es algo que han hecho ellos sino unos miembros ajenos al grupo, “otros” en este caso los extranjeros. Referirse a los asháninkas como “nuestros hermanos nativos” es un recurso para crear una oposición nosotros/ellos donde “ellos” serían los “extranjeros abusivos” y *nosotros* incluiría a los asháninkas que trabajaban con los colonos nacionales como “un hombre”

1.4.2 Control de la estructura semántica: La construcción del significado negativo de los otros: Cómo se concibe a los asháninkas

Si bien este ítem forma parte del cuadrado valórico, lo categorizamos de otra manera porque hay un punto más para poner en juego esa estrategia. Van Dijk (1994) señala que un análisis que realizó en la prensa holandesa encontró que en ninguno de los titulares revisados había una descripción positiva de los inmigrantes o los negros. Nunca, según la prensa, estos grupos hacen algo positivo.

Lo mismo hemos encontrado cuando las élites se refieren a los asháninkas. Así, si bien hemos visto que las élites presentan negativamente a los colonos nuevos, los juicios que tienen sobre estos no son tan marcadamente discriminadores como los que tienen colonos fundadores y colonos nuevos sobre los asháninkas. Además de los fragmentos que ya hemos mostrado antes en los que se les considera “incivilizados”, los asháninkas son calificados de inestables, poco trabajadores, irresponsables

vulnerables, académicamente ineficientes, pobres, desnutridos, conformistas, manipulables, y sin interés por aprender una lengua. Aquí los testimonios de los que hemos sacado esos calificativos

:

1. Ellos no son... **muy inestables**. Por decir, en un trabajo. Ellos, por decir, en el trabajo de chacra, se les da el trabajo y, de repente, amanecieron con la idea de que se tienen que ir a visitar al pariente... y dejan todo... Y viven el momento. [E.2, C. F.]
2. Se hace conflicto cuando... veo que algunas parejas entre un colono y una nativa o una colona y un nativo se hace chocante ¿no? por cuanto no coordinan, no establecen acuerdo y no funciona, **no es funcional esa pareja** por cuanto a veces **el nativo varón no suele trabajar mucho. Casi busca para el día y luego descansa.** [E.7, N. C.]
3. Sí eh, **una deficiencia académica** porque...por varios factores, por ejemplo, eh, en las comunidades asháninkas, los grupos étnicos hay una **desnutrición bárbara** en cuanto hay el 60% de los niños desnutridos. La cuestión de la pobreza, es bastante fuerte eso induce a también el bajo rendimiento académico. [E.9, N. C.]
4. Bueno, como le decía, la relación que hemos tenido con ellos ha sido bastante amigable. **Son muy nobles pero**, como le digo, tienen eso... que, de repente, abandonan todo. **Son muy alegres, lo sé, pero** son cambiantes. De repente, un momento, la risa se les va...[E.1, C. F.]
5. La diferencia notable, que siempre le, el colono, este, ambiciosos... El colono siempre hay... ambiciona, mientras, e, le gusta superarse, mientras que **el asháninka es conformista**, se quedan en su medio ambiente. [E.5, C. F.]
6. **Muchos los utilizan**. Yo lo veo así. Hay organismos no gubernamentales y de gobierno también, que buscan de ellos

lo que es interesa [...] En ese sentido, me parece a mí, que **puede haber cierto grado de utilización.** [E.6, N. C.]

7. Mira, toda cultura tiene su aspecto positivo y negativo pues, porque eh, eh... pensemos nada más en la cultura de los asháninkas... un poco vemos el lado negativo es que no eran, **no tenían tanta satisfacción de querer desarrollarse a nivel de, de, de digamos de aprender otra lengua** de, de expandirse a nivel de extensión, bueno se puede decir un poco que **son un poquito más dejados** en la cuestión de trabajo por ejemplo. Suficiente que con que tengan para vivir diariamente vivían de la pesca y un poco de yuca y nada más, pero no se preocupaban de sembrar productos que, que, que aquí se cultivan, por ejemplo fruta y etc., etc. para que puedan negociar y mejorar un poco más digamos su nivel social. [E.10, N. C.]
8. Lo que el gobierno debe hacer para que las comunidades o a cada ciudadano, ya que actualmente son ciudadanos, porque en el tiempo de Belaúnde Terry consideró como ciudadano y tienen documentos, nativos, anteriormente no lo tenían, ya pues, que le dé su predio, sus 10, 15 cuadras documentadas, porque ellos no tienen documentos. Una comunidad 500, 1500 hectáreas están asentados **que les enseñen a ser más responsables** y a tener para su, o sea generación, pues. Porque ellos, por ejemplo, dejan donde han estado trabajando ya no son dueños, ya viene de otro y lo obtiene. Entonces no parece viable, yo creo que deben personalmente, ya hacerse su parcela. Como digo, no todo, no todo, las...son comunidades, son parte de comuneros, en otro sitio y en otro sitio sí, el resto todo es libre. Por ejemplo del río Tambo hasta el Alto Purus es tierra libre, ya cualquier cantidad de terreno, reserva, entonces hay bastante...[E.3, C. F.]

Los asháninkas, entonces, son presentados como seres incapaces que son dueños de grandes extensiones de terreno que no saben trabajar. Los mestizos no tienen conciencia de que no es que las tierras se dejen abandonadas sino que es una estrategia de dejar el terreno en reposo porque es una capa de tierra muy delgada que si no se dejará descansar terminaría depredando y dejando inutilizable el terreno.

Se dice además que al ser desnutridos, no tienen ninguna oportunidad en el sistema escolar y que por ello su rendimiento es bajo. Este es un tópico en los maestros mestizos. Siempre afirman que los asháninkas están mal alimentados, que sus padres no se preocupan por ellos y que por ello es que el rendimiento escolar de los niños indígenas es bajo. Nunca el maestro se pregunta si es que él tiene alguna responsabilidad en el rendimiento de los alumnos o si la cuestión de que la escuela y los contenidos curriculares sean tan ajenos a la realidad del indígena, pueden ser causas de este fracaso escolar. Quisiéramos llamar la atención sobre lo que se consigna en el testimonio 7 donde se señala que una característica negativa de los asháninkas es que no quieren aprender otra lengua. Es bien revelador el hecho de que se acuse a los asháninkas de no aprender otra lengua y que en cambio no se diga nada de que los mestizos no aprendan asháninka. Aquí pues se hace evidente esa percepción de superioridad de los castellanohablantes hacia los asháninkas. El privilegio comunicativo del castellano es tal que los no castellanohablantes están obligados a aprenderlo pero los castellanohablantes no tienen que aprender la lengua de los subalternos. Así, nos lo dijo uno de los entrevistados:

- Tengo familiares aquí. Yo he estudiado en un anexo colono, y al costadito está una comunidad y de los 35 alumnos 20 eran nativos y 15 eran colonos, la secundaria Salí a Satipo, después a Lima.
- sea, palabritas en asháninka ¿sabe?
- Casi nada [E.7, NC]

Estos testimonios, son una muestra de la presentación negativa de los asháninkas. Quisiéramos relacionar esta presentación tan negativa de los asháninkas con la tenencia de tierras.

Los pueblos indígenas están trabajando muy fuerte en la titulación de sus tierras. Ellos no piden que los mestizos abandonen los territorios que ahora ocupan, como

perversamente se dice en algunos diarios, lo que piden es que se titulen las tierras de las comunidades indígenas y que se respete su condición de intangibles. Pero esas extensiones de terreno son vistas como un recurso explotable por el Estado, por las élites que consideran injusto que los pueblos indígenas sean dueños de tanto terreno que usan irresponsablemente, porque “abandonan” o que no usan porque “casi no les gusta trabajar” y por los traficantes ilegales, que como señalamos en la introducción de nuestra tesis, han llegado, incluso a matar a defensores de sus tierras.

La solución sería, a ojos de estos colonos, que estas tierras sean “aprovechadas” por otros. Esto se ve claramente en el testimonio 8. Se considera que no es justo que los indígenas sean dueños de tanto territorio y que deberían tener “su parcela.”

La idea de que la colonización de la selva es la clave para el desarrollo la sostienen los colonos fundadores como los nuevos colonos:

“Mira eh, eh, eso de, de las de las tierras, no tanto la invasión pero la colonización es un proceso natural de toda sociedad ¿no? Eh, eh, eh quieras que no se quiera hubiesen venido, hubiesen venido. Si no lo que se hubiese hecho es respetar ¿no? es una cuestión de convivencia” [E.8, N. C.]

“Mire, para que nuestro país se engrandezca tiene que colonizarse. Por ejemplo, la reforma agraria ha sido muy mal hecha, porque la reforma agraria nos ha traído problemas. Han venido personas a obtener tierra y qué han hecho, a los que están asentados cercanos los han invadido, lo han quitado, pero si sería colonización entonces van entrando, según vayan llegando...hasta nuestra frontera. Actualmente, nos ha invadido por el alto Purus, Brasil una enorme extensión de tierra. Con el tiempo va a haber problema con Brasil. ¿Por qué?, por dejadez de los gobiernos que no han colonizado.” [E.3, C.F]

No viene a cuento aquí hacer una gran explicación sobre el impacto ambiental que tendría una colonización masiva. Esto ya ha sido dicho ampliamente. Lo que nos interesa es señalar que a ojos de los colonos, sigue vigente el “mito del dorado” y esto puede traer graves riesgos, porque los colonos son dueños de terrenos en la Selva Central que sin duda están deforestando. Se sostiene que la Reforma Agraria ha sido muy mal hecha, y que en vez de esa solución (quitarles las tierras a los latifundistas y

dárselas a los campesinos) se hubiese dado tierras en la Amazonía, toda la Amazonía, hasta la frontera con Brasil.

“Es variada la población estudiantil son mayormente hijos de personas colonos, o sea como decir que sus papás son eh, no son de aquí de Satipo. Son de Ayacucho, Yauyos, Huancayo, de diferentes lugares, no son de aquí de la zona.” [E.10, N.C]

Para los nuevos colonos, todos los migrantes no indígenas pertenecen a la categoría “colonos” No así para los colonos fundadores. Así, recordemos la propuesta de Roberto García para distinguir *los otros* de *nosotros*

Así, para los nuevos colonos, *los otros* sería el grupo formado por los asháninkas y otros pueblos arawaks de la Selva Central y *nosotros* sería un grupo formado por todos los que no son indígenas que “han venido de fuera”

Para los colonos, *los otros* estaría formado por los indígenas y los nuevos colonos, así para diferenciarse de estos segundos es que se autodenominan “colonos fundadores”

Es muy interesante que los “colonos fundadores” se opongan a que los neomigrantes se autodenominen colonos, creo que es un comportamiento típico de las élites el querer distinguirse de los demás:

Ellos han empezado a venir después de la subversión...prácticamente, y lo más constante: “colonización Huanta”, colono Huanca y colono ayacuchano, y yo le digo:colono, ustedes si no conocen, vayan a... agarren a... un diccionario dice: “llámase colono a persona mayor de edad que ingresa por vez primera a tierra inhóspita a trabajar... la tierra.” Ese significa, ¿Ustedes han ingresado por vez primera? O han ingreso a una ciudad que ya es provincia, que ya es distrito. Entonces, no. Que digan asociación, comité... ¡magnifico!, pero como colono, no, no, no pasa. Esa es la realidad. [E.3, C. F.]

1.5. El *disclaimer* semántico de las concesiones aparentes

En el capítulo anterior, mencionamos lo que van Dijk llamaba *disclaimers* semánticos, que si bien no los explicaba son estrategias donde se presenta cierta afinidad al exogrupo pero al mismo tiempo se argumenta contra ellos. Van Dijk presenta la concesión aparente como un *disclaimer* semántico y la hemos encontrado en nuestro corpus. La concesión aparente es una estrategia que consiste en presentar afinidad, o una actitud positiva hacia el exogrupo pero al mismo tiempo argumentar contra ellos. La estructura clásica de la concesión aparente es “sí...pero.” Así, se dice que son personas alegres pero cambiantes, nobles pero vulnerables. En los siguientes testimonios vamos a ver cómo se dan estas estrategias de concesión aparente:

En el siguiente testimonio en un discurso aparentemente solidario, se oculta el racismo:

“Mire, los miembros de las comunidades nativas... si tú conversas tienen una rica historia, mucho que contar, pero de manera que no, no, no, no tienes acceso a la información por, por el daño que les ha hecho la propia sociedad, eh nosotros, como gente civilizada, aparentemente eh, eh creyendo que ellos son salvajes, hemos tratado de invadir su terreno y aprovechar su analfabetismo, su desconocimiento de la lectura, escritura para apropiarnos de lo que es de ellos ¿no?” [E.9, N.C]

Como vemos, aquí se menciona que los indígenas tienen una historia muy rica, se reconoce que se les ha hecho daño y que se les ha despojado de lo suyo: Se dice también que esto ha sido por la gente no indígena que los ha considerado salvajes y que se ha considerado a sí misma superior. Pareciera pues un discurso solidario, pero no lo es:

“Si tú conversas, tienen una rica historia”

Tenemos aquí una oración del tipo “si **p** entonces **q**”, de causa, consecuencia. Nótese el tipo de verbos utilizados. No se dice “si tú conversas, **te puedes dar cuenta**, o **puedes notar que**, si no: “tiene una rica historia”; es decir, que el

hecho de tener una rica historia (q) es la consecuencia de que tú converses con ellos. El exogrupo legitima su historia como rica al conversar “contigo.”

“Mucho que contar pero de manera que no, no, no, no tienes acceso a la información.”

Si bien se reconoce que hay mucho para contar, se dice que no es posible acceder a esa información. No se nos dice el porqué de ello pero la cláusula “*de manera que*” podría sugerir que un impedimento a ese acceso de la información está en la manera que se cuenta (lengua asháninka) o a que “no saben contar” El uso repetido del adverbio “no” también es significativo. Podríamos decir que las repeticiones son típicas de la lengua oral, pero también en otro nivel de análisis, podríamos entender que esa repetición busca enfatizar que la información no es asequible.

“Creyendo que ellos son salvajes, hemos tratado de invadir su terreno y aprovechar su analfabetismo, su desconocimiento de la lectura, escritura para apropiarnos de lo que es de ellos ¿no?”

Aquí llama la atención la estrategia del uso de los verbos modales. Se comienza con un verbo de actitud proposicional⁴¹: “creyendo”; es decir, no son salvajes pero así los hemos asumido y por ello nos hemos aprovechado de ellos. Pero el uso de la modalidad nos advierte que el hecho no se presenta como consumado sino como posible: “hemos **tratado de** invadir”. Así la modalidad que presenta como virtual al hecho fáctico, es una estrategia para negar la invasión. Sabemos que la cosa no se ha quedado en una intentona, en un “**tratado de** invadir” sino de una invasión.

Por último, veamos el asunto de la lectura: si bien se reconoce que se ha obrado de mala fe, sacando provecho del hecho de que los indígenas no sepan leer ni escribir, se considera que es el desconocimiento que tienen ellos de la lectura y la escritura, lo que ha hecho posible el abuso. Es decir, se sugiere que si ellos no

41 Los verbos de actitud proposicional (creer, pensar, etc.) describen procesos cognitivos, como pensamientos, creencias

hubiesen sido analfabetos, los engaños no habrían sido posibles. Así, en cierta medida son responsables por no formar parte de las élites letradas.

Ahora bien, como hemos visto, no se ha tratado de invadir, sino que se invadió. “Tratado de invadir” significa, en verdad “invadir”, es posible decir, luego de haber visto las estrategias discursivas de este hablante que: “creyendo que son salvajes” significa, en verdad, “son salvajes”

Vemos que este testimonio refleja un “racismo solapado” El siguiente discurso está también en esa línea y en él se postula que los asháninkas son valiosos porque descienden de los asiáticos. Los asháninkas no son inferiores porque su origen es asiático:

La cultura asháninka tiene relación con la cultura asiática porque según la teoría de Alex Herdlicka el primer hombre vino a América por el estrecho de Bering, por Asia y al Perú vino por una propuesta de Julio C. Tello, de los Arawaks, justamente la nación arawak, los primeros, si tú ves los rasgos...biológicos, eh, eh, rasgos físicos, fisiológicos de los asháninkas tienen una relación con Singapur, con Taiwán. Tú los ves y son parecidos, En relación lingüística también por ejemplo dime cinco nombres Asháninkas y vas a ver la relación fonética con los asiáticos: *Capirushari, Hipok, Inavasilu, Ipoki, Paratushali* este...*cubachari* ¿no? y la relación de los asiáticos, Obisi, Tokio, Hiroshima, Nagasaki, una relación fonética que falta estudiarlo eh, una relación podríamos decir que son hijos de los asiáticos⁴². Y, y eso sería... digamos, una manera, mejores los haría, o sea el hecho de que haya un origen asiático los haría... Un poco la filosofía asiática, la cultura asiática tiene una cuestión de trabajo o de mentalidad ganadora e por supuesto de ahí genéticamente ayuda bastante a una cuestión de, de estar desarrollándose, por eso lo que yo he visto ya, ya un poco personal es de que eh, eh, eh, dele un poco de espacio para que su autoestima crezca y el asháninka va a tener las mejores condiciones y, y, y va a ser mejores. [E.10, N. C.]

⁴² Es interesante señalar que en la primera mitad del siglo XX, en el Perú había racismo hacia los asiáticos y este sentimiento es ahora diferente y se les estereotipa como una “raza de gente trabajadora e inteligente” Esta nueva actitud hacia los asiáticos fue aprovechada por Fujimori en su campaña presidencial de 1990 que uso el slogan: “honradez, tecnología y trabajo”.

En este segmento se aprecia la argumentación del informante respecto a que la causa de que los asháninkas sean valiosos es que descienden de “una cultura superior” como la asiática. Es interesante ver cómo se va tejiendo este argumento. Se parte dando un dato que se asume como válido y compartido por la comunidad científica: el origen asiático del hombre americano y amazónico del hombre peruano. Luego de ello se dan las pruebas de ese origen asiático: los rasgos físicos y las semejanzas lingüísticas entre el asháninka y el japonés. Para las pruebas lingüísticas compara cinco topónimos asháninkas y cinco japoneses en los que encuentra las similitudes, advierte, claro, que es necesario estudiar la cuestión lingüística. Estas dos pruebas lo llevan a concluir que los asháninkas son hijos de los asiáticos. Al preguntársele si eso los haría mejores, él sugiere que sí. Que los asiáticos están genéticamente determinados para ser trabajadores y con mentalidad ganadora, entonces, solo es cuestión de “despertar” esas capacidades genéticas en los asháninkas.

Este argumento nos parece dramático: no se le encuentran características positivas al asháninka actual sino que ellas estarían en sus “ancestros asiáticos”. Las posibles cualidades de los asháninkas tendrían su causa en su carga genética asiática. Debemos señalar, además, que el argumento serviría también para atribuirles esas características a todos los peruanos, porque lo que nos dice el informante es que el origen de los peruanos está en los arawak, sobregeneralizando, creo, las tesis de Tello de la filiación amazónica de la cultura Chavín; entonces, no solo los asháninkas, sino todos los peruanos tendrían esa herencia biológica de los asiáticos. Otra cuestión que observamos en la argumentación del informante es que este maneja concepciones que han sido puestas en duda en 1997, cuando se descubrió “Caral” en la costa norte del Perú, una civilización que se formó 4400 años antes que gobernaran los incas y que representa a la civilización más antigua de América (desarrollada casi simultáneamente con las de Mesopotamia, Egipto, India y China.). El descubrimiento de Caral, como la civilización más antigua de América, demostró que era necesario revisar la tesis Herdlicka de las migraciones humanas a través del estrecho de Bering.

1.6. Las estructuras sintácticas sutiles

Van Dijk señala que una estrategia para estudiar la discriminación es particularizar las relaciones sintácticas que se encuentran en los textos. Y este nos refleja formas interesantes, aparentemente inocentes pero que bien vistas son estrategias que tienen que ver con la reproducción del poder hacia las clases subalternas. Además, señala Van Dijk, forman parte de dos procesos complementarios, un proceso de *presentación positiva de «nosotros»* y la *presentación negativa de los otros*

1.6.1. La puerilización del subalterno

“Últimamente, por ejemplo, veo que ya las mujeres intervienen. Veo que las mujeres ya están participando. Antes, no. Antes, solamente, los varones. Y, si uno analiza, la mayor cantidad de dirigentes son varones, ahora hay damas también, qué gusto, Como el caso de CARE [Central Asháninka de Río Ene] como el caso de la teniente alcaldesa de Río Negro, que es una **chiquita** Yenny Muñoz. Es nativa, es asháninka. Ha viajado mucho, conoce mucho y ojalá que todo ese conocimiento se vuelque en provecho de todas las comunidades. Se vuelque en buscar el espacio que ellos necesitan. Muchos los utilizan.” [E.6, N. C.]

Este discurso es producido por un miembro del poder político de Satipo, es un nuevo colono que opina sobre la participación política de los asháninkas. Su primera apreciación es acertada. Observa que hay mujeres dirigentes y ello es consecuencia de que las niñas vayan a las escuelas y aprendan castellano, que es el arma que necesitan para hacer oír su voz y reclamar sus derechos en la “sociedad oficial”. Pero detrás de esa “concesión aparente, el entrevistado se refiere a una mujer líder como una “chiquita” utiliza el diminutivo como una forma sutil de atribuir ideológicamente un rol negativo, que incluso podría ser un “*disclaimer* semántico.”

La señora Yenny Muñoz, es una dirigente de trayectoria no es “una chiquita” Decirle que es una chiquita, la sitúa en una posición de inferioridad respecto a él. Referirse a una persona mayor como “chica” es ya discriminatorio, porque es empuqueñecerla, esa es una de las estrategias más comunes de las

élites. Pero además el término se usa en diminutivo y como decíamos en el capítulo 2, aquí se da un uso sociopragmático del mismo.

1.6.2. El uso de los pronombres posesivos.

“Y agarró y agrupó dos locales uno en el Callao y otro en Jirón de la Unión en la que decía: “Todos los ciudadanos peruanos que quiera colonizar sus tierras, inscribase”. [E.3, CF]

Como vemos, se usa un adjetivo posesivo “sus” para modificar al sustantivo “tierras”. Las tierras entonces se anuncian como “sus tierras.” No son las tierras de los asháninkas, ni siquiera se dice las tierras del Perú, son las tierras de los ciudadanos que lo deseen. Para tenerlas solo deben hacer una cosa “inscribirse” Se construye una estrategia en la que el gobierno busca crear una predisposición positiva de los receptores: tener tierras es fácil, solo hay que desearlo e inscribirse.

Como se sabe, los gobiernos incentivaban la colonización de la Amazonía para proteger las tierras de los hacendados de la costa y de la sierra y evitar los conflictos que podrían darse por las tomas de tierras de los latifundistas. Así, frente a todos los problemas que podría traer no tener tierras y quererla en costa y sierra se da la oportunidad de “tener sus ideas” de manera sencilla, solo hay que inscribirse.

1.6.3. Las formas semánticas sutiles: distinción entre colono y colono fundador

Como hemos señalado, la estrategia clásica de discriminación, según Van Dijk, se refleja en el cuadrado valórico *nosotros Ellos*”, Ahora bien, en nuestro corpus, al hablar de los mestizos estamos incluyendo tanto a los “colonos fundadores” como a los “nuevos colonos”. Es interesante señalar que para los nuevos colonos estamos ante una sola opción semántica “colonos” mientras que los “colonos fundadores” identifican dos. Así, existe una movilización en el eje semántico de la apreciación con el fin estratégico de diferenciarse (establecer relaciones de racismo discursivo)

La distinción colono fundador/ nuevo colono no la hacen los nuevos migrantes:

- ¿Quiénes viven en Satipo?
- Los colonos, pobladores que han venido básicamente de... la sierra central, Ayacucho, Huancayo, Huancavelica; también unos pocos costeños: Chiclayo, Lima, Trujillo y una parte casi, casi en la periferia de Satipo, algunos asháninkas, también, ¿no? Casi un poco agrupados así...
- ¿Cuando dice colono se refiere a los primeros...?
- A todos incluyendo nosotros, nosotros. [E.8, N.C.]

“Es variada la población estudiantil son mayormente hijos de personas colonos, o sea como decir que sus papás son eh, no son de aquí de Satipo. Son de Ayacucho, Yauyos, Huancayo, de diferentes lugares, no son de aquí de la zona.” [E.10, N.C]

Para los nuevos colonos, todos los migrantes no indígenas pertenecen a la categoría “colonos” (son parte de un *nosotros*) No así para los colonos fundadores. Así, recordemos la propuesta de Roberto García para distinguir *los otros* de *nosotros*

Así, para los nuevos colonos, *los otros* sería el grupo formado por los asháninkas y otros pueblos arawaks de la Selva Central y *nosotros* sería un grupo formado por todos los que no son indígenas que “han venido de fuera”

Para los colonos, *los otros* estaría formado por los indígenas y los nuevos colonos, así para diferenciarse de estos segundos es que se autodenominan “colonos fundadores”

Así, los “colonos fundadores” se oponen a que los neomigrantes se autodenominen colonos. Estamos ante la necesidad nominal de diferenciarse, que evidencia la necesidad de diferenciarse como miembros de un grupo de élite frente a uno que no representa la élite:

Ellos han empezado a venir después de la subversión...prácticamente, y lo más constante: “colonización

Huanta”, colono Huanca y colono ayacuchano, y yo le digo:colono, ustedes si no conocen, vayan a... agarren a... un diccionario dice: “llámase colono a persona mayor de edad que ingresa por vez primera a tierra inhóspita a trabajar... la tierra.” Ese significa, ¿Ustedes han ingresado por vez primera? O han ingreso a una ciudad que ya es provincia, que ya es distrito. Entonces, no. Que digan asociación, comité... ¡magnifico!, pero como colono, no, no, no pasa. Esa es la realidad. [E.3, C. F.]

1.6.4. La estrategia de la cortesía negativa: La lástima como forma de discriminación

Brown y Levingston (1987) sostienen que toda persona tiene una imagen positiva y otra negativa de sí mismo. Ahora bien, en el acto comunicativo podemos tener una imagen positiva y negativa del otro. Según estos autores para evitar crear una imagen negativa de sí mismo se utilizan estrategias que buscan atenuar esta imagen. Creemos que también hay estrategias que buscan atenuar la imagen negativa del otro a partir de una cortesía aparente. En el testimonio siguiente, los asháninkas son sujetos que “dan mucha pena”

“Entonces, mucho tiempo me he involucré con comunidades que no son, necesariamente, de nuestra cultura, ¿no? Comunidades que, de alguna u otra manera, necesitan que seamos todos iguales. Yo soy un convencido, como soldado, de que no hay diferencia entre peruanos. Yo no creo en la marginación. Yo no creo que si tú eres blanco o eres negro o chino. Yo creo que todos debemos tener las mismas posibilidades. Entonces, cuando yo llegué a Satipo, en la época de la subversión, época muy difícil, yo no distinguía entre colono y nativo, para mí eran iguales. Lo que sí te podría decir es que **me da mucha pena porque encuentro que en muchas comunidades nativas dificultad para integrarse al desarrollo normal.**” [E.6, C. F.]

Este discurso es producido por un militar en retiro que ha tenido un cargo político importante en Satipo. Se puede observar que él marca distancia entre *nosotros* y *los otros* cuando dice que se involucró con comunidades que no son necesariamente de “nuestra cultura” comunidades que se encuentran en desigualdad frente a *nosotros*, porque nótese que son las comunidades las que necesitan esa igualdad: *los otros* no *nosotros*. Sostiene que no cree en la marginación y que los blancos, negros o chinos son iguales. El, entonces al nombrar a estos tres grupos diferentes y decir que para él son iguales, nos está

diciendo que él no niega que la marginación existe pero que él no la práctica. Y no la práctica “como soldado que es” Así, él se reconoce miembro de un grupo: el de los soldados y los soldados no creen en la marginación. Esta persona, por el cargo que tiene, es miembro de la élite y es común entre las personas que ocupan cargos públicos hablar de un nosotros inclusivo, en el que “todos somos iguales”, aunque esa inclusión sea solo un recurso demagógico. Lo que nos llama la atención en el discurso de esta persona es que no establece diferencias entre asháninkas y colonos pero no se incluye el dentro del grupo. Él es miembro de otra élite: la castrense. Se observa en su testimonio que para él sigue vigente la concepción que tenía el estado de que las fuerzas castrenses eran "instituciones tutelares de la nación.” Luego de afirmar que él no discrimina pues considera a todos iguales, nos dice que le da pena que las comunidades no puedan integrarse al desarrollo normal. Así, la pretendida igualdad se desdibuja y la discriminación se evidencia en el sentimiento de “compasión”, a él le dan mucha pena las comunidades nativas. En su pretendida “sensibilidad” se disfraza la soberbia desde la cual considera que los miembros de las comunidades están en una situación de inferioridad tal, respecto a él, que inspiran lástima.

Veamos ahora estos testimonios

“Se ha ido perdiendo la cultura asháninka, digamos la anterior de los nativos, y la cultura de los colonos se lo ha tapado, eso o sea a sucedido aquí una aculturación, o sea, una pérdida de una cultura pero por que la otra la está aplastando”. [E.9, N. C.]

“O sea, tendríamos que, el gobierno local, regional, que sé yo, tendríamos que identificar comunidades... donde habría que trabajar, revalorar su... cultura y ... brindarles una posibilidad de que eso también genera un ingreso, para que ellos, manifestando su costumbre (...) puedan tener ingresos y a la vez seguir manifestándose como...sus ancestros ¿no? Y de que permitan de que haya... ¿cómo le llaman? ...Un turismo vivencial ese tipo de cosas.” [E.10, N. C.]

En estos dos discursos se afirma que los asháninkas están perdiendo su cultura y que están adoptando la cultura de los colonos. Lo que llama la atención es que esto es criticado y visto como negativo por personas que antes se han referido negativamente a los asháninkas. Así los asháninkas serían, a ojos de los colonos, incivilizados y aculturados a la vez. Se sostiene que los asháninkas deberían

rescatar su cultura y seguir manifestándose como sus ancestros. Como se ve, se tiene una idea estática de lo que es la cultura. Esta idea no guarda coherencia con la crítica, antes expresada, de que los asháninkas no tienen interés de aprender un nuevo idioma (porque si se les pide ser como sus ancestros, deberían hablar solo asháninka). Al respecto, quisiéramos recordar lo que sostiene Barclay (2008) en relación a las culturas de los pueblos indígenas amazónicos: *“De hecho, sus propuestas para la Amazonía [las de los pueblos indígenas] son mucho más modernas que las del gobierno y han aceptado y adoptado muchísimos cambios que les han traído ventajas, como hay que decirlo también, muchos otros que han terminado presentando un grave perjuicio a su calidad de vida”*.

Volviendo al testimonio, se sanciona negativamente el hecho de que los asháninkas pierdan su cultura y se los considera responsables de ello. No se dice nada del papel que han jugado los colonos en esa “aculturación”. No se tiene presente que no es que los asháninkas hayan optado por dejar algunos rasgos de su cultura porque así les gusta, sino que se han visto obligados a ello, debido a las agresiones de la sociedad hegemónica. El interés por la recuperación cultural no se debe a un interés legítimo por “el otro” sino porque la cultura asháninka puede ser utilizada como atracción turística que genere ingresos para los asháninkas y por supuesto para los colonos. La utilización de los asháninkas como recurso turístico es muy frecuente en Satipo y así surge la paradoja de que los asháninkas que son discriminados son la carta de presentación para los de afuera de Satipo. Para muestra de ello, coloco la foto de un afiche publicitario:



1.7. Interculturalidad y educación

El papel de la escuela en la difusión de la ideología hegemónica ha sido ampliamente trabajado. La escuela es uno de los espacios en los que se educa a los niños en la ideología del grupo de poder:

“La educación es la acción ejercida por las generaciones adultas sobre aquellas que no han alcanzado todavía el grado de madurez necesario para la vida social. Tiene por objeto el suscitar y desarrollar en el niño un cierto número de estados físicos, intelectuales y morales que exigen de él tanto la sociedad política en su conjunto, como el medio ambiente específico al que está especialmente destinado.” (Durkheim 1989:53).

Si bien hay quienes creen que la escuela es una institución neutral, que permite la igualdad de oportunidades y el éxito social de los que cuentan con mejores actitudes, existen numerosos estudios que cuestionan esa idea y que más bien sostienen que el papel de la escuela es perpetuar el *status quo*. Nosotros no creemos que la educación sea neutral y nos encontramos bastante alejados de la idea de que existen iguales oportunidades para todos. No discutiremos ni desarrollaremos la idea. Tampoco creemos necesario justificarla. Lo que haremos en relación a nuestro tema de investigación, es dar algunos ejemplos de lo que piensan los maestros de secundaria de Satipo que educan a niños hijos de colonos y asháninkas:

- El gobierno está, digamos, así impulsando la política de la interculturalidad. En la cual, eh, las gestiones educativas estamos eh... buscando estrategias para rescatar ¿no? Esas costumbres que se han ido perdiendo de esta zona de Satipo.
- ¿Cómo se hizo la interculturalidad?
- ¿Qué significa interculturalidad? Significa eh... recoger las costumbres de dos culturas en este caso de los colonos y de la gente que es de aquí, de los nativos, de los asháninkas y... eh... manejarlos en una situación tal de que se tenga que rescatar lo positivo de esas dos culturas, ¿no? Entonces eh, ya no se pierde una o la otra; la una no le tapa a la otra sino que las dos se rescatan, de tal manera de que se impulse la práctica de ambas culturas. [E.9, N. C.]

Para este profesor la interculturalidad es una política impulsada por el gobierno, que se entiende como el rescate de las costumbres. El hecho de que se diga que es el gobierno el que la impulsa, sugiere que no es vista como un principio rector en el quehacer del docente sino que es algo que viene de afuera [del gobierno]. La interculturalidad es entendida más como “biculturalidad armónica”

“Mire, ya prácticamente ellos [los estudiantes asháninkas] son parte de la comunidad estudiantil y es igual el trato, en la cuestión de trato es igual que con los demás. Ahora por el lado de querer este... de repente, un poco incentivar que rescaten la actuación de su cultura, sí, pues, siempre tratamos de que por ejemplo ellos nos ayuden en la cuestión de traducciones por ejemplo. Lo que queremos hacer con la lengua asháninka y tratamos de que en vez de que sientan vergüenza, se sientan orgullosos de dominen una lengua más de su cultura y en ese sentido, como te digo, al, al contrario de quererlos aislar, los insertamos más. Pero no, no con una intención de de ponerlos en un tapete de que se avergüencen sino, al revés, que ellos se sientan orgullosos, como están tratados dentro de la comunidad como un alumno más , como un estudiante más.” [E.10, N. C.]

Creo que no es necesario mayor comentario a lo que aquí se ha expuesto. El profesor se esmera en comprobarnos que no hay discriminación hacia los estudiantes asháninkas y en esas demostraciones, nos evidencia sus sentimientos hacia estos estudiantes. Empieza diciendo que “prácticamente” ellos son parte de la comunidad estudiantil. El uso del adverbio nos evidencia que no para el profesor los asháninkas no son parte de la comunidad estudiantil aunque ya están muy cerca de serlo. Se afirma que se los trata igual que a los demás. Esta es una estrategia para negar que exista discriminación. Pero lo que es más interesante es la mención a las distintas actividades que hacen los docentes para rescatar la cultura asháninka, se dice que con esas actividades lo que se trata es que los niños pierdan la vergüenza a usar su lengua, por ejemplo. Entonces, si lo que se quiere es que los niños pierdan la vergüenza, quiere decir que la tienen y el hecho de que la tengan sin duda no es gratuito. Así, podemos imaginarnos que los niños asháninkas son expuestos a situaciones incómodas para ellos y que a los docentes no les importa el hecho de que ellos tengan vergüenza porque es necesario realizar esas actividades para que se sientan orgullosos de cómo se los trata en la escuela, como a un alumno más. Uno se pregunta, ¿por qué una persona se va a

sentir orgullosa de que no la discriminen? No, hay razón, es su derecho no ser discriminado, pero si el docente considera que el niño debe sentir orgullo de ser tratado como un alumno más, es porque para el docente el niño asháninka **no** es igual a otro alumno, es inferior y, por lo tanto, ser tratado “como igual” debe ser motivo de orgullo.

“No aquí en la institución no se ve [discriminación]. Pese a que son pocos, o sea, son contados los alumnos que son hijos de asháninkas aquí, pero ya ellos han superado esa situación, como te digo, de, de sentirse menospreciados. Son pocos y, claro, entre ellos sí se conocen. A veces hasta son familiares, se pueden juntar pero se integran, se integran en la comunidad como un estudiante más... normal, normal.[...] Puede suceder en otras, en las comunidades por ejemplo donde hay mayor cantidades asháninkas y entonces están también con ellos los colonos y puede ser que ahí se presenten ciertos problemitas por ejemplo, porque los estudiantes siempre por la misma cultura que tienen cuando son menores todavía tratan de mostrarse conforme a como les han enseñado sus padres y eso hace que se creen un poco de problemas de... de grupos o algo así, pero aquí en la institución como te digo es secundaria, los estudiantes casi no tiene problemas al respecto, no tienen.” [E.9, N. C.]

Este último testimonio muestra otra vez que el profesor niega que se dé racismo en su institución. Aunque la frase “ellos ya han superado esa situación de sentirse menospreciados” nos indica que sí ha habido situaciones de racismo antes, que ya se han superado. Lo que me ha parecido interesante en esta frase es que no se dice que haya personas que agredan o discriminen sino que los asháninkas se han sentido menospreciados. No hay un agente que menosprecie, lo que hay son pacientes menospreciados. Íntimamente ligado a eso está que no sabemos si es que la situación ha pasado porque se han dejado las prácticas racistas o si es porque los asháninkas las han superado; es decir que es posible que se sigan dando pero ya los asháninkas no se sienten afectados. Se señala también que el número de asháninkas que estudia en la escuela es reducido y por ello es que no se juntan solo entre ellos sino que se integran a los demás. En el testimonio siguiente, se afirma que la cosa puede que no sea armónica en las escuelas en las que hay más asháninkas que hijos de colonos y las explicaciones que se dan ello nos dicen mucho del racismo del profesor: “...se presenten ciertos problemitas por ejemplo, porque los estudiantes siempre por la misma cultura que tienen cuando son menores todavía tratan de mostrarse conforme a como les han enseñado sus padres” Entonces, ahora podemos entender de dos maneras el que no

haya problemas de discriminación en la escuela de Satipo: -- a que los niños asháninkas de esa escuela ya no tratan de mostrarse como les han enseñado sus padres, es decir se comportan como los colonos; --a que los colonos discriminan a los asháninkas y los hijos de colonos se portan igual que sus padres en las comunidades.

2. El racismo discursivo de la misión adventista

En este subcapítulo analizamos el racismo discursivo de la misión adventista a través del discurso sobre la vida de Fernando Stahl, misionero adventista que llegó al Perú en 1911 y luego de trabajar en Puno se afianzó en la selva central con los asháninkas. Para ello hemos revisado el texto: “Él nos amaba. La aventura misionera de Stahl entre los campos” de Alejandro Bullón Páucar. Así pues, ahora estamos ante un tipo de discurso diferente al estudiado en el subcapítulo anteriores. No estamos ante producciones orales sino escritas. Trabajamos este tipo de discurso porque creemos que, como señala Van Dijk Van (1999) es un discurso con fuerte función persuasiva. El discurso religioso, como sabemos, tiene el objetivo de influir en los modelos y las representaciones sociales de los receptores y tiene una carga ideológica indudable. Así, tras un aparente discurso de bondad se busca presentar a los asháninkas como salvajes e inhumanos:

“Mientras la sociedad imperante miraba al campesino como un animal o simplemente un salvaje o indígena ignorante, un hombre llamado Fernando Stahl lo miraba como persona, como un hijo de Dios que necesitaba ayuda urgente e inmediata” (Bullón p.9)

Como se observa, se presenta al pastor adventista como el primero en ver en el asháninka como un ser que no es “salvaje” por culpa suya sino porque no conoce a Dios y que al conocerlo podrá dejar ese estado y será salvado. Esta es la estrategia discursiva religiosa que busca deslegitimar al otro e imponer el modo hegemónico de pensar como una forma de “ayuda y salvación”

Ahora bien, una cuestión que se nos puede hacer es por qué se realiza el racismo discursivo de los adventistas y no se ha hecho lo mismo con los franciscanos o las otras misiones católicas. Al respecto debemos decir que no lo hemos hecho porque el discurso de los franciscanos es del siglo XVIII pero ello no quiere decir que no

afirmemos que el discurso de franciscanos y adventistas u otras confesiones cristianas sea el de una indoctrinación religiosa e ideológica y que coinciden en calificar como atrasados o salvajes a los asháninkas.

2.1. La hipérbole como recurso para la heteropresentación negativa del pueblo asháninka

“Era esta una tierra sin memoria donde los nativos cambiaban de lugar carentes de nostalgia y reconstruían todos los días su hogar errante, donde el pasado moría cada noche sin retorno porque ellos esquivaban el recuerdo quemando las chozas de los muertos y yéndose a vivir a otra ribera o echando los cadáveres en una canoa hacia el olvido.” (Bullón, p.14).

Son varios los puntos que podemos comentar aquí. En primer lugar, se dice que es una tierra sin memoria y se justifica esto afirmando que los asháninkas se mudan de casa. No se toma en cuenta el hecho de que los asháninkas al ser cazadores, deben mudarse en búsqueda de los animales de caza. Además, los asháninkas se dedican a la agricultura no intensiva y una vez realizada la cosecha de un terreno, este se deja en descanso por siete años. Eso no quiere decir que se muden todos los días. Estamos pues, ante la exageración y ridiculización de las costumbres del otro como forma de racismo discursivo: *reconstruían todos los días su hogar errante*. Los asháninkas tienen viviendas que no se construyen en un día, esto supondría un desgaste de tiempo y de recursos absurdo pero esta exageración sería un recurso utilizado para minimizar al otro.

Se señala también que son seres sin memoria pero la cosmología y cosmogonía asháninka es muy rica y más bien siguiendo a Heise y Macera, creemos que:

“Dada la existencia de estratos o niveles, el cielo de algunos seres es el piso de otros ubicados en el plano superior. Así la materia no tiene características propias, sino relativas al ser que las usa o percibe [...] nosotros extraños en los mundos celestes de la floresta, en lugar de rechazar las creencias indígenas compartamos el imaginario asháninka de seres y sucesos maravillosos. Al fin y al cabo, los hechos que explica hacen referencia a interrogantes universales sobre el destino del mundo y el lugar de lo fortuito en el acontecer diario. (Heise María y Macera, J. 2002, p.9)

En cuanto a los muertos, los asháninka, queman al muerto y a su casa no porque no tengan memoria sino porque es así su cosmovisión, su espiritualidad. Solo de esa manera, el ser que ha muerto podrá ir al mundo de los muertos y hablar de él en el mundo de los vivos le impediría vivir en el mundo de los muertos.

2.2. La resemantización de la espiritualidad del otro: “Son supersticiosos”

“Religiosamente hablando eran muy supersticiosos. Adoraban a los astros a los pájaros, a las rocas o a cualquier cosa que les inspirase temor. Adornaban sus cultos con ritos religiosos dirigidos por el hechicero que era el tipo más sanguinario y despiadado. Para él nada significaba la vida de los demás; cuando su dedo acusador se dirigía señalando al culpable, no había nada que hacer y el infeliz moría víctima del salvajismo de sus propios hermanos que sabían que tal vez mañana les tocaría a ellos lo mismo.” (Bullón, p.26)

Como se aprecia, una espiritualidad ajena es catalogada como superstición. Toda religión, sabemos, es irracional. Así, podríamos decir lo mismo de la adventista, de la católica, de la budista o de cualquiera. En todas entra en juego la superstición. Pero aquí se sostiene que son los asháninkas los supersticiosos y su sacerdote no es llamado sacerdote o pastor sino “hechicero” y a él se le dan los calificativos más peyorativos: sanguinario, despiadado. No se dice, por ejemplo, nada de las capacidades curativas del shaman, solo se lo muestra como un ser malvado.

2.3. El rol semántico de agente de salvación en el pastor adventista

Van Dijk 2008 (p. 22) sostiene que los roles semánticos de los argumentos proposicionales pueden ser designados dependiendo de los roles atribuidos ideológicamente en un modelo. Así, se le pueden atribuir diferentes tipos o grados de responsabilidad o implicación en las acciones positivas o negativas que sucedan a los actores de un grupo seleccionados prototípicamente como Agentes responsables de actos positivos, Esto ocurre con el rol de Salvador en el pastor Adventista:

“Los niños, entre ellos se hacían muy pronto a la vida, ya que se casaban a partir de los 9 años de edad. El más fuerte tenía más mujeres. Vivían en el oscurantismo moral y espiritual. Criaturas nacidas en el monte, criadas en él. Olvidadas, abandonadas a su triste existencia, sin luz, sin salvación... Y fue entonces que Dios les envió un hombre: Fernando Stahl.” (Bullón, p.26).

Este párrafo no necesitaría mayor comentario: “el otro” es un salvaje y “el nosotros” los salvadores. Y la estrategia de la exageración aparece una vez más. Los matrimonios no suceden a los nueve años. Heise et al (1999) señalan:

“Las niñas se casan entre los quince y los diecisiete años, con o sin consentimiento de sus padres. Tradicionalmente, el matrimonio era decidido por los padres, actualmente se producen más uniones espontáneas [...] En el pasado el hecho que un hombre tuviera más de una mujer era considerado como signo de prestigio. En la actualidad esto tiende a desaparecer y es visto como adulterio” (pp. 37-38)

Así pues, decir que vivían en el oscurantismo moral es una apreciación gratuita e injusta de quien conoce la cultura del otro y la juzga desde la suya. Los asháninka no son personas condenadas a una triste existencia, sin luz ni salvación. Es más, Heise (1989) señala: “la primera impresión que produce un niño asháninka es la de un niño libre que se desarrolla sin temor y en contacto continuo con la naturaleza” Más bien, la llegada de los adventistas como Stahl, son un factor que ha alterado negativamente el vivir de los asháninkas como lo señalan Heise et al (1999:51):

“[L]a presencia de sectas ha alterado en algunos casos los patrones culturales de la vida de los asháninkas. Algunas sectas prohibían por ejemplo el consumo de masato o comer pescado sin escamas y carne de monte.”

Estas prohibiciones en la alimentación han hecho que muchas comunidades asháninkas influidas por los adventistas se encuentren en estados de desnutrición severa porque no pueden comer peces sin escamas ni carne de monte porque los adventistas las consideran “carne inmunda”.

Otro cambio cultural más fuerte que han producido los adventistas tiene que ver con la formación de familias. El sistema de parentesco es de tipo dravidio y el matrimonio debería darse entre primos cruzados: “*unjumetsori*”. También hay matrimonios con tíos “*ijishintotsori*”. Sin embargo, los adventistas consideran que estas uniones sin demoníacas “*tsaveri*” y las rechazan. Esto trastoca un núcleo fundamental de la estructura familiar asháninka.

2.4. La estrategia semántica de la deslegitimización de las ideas del otro

La estrategia semántica de la deslegitimización consiste en un plan de pasos que tiene como meta una sentencia negativa del “otro” (Van Dijk 1984:115-116). En lo que sigue, mostraremos como a partir de un primer enunciado de presentación positiva hacia el asháninka, se utilizarán “movidas” (Van Dijk nos habla de movidas, como si se tratase de un juego de ajedrez) para llegar a la acusación negativa que tiene como objetivo deslegitimar al asháninka. Esta estrategia busca insertar las aseveraciones del emisor y que el receptor cambie las que tenía, de positivas a negativas. El objetivo concreto de esta estrategia es deslegitimizar la espiritualidad asháninka y presentarla como una cuestión demoníaca. No se habla de una “espiritualidad otra” sino que se señala que la religión asháninka no es sino un culto “al señor de las tinieblas”:

Toda su vida [*Poñiro* un curandero asháninka] creyó sinceramente estar trabajando para sus dioses; será el sacerdote de sus hermanos, el que oficiaba las ceremonias religiosas, el que imploraba a los dioses sanidad para los enfermos aunque para ello tuviese que valerse de ritos sangrientos y grotescos” (Bullón, p.78)

Como hemos señalado, se comienza la estrategia con un enunciado positivo, *Poñiro* es un ser que ha trabajado sinceramente para sus dioses, luego se presentan las “movidas” de las que no habla Van Dijk. Así, el curandero *Poñiro* creía sinceramente trabajar bien. No se lo presenta como cruel, la estrategia es positiva. Es una persona ignorante que pensaba, desde su ignorancia, que estaba obrando bien, aunque ello lo obligaba a valerse de métodos crueles. Pero, gracias al trabajo de exorcismo de Stahl es capaz de “ver la realidad:

“Vio horrorizado su terrible realidad: él nunca había servido a los dioses, jamás había sido útil a nadie; él simplemente era un esclavo de “*camari*” [demonio en asháninka.] (Bullón, p.78).

Se le “revela” entonces, gracias a la acción del misionero “blanco” que él no servía a otros dioses, a dioses equivocados, no al dios verdadero, sino que estaba endemoniado que era un esclavo del demonio, Así, no solo se dice que sirve a falsos dioses sino, más fuerte aún, se le acusa de ser un servidor del demonio. Toda la espiritualidad asháninka es tildada de demoníaca:

[Stahl] les explicó que la hechicería, el curanderismo, la brujería no son sino artes diabólicas y quienes ejercen o se someten a esas prácticas se colocan en terreno del diablo, y más tarde, cuando el individuo quiere limpiar su vida de todo aquello es reclamado por el señor de las tinieblas como propiedad suya.

Este párrafo cierra perfectamente lo que hemos estado afirmando: el otro es visto como inferior al punto tal que no tiene una religión, no es capaz de poseer una espiritualidad donde conozca a Dios; es más bien un ser que cae en las manos del demonio y entonces sus prácticas, no son cultos religiosos sino hechicerías, curanderismos; es decir, son inferiores y son negativas. Nuevamente, estamos ante la estrategia de la que nos habla Van Dijk de calificar de negativas las costumbres de los otros y de positivas las propias.

3. La internalización del discurso racista en los jóvenes asháninkas⁴³

Antes de realizar este subcapítulo, creemos muy necesario hacer ciertas precisiones. Los jóvenes asháninkas han sido en su mayoría niños afectados por la violencia política. Un tema que el Estado no ha tomado en cuenta para una reconciliación nacional. Mencionamos esto porque una cosa que nos llamó la atención es que en ninguna entrevista, los jóvenes nos han hablado de lo que la presencia de la subversión significó para ellos. Y creemos que es necesario tomar el silencio de estos jóvenes como el signo de algo. El silencio aquí es una voz de alerta.

⁴³ Agradezco a Roberto Zariquiey por las acotaciones y ayuda invaluable en este subcapítulo

Los efectos de la violencia política, de los que hablamos en el primer capítulo siguen vigentes. Un hecho que nos conmocionó, por ejemplo, es que el 28 de julio de 2015 se dio a conocer la noticia de que el Estado había rescatado a personas que eran prisioneras/esclavas de los grupos terroristas durante más de 30 años:

"Estamos así desde hace 30 años", dijo una de las 10 mujeres que se encontraban junto a 26 niños y tres hombres en un campamento ubicado en el llamado Sector 5, en la margen derecha del río Ene, en el distrito de Pangoa (provincia de Satipo, Junín). "Sí, desde pequeños vivimos así", repitió.⁴⁴

Desde 1993 se nos dice que Sendero Luminoso ha sido derrotado y esto se debe a que no tenemos ataques terroristas en Lima pero la zona de la Selva Central nunca se pacificó y por ello existen campamentos donde se han raptado desde hace años a niños y se los ha hecho crecer como esclavos de las fuerzas subversivas, como la masa de "masa de la producción", según los denominan los líderes subversivos, que entienden así "a las mujeres y niños obligados al cultivo de hortalizas y tubérculos y a la elaboración de alimentos para las columnas armadas que deambulan por el valle de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro (VRAEM)."

La jefa de la Central Asháninka de Río Ene de quien hablábamos en el capítulo 1 sufrió en carne propia la violencia senderista cuando a los doce años los terroristas invadieron el territorio donde ella vivía, asesinaron a su padre y tuvo que huir con su familia para poder sobrevivir.

3.1. Naturalización de las formas negativas los otros: "Salir adelante" como forma de huir de la discriminación

Yo quisiera que mi hermanita salga adelante. Que tenga su profesión, para que no esté en eso que la hace la sociedad, la... discriminación. [A1]

⁴⁴ <http://larepublica.pe/impres/politica/18518-rescatan-26-ninos-y-13-adultos-cautivos-en-campamento-terrorista>

Este párrafo es por demás inocente pero nos muestra hasta dónde se ha asimilado el discurso de las élites. El joven ha experimentado el racismo por ser asháninka y ve como salida a ello tener una profesión, lo que significaría, parecerse más a los mestizos.

3.2.- Apropiación de la idea que minimiza los aspectos negativos que “los otros” tienen sobre “nosotros”

Como sabemos, los asháninka pertenecen a la familia Arawak y son nombrados nativos o campas en sentido peyorativo. Campa es un sustantivo que realmente es tomado como insulto por un asháninka pero resulta interesante observar, como cuando se les pregunta al respecto, ellos tratan de minimizar la carga discriminativa que sienten cuando así se los llama:

“Cuando uno, de repente, te dice “campa” alguno les parecerá incómodo, pero para qué sentirse incómodo si yo soy, para que avergonzarse, para qué si me está diciendo mi verdad, si me está diciendo lo que yo soy, para que avergonzarme, más bien me dolería si me dicen “serrano” eso sí me dolería a mí porque no lo soy.” [A2]

En este párrafo el joven refiere no sentirse discriminado si es llamado “campa” pero asegura también que quizá a otros de su grupo si les puede parecer incómodo. Aquí la pregunta sería porqué a él no y a otros sí. El joven dice: me está “diciendo mi verdad”. Asume entonces que este calificativo, que es racista le es propio. Quizá podamos decir, desde una perspectiva optimista que el joven se autoafirma como “campa” y reivindica el término. Luego señala que si se le llamase “serrano” eso sí le dolería porque no lo es. Empieza a hacer aparición entonces un nuevo sistema arbóreo de discriminación como el que nos hablaba Rivera Cusicanqui o las agresiones empiezan a ser combatidas con otras agresiones: “serrano” se convierte en término peyorativo del cuál si podría estar dolido si es así calificado.

3.3. Asimilación de la ideología lingüística imperante: la subalternización de la lengua propia

Schieffelin, Woolard, y Kroskirty son los principales expositores de las ideologías lingüísticas. Entendidas estas como las ideas que tienen las personas sobre el

valor, la estética, la pureza de una lengua. Los autores sostienen que las ideologías lingüísticas son representaciones culturales, de manera implícita o explícita de la intersección de la lengua y los seres humanos en un mundo social. A partir de la ideología lingüística, que cree que una lengua es mejor que otra, se está discriminando no a las lenguas, puesto que sabemos que las lenguas no existen como realidades sino a partir de sus hablantes, así, la discriminación es a los hablantes de la misma. Una forma de discriminación lingüística se da al distinguir entre “lengua” y “dialecto” donde se reserva el estatus de “lengua” para aquellas lenguas que hablan los grupos de poder y se usa el término “dialecto” para las lenguas de los grupos minorizados. Hemos escuchado en todos los entrevistados referirse a su lengua como “idioma” o “dialecto”.

“Ahorita estoy aquí y él a mi amigo Edgar voy a intercambiar mis ideas, o enseñarlo a mi dialecto, a mi forma de hablar como se puede pronunciar. Él también me tiene que enseñar a su forma de hablar a su forma de decir en quechua.” [A3]

Edgar es un mestizo que sabe quechua, el joven que hace el comentario es un asháninka que se refiere a su lengua como “mi dialecto”.

“En las asambleas se habla puro idioma, pero a veces los que dirigen hablan castellano.” [A4]

Debemos señalar que al preguntárseles qué lenguas hablan, ellos nos dicen que hablan castellano e idioma, en ese orden⁴⁵. Referirse a su lengua como *dialecto* o como *idioma* tiene una connotación negativa. Si bien no hemos ahondado mucho en el sentido peyorativo del término, sabemos que *dialecto* se usa, en sentido no técnico, para referirse a una lengua considerada “inferior.” *Idioma* también es usada con una connotación de valoración negativa, no solo por los asháninkas sino por los habitantes de la selva peruana, indígenas o no, para referirse a las lenguas indígenas.

Dada la recurrencia en los entrevistados a referirse al asháninka como dialecto, se le preguntó el asunto directamente a uno de los jóvenes:

⁴⁵ “ El orden de palabras, el estilo y la coherencia, entre muchas otras propiedades del discurso, pueden describirse no solo como estructuras abstractas, como se hace en lingüística, sino también en términos de las realizaciones estratégicas de los usuarios del lenguaje en acción” (Van Dijk: 1997: 22)

Entrevistador: ¿Y por qué me dijiste que tu dialecto es el asháninka?

Estudiante: ¿Por qué hablo?, porque mis padres son asháninkas

Entrevistador: Ah no, ¿por qué me dijiste que es un dialecto?

Estudiante: ¡Dialecto!, donde nosotros conversamos, donde nosotros hablamos pe'

Entrevistador: ¿Entonces no es una lengua?

Estudiante: No, es una... es un idioma, no es una lengua pe'

Entrevistador: ¿No es una lengua el asháninka?

Estudiante: Leng... eso sí, un poco me decía ahorita, estoy recordando [A5]

Vemos claramente que el joven duda si el asháninka pueda considerarse una lengua. El distingue lengua de idioma o dialecto. Para él existe una estratificación, y solo cataloga como lengua a la hegemónica. En los grados inferiores de su escala estarían lo que él considera “dialectos” o “idiomas”. Como ya hemos dicho, esta es una idea generalizada, no solo con los indígenas de selva central sino con todos los de la Amazonía peruana

Cuando hemos preguntado a los estudiantes si creen que es necesario hablar asháninka, todos responden afirmativamente. No ha habido un estudiante que diga que no se debería hablar asháninka. Pero cuando les preguntamos qué lenguas hablan, ellos contestan que hablan castellano y asháninka, aunque el asháninka solo lo hablan con gente que no sabe castellano. Es decir, si ellos están con personas que tienen en el asháninka su lengua materna, pero saben castellano, optan por el castellano. A la pregunta por qué es importante hablar asháninka, la respuesta ha sido:

“hablamos en idioma para que puedan hacer comprender a los que no entiendan castellano” [A9]

Nótese que la respuesta no ha sido hablamos asháninka, sino hablamos “idioma” y este solo se usa con quien no sabe castellano y solo sirve para que comunicarse con quien no es bilingüe. Es decir, para el muchacho el castellano le sirve para comunicar

todo lo que él quiere. La idea de que el asháninka se habla cuando el otro no sabe castellano es común en los jóvenes.

¿Con tus papas qué hablas?

Asháninka. Mi papás no comprende castellano porque ha vivido más.

¿Con tus hermanos?

En castellano porque ya entienden. [A7]

El asháninka entonces sería una lengua “transicional.” Cuando los asháninkas entienden castellano, no tendría sentido hablar en asháninka. Estamos ya en un caso extremo de debilitamiento lingüístico. Decimos extremo, porque en situaciones de dominación y colonialismo, donde hay una lengua y una oprimida, se usa la lengua del dominante para los procesos comunicativos entre los dos grupos. Aquí nos encontramos con hablantes de un solo grupo, el grupo de los oprimidos, que le da privilegio comunicativo al castellano y rechaza su lengua. El uso del castellano incluso en los espacios “propios” es una muestra de que la dominación de la cultura es fuerte. Si la lengua, según Bordieau es *un instrumento de dominación simbólica de primera magnitud* (En Bourdieu, P. y Wacquant, L.J.D. 1992), el uso del castellano entre hermanos asháninka que hablan asháninka, nos dice hasta dónde ha llegado tal dominación (para revisar los datos obtenidos a partir de la encuesta, Cf. el diagnóstico sociolingüístico incluido en este informe).

La deslealtad lingüística es clara y cuando hablamos de deslealtad lingüística debemos tener presente que esta no se da porque los hablantes optaron por dejar el asháninka, sino porque algo los ha llevado a tomar esa decisión. Es allí donde buscamos llegar. Encontrar la causa y ver si es posible revertirla. Recordemos, una vez más, que los estudiantes han sido sometidos a la escuela “castellanizante, civilizadora y desaprendedora de lo propio”. A los estudiantes se les ha inculcado la idea de que hablar asháninka es motivo de vergüenza:

- ¿Hay gente que se avergüence de hablar asháninka?
- Los que salen del colegio se avergüenzan de hablar. Porque los mayores no se avergüenzan de hablar en

idioma [asháninka], hacen sus bromas, sus chistes en asháninka. [A2]

Cuando se le preguntó a un joven si eran los hombres o las mujeres quienes hablaban más asháninka su respuesta fue:

Las mujeres hablan más asháninka, los hombres hablan más castellano. Las mujeres tienen vergüenza de hablar castellano. [A5]

Se menciona la palabra *vergüenza*. Las mujeres tienen vergüenza de hablar castellano por miedo al error. ¿Quiénes avergüenzan a las mujeres cuando hablan castellano? pues los asháninkas mismos. Hay una nueva forma de discriminación hacia la mujer asháninka por parte de sus mismos paisanos. Pero si es que las mujeres se avergüenzan, es debido a burlas por parte de los hombres. Como se ve, también aquí los jóvenes han asimilado una las formas de discriminación de la sociedad mestiza. La discriminación ante las variedades de castellano. Si las mujeres hablan más asháninka es porque ellas han tenido menos oportunidades de aprender castellano y no por una cuestión de lealtad a su lengua. Como sabemos la mujer indígena tiene menos oportunidades de acceso a la escuela que los hombres. Estas mujeres han sido menos expuestas a la escuela castellanizante y, por ello, hablan más asháninka. Vemos una vez más que la escuela ha sido la que más ha contribuido a difundir la ideología del mundo occidental en los jóvenes.

Regresemos a la palabra *vergüenza*. Es alrededor de ella que se desarrolla el discurso de los jóvenes. “Vergüenza”, como sabemos, se opone a “orgullo”. No se tiene orgullo por hablar asháninka. En cambio, “no hablar bien castellano” es motivo de vergüenza.

La vergüenza por ser asháninka está presente en los jóvenes. Por ejemplo, le preguntamos a uno si sentía orgullo por ser asháninka y su respuesta fue:

Algunas personas no reconocen, a veces, por vergüenza, no quieren hablar. [A6]

No contesta sobre el orgullo, contesta sobre la vergüenza. No contesta sobre él, dice que la vergüenza es de algunas personas, aunque lo más probable es que, de alguna forma con la fórmula ‘algunas personas’ esté también hablando de sí mismo. Pero, por otro lado, y tal como lo vimos en antes, los jóvenes dicen sentirse asháninkas así se vistan como mestizos y así hablen castellano. Al preguntárseles sobre el asunto, uno señaló:

Porque somos Asháninkas, si seríamos colonos seguiríamos siendo colonos, si seríamos otras tribus también seguiríamos sintiendo, pero ya aprendimos el castellano, nuestra segunda lengua para poder comunicarnos con los demás, pero si seguimos siendo [A4]

Aun así, es posible ahondar un poco más en este testimonio. Nótese el uso de *pero*: somos asháninkas **pero** ya aprendimos castellano. Es decir que aunque el hablante no lo reconozca, hay algo que ha cambiado en su “ser asháninka”. El joven insiste en que sigue siendo asháninka. Decimos esto porque utiliza dos veces la conjunción adversativa “pero” en un pequeñísimo texto. Vemos también que para el joven ser asháninka es pertenecer a una **tribu**. Tribu es un término que tiene una carga semántica negativa que nos da otra vez un indicio de que estos jóvenes han asimilado los prejuicios de la sociedad hegemónica con respecto a los pueblos indígenas. El castellano es calificado como “nuestra segunda lengua.” El uso del posesivo indica ese sentido de pertenencia al mundo de los demás. Pertenecer a ese mundo permite comunicarse con los demás. Permite ser parte del mundo de los demás. Uno de los jóvenes señaló que a su hermanita:

En castellano nomás le hablo. A mi mamá le he dicho que le hablen en castellano nomás porque así comprende la lectura más. [A7]

Como se ve, este joven es un convencido de la necesidad de castellanizar. Para él hablar asháninka traerá dificultades en la escuela. Este joven ha hecho suyo uno de los prejuicios de los que no creen en la EBI, el hecho de que la lengua indígena dificulta los aprendizajes. Nótese además que el joven le ha dicho a su mamá que no le hable asháninka a su hermanita. Él no dice que ha sugerido a su madre. Él “ya le ha dicho” a su mamá. ¿Tiene este joven la potestad de ordenarle algo a su madre? ¿Quién le ha dado ese poder?

Para terminar con este punto queremos presentar otra apreciación de un entrevistado:

El profesor nos decía que teníamos que hablar castellano para que entendamos mejor la lectura y porque una palabra técnica no se puede entender en asháninka pero en castellano sí. [A6]

No vamos a hablar de la relación entre lengua y enseñanza. Lo que nos interesa aquí es la relación entre técnica y lengua. El estudiante ha asumido como cierta la idea de que el asháninka no es una lengua para las cosas técnicas, a diferencia del castellano que sí sirve para eso. Esta afirmación nos hace pensar en cuáles son las ideas que tienen los estudiantes sobre la técnica, la ciencia y la lengua, y es ese el tema que desarrollaremos en el ítem de la descolonización mental.

Como hemos dicho, los estudiantes no han tenido educación bilingüe intercultural, ellos han sido formados en la escuela castellanizante. Sabemos que la EBI es la opción pedagógica para los niños indígenas⁴⁶ y, por ello, llama la atención este comentario de un estudiante de educación:

“Yo tengo muchas ambiciones ¿no? para viajar cuando termine mis estudios, cuando termine mis estudios yo no quiero quedarme ahí nomás. Yo quiero seguir estudiando mi carrera es docencia ser un maestro competitivo, porque ahora todo se basa en la competitividad y mi anhelo más grande sería volver a trabajar en mí en mi comunidad pero eso no depende de mí ¿no? Del lugar donde me envíen este... y cuando tenga un trabajo fijo y seguro ayudar en primer lugar a mi familia

La comunidad del joven es una comunidad asháninka donde los niños hablan asháninka y tienen derecho a recibir una educación en su lengua y en su cultura. El joven tiene ambiciones, quiere ser un maestro competitivo y si bien dice querer trabajar en su comunidad no hace ninguna mención a lo que es la EBI. El joven no se está formando en EBI, él se está formando para ir a cualquier lugar donde lo envíen, mestizo

⁴⁶ Si bien sabemos de resultados no exitosos en las llamadas escuelas EBI, creemos que cuando sí se hace EBI esta es la mejor alternativa para desarrollar aprendizajes en los niños indígenas

o indígena. Ser competitivo es lo importante. Prepararse para ser un maestro EBI ni se menciona.

Cuando se piensa en mejorar la educación de los niños, no se hace referencia a la necesidad de una educación lingüística y culturalmente pertinente:

“Mayormente la educación por el río Tambo es muy baja, es muy baja, ¿por qué? porque ahí no es como aquí es decir porque en esta ciudad hay mucha flexibilidad acá en Satipo mismo hay energía para que hagan su trabajo a veces en la rurales no hay luz o fluido para que para busque cuando lo deje los profesores su trabajo para que se vaya en el Internet a sacar sus informaciones

La educación es “baja” porque no es como la de Satipo. Para que la educación mejore, el joven cree que es necesario tener Internet para hacer los trabajos que deje el maestro. No hay en los estudiantes ninguna conciencia sobre lo que es la pertinencia cultural. El comentario del joven nos muestra que su mirada es hacia afuera, que su ideal de mejorar es parecerse al mundo mestizo.

Es preocupante que jóvenes que se preparan como docentes de niños asháninka no consideren el derecho de los niños a educarse en su lengua y desde su cultura. Vemos en estos futuros docentes cómo se ha internalizado el discurso de las élites y se asume que el camino es una educación castellanizante:

- ¿Deberían enseñar asháninka en las escuelas?
- En primaria sí, pueden enseñar bilingüe, porque en colegio ya son mayores, pueden entender castellano rápidamente.

Si bien se preguntó por la enseñanza de la lengua, la respuesta fue sobre el uso de la lengua en la enseñanza. El entrevistado, quien se está formando en educación, considera que el asháninka “puede” usarse en primaria. Para el joven la cuestión de usar asháninka o no es condicional al conocimiento de castellano que tenga el niño. Por eso es que al referirse a la educación secundaria⁴⁷ considera que ya no habría ninguna

⁴⁷ Cuando los jóvenes hablan de escuelas aluden a la educación primaria y cuando hablan de colegios, a la secundaria.

necesidad de usar el asháninka puesto que ya los niños tendrían suficiente conocimiento del castellano para desarrollar todos sus aprendizajes en esa lengua. Llama la atención la comparación que se hace entre “ser mayor” y “entender castellano.” Creemos que no es solo una cuestión de que se va aprendiendo el castellano con los años sino que hay cierta adultez” con todas las connotaciones que esta tiene al hablar castellano. Esto se verá más claro con este otro ejemplo:

- ¿Por qué solo castellano?
- Porque ya son mayores y pueden entender castellano. Ya tienen esa vocación de conocer castellano. Yo también me hice así, claro, de primaria.

Entender castellano es una “vocación”, una inclinación hacia el mundo de afuera que habla castellano. El estudiante asume que la educación en castellano es la correcta porque aspa se ha hecho siempre “Yo también me hice así” comenta el joven. Justifica entonces el dejar el asháninka porque así se hacen todos. La manera e crecer, de ser mayor es entender el castellano y ya no necesitar el asháninka.

Otro punto que nos interesa tocar es el que se refiere a la opinión sobre el uso del asháninka en los medios de comunicación:

¿Hay radio en asháninka? si hubiera, ¿qué tipos de programa te gustaría escuchar? ¿Música o noticias?

Música y noticias para que se entere la gente porque como hablan asháninka, entienden mejor en asháninka.

Véase cómo el entrevistado se aleja de los asháninkas. No dice “mis paisanos”, no usa la forma “nosotros.” Se les dice “la gente.” La pregunta es por los gustos del joven en la radio, si es que se hiciera radio en asháninka. Pero él no dice nada de sí mismo. Quizá a él no le interese la radio en asháninka porque, como hemos visto arriba, para los jóvenes, el asháninka es un idioma que se usa con los que no entienden castellano. La radio en asháninka, entonces, no lo involucra a él sino a los que entienden mejor el asháninka que el castellano: “a la gente”.

Cuando se le preguntó a uno de los jóvenes qué problemas encontraba en lo que se refiere al uso de su lengua en su comunidad, él manifestó que la lengua se estaba

perdiendo porque muchos padres y madres no quieren enseñar a sus hijos el idioma. Aquí vemos, por primera vez, una preocupación ante la pérdida de su lengua. El joven es consciente de que los padres ya no hablan asháninka a sus hijos y los considera responsables de la pérdida de la lengua. No queremos entrar en detalles sobre esa identificación de responsables. Nos interesa señalar que esta respuesta ha sido la única que hemos encontrado en la que se muestre preocupación ante la pérdida de la lengua.

3.4 Quitar énfasis de sus aspectos positivos propios: Se naturaliza la idea de que el saber “occidental” es el mejor: “Los que han estudiado son mejores porque ahí nomás piensan”

Todos los jóvenes que hemos entrevistado creen que la única forma de desarrollarse está en la educación superior. Tomemos un ejemplo de lo que han dicho los jóvenes:

El problema del asháninka es que recién se está preparando recién se está capacitando; en el futuro yo creo que eso va a mejorar porque recién hay profesionales que se está preparando así como Miqueas es la primera promoción ¿no? que va a ser de los que han ingresado los jóvenes del Río Tambo a través de la organización que la municipalidad, a través de ellos recién de ahí todavía seguimos ya los demás que hemos entrado ya, los demás promociones así es

La comunidad para mejorar necesita profesionales. Se concibe entonces que solo a partir de la educación superior se está preparado. Al no haber profesionales asháninkas, es un pueblo que no está preparado ni capacitado. Esta idea es recurrente entre los jóvenes asháninkas. Uno de los entrevistados, por ejemplo, cuando le preguntamos por qué es importante la educación superior nos contestó:

“Los que han estudiado son mejores porque así nomás piensan”

En este enunciado el conector **porque** se utiliza para establecer una equivalencia entre estudiar y pensar. Solo quienes han estudiado piensan, esto además se ve reforzado por el marcador textual “así nomás”

Se establece la identificación entre estudios y pensamiento. Para ser mejor hay que acceder a los estudios que imparte el mundo occidental. Se consideran como válidos solo los conocimientos del mundo occidental. No se dice nada sobre los saberes propios. Los conocimientos propios son descalificados. Ya hemos visto por ejemplo, como se descalifica la lengua. Veamos, cómo se descalifican los conocimientos a partir de solo un ejemplo:

“Si me gustaría volver a mi comunidad, regresar ahí, organizar a mis trabajadores, como técnico que estoy siguiendo la especialidad de Agropecuaria y hay mucho que hacer por mi comunidad, y hay mucho terreno para poder cultivar y crecer ¿no? porque ahorita mayormente todos los comuneros de allá lo cultivan de una manera empírica no lo hacen un manejo técnico hace poco recién está haciendo.”

Vemos, por ejemplo, que el estudiante de agropecuaria descalifica el hecho de que en su comunidad no se cultiven todos los terrenos. Él dice que hay mucho terreno para cultivar y los comuneros no lo hacen. Sabemos, sin embargo, que el hecho de no sembrar todo el terreno no tiene que ver con que los asháninkas no sepan de técnicas sino, por el contrario, porque su conocimiento de suelos les hace cuidarlos y dejarlos en descanso. Así un conocimiento indígena de sabiduría ancestral es despreciado por el joven que estudia agropecuaria en una zona donde se depreda el medio ambiente.

Pero, el asunto es todavía más grave cuando prestamos atención al inicio de la cita y descubrimos que este joven se refiere a los comuneros como **mis trabajadores**, empleando un término que podría ser esperable en un gamonal, más no en un joven que está estudiando para ayudar a su comunidad. Aquí es cuando el discurso hegemónico se ve con más claridad en el discurso de los jóvenes a quienes entrevistamos. El uso de posesivos de los que hablábamos como forma de discriminación al analizar el discurso de las élites, aparece acá en el discurso del joven asháninka

Los estudiantes salieron de una escuela “civilizadora y colonizadora” y ahí “aprendieron” a sentir vergüenza de hablar asháninka (recuérdese que se dijo que los padres que no han ido a la escuela no se avergüenzan de hablarlo) Ahora están en instituciones de educación superior que les enseñan a conocer como válidas sólo las formas occidentales de conocimiento. Todo lo otro es “empírico” y “no técnico”. El

conocimiento y el saber es el saber de quienes tienen el poder y es ese conocimiento el que se transmite a los estudiantes.

Se desprecia a los comuneros que no tienen los conocimientos que valora el mundo occidental. Se dice que los líderes y autoridades no saben. Se piensa que como muchos líderes no saben aquello que es reconocido por la cultura mestiza, no están preparados para el cargo.

Todos los entrevistados creen que un requisito indispensable para ser líder es estar preparado como profesional.

Los jóvenes reconocen la validez de conocimiento que les dan en su formación superior y también califican positivamente a lo que reciben en los talleres que convoca la Municipalidad de Río Tambo:

Gracias también estos talleres que estamos realizando como liderazgo juvenil y esto para mí ha sido muy impulsante porque gracias a esos conocimientos que imparten los profesionales a lo menos ya estoy llevando un granito de arena en mi comunidad, y de eso quedo muy agradecido ¿no? A los profesionales que ellos vienen esforzándose en venir aquí para que nos impartan su conocimiento a nosotros que somos conocidos como personas que todavía no conocemos lo que es. Total y ahora como recién estamos entrando en primer paso es ya tener captar todo el conocimiento de las demás personas que ya son profesionales y llevar a mi pueblo a impartir a ellos esos conocimientos que yo también tengo entonces gracias a ellos también van a poder llegar a ser personas que también van a conocer que pasa en la realidad.

Los profesionales imparten conocimiento. Esto lo dice este joven varias veces. Los profesionales se esfuerzan en ir a Satipo. Ellos no son “merecedores” de ese privilegio. Él se considera una persona que todavía no conoce lo que es. Su misión es asimilar los conocimientos que le imparten. El no piensa en un aprendizaje reflexivo, el debe absorber “todo el conocimiento” de los profesionales y llevarlo a sus paisanos para que conozcan las cosas, tal y como son en realidad. Los paisanos, al igual que ellos, todavía no conocen las cosas como son. Los conocimientos propios no son los válidos, para conocer lo que pasa en realidad hay que tener los conocimientos de los profesionales.

Un nuevo ejemplo del desprestigio que le han asociado los jóvenes a los saberes indígenas, lo apreciamos en este comentario:

A nivel de asháninkas tiene muchísimo, muchísimo problemas y tiene que ver necesitan primero es primero está en la educación porque sin la educación uno se puede hablar nada de progreso de hacer cosas bien dentro de tu comunidad

El pueblo asháninka se concibe como “atrasado” (“no se puede hablar de progreso”) y ello es debido a que hace falta educación y por *educación* se concibe solo a la “impartición” de los conocimientos de fuera.

Esa idea de que se está ante un pueblo atrasado la encontramos dramáticamente expresada en un comentario hecho por un mestizo (puesto que en el grupo de estudiantes no hay solo asháninkas sino también mestizos):

Desde de un punto de vista yo veo que está pasando en los asháninkas es que recién este están, ¿cómo se puede decir- están civilizando están viendo que los colonos por ejemplo cultivan para obtener ganancias ingresos entonces los asháninkas están viendo ese que cuanto más cultivo más venden entonces viven mejor los civiles, tienen carros este mayor acceso a salen a los bares se divierten entonces ven eso los asháninkas por ejemplo más que nada los de parte de adentro no lo que es puro campo ahí los asháninkas ven recién están como te vuelvo a decir este civilizándose....

Los asháninka se están “civilizando” y una muestra de ello es que empiezan a depreñar el terreno como los mestizos al dedicarse a la agricultura. Este comentario es un claro ejemplo de lo que se conoce como la discriminación. El mestizo abiertamente dice que los asháninkas son primitivos y recién están en camino a ser civilizados y esa civilización les viene porque hacen lo que ven hacer a los mestizos. El mestizo es parte del grupo de estudiantes y hace ese comentario frente a todos los asháninkas.

Para el mestizo lo que dice no es algo “incorrecto” es algo de lo que él está convencido y es algo que los jóvenes presentes no refutan, a pesar de que se les pregunto “qué piensan de esto.”

Como es obvio, estas creencias, percibidas a partir de la conversación con jóvenes, son poco favorables para el trabajo que viene realizando el CAAAP. Si de lo que se trata es de formar líderes para el pueblo asháninka es necesario que estos líderes se distingan y tomen distancia de la forma de pensar de la cultura mestiza. Es necesario que valoren sus propias prácticas culturales y miren con más cariño su cultura y su lengua. Si no, no podrán ser líderes para su pueblo. Es necesario que se capaciten; pero es necesario que comprendan que los conocimientos de sus padres y abuelos son también valiosos y no los echen por la borda.

3.5. Subvalorar los aspectos positivos de la propia cultura y magnificar a la cultura mestiza

Cuando hemos preguntado a los jóvenes que es lo que más valoran de la cultura asháninka La mayoría nos han dicho que la comida y afirmaciones como la siguiente fueron recurrentes:

Nuestra gastronomía. Bueno a mí me gusta más la gastronomía ¿no? Y bueno estando en nuestra comunidad nos gusta nuestra gastronomía. Más bien aquí en la ciudad como no se encuentra las comidas que hay acá. Y si es que no hay de nuestra comunidad acá bueno. Acá ya lo venden, cuesta, pero allá.

También se destacó el medio ambiente:

El medio ambiente la naturaleza todo eso no pero no, mira, como dijimos si nosotros si asháninkas habrían formado profesionales, como se llama, para escuchar, para recibir turistas, ya toda la comunidad capacita y ve no que los valores que tiene la naturaleza de lo que es río Tambo, amplio hay harta vegetación y a veces los turistas vienen a sacar información, así como hablaba denantes, que solo se llevan durante hace años que han descubierto una planta medicinal solo vienen a explotar llevarse esa planta y así hacer una investigación a eso vienen pero y a veces por falta de conocimiento nosotros lo damos gratis eso. Los asháninkas lo dan gratis todo eso entonces, eso es por falta de conocimiento no están capacitados.

Uno de los entrevistados nos dijo:

Una motivación y orgullo del asháninka es su danza. El hombre con su bombo y la mujer cultivan la naturaleza con diferentes

contenidos. Por ejemplo, mi mamá, después de la subversión, empezó a cantar otro tipo de cantos. Se realizaron nuevas fiestas, cantos y danzas: «ritmo de guerrilleros». El hombre mientras baila esquivo con movimientos ágiles la piedra que es tirada por la mujer. La piedra representa la escopeta. Hace una representación de lo que fue la subversión, pero ahora el hombre asháninka no muere, sino que esquivo la piedra, la bala de escopeta, y vive.

Como vemos, los valores de la cultura asháninka se reducen a lo que es el folkllore. Sin embargo, quisiéramos que se preste atención al discurso del joven asháninka. Más allá de lo folklórico, vemos que el arte tiene un papel importante como “terapéutico” como para recordar y no olvidar. Esto que cuenta el joven sobre la danza nos puede servir para pensar en el trabajo de autoafirmación cultural a través del arte. Aun así, nadie menciona el conocimiento indígena.

Cuando se les ha preguntado por lo que les gusta de la cultura mestiza, todos han señalado que la electricidad e Internet. Los jóvenes ven en la cultura mestiza el progreso y el bienestar. Para ellos, al igual que para cualquier joven mestizo, el estudio es lo que permite superación y ascenso social. Pareciera que lo que ellos desean es tener un trabajo estable en Satipo o en cualquier otra ciudad.

Los jóvenes estudiantes están en un proceso de enajenación. Y en su discurso se alejan cada vez más de los asháninkas y se acercan a los mestizos. El uso de pronombres *ellos/ nosotros* nos revela que cuando hablan de sus paisanos no se refieren a ellos como *nosotros* sino como “ellos”. Las ideas de superioridad, de que los comuneros son de su propiedad, esas formas de referirse a los subordinados que tienen las elites se hacen presentes en los discursos de los jóvenes, tal como lo vimos en el discurso de ese joven que hablaba de “mis trabajadores”. Quien dijo esto no se identifica como miembro de la comunidad y se refería a sus paisanos como “los comuneros de allá”. Él no será ya comunero, él será técnico en su comunidad. Él es portador del saber y, por lo tanto, del poder. El uso de posesivos para referirse a los otros asháninkas es recurrente:

Nosotros y lo que nosotros tenemos que hacer es no defraudarlos a nuestros comuneros que ponen su lista o su confianza en nosotros

Nuevamente estamos ante una frase “noble”. Pero vemos que se considera que los “comuneros” son “nuestros.” Ese sentimiento de propiedad es típico de las élites dominantes.

A mí sí me gustaría ser líder representar a mi comunidad eh... sacar adelante porque nuestra comunidad bastante nos necesita y no hay muchos profesionales que se están preparando son pocos por ejemplo si queremos crear una organización una cooperativa no hay quien nos dirija, no hay profesionales, y por lo tanto, por esa justa razón es que yo tengo esa ambición de seguir estudiando de superarme y así no buscar personal de afuera de otros lugares traer que estén trabajando no es que nosotros mismo generar eso a trabajar y liderar en esas que creamos una empresa liderar en empresa o cooperativa que podamos crear

El fragmento de arriba es otra muestra de la oposición que hacen los jóvenes de entre *nosotros* y “la comunidad”. La comunidad carece de profesionales y *nosotros* somos esos profesionales que antes no había. Nuevamente, la oposición entre los que no saben y los que saben.

Todo esto, dentro de una idea de servir a la comunidad. Así, un objetivo noble, pero ¿qué hay detrás de ese objetivo noble? Primero, los jóvenes estudiantes forman parte de una élite: “No hay muchos profesionales...” Esa élite se erigirá como la nueva clase dirigente. Ellos serán quienes dirijan a esa comunidad que, hasta el momento, se encuentra sin nadie que los dirija.

4. El Contradiscurso o el discurso del Otro⁴⁸

Entendemos contradiscurso como aquel que se opone al discurso hegemónico y busca dar las razones para desnaturalizar aquello que las élites han legitimado. Para ello, el contradiscurso es un discurso de oposición y resistencia. Loïc Wacquant (2003) señala que es muy importante la creación de contradiscursos “

“[R]igurosos para restaurar el sentido de que la historia es algo que (con alguna libertad) nosotros hacemos. Hay diferentes

⁴⁸ Agradezco de manera especial a Lucy Gutiérrez por proporcionarme el contacto con Ruth Buendía y poder entrevistarla el cuatro de octubre de 2015.

caminos históricos abiertos, existes diferentes decisiones políticas que hoy se están tomando, se están tomando en un terreno político, y si nosotros vamos a llevarlas a cabo, que dejen hacerlo en un terreno político, que dejen hacerlo sabiendo cuáles son los costos sociales y las consecuencias sociales de los discursos y políticas, dónde está el beneficio y quien va a sustentar el costo de esas políticas, antes de presentarlas como la única cosa que se puede hacer” (204)

Así, aquí utilizaremos el método del ACD en el sentido de deconstrucción de la entrevista y evidenciaremos cómo desde la agencia indígena se ha tomado conciencia de que si bien el Estado ha presentado un único concepto de desarrollo y un único proyecto político antiindígena, existe un contradiscurso donde los actores sociales son conscientes de que las acciones que presenta el Estado no son la única alternativa. Para llevar este análisis nos basaremos en lo que consigna Fairclough a propósito de que es posible **revertir y transformar las relaciones de dominación (1995: 14)** Veremos también que esas acciones que propone el Estado están marcadas por un fuerte sesgo racista y daremos a conocer cómo es posible, desde la agencia indígena, luchar contra el racismo.

Si bien en el análisis crítico del discurso no se ha definido el contradiscurso, en lo que sigue presentaremos un esbozo del mismo a partir de su oposición con cómo se ha conceptualizado el discurso de las élites.

1. El contradiscurso es el discurso del Ellos que se opone al discurso del Nosotros (los grupos de poder) y busca denunciar y enfrentar los discursos que reproducen y legitiman las relaciones de poder y de racismo en las sociedades asimétricas.
2. El contradiscurso es un discurso de denuncia a los ataques hacia la violación a los derechos humanos y colectivos de las poblaciones vulnerables.
3. El contradiscurso es catalogado como el discurso de los enemigos del progreso y del desarrollo y no cuenta con medios de difusión masiva.

4. El contradiscurso busca desbaratar estereotipos y prejuicios y dar cuenta detalladamente del juego político y manipulador del discurso del *nosotros*.
5. El contradiscurso expone sus razones y no se muestra como un enemigo de los grupos de poder, no considera tampoco que se debe crear una nueva dicotomía *ellos/nosotros* sino que es necesario un diálogo en pie de igualdad.

Hecha esta breve explicación analizaremos el contradiscurso asháninka en dos discursos:

1. La agenda política de la Central Asháninka del Río Ene (CARE) organización indígena del pueblo asháninka en lo que se refiere a su autoafirmación cultural.
2. El discurso de la lideresa Ruth Buendía, quien trabaja desde hace años para que el Estado y la sociedad civil respeten al pueblo asháninka

4.1. La agenda política de Central Asháninka del Río Ene

En la Amazonía peruana existen dos grandes organizaciones que agrupan a las distintas federaciones indígenas. La Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Central (AIDSESP) y la Confederación Nacional de Organizaciones Amazónicas del Perú (CONAP). Cada una de estas organizaciones tiene preocupaciones por el reconocimiento de su territorio pero hay discrepancias entre ambas e incluso AIDSESP ha llegado a acusar a CONAP de que hace negocios “bajo la mesa” con el Estado y con Pluspetrol. No es este el lugar para dar cuenta de las disputas e insultos que hay entre las organizaciones. Analizamos la agenda Política de la Central Asháninka del Río Ene pues es la organización que tuvo la voluntad de hacernos llegar lo que les pedimos y además porque tiene un reconocido trabajo en la defensa de su territorio y su autoafirmación cultural.⁴⁹

⁴⁹ Es importante mencionar que Fabián Arias (2006) contabiliza diez organizaciones similares a CARE. Las comunidades afiliadas a CARE son 17 comunidades nativas y 32 anexos ubicados en las riberas de los ríos Tambo, Perené y Ene. La población de la esta zona cuenta con más de 9 670 habitantes de la etnia Asháninka.

Las comunidades constituidas en la Central Asháninka del Río Ene (CARE) habitan las riberas de los ríos *Bajo Perené, Ipoki, Satipo, Mazamari* (margen izquierdo), y en ambos márgenes de los ríos Pangoa, Tambo, Ene y Bajo Mantaro, que se encuentran en la jurisdicción del Distrito de Río Tambo, provincia de Satipo del departamento de Junín. (Mamani 2012: 231)

4.1.1. La desnaturalización de que son “los otros” quienes deben gobernar

La Central Asháninka del Río Ene fue creada el año 1993 con la “finalidad de apoyar a las comunidades asháninkas del Ene que estaban repoblando y retornando a su territorio luego del conflicto armado” (CARE, 2011: 10).

CARE consigna como su objetivo más importante: “establecer y fortalecer el ejercicio del autogobierno indígena, sustentado en la base del desarrollo sostenible”

Como se puede apreciar, este es un principio fundamental. Estamos en la base del contradiscurso. En efecto, frente al discurso hegemónico que **naturaliza** la idea de que son *los otros* quienes deben gobernar, se propone que en las comunidades asháninkas se establezca un autogobierno indígena.

4.1.2. La resemantización del topo del locus amenus o la conversión del “lugar común” al “lugar específico”

“Los Asháninka del Ene señalan que el territorio es para vivir, alimentarse, curarse, hacer sus casas y dentro de ellas llevar una vida tranquila y sin sufrimiento. Por ello mencionan que para vivir bien es necesario **luchar por los derechos sobre los territorios** y no dejar ingresar a personas extrañas, ni a compañías que atenten su vida como *Ashaninkasanori*. Este lineamiento se direcciona con la Agenda del Buen Vivir de CARE:

Vivir como *Ashaninkasanori*

Vivir seguros y tranquilos en nuestro territorio de siempre

Vivir en paz sin sufrimiento por el terrorismo” (mío el subrayado)

Este párrafo nos habla, en primer lugar, del derecho al derecho al territorio, que está mencionado explícitamente. Ese territorio es un espacio donde los asháninkas pueden vivir una vida tranquila. Una visión simple, nos diría que se está utilizando el

topo del “locus amenus”. Pero, como sabemos, para la retórica el locus amenus es un “lugar común” que nos podría dar “información vacía.” No sucede eso en este discurso, estamos más bien ante una estrategia más compleja, puesto que se señala que el derecho al territorio no es algo que se tiene sino que es algo **por lo que se debe luchar**. Esto es lo que la retórica conoce no como un lugar “común” sino como un lugar específico que se refiere a un tema nuevo. “luchar por un territorio y no sufrir en él”. Así, hay aquí una figura de contradiscurso; Frente al Estado que no reconoce este derecho, CARE consigna claramente que se debe conseguir el derecho al territorio. Se manifiesta también el afán de vulneración del derecho al territorio desde el Estado o de invasores ajenos que buscan explotarlos territorios y depredarlos.⁵⁰ Asimismo se denuncia que desde la agencia indígena esto no se va a permitir. Este “lugar específico” es reforzado con la mención a la agenda del “**Buen Vivir**” de CARE. El Buen Vivir es más que una frase. Es un concepto que empezó en los discursos indígenas de los quechuahablantes “*Sumaq Kawsay*” y que ha trascendido ahora a toda la agenda política de los pueblos indígenas de América del Sur. *El Buen Vivir* tiene que ver con una episteme indígena muy profunda que no es la que se ha trivializado en los discursos políticos de las constituciones mal llamadas socialistas del siglo XXI y que son, en verdad, neoextractivistas.

4.1.3. Kametsa Asaïke o el Buen Vivir: el valor de la oralidad

“Vivir como asháninka, vivir como auténtica persona (*ashaninkasanori*). **Cumplir las reglas de conducta, no escritas pero vividas**, que hicieron de la vida de nuestros abuelos una vida tranquila. Reglas que no caducan con el tiempo, que siguen vigentes: saber comportarse, saber invitar, saber recibir, saber celebrar, saber comer, y así poder vivir como gente (asháninka).” (Agenda Kametsa Asaïke p.12 mío el subrayado)

Vivir bien, significa vivir como *ashaninkasanori*, es decir, como una persona auténtica. Esto para los asháninkas significa respetar una filosofía de vida que viene desde siempre. Aquí se evidencia la importancia que tiene para los pueblos indígenas la historia de vida y la tradición oral, lo que Silvia Rivera Cusicanqui llama “**el potencial**

⁵⁰ Por ejemplo el 2007 el Ministerio de Energía y Minas concesionó a la empresa Plus Petrol, el lote 108 para la extracción de hidrocarburos; este lote se sobrepone en el territorio de las comunidades de la cuenca del Rio Ene. Hay empresas forestales que están operando de manera irresponsable e ilegal, el gobierno firmó concesiones para hidroeléctricas que ahogarían comunidades.

epistemológico de la oralidad.” Se hace hincapié a que las reglas no están escritas sino que han sido vividas y se han aprendido de las tradiciones de los abuelos y, por ello, no caducan. La palabra es permanente y, a diferencia del aforismo latino, *VERBA MANENT, SCRIPTA VOLANT*.

En este punto es importante señalar que en la Agenda Indígena se menciona el respeto a los abuelos:

“No hay que pelear entre Asháninkas, para estar bien tomamos masato, compartimos todo lo que hay, cantamos, danzamos como antes hacían los abuelos. A los abuelos nadie los fastidiaba, no escuchaban de problemas, vivían tranquilos.”C.N. *Cutivireni*

Como sabemos, entre los asháninka no hay tradición escrita y la memoria se guarda en las tradiciones, en lo que se sabe de los abuelos. Aquí, nuevamente, se desdice, lo que señalaba el discurso adventista de que los asháninkas son un pueblo sin memoria.

4.1.4.- Revertir y transformar la relación de dominación que pretendía imponer la ideología adventista

En la agenda del buen vivir, se han anexado algunos testimonios de pobladores de las distintas comunidades y creemos importante incorporarlos y analizarlos porque nos servirán para darnos una idea más clara de lo que es el *Kametsa Asaike* para un asháninka:

“Yo vivo tranquilo acá, tomo mi masato, en la comunidad todos somos vecinos, vivimos bien sin hacernos problemas, todos vamos a pescar y comemos con nuestras familias, invito a mis hermanos cuando mi mujer cocina. C.N. *Quempiri*”

“No hay que pelear entre Asháninkas, para estar bien tomamos masato, compartimos todo lo que hay, cantamos, danzamos como antes hacían los abuelos. A los abuelos nadie los fastidiaba, no escuchaban de problemas, vivían tranquilos.” C.N. *Cutivireni* (Agenda Kametsa Asaike, p.13)

En ambos testimonios, aparece el masato, esta es una bebida importante en la cultura asháninka y en todo el mundo amazónico. El masato tiene connotaciones

sociales, por ejemplo, es la bebida que se toma en la celebración de la primera menstruación de la niña. Pero el masato, como lo hemos indicado cuando hemos hecho referencia al discurso adventista, se encuentra prohibido en las comunidades evangelizadas por los adventistas. Así, al reivindicar el masato, se está reivindicando una costumbre que había sido desnaturalizada y descontextualizada por la iglesia adventista. Aquí el mencionar el masato es una forma de revalorar la bebida ancestral y, de ese modo revertir y transformar la relación de dominación que pretendía imponer la ideología adventista

4.1.5. Recontextualizar el valor de la alimentación asháninka: La soberanía alimentaria:

Un punto muy importante encontrado en la agenda indígena es el de la soberanía alimentaria y este es tratado en profundidad

Se entiende por soberanía alimentaria la capacidad que tiene un pueblo de poder abastecerse con los recursos que ellos producen. El buen vivir aboga por esta soberanía alimentaria:

“Mujeres y hombres del Ene afirmaron que para vivir bien es importante alimentarse como lo han hecho por muchas generaciones, sirviéndose de las diferentes fuentes alimenticias que habitan los bosques, ríos y quebradas; en virtud a sus conocimientos y prácticas, lo que hasta la actualidad contribuye al ejercicio de una vida autónoma y digna al estilo Asháninka.” (Agenda Kametsa Asaike, p.14).

Existen muchas comunidades asháninkas donde los índices de desnutrición son bastante elevados, sin embargo, esta situación se puede revertir si es que se implementan las piscigranjas, ya que con la depredación del territorio por parte de los mestizos es difícil pensar en actividades de pesca y caza. Como vemos, los asháninkas nos hablan de alimentarse como lo han hecho sus antepasados, es decir, comiendo todos los animales que el bosque les provee y dejando de lado las absurdas prohibiciones de los grupos evangélicos o adventistas que consideran carnes inmundas a los peces sin escamas o a la “carne de monte”.

Estos dos testimonios, así lo evidencian:

“Acá hay animales también hay pescado con eso alimento a mis hijos y a mi familia, luego voy al bosque ahí encuentro todo tipo de animales, quisiera que esto siga igual.” C.N. Coveja

“Me gusta comer pescado lo que hay aquí como yuca, plátano, hongos, yo busco en el monte y traigo para comer con mis hijos. Los hongos hay que buscarlos lejos. Los abuelos comían hongos con yuca, no conocían sal, yo también traigo y como. Cuando hay pescado yo comparto con todos y cuando ellos tienen también me comparten” C.N. Cutivireni

Estos testimonios se refieren a la diversidad de productos que constituyen la alimentación de los asháninkas y del deseo que ellos tienen de que las cosas sigan igual. Sin embargo, la depredación hace esto difícil. Vemos también que los asháninka son personas que no guardan lo que tienen sino que lo comparten.

4.1.6. “Vivir seguros y tranquilos en nuestro territorio de siempre”

El problema más grande al que se tienen que enfrentar los asháninkas es al de su territorio y esto ellos lo tienen claro:

“Antiguamente los abuelos vivían en un territorio amplio y continuo, el cual recorrían y en el que abundaban los lugares para elegir y vivir a gusto. Sin embargo, la colonización de las zonas ribereñas del Alto Ene y el Apurímac han hecho que se reduzca este territorio, y que muchas familias se replieguen, pasando por largos éxodos para vivir con tranquilidad entre gente Asháninka. En la actualidad muchos hablan de la importancia de hacer respetar los territorios de las comunidades nativas, frente a intereses foráneos que pretendan usurpar nuestro territorio, así como de los que podrían causar una fuerte contaminación y deterioro ecológico.” (Agenda Kametsa Asaika, p.16),

Como se ha señalado antes, el territorio asháninka ha sido ocupado debido a las insensatas políticas poblacionales establecidas por los gobiernos que se imaginaron siempre un país de espaldas a las poblaciones indígenas. Es por ello que en la agenda del Buen Vivir asháninka se habla de la importancia del respeto al territorio. Un problema que, como sabemos, no es tomado en cuenta por los gobiernos que superponen los recursos naturales al derecho al territorio.

4.1.7. El derecho a vivir en paz

“El tiempo en que tanto se sufrió. En el que tantos se fueron para siempre, en el que muchos se perdieron. Cuando no se podía comer, ni celebrar, ni conversar. El tiempo del miedo y la esclavitud. No puede volver a repetirse. Hay que estar alerta.” (Agenda Kametsa Asaike, p. 18).

Ya hemos señalado en el capítulo 2 que el conflicto armado interno fue por demás doloroso para el pueblo asháninka y la agenda es clara. Fue un tiempo en el que sufrió. No se podía comer, celebrar ni conversar. El uso de la palabra “conversar” se debe a que los miembros de sendero luminoso eran andinos y entendían el quechua y el castellano pero no el asháninka y por ello se les prohibía hablar en su lengua. Muchos asháninkas no conocían el castellano, entonces estaban condenados a no hablar. Fue tiempo de miedo y de esclavitud pues efectivamente los asháninkas fueron esclavizados por sendero luminoso y aún hoy se rescata a miembros adultos que fueron enrolados de niños o que nacieron en cautiverio. Esto no puede repetirse es por ello que los pobladores hacen rondas:

“Ahora yo vivo tranquilo, en *Potoshi* mi papá también trabajaba, pescaba como nosotros acostumbramos, ahora cuando ha comenzado Sendero, ha comenzado la guerra, yo era un niño de 8 años, no sabía qué política estaban haciendo, por esa política han muerto muchos de mi familia. Los mandos de Sendero Luminoso han matado a muchas familias, ahora yo me preocupo por las familias de la comunidad, muchos han muerto por esa guerra, por eso ahora yo hago ronda.”C.N. Boca Anapate.

Las rondas campesinas y los comités de Autodefensa surgieron con la finalidad de hacer frente a los ataques a los que se veían expuestos los asháninkas en la selva central, estos comités fueron creados por los propios asháninkas y contaron con el apoyo del ejército hasta ahora la mayoría de comunidades de la provincia de Satipo cuenta con organizaciones de autodefensa.

“Vivir mejor produciendo para comprar lo que necesitamos. Muchos hablan de la importancia de su trabajo para vivir bien, dicen que en el actual contexto que se vive en la cuenca, es importante trabajar las chacras para conseguir dinero y satisfacer las necesidades de sus familias. Critican a los colonos que les dicen ociosos por no trabajar intensivamente el territorio.

hombres y mujeres Asháninka afirman ser trabajadores y que los colonos no saben vivir como ellos, pues para llevar una buena vida en las comunidades del Ene se espera además de chacras tener bosques donde se puedan conseguir los recursos que ancestralmente han satisfecho las necesidades de las familias indígenas.” (Agenda Kametsa Asaïke, p.20)

Como se puede apreciar, los asháninkas no niegan el contacto con el mundo mestizo y la economía su interacción económica. Así hay necesidad de un intercambio comercial. El trabajo les debe producir dinero para comprar lo que necesitan. Como sabemos, en el discurso griego se habla de la *refutatio que es la parte del discurso se anticipan los argumentos que los demás pueden oponer a los propios*. En este discurso, se está haciendo uso de ese recurso “se señala que los colonos creen que los asháninkas son ociosos porque no trabajan intensivamente la tierra” sin saber que esto se debe a que el terreno necesita descansar porque no es un terreno fértil, no hacerlo, significaría erosionar el terreno, lo erosionan quienes no tienen conocimiento. Los asháninkas lo tienen porque lo saben de sus ancestros

4.1.8. Vivir sanos con nuestros conocimientos y bien atendidos en la posta y por la brigada

“La salud depende de muchas cosas que deben estar en equilibrio, controladas. Las plantas saben curar muchas enfermedades y hay otras que se curan con la atención y las medicinas de la posta y las brigadas de salud. Es un derecho que esa atención sea respetuosa (tenga en cuenta lo que decimos y lo que sabemos), constante (las visitas fugaces no pueden curar de verdad) y de calidad (con profesionales dedicados y preparados, con medicinas disponibles).” (Agenda Kametsa Asaïke, p.22).

Este discurso encierra lo que sería una concepción intercultural de atención en salud. Donde los conocimientos médicos de la cultura asháninka dialoguen en pie de igualdad con los conocimientos médicos de la cultura “occidental. Se reconoce que hay enfermedades que no se pueden curar con las medicinas tradicionales y por ello es necesaria la intervención de los agentes de salud del Estado, quienes deben tener una presencia permanente y con medicinas disponibles siempre.

4.1.9. Vivir con una educación que nos mejore y nos dé poder como asháninkas

Una educación que verdaderamente dé oportunidades. Que lo niños del Ene puedan aprender lo que otros niños aprenden, y eso los haga buenos adultos. Una educación que les permita ser también buenos asháninkas, que se comportan como tales. Sin complejos. (Agenda Kametsa Asaika, p.24).

En la parte tres de este capítulo, cuando analizábamos el discurso de los jóvenes asháninkas, pudimos ver cómo ellos habían interiorizado el discurso de la sociedad mestiza y ya no querían una educación intercultural bilingüe y vimos también cómo creían que su lengua y su cultura eran menos válidas que la lengua y la cultura de los mestizos y “colonos”. La agenda es clara. Esta situación no puede seguir así. Es necesaria una educación de calidad para los niños asháninkas donde ellos sean buenos adultos que puedan interactuar en el mundo de los mestizos como asháninkas **sin complejos**, que tengan orgullo y no vergüenza de ser asháninkas. Estos dos discursos son bastante claros:

“Los jóvenes de ahora piensan que son mejores porque estudian, están equivocados, los jóvenes ahora ya no son iguales y allí vienen los problemas (...) eso es lo que piensan los jóvenes estudiantes (...) y pueden ser peores cuando terminen sus estudios, pueden equivocarse y ya no vivir como Asháninkas, como nos dice que hagamos Alan García.” C.N. Boca Anapati

“Yo digo que los que han ido a estudiar a Mazamari cuando terminen la escuela vengan aquí para trabajar y comer yuca.” C.N. Potsoteni

No se busca, pues, que la escuela sea desaprendedora sino que no dejen de ser asháninkas que sigan viviendo como tales. Difícil reto, cuando un presidente de la república los presentó como atrasados.

4.1.10. Vivir bien con una organización que nos escucha y defiende nuestros derechos

“En las comunidades se espera que su organización, la Central Asháninka de Río Ene les informe constantemente sobre los intereses y decisiones políticas y económicas que les atañen directamente, en especial en lo que se refiere a la integridad de sus territorios. Es así que manifiestan que a través de la organización se deben defender sus derechos y asimismo la organización debe ser un espacio para tomar decisiones conjuntas.” (Agenda Kametsa Asaike, p.26)

Para que la agencia indígena funcione es menester que la organización indígena sea eficiente y que informe a las comunidades sobre las acciones que están llevando a cabo sobre todo en la defensa del territorio. Este es un asunto fundamental, se exige que la organización sea efectivamente representativa y que lleve la voz de las comunidades. Los jefes de la organización no son, entonces, caudillos, sino representantes que llevan a las reuniones de alto nivel, las decisiones que se han tomado en conjunto. Solo de esta manera se garantiza el buen vivir.

4.2. El contradiscurso de Ruth Buendía Metsoquiari

Analizaré la entrevista que le realicé a Ruth Buendía Metsoquiari como un ejemplo de discurso contrahegemónico que devela los juegos de quienes tienen y quieren perpetuarse en el poder y qué es un ejemplo de discurso descolonizador.

Ruth Buendía Mestoquiari, nació en la comunidad nativa de Cutivireni, ubicada en la cuenca del río Ene, provincia de Satipo, región Junín, que conforma la Selva Central del Perú. Allí vivió hasta los 12 años, cuando su padre, Rigoberto Buendía, fue asesinado por una horda senderista. Ella y su familia fueron desplazadas hacia Satipo y cuando quisieron regresar a su territorio este había sido tomado por mestizos andinos, debido a los incentivos de repoblamiento del gobierno. Ella ha trabajado durante años por la titulación de los territorios y es ahora la presidenta de la Central Asháninka del Río Ene. El 2014 Ruth Buendía recibió el premio Goldman, que es la máxima distinción que se da en la lucha ambiental por haber logrado detener el proyecto Pakitzapango.

4.2.1. Rasgos del contradiscurso asháninka. -

En el análisis del contradiscurso asháninka la estrategia será precisamente valorar los aspectos del “**nuevo nosotros**” (“el ellos” que discriminaban las élites) y esto se da a través de la creación de nuevos significados. Así, todos los significados negativos hacia los asháninkas que se habían utilizado para negar sus aspectos positivos y justificar la vulneración de sus derechos, así como los que se habían usado para resaltar cualidades negativas, se resignifican: tanto en la agenda indígena como en la agencia de sus líderes. En lo que sigue veremos cómo funciona esta estrategia de utilizar nuevos significados.

4.2.1.1. El contradiscurso asháninka no utiliza eufemismos

Mira, la razón es que yo salí de mi comunidad es por el terrorismo que hemos vivido en la comunidad. Sé que he estado dentro, en el bosque, pero también ¿por qué hubo esto? Ese es el abandono del Estado, hasta ahora está; hay abandono, falta dar una miradita a las comunidades nativas pues, no solamente en el Ene, también a todos los pueblos indígenas, lo que hemos vivido. Y vivimos también con lo que ha pasado en terrorismo, salí de la comunidad.

A lo largo de la conversación que tuve con Ruth Buendía pude apreciar que la lideresa no duda en hablar del conflicto armado interno y nombrarlo como terrorismo y esto me parece muy importante. Así, se nombra, porque lo que no se nombra no existe y Ruth es bastante clara al decir que el terrorismo se dio como consecuencia del abandono que hubo por parte del Estado. El Estado no estuvo presente en las comunidades altoandinas donde nació Sendero Luminoso ni en las del Ene donde llegó por el Río Apurímac a conseguir recursos con la coca. Según el Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (Tomo V: 162), durante el conflicto armado fallecieron alrededor de 6,000 Asháninka, 5,000 fueron hechos prisioneros en los campos de Sendero Luminoso en el río Ene, y hubo cerca de 10,000 desplazados. Sin embargo, para la CARE el número de víctimas mayor pues no se han efectuado estudios de antropología forense en las zonas donde se sabe que existen fosas comunes sobre todo en el río Ene y es así que no se tiene una estimación real de personas desaparecidas. Lo que sí podemos decir, es que en el caso de los asháninkas se produjo un genocidio:

Una de las cifras más impactantes que ha producido la CVR es aquella que señala que el 75% de víctimas mortales del conflicto tenían el quechua como idioma materno. Si la violencia hubiera tenido en todo el país la misma intensidad que tuvo en Ayacucho, hubieran muerto un millón doscientos mil peruanos, 300 mil de ellos en Lima. El mismo ejercicio entre los asháninkas nos daría un total de dos millones y medio de peruanos muertos o desaparecidos. En algunos lugares de nuestro país, el conflicto armado interno fue un verdadero apocalipsis” (Degregori 2004:2)

Y el origen de este, como nos lo dice Ruth Buendía está en el abandono del Estado.

4.2.1.2. El contradiscurso asháninka asume su agencia indígena

Qué cosa realmente el líder ha incentivado a su pueblo; y si es el desarrollo, **el indígena, el líder tiene que ir con una propuesta para el Estado**. Pero solamente que tú eres representante, no haces nada como encaminar a tu pueblo, entonces cómo crees que los profesionales pueden hacerlo para los pueblos indígenas. Solamente piden calaminas y piden ollas y siguen en ese asistencialismo década 90 para atrás, entonces no hay esa mirada de desarrollo, por ejemplo.

Estas palabras resumen claramente lo que para Ruth Buendía es un buen líder. Ya no estamos ante la idea de que los pueblos indígenas se acomodan a los discursos del Estado sino que son ellos **agentes**. El indígena **lleva** la propuesta de desarrollo al Estado. Este es un claro ejemplo de contradiscurso. Estamos ante el líder que tiene voz, que es sujeto de agencia. La mirada de desarrollo debe salir de esta agencia indígena. No la hacen los profesionales (es decir los otros, los mestizos, por muy aliados que sean). Un líder debe realizar las propuestas de desarrollo, no desarrollar las que propone el Estado.

Ruth Buendía califica negativamente los pedidos de calaminas y ollas. Señala que no se puede seguir con el asistencialismo. Y aquí quizá algunas visiones de fuera podrían decir, *“hay que dejar que sigan su proceso, aunque nos parezca asistencialismo y no estemos de acuerdo.”* Ella en cambio, tiene la autoridad moral de criticar esta postura y enfrentarla desde su discurso disidente.

4.2.1.3. El contradiscurso asháninka tiene una propuesta educativa

Los profesores indígenas no proponen **algo educativo pedagógico real dentro de sus comunidades**. No hay. Entonces ¿cómo cree usted el blanco, como digamos, la gente blanca tenga la noción de ayudar al pueblo indígena cuando tú no le has propuesto, solamente quejar que no me cae, porque me tiene que favorecer porque yo he apoyado políticamente?

A mi juicio, uno de los grandes problemas en la educación para los pueblos indígenas que ofrece el Estado es que cree que se avanza con políticas de EIB pensadas en un sistema cultural escritural, no voy a ahondar en el asunto pero creo que Ruth Buendía tampoco encuentra que la educación que se ofrece a los niños de su pueblo sea la mejor y es que usando las palabras de Ruth es necesario: “algo educativo pedagógico real dentro de las comunidades.” Quizá ella esté no cuestionando el modelo educativo EIB sino aclamando por una educación propia “algo real”. Creo que esto es lo que Ruth Buendía reivindica en este contradiscurso. Además, como se aprecia, esto viene antes de hablarnos de la gente blanca. Así, podría estar haciendo una similitud entre la formación que reciben los profesores indígenas del mundo de los blancos que no tienen una noción de lo que necesita el pueblo asháninka con la gente blanca que pretende “ayudar” al pueblo asháninka. Ahora bien es importante señalar que Ruth Buendía no está descalificando a todos los blancos, no señala que siempre el otro es un potencial enemigo sino aquél que quiere beneficiarse de los indígenas políticamente.

4.2.1.4. El contradiscurso asháninka propone un liderazgo sin compradazgos

Ahora, actualmente, pienso yo, espero, yo he salido, abrí la puerta donde miro todo en donde debo hacer, como líder mujer u hombre, donde esté, en qué espacio esté, puedes ayudar a tu pueblo a quien estás representando. No solamente yo soy líder, yo he salido y, pues, voy a ser compadre a los políticos, a mi mamá la va a atender, a mi familia y, bueno, **voy a favorecer a los demás porque me interesa que tiene que ponerle en el puesto de trabajo. Pero, eso no es así.** Tú eres líder, tienes que prepararle a tus hermanos qué puede priorizar para el desarrollo de la población, porque los indígenas no es una cosa que tenemos que dejarle en vitrina, no tocarle, no es así. Son persona humana que tiene aspiraciones, que quiere incluirse y poner sus ideas. O sea, eso es lo que nosotros queremos. Como yo no me veo, soy la mujer que solamente voy a ver por la mujer, no es así; soy mujer, soy líder que tiene que ver por todos, territorialmente y toda la

población que está dentro. Eso es lo que nosotros queremos, pero en esa parte es mi perspectiva, pero no sé si los líderes demás lo entienden en esa manera; pero si no lo entienden en esa manera, estamos perdidos, estamos ya para mejor no hagas nada, que sigan adelante los de la familia como sea. Pero para eso está el líder. ¿Para qué sirve entonces el líder, para que pueda sentarse a rascarse la panza? No es así. Que tienen que preocuparse también los líderes a vocearse para los demás que están detrás de ellos.

Una de las cualidades que más admiro en Ruth Buendía y que me parecen la clave del contradiscurso es que ella hace política honesta. El activismo político en el Perú es bastante sucio, tanto en el nivel nacional como en el nivel local. Conocer líderes honestos es un hallazgo. Ruth Buendía tiene un discurso de política honesto y, en ese sentido, es un contradiscurso.

Los líderes no están para beneficiarse del cargo y beneficiar a sus familiares sino para preparar a su pueblo. Los asháninkas se llaman entre ellos hermanos, y desde su agencia debe luchar por el desarrollo de todos. Pero Ruth no es ingenua y es consciente de que un de las cosas que los indígenas aprenden de los mestizos es la corrupción, por eso dice: **pero en esa parte es mi perspectiva, pero no sé si los líderes demás lo entienden en esa manera.** Un líder además debe ser consciente de que debe dejar escuela: “para los demás que están detrás de ellos”

4.2.1.5. El contradiscurso asháninka vuelve a hacer ilegal lo que el Estado convirtió en legal

En la última década desde el Estado se ha empezado a arremeter con más fuerza contra los territorios indígenas. La zona asháninka no es una excepción así el estado ha firmado convenios con empresas multinacionales petroleras, hidroeléctricas, madereras y mineras. Un caso bastante desgarrador, por ejemplo, fue el asesinato del líder asháninka, Edwin Chota por parte de las mafias de las madereras. A pesar de que Edwin Chota había pedido garantías por su vida al Estado peruano tuvo ningún apoyo.

El gobierno de García firmó un tratado para realizar hidroeléctricas en la Amazonía peruana, una de ellas, *Paquitzapango*, iba a inundaría territorios sagrados de los asháninkas y provocar el desplazamiento forzado de más de 3500 personas. Pero esto se logró parar gracias a la agencia organizada de CARE y Ruth Buendía:

Mira, nosotros como Central Asháninka de Río Ene hemos parado a la Central Hidroeléctrica Pakitzapango que está en nuestra cuenca. Lo logramos con reuniones, acuerdos, firmamos actas, a pesar que hubo otras, formaron otra organización, otros líderes que apoyaban eso. Pero ha sido mínimo y los hemos opacado también. Y eso es lo que a nosotros, como Central Asháninka de Río Ene, nos hemos identificado con la comunidad y la familia, son las que pueden tomar decisiones de qué hacen, no hacen, cómo deberían hacer los programas y proyectos del Estado, porque muchas veces deciden líderes y cuando no consideran las familias que hay dentro del territorio de las comunidades. La toma de decisiones no la hace el jefe o el líder, no. Los que tienen que tomar las decisiones son la población, la familia, aunque no son leídos, pero saben la desgracia que puede venir. Eso es lo que nosotros como CARE hemos hecho, acuerdos.

Hay varios puntos que podemos mencionar:

1. La agencia indígena organizada puede frenar las acciones ilegales del gobierno.
2. Una estrategia del gobierno será crear otras presuntas organizaciones indígenas que estén de acuerdo con él quieran deslegitimar a la agencia indígena.
3. Estas presuntas organizaciones pueden ser opacadas cuando la organización indígena es honesta.
4. Ser líder no es tomar decisiones de espaldas a la población.
5. El líder no toma las decisiones. Las decisiones las toma la población. El líder representa esas decisiones.
6. Debe dejar de creerse que solo el público letrado es capaz de tomar decisiones.

Como hemos podido ver en estos fragmentos del discurso disidente, no estamos solo ante prácticas discursivas contrahegemónicas sino que estas fundamentan procesos descolonizadores de autodeterminación política. Así, lo que hemos llamado el contradiscurso se articula a una práctica política donde se construye el *kametsa asaike* que los asháninkas merecen.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta tesis hemos estudiado las estructuras de dominación y racismo hacia los asháninkas de Satipo a partir de los discursos de distintos actores: las élites de Satipo, los estudiantes asháninkas que estudian en Satipo, la iglesia adventista. Hemos estudiado también lo que hemos llamado el *contradiscurso* y que, a nuestro modo de ver, es una nueva forma de hacer análisis crítico del discurso pues hasta el momento, la extensa bibliografía sobre ACD se limitaba a dar cuenta de los discursos de las élites para perpetuar el poder pero no del de los grupos “vulnerables” que buscan revertir y transformar las relaciones de dominación. Nuestra investigación ha permitido los comprobar lingüísticamente cómo se expresa el racismo en el discurso y la emergencia autoidentitaria en el *contradiscurso*. Así, hemos podido arribar a las siguientes conclusiones.

1. El primer objetivo de nuestra tesis ha sido: “*dar cuenta de la discriminación hacia los asháninkas que se evidencia en el discurso de las élites mestizas de Satipo que buscan legitimar y mantener el poder y la dominación*” y a lo largo de esta investigación, ha quedado ampliamente demostrado. Ahora bien, es importante señalar que cuando nos referimos a élites, este no es un conjunto único que tendrá siempre los mismos elementos. Como se ha visto en nuestra tesis, el conjunto “élite” es propio de un espacio geográfico determinado y es muy probable que las personas identificadas y reconocidas como miembros de élite en esta provincia de la Selva Central, no serán reconocidas como tales en otro espacio geográfico. La cuestión de las élites en el Perú no se resuelve en términos de *nosotros/los otros*, sino, como lo señala Roberto García (comunicación personal), es un asunto que se construye de acuerdo a los grupos con el que son confrontados. Así, no hay un grupo de *los otros* absolutamente definido, sino que este grupo se constituirá de acuerdo al grupo con el que está comparado. En este sentido, los pobladores de Satipo, que hemos identificado como miembros de la élite, podrán pertenecer al grupo de *los otros* y ser discriminados cuando se confrontan con la clase alta de Lima, por ejemplo; y pueden también ser considerados miembros del grupo de *nosotros* y ser agentes de discriminación, cuando son comparados con los asháninkas.

Si, como hemos visto, no es posible hablar de élites en abstracto, tampoco lo será hablar de *discriminado* en abstracto. Cada grupo será o podrá ser discriminado de acuerdo al grupo con el que se oponga (mestizos/ asháninkas; *colonos fundadores/ neomigrantes*; élite de Lima/ élite de Satipo). Nuestra investigación se ha centrado en un tipo de discriminación que hemos estudiado sincrónicamente. No ha sido objeto de la tesis hacer una historia del racismo en el país, por ello, se ha utilizado un concepto metodológico con el propósito de dar cuenta de una situación de discriminación determinada.

2. En nuestro estudio “sincrónico” de discriminación hemos mencionado, para contextualizar, que en el país se ha dado el siglo XIX, desde la academia, la tesis del darwinismo social, desarrollada por intelectuales peruanos que no entendieron la teoría de la evolución de las especies de Darwin y afirmaron que esta se aplicaba también a los seres humanos. Para ellos existían grupos étnicos superiores y grupos étnicos inferiores. Estas tesis sirvieron a los políticos para dar “sustento científico” y justificar la presión de las élites blancas y mestizas sobre los indígenas, afroperuanos y asiáticos.
3. Es menester insistir que nuestro interés en esta investigación, siguiendo los parámetros del Análisis Crítico del Discurso, no ha sido profundizar sobre las distintas significaciones que tiene el término *racismo* sino que nos hemos adscrito a lo definido por Mignolo (2007), que entiende que el racismo es una construcción ideológica creada con el objetivo de justificar la discriminación. Así pues, racismo **no se reduce a una cuestión de raza**, sino que se refiere a las prácticas discriminatorias que se efectúan sobre la base de ideologías racistas (Van Dijk 2006:179). Así entonces, el racismo es la discriminación basada en la idea de que hay seres humanos superiores y seres humanos inferiores; en este sentido amplio, discriminar a la persona porque es indígena, pobre, mujer, homosexual o gorda, son formas de discriminación que tienen su base en la ideología racista.

4. Del mismo modo, en esta tesis no hemos realizado una revisión del concepto de ideología que, como hemos señalado, es confuso. Lo que hicimos es tomar el concepto de ideología que utilizan para el análisis crítico del discurso lingüistas como Fairclough o Van Dijk quienes evidencian que las ideologías son, *grosso modo*, un conjunto de creencias y prohibiciones sobre los que se fundamentan los principios socio-morales de una cultura y que se evidencian a partir de los discursos.

5. Si utilizamos la noción de superestructuras de Van Dijk, podemos encontrar dos tipos de superestructuras. En un primer lugar, la superestructura formada por los discursos de los colonos, la iglesia adventista y los jóvenes que viven en Satipo. En esta superestructura encontramos tres macroestructuras:
 - 3.1 La macroestructura de los colonos, en la que el tema es la fundación de una ciudad en un territorio virgen, donde los asháninkas no son sujetos de derechos por tener diferentes defectos (“ser incapaces”).
 - 3.2. La macroestructura de la iglesia adventista donde el tema es la exorcización de los asháninkas, concebidos como seres dominados por el demonio que alcanzan la verdad al ser evangelizados por el misionero Stahl.
 - 3.3 La macroestructura de los jóvenes asháninkas donde el tema es que ser asháninka y vivir como tal en el mundo actual es sinónimo de fracaso. El éxito, por su parte, se encontrará en parecerse a los mestizos.

En lo que a la superestructura formada por la agencia indígena y la agenda indígena se refiere, encontramos una macroestructura, en la que destaca como tema el principio del *Vivir Bien*. Esto significa vivir de acuerdo a los valores y costumbres de los asháninkas. Este tema no implica “un volver al pasado” sino crear condiciones de convivencia intercultural donde se respeten los derechos de los pueblos indígenas

6. Se ha evidenciado en esta tesis que existe discriminación hacia los asháninkas en el discurso de las élites mestizas de Satipo. Los discursos racistas expresan la discriminación principalmente a partir de diferentes estrategias que presentan de manera negativa a los asháninka, ya sea a partir de adjetivaciones peyorativas, el

uso de figuras retóricas que desnaturalizan sus virtudes, las estructuras sintácticas sutiles donde el uso de posesivos o de diminutivos denotan el discurso proteccionista o paternalista que implica la subalternización.

7. En esta situación de racismo, el discurso intercultural no tiene ningún sentido.⁵¹ Sin embargo, desde el Estado el sistema educativo nos habla de una educación intercultural y los profesores de la escuela en Satipo nos indican que ellos están poniéndola en práctica. Las ideas que tienen los docentes sobre interculturalidad: “tomar lo bueno de las dos culturas para que seamos mejores” nos alerta sobre qué tipo de trabajo se lleva a cabo en la escuela. Los discursos de los docentes entrevistados se empeñan en negar que en la escuela exista el racismo, pero esos discursos evidencian el racismo que en la escuela opera. Así, se pone de manifiesto la estrategia de las élites “mitigar los aspectos negativos de *nosotros*

8. El segundo objetivo de nuestra investigación: *evidenciar el racismo discursivo hacia los asháninkas operado por la iglesia adventista*, también ha sido demostrado. Así como para el caso de las élites, demostramos que se daba racismo a partir de lo que Van Dijk llama *disclaimers* semánticos y uno de ellos es las concesiones aparentes, encontramos también esta estrategia en el discurso adventista cuando por ejemplo se señala que los asháninkas eran hijos de Dios que necesitaban ayuda urgente e inmediata, esta ayuda se presenta en el pastor adventista quien es concebido como el agente salvador. Esa es la estrategia discursiva de magnificar los aspectos positivos del *nosotros*. Ahora bien, aquí no estamos ante un caso de que el pastor sea realmente un salvador, no es entonces un aspecto positivo pero se construye este significado en la figura del pastor que se refuerza con la valoración negativa de los otros. Así, por ejemplo, el líder espiritual asháninka es presentado como un ser poseído por el demonio. Lo mismo sucede con los dioses que adoran los asháninkas, ya no son más deidades sino demonios. La estrategia recurrente en la forma cómo opera el discurso

⁵¹ Recordemos lo que nos dice Fidel Tubino: “la discriminación cultural hace inviable el diálogo intercultural auténtico” (comunicación personal)

racista de la iglesia adventista está en la descontextualización de las formas culturales asháninkas y en su recontextualización como negativas o diabólicas.

9. El racismo discursivo se expresa también en la valoración negativa de la diferencia. La religión de *los otros* es mala. Las carnes que comen *los otros* están mal. La conclusión es siempre: “esto no se puede hacer así”. “Lo que ustedes hacen está mal”. “Lo que hacemos nosotros, en principio, es mejor”. Esta valoración negativa de la diferencia es la base del racismo discursivo.

Otra estrategia de la iglesia adventista es presentar la espiritualidad asháninka, un rasgo fundamental de esta cultura, como una amenaza para los demás. Hemos visto, como las deidades asháninkas, son presentadas como demoníacas y cómo los curanderos son asumidos por los adventistas como demonios que en sesiones de exorcismo pueden llegar a morir. Así, creer en la espiritualidad asháninka es una amenaza que puede llevar a la muerte y a la condena eterna de los asháninkas. Esta es una estrategia de manipulación discursiva muy poderosa. Es importante mencionar también que con sus prohibiciones sobre la comida y bebida. La iglesia adventista ha dejado a muchas comunidades asháninkas en una situación de desnutrición total, además del hecho de haber trastocado rasgos fundamentales de la cultura como la espiritualidad o la formación de familias.

10. Nuestra investigación buscaba averiguar si los jóvenes estudiantes asháninkas que han migrado de sus comunidades para realizar estudios profesionales en la ciudad de Satipo, al estar imbuidos en un medio discriminador, habían asimilado el discurso racista; es decir si este influía en su concepción sobre ellos mismos, sobre su identidad y sobre su cultura. Es importante recordar que este no es un método común en el ACD, que normalmente estudia el discurso de las élites y no el de los subalternos pero nos parecía que este caso, podríamos tener indicios para trabajar en el futuro y hemos encontrado resultados reveladores. Los jóvenes estudiantes viven en un ambiente racista y discriminador, donde se les considera incivilizados. Nuestra investigación ha demostrado que este ambiente ha influido en la autoconcepción que tienen los asháninkas sobre sí mismos.

11. Una de las formas en las que el discurso racista ha penetrado en los jóvenes asháninkas es en el menosprecio a su lengua. Se está en un proceso acelerado de desplazamiento lingüístico. Los jóvenes hablan más castellano no solo porque el contexto de la ciudad los obliga, sino que ellos mismos son los propiciadores de ese desplazamiento. Recordemos al estudiante que señaló que ya le ha dicho a su mamá que no le hable asháninka a su hermanita.

12. La colonización mental de los jóvenes es evidente. Ellos creen que solo se puede hablar de un tipo de educación y de un tipo de conocimientos válidos y estos son los conocimientos de los profesionales que “ven las cosas como son.” El discurso hegemónico llega desde las élites y se asienta en su vida cotidiana de una manera muy profunda y si bien es preocupante, también es comprensible dado el contexto en el que estos jóvenes se desenvuelven. Vivir en un ambiente racista y de negación e invisibilización del otro ha afectado la autoestima cultural de los estudiantes asháninkas. Hay vergüenza por la lengua asháninka. Se afirma que es un dialecto, en el sentido peyorativo del término y que solo debe usarse cuando la gente no habla castellano, El castellano, en cambio, es necesario para “salir adelante.” Los estudiantes están debilitados culturalmente y no encuentran más allá de la comida o la danza ningún otro aspecto positivo en su cultura. Incluso, la depredación de la Amazonía que trastoca las formas de la agricultura asháninka, es juzgada positivamente por asháninkas que estudian agropecuaria y afirman que el monocultivo intensivo, forma de agricultura mestiza, es la válida.

13. La asimilación del discurso hegemónico tiene su razón de ser en el hecho de que los jóvenes estudian en instituciones mestizas en las que no se los prepara para desenvolverse en su comunidad, así están expuestos a todas las formas de discriminación, lo cual los obliga a invisibilizarse para “salir adelante”. Y esto significa, tratar de parecerse más a los mestizos.

14. Ha quedado ampliamente demostrado que los jóvenes asháninkas han asimilado el discurso de las élites y podemos entonces reformular para este caso el cuadrado ideológico/valórico del discurso racista de Van Dijk, no aplicado a las

élites sino a los asháninkas que han internalizado su discurso: Expresar/Enfatizar información positiva sobre las élites. Expresar / Enfatizar información negativa sobre sí mismos. Suprimir / Desenfatar información positiva sobre sí mismos. Suprimir/Desenfatar información negativa sobre las élites.

15. Quisimos también analizar el discurso subalterno, al que hemos llamado *contradiscurso*. Este es un aporte de nuestro documento de tesis puesto que en el ACD no se considera esta categoría y hemos presentado una aproximación conceptual del mismo, a partir de una oposición de la manera en cómo se ha definido el discurso de las élites. Entendemos el *contradiscurso* como el discurso de los subalternos que denuncian y enfrentan los abusos de poder. Hemos explicado este *contradiscurso* en la Agenda indígena Asháninka y en el discurso de la lideresa asháninka Ruth Buendía *Metsoquiari*.
16. En lo que se refiere a la creación del discurso asháninka propio hemos analizado la agenda asháninka del *Buen Vivir* y creemos que, si bien no podemos hablar de la existencia de un proyecto macro de pueblos indígenas en el Perú, quizá ese proyecto del *Buen Vivir* puede ser un cimiento que logre confluir a los distintos pueblos indígenas de América Latina. Sabemos que *Buen Vivir* no es un concepto propio del pueblo asháninka sino que viene de una episteme quechua pero está calando en las diferentes poblaciones indígenas. En la *Agenda Asháninka* encontramos que los principios basados en la cultura asháninka pueden muy bien formar parte del *Buen Vivir*. Esta agenda tiene presente el hecho del conflicto armado interno y busca una cultura de paz. Se apuesta también por los derechos básicos que debe tener un ser humano: educación de calidad, salud, vivienda, el derecho a ser feliz. Así expresados estos principios, parecieran ser la simiente de un discurso asháninka pero esto requiere un mayor estudio interdisciplinario. Es importante además señalar que el *Kametsa Asaike* se concibe una desde una visión propia de la política asháninka y su interacción con el Estado y la reivindicación de sus derechos.
17. Es importante señalar que no todo discurso de un miembro del grupo subalterno debe ser considerado *contradiscurso*. Para ser definido como tal debe reunir

ciertas características: denunciar la violación a los derechos humanos y colectivos, desbaratar estereotipos y prejuicios, dar cuenta del juego político y manipulador del discurso del *nosotros*, y tener su lugar de enunciación en la honestidad.

18. Como se ha demostrado, el contradiscurso de Ruth Buendía *Metsoquiari* es un discurso disidente y de empoderamiento que busca desnaturalizar aquello que las élites han legitimado; así, hemos demostrado en el análisis del *contradiscurso asháninka* que la principal estrategia es crear un *nuevo nosotros* (*el ellos* que discriminaban las élites) donde se valoren sus aspectos culturales. Esto se da a través de la creación de nuevos significados; así aquellos significados negativos hacia los asháninkas utilizados para negar sus aspectos positivos, para invisibilizarlos o para resaltar cualidades negativas, se resignifican: tanto en la agenda indígena cómo en la agencia de sus líderes. De esta manera, el discurso deslegitima aquello que el Estado quería legitimar y con ello, vulnerar sus derechos, como en la paralización de la represa de *Pakitzapango*. Otro significado que el *contradiscurso* busca resemantizar es que la dirigencia indígena es honesta y no admite compadrazgos.

19. El *contradiscurso* Asháninka propone también la creación de una educación de calidad, donde los niños asistan a una escuela que les enseñe los contenidos necesarios para desenvolverse en la sociedad global y los reafirme como asháninkas. Esta es una forma de contrarrestar lo que hemos visto que ha sucedido con los asháninkas que estudian en Satipo y están desarraigados de su lengua y de su cultura. El *contradiscurso*, entonces, tiene propuestas contra la pérdida de identidad lingüística y cultural y apuesta por el diálogo de saberes, necesario en una sociedad multicultural como la nuestra

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Idañez, M. J., (2007). *Aspectos Metodológicos y Técnicos de la Intervención social en el ámbito de las migraciones*. Módulo 7. GIEMIC- UCLM.

AIDSESEP (2015). AIDSESEP hace un llamado a sus bases regionales a unirse y brindar apoyo a la acción tomada en el lote 192. Recuperado de: <http://www.aidesepp.org.pe/aidesepp-hace-un-llamado-a-sus-bases-regionales-a-unirse-y-brindar-apoyo-a-la-accion-tomada-en-el-lote192/>

Almeida Goshi, C. (2011). El «salvaje desenfrenado» y el «buen salvaje»: las representaciones polarizadas acerca del indígena en la prensa escrita de Perú. *Letras*, 82, (117), 141-150.

Alonso, E., (1994). “*Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa.*” En: Delgado J.M. y J. Gutiérrez (comp.) *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*. España: Proyecto Editorial Síntesis.

Ames, P., (2011) *Cultura y desigualdad: discriminación, territorio y jerarquías en redefinición*. En Cotler, J. y Cuenca, R (eds) *Las desigualdades en el Perú: balances críticos*. Lima, Perú Instituto de Estudios Peruanos.

Ander-Egg, E., (2010). *Métodos y Técnicas de investigación social*, Vol. III: *Cómo organizar el trabajo de investigación*. Barcelona, España: Lumen.

Aramburu, C., (1982). “*Expansión de la frontera agraria y demográfica en la selva alta peruana.*” En: *Colonización de la Amazonía*, Ed. CIPA, Lima. CIPA.

Arrunátegui Matos, C. A., (2013). *El racismo en la prensa escrita peruana: un estudio de la representación del otro amazónico desde el análisis crítico del discurso*. Tesis Maestría PUCP.

Asociación Para La Conservación Del Patrimonio De Cutivireni (ACPC).

Reserva Comunal Asháninka - Perfil de Parque – Amenazas. Recuperado de:
<http://www.parkswatch.org/parkprofile.php?l=spa&country=per&park=ascr&page=thr>

Barclay, F., (2008). *Un comentario a la entrevista a Juan Ossio “Los nativos han sido invisibles para el Estado.”* Recuperado de:
http://www.viajerosperu.com/articulo.asp?cod_cat=4&cod_art=1096

Bedoya, E. (1984). *Proyecto de investigación: impacto de la economía de mercado de las comunidades nativas de Satipo, Bajo Urubamba y Madre de Dios*. Documento de Trabajo, CIPA, Lima.

Benavides, M. y Smith, R., (2000). “*El bien común y la gestión sostenible de la biodiversidad amazónica: la geomática aplicada a los territorios indígenas*”. :En: Víctor Agreda, Alejandro Diez, Manuel Glave. *El problema Agrario en Debate SEPIA VII*, Lima

Beristáin, H., (1995), *Diccionario de retórica y poética*. México D. F.: Porrúa.

Biondi, J. y Zapata, E., (2008), *La Palabra Permanente. Verba manent, scripta volant: Teoría y prácticas de la oralidad en el discurso social del Perú*. Lima, Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Buitron, A., (1984). “*Pre-diagnóstico de la provincia de Satipo y de las Comunidades Campa de algunos de sus distritos*”. En: Informe de actividades del proyecto de investigación sobre el impacto de la economía de mercado en las comunidades nativas, CIPA, Lima.

Bullón Páucar, A., (s.f.), *Él nos amaba. La aventura misionera de Stahl entre los campas*. Segunda edición. Lima: Asociación Unión Peruana De la IASD.

Brack Egg, A. (Coordinador General). (1998). *Atlas de las Comunidades Nativas*. Lima: Fondo Mundial del Ambiente (GEF), del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Brack Egg, A. (2006). *Tierras Indígenas y Potencialidades para el Desarrollo*. Revista Pueblos indígenas y desarrollo sostenible.

En:http://www.proyectopueblosindigenas.org/espanol/interior/11_revista_electronica/antonio_brack.html

Brown, P. y Levingston, S. C., (1987), *Politeness: Some universals in language usage* (Vol. 4). Cambridge: Cambridge University Press.

Cabrero, F., Pop, Á., Morales, Z., Chuji, M., Mamani, C., Peredo Beltrán, E. y Weise Vargas, C., (2013). *Ciudadanía intercultural. Aportes desde la participación política de los pueblos indígenas en Latinoamérica*. Quito, Ecuador: PNUD.

Calderón Pacheco, L. (2000). *Imágenes de otredad y de frontera: Antropología y pueblos amazónicos. No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Calsamiglia, H. y Tusón, A., (1999), *Las Cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona, España: Editorial Ariel.

Caravedo, R. (1989). El objeto y los objetos de la lingüística. *Lexis* 13 (1), pp.1-12.

Caravedo, R., (2014), *Percepción y variación lingüística. Enfoque sociocognitivo*. Madrid/ Frankfurt: Iberoamericana.

Central Asháninka del Río Ene (2013). Kametsa Asaike El vivir bien de los Asháninkas del Río Ene Agenda Política de la CARE. CARE - Lima-Peru 2013. Recuperado de: <http://careashaninka.org/wp-content/uploads/2013/01/AgendaKametsaAsaike.pdf>
[Consultado el 14 de junio de 2016](#)

Chirif, A., (2008). La ley de la selva y la batería pesada contra las comunidades. Recuperado de <http://www.servindi.org/archivo/2008/3518>. El 13 de junio de 2016.

Chirif, A. y García, P., (2007), *Marcando Territorio*. Lima, Perú: IGWIA.

Chirif, A., y García, P., (2011). *Organizaciones indígenas de la Amazonía peruana. Logros y desafíos*. En Betancur, A.C (2011) (Ed). *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*. Copenhague, Dinamarca. IWGIA. pp- 106-132.

Chirif, A., (2014). Amazonía: retos actuales de las organizaciones indígenas. *Argumentos*. Edición N° 2, Año 8, Mayo 2014 Recuperado de <http://revistaargumentos.iep.org.pe/articulos/amazonia-retos-actuales-de-las-organizaciones-indigenas/>

Cook, G., (1992), *The Discourse Of Advertising*. London / New York: Routledge.

Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente (1993) Amazonía sin Mitos. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo: Banco Interamericano de Desarrollo: Tratado de Cooperación Amazónica. Washington PNUD-TCA

Comisión de la Verdad y la Reconciliación. (2003). Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación: Tomo V

Comisión de la verdad y reconciliación (2004) *Hatun Willakuy. Versión abreviada del informe final de la comisión de la verdad y reconciliación*, Lima, Perú: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

D'angelis, A. y Mariottini, L. (2006). La morfopragmática de los diminutivos en español y en italiano. Actas del XXXV Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística. Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística. 35. León (España). S. P. Universidad De León / Publicación Electrónica. pp. 358-378. Recuperado de: http://www.contrastiva.it/baul_contrastivo/dati/sanvicente/contrastiva/Morfosintaxis%20Contrastiva/Dangelis%20Mariottini,%20Morfopragm%C3%A1tica%20diminutivos.pdf el 16 de Junio de 2016.

Degregori, C. I., (2000). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima, Perú: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

Degregori, C. I., (2004). Desigualdades persistentes y construcción de un país pluricultural. Reflexiones a partir del trabajo de la CVR. *Ponencia presentada en la Mesa sobre Interculturalidad organizada por CEPES/IEP, junio, manuscrito*.

Degregori, C. I., (7 de enero de 2008). La paja en ojo ajeno. Diario *Perú 21*. Recuperado de <http://archivo.iep.pe/noticia/0081/carlos-ivan-degregori-la-paja-en-ojo-ajeno/> el 16 de junio de 2016.

Diario El Comercio (28 de octubre de 2007) “El Síndrome del Perro del hortelano” por Alan García Pérez

Diario El Comercio (10 de setiembre de 2015). A un año de la muerte de Edwin Chota: bosques siguen sin dueño. Recuperado de: <http://elcomercio.pe/peru/ucayali/ano-muerte-edwin-chota-bosques-siguen-sin-dueno-noticia-1839796>

Diario La República (2014). Ucayali: Cuatro asháninkas fueron asesinados por presuntos madereros ilegales. Recuperado de: <http://larepublica.pe/08-09-2014/ucayali-cuatro-ashaninkas-fueron-asesinados-por-presuntos-madereros-ilegales>

Diario La República (2015). Rescatan a 26 niños y 13 adultos cautivos en campamento terrorista. Recuperado de: <http://larepublica.pe/impres/politica/18518-rescatan-26-ninos-y-13-adultos-cautivos-en-campamento-terrorista>.

Durkheim, E., y Debesse, M., (1989). *Educación y sociología*. Barcelona, España: Península.

Eco, U., (1992). *Los límites de la interpretación*. Mexico D. F., Mexico: DEBOLSILLO.

Escandell, M. V., (2006), *Introducción a la pragmática*. Barcelona, España: Ariel Lingüística.

Escobar, P., (2014). La canalización de demandas en organizaciones indígenas amazónicas, *Argumentos*. Año 8, (2). Recuperado de: http://revistargumentos.org.pe/canalizacion_demandas.html ISSN 2076-7722

Fabian, B. (2006). *La participación pública de la mujer asháninka en la Cuenca del Río Tambo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Fairclough, N., (1989), *Language and Power*. Londres y Nueva York: Longman.

Fairclough, N., (2003), *A New Agenda in (Critical) Discourse Analysis: Theory, Methodology and Interdisciplinarity*. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Cambridge: Polity Press

Fairclough, N. (1991). Language and ideology. Campinas, Brasil *Trabalhos em Lingüística Aplicada*, 17(1), pp.113-131 Recuperado de <http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/tla/article/view/8639178/6774> el 13 de abril de 2015

Fairclough, N., Mulderrig, J., & Wodak, R. (2011). *Critical Discourse Analysis*. En Teun A. van Dijk (Ed.), *Discourse Studies. A multidisciplinary Introduction*. Londres, Inglaterra: Sage.

Fernández, E., (1986). *Para Que Nuestra Historia No Se Pierda*. Serie Documentos No. 7, CIPA, Lima, Perú.

Fernández, E., y Brown, M. F., (2001). *Guerra de sombras: la lucha por la utopía en la Amazonía peruana*. Lima, Perú: CAAAP.

Flores Galindo, A. (1988). *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima, Perú: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Fourez, G. (1994). *La construcción del conocimiento científico: filosofía y ética de la ciencia*. Madrid, España: Narcea Ediciones.

Galeano, D., y Trotta, L. (2003). La sociología como contra-discurso: Entrevista a Loïc Wacquant. *Cuestiones de sociología*, (1). Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3400/pr.3400.pdf

García Jordán, P. (1992). Reflexiones sobre el darwinismo social. Inmigración y colonización, mitos de los grupos modernizadores peruanos (1821-1919). *Bulletin de l'Institut francais d'études Andines*, 2(21), 961-975.

Greimas, A. J., (1987). *Semántica estructural: investigación metodológica*. Madrid, España: Editorial Gredos.

Halliday, M. A. K. (1978). *Language as social semiotic*. Londres, Reino Unido: Arnold.

Heise, M. (1989) El proyecto de educación bilingüe bicultural para los Asháninka del río Tambo. *Amazonía Peruana*. (8) volumen 9.

Heise, M. (1993). Educación Bilingüe Intercultural para los Asháninka del Río Tambo. *América Indígena*, 4, pp.125-140.

Heise, M.; Tubino, F., y Ardito, W., (1994), Interculturalidad. *Un desafío*. Lima, Perú: CAAAP

Heise, M. y Macera, J., (2002), **Pakitsa: Pinturas y Relatos Asháninkas**. Lima, Perú: Tarea Gráfica Educativa,

Heise, M. (ed.) (2001). *Interculturalidad, creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima, Perú: Programa FORTE-PE.

Heise, M.; Landeo, L. y Bant, A., (1999), *Relaciones de Género en la Amazonía Peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Hernández Sampieri, R., Fernández-Collado, C. y Baptista Lucio (2014) *Metodología de la investigación* Trillas, México

Hill, J. D., y Santos-Granero, F., (Eds.). (2002). *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Illinois, EE. UU.: University of Illinois Press.

Hymes, D. (2003). Models of the interaction of language and social life. En: J. J. Gumperz y Hymes (eds) *Directions in sociolinguistics: The ethnography of communication*. New York, EE. UU., pp. 35-71.

Instituto De Estudios Peruanos (IEP) (2006). La noción de igualdad no está funcionando. Conversación con Partha Chatterjee. Cholonautas, Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú. Recuperado de: <http://www.cholonautas.edu.pe/wordpress/2006/07/21/%c2%abla-nocion-de-igualdad-no-esta-funcionando%c2%bb-conversacion-con-partha-chatterjee-en-el-instituto-de-estudios-peruanos/>

Larrea, C. P., (2015), *Más allá de las palabras: Una propuesta de análisis del discurso. Yo público*.

Lathrap, D. W., y Lathrap, D. W., (1970). *The Upper Amazon*. London, UK: Thames & Hudson.

Leguía, A. (1929) Mensaje del presidente del Perú, Augusto Bernardino Leguía Salcedo al Congreso Nacional, el 12 de octubre de 1929, al concluir su periodo de gobierno. Recuperado de www.congreso.gob.pe/museo/mensajes/mensaje-1929-1.pdf Consultado el 18 de setiembre 2014

Ley N° 27308. (2000 Ley forestal y de fauna silvestre.

Lomas, C., Tusón, A., y Osoro, A., (1993), *Ciencias del lenguaje, competencia comunicativa y enseñanza de la lengua*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.

López Jiménez, S. (16 de mayo de 2008) El Orden De García. El Zorro De Abajo. *La República*. Recuperado de:
http://www.larepublica.com.pe/component/option,com_contentant/task,view/id,220901/itemid,0/

Lotman J. M., (1996), *La semiosfera*. Vol.I. *Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid, España: Cátedra.

Mamani, C. (2013). La defensa de la vida asháninka. El ejemplo de Ruth Buendía Metsoquiari. In: F. Cabrero (coordinador), ed., *Ciudadanía Intercultural. Aportes desde la participación política de los pueblos indígenas en Latinoamérica*. Nueva York: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, pp.226-244.

Mannheim, K. [1936] (1997), *Ideología y utopía*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Marx, C., y Engels, F., (1978). *Obras escogidas*. Moscú, Unión Soviética: Editorial Progreso.

Marx, K y Engels, F (1974). *La ideología alemana*. Barcelona, España: Grijalbo.

Mc Enery, T., y Wilson, A., (1996), *Corpus Linguistics*. Edinburgh, Ireland: Edinburgh University Press.

Mignolo, W. D., (2007), *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.

Mignolo, W. D., (2012). La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *CELEHIS: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, (4-5), pp. 265-290.

Mithun, M. (2015). 1 Discourse and Grammar. En D. Tannen, H. Hamilton y D. Schiffrin (Eds.) *The Handbook of Critical Discourse Analysis*, pp.11-41, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing.

Montoya, R., (1998). *Multiculturalidad y política: derechos indígenas, ciudadanos y humanos*. Lima, Perú: SUR, Casa de Estudios del Socialismo.

Mora, C., (1983). Colonos y nativos en zonas de colonización: problemas y perspectivas. *Población y colonización en la Alta Amazonía Peruana*. Seminario sobre Población y Colonización en la Alta Amazonía Peruana. Lima, 30 nov.-3 dic. 1983.

Moreiras, M. (28 de mayo de 2015) Qué mueve a Ruth Buendía. *Diario el País*.

Noriega, T., (1972) Historia de Satipo. Recuperado de:
www.Satipo.com/pdf/noriega.pdf

Nugent, G. (2001). ¿Cómo pensar en público? Un debate pragmatista con el tutelaje castrense y clerical. Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Oficina Internacional Del Trabajo (1998). Pueblos indígenas de la Amazonía peruana y desarrollo sostenible. Recuperado de: <http://www.oitandina.org.pe/publ/peru/puebindi/>

Organización Internacional Del Trabajo (1989) Convenio OIT Nro. 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Consultado el 3 de mayo de 2016

Pardo Abril, N., (2012). Análisis crítico del discurso: Conceptualización y desarrollo. Cuadernos de Lingüística Hispánica, enero-junio, pp.41-62.

Presidencia de La República del Perú (1953) Decreto con fuerza de ley N° 69 Sobre Inmigración y el Departamento Respectivo

Presidencia de la República del Perú (2007) Decreto Legislativo. N° 1015

Presidencia de la República del Perú (2007) Decreto Legislativo. N° 1022

Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (2000) Perspectivas del medio ambiente para América Latina y el Caribe”. Recuperado de: <Http://Www.Unep.Org/Geo2000/>

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, pp. 93-126.

Renard-Casevitz, F. M. (1992). *História kampa, memória ashaninka. História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP/SMC.

Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción ensayos de hermenéutica II*. México, México D. F.: Siglo xxi editores.

Rivera Cusicanqui, S. (1993). La raíz: colonizadores y colonizados. Violencias encubiertas en Bolivia, 1, 25-139.

Rivera Cusicanqui, S. (2003) Oprimidos, pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980. Aruwiñiri: Editorial del Taller de Historia Oral Andino (THOA).

Rivera Cusicanqui, S. (2010) *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* - 1a ed. - Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2012) Para descolonizar la conciencia, notas sobre Silvia Rivera Cusicanqui Recuperado el 16 de julio de 2016 <http://otramerica.com/personajes/para-descolonizar-la-conciencia-notas-sobre-silvia-rivera-cusicanqui/2017>

Rivera Cusicanqui, S. (2014) La disponibilidad de lo inédito: entrevista a Silva Rivera Cusicanqui. Recuperado de: <http://anarqui coronada.blogspot.pe/2014/04/la-disponibilidad-de-lo-inedito.html> el 15 de mayo de 2015

Rodríguez Gómez, G. et al. (1996) *Metodología de la investigación cualitativa*. Malaga. España: Algibe.

Rojas- Zolezzi, E. (1994). *Los Asháninka: un pueblo tras el bosque. Contribución a la etnología de los Campa de la Selva Central Peruana*. Lima, Perú: Fondo Editorial PUCP.

Romaine, S. (1996). *El lenguaje en la sociedad: una introducción a la sociolingüística*. Barcelona, España: Ariel.

Rueda, L. Í. (2011). *Análisis Del Discurso. Manual Para Las Ciencias Sociales*. Editorial UOC, Cataluña, España.

Santos, F., y Barclay, F. (1994). *Órdenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional*. Lima, Perú: IEP y FLACSO Ecuador.

Schiffrin, Deborah (2015) Discourse Markers: Language, Meaning, and Context. En: Tannen, D., Hamilton, H. E., Schiffrin, D. (2015). *The handbook of discourse analysis*. Oxford, Inglaterra. Blackwell Willey

Schieffelin, B. B., Woolard, K. A., y Kroskity, P. V., (Eds.). (1998). *Language ideologies: Practice and theory*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Silva Corvalán, S. (1989). *Sociolingüística: teoría y análisis*. Madrid: Editorial Alhambra.

Silva Santisteban, R. (2007) “Se Necesita Muchacha”. En: La Insignia. Recuperado de: http://www.lainsignia.org/2007/marzo/ibe_021.htm.

Slater, D., Cairo, H., y Mignolo, W., (2008). Re-pensando la geopolítica del conocimiento: reto a las visiones imperiales. Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial. Madrid, España: Trama Editorial/GECAL.

Sniderman, P. M., y Tetlock, P. E., (1993). Prejudice, politics, and the American dilemma. En: Tannen, D., Hamilton, H. E., Schiffrin, D. (2015). En: Tannen, D., Hamilton, H. E., Schiffrin, D. (2015). *The handbook of discourse analysis*. Oxford, Inglaterra. Blackwell Willey

Tannen, D., Hamilton, H. E., Schiffrin, D. (2015). *The handbook of discourse analysis*. Oxford, Inglaterra. Blackwell Willey

Taylor, S. J., y Bogdan, R., (1986). Introducción: ir hacia la gente. En: Taylor, S. J. y Bogdan, R. (Eds.) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, pp.15-30. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Thesaurus (1900) *THESAURUS LINGVAE LATINAE*. Leipzig, Alemania: B. G. Tevbnneri.

Torruella, J. y Llisterri, J., (1999). Diseño de corpus textuales y orales. Filología e informática. *Nuevas tecnologías en los estudios filológicos*, pp. 45-77.

Torrejón Hoefken, P., (2014). Cubriendo la noticia: El Comercio: su representación del ciudadano indígena amazónico y la justificación del proyecto desarrollista. Tesis Maestría PUCP.

Trapnell, L., y Neira, E. (2004). Situación de la educación intercultural bilingüe en el Perú. Consultoría para el Banco Mundial. Documento de Trabajo

Tubino, F. J., (2015), *La interculturalidad en cuestión*. Lima, Perú: Fondo Editorial PUCP.

Van Dijk, T. A., (1993). *Estructuras y funciones del discurso*. México D. F., México: Siglo XXI.

Van Dijk, T. A., (1997), *Discourse Studies. A Multidisciplinary Introduction*. London, UK: Sage.

Van Dijk, T. A. (setiembre- octubre1999). El Análisis Crítico del Discurso. *Anthropos*, 186, pp. 23-36.

Van Dijk, T. A., (2000), *Ideología y Discurso*. Editorial Ariel, Barcelona.

Van Dijk, T., (2003a). La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad. En: R. Wodak y M. Meyer, *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp. 143-177). Barcelona, España, Gedisa.

Van Dijk, T. A., (2003b), *Dominación Étnica y Racismo Discursivo en España y América Latina*. Barcelona, España: Gedisa.

Van Dijk, T. A. (2004) “Discurso y Dominación”. Recuperado de: criteriojuridico.puj.edu.co/archivos/14_-_van_alejandro.pdf

Van Dijk, T. (2005). Ideología y análisis del discurso. *Utopía y praxis latinoamericana*, 10(29). Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. 10, (29), abril-junio pp. 9-36 Universidad del Zulia Maracaibo, Venezuela. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2734720.pdf> el 11 de mayo de 2015.

Van Dijk, T. A., (2006), *Ideología. Una Aproximación Multidisciplinaria*, Barcelona, España: Gedisa.

Van Dijk, T. A. (2008). *Semántica del discurso e ideología*. *Discurso y Sociedad*, 2(1), pp.201-261.

Van Dijk, T. A., (2010). Discurso, Conocimiento, Poder y Política. *Hacia Un Análisis Crítico Epistémico Del Discurso*. *Revista De Investigación Lingüística*, 13, pp. 167-215.

Van Dijk, T. A., (2011), *Discurso y Poder*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.

Van Dijk, T. A. (2013), *Discurso y Contexto*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.

Van Dijk, T. A. y Smitherman-Donaldson, G., (1988), *Discourse and Discrimination*. Detroit, EE UU.: Wayne State University Press.

Varese, S., (1973), *La Sal De Los Cerros*. Lima, Perú: Ed. Retablo De Papel.

Varese, S. (2010), *La Sal de los Cerros. Resistencia y Utopía en la Amazonía Peruana*. Lima, Perú: Fondo editorial del Congreso del Perú.

Varese, S., y Chirif, A., (2006), *Witness to sovereignty: essays on the Indian movement in Latin America*. Copenhagen, Denmark: Iwgia.

Verón, E. (1987), *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la diversidad*, Barcelona; España: Gedisa.

Vigil, N., (2010). Racismo en el discurso sobre los asháninkas de Satipo. *Discurso & Sociedad*, 4(3), pp.538-578.

Vigil, N. y Zariquiey, R., (2008), *Los Jóvenes Asháninkas del Río Tambo. Una aproximación a sus prácticas discursivas*. Consultoría elaborada a pedido de la Red Interamericana de Estudios Interculturales. (ms)

Wodak, R. (2003). De qué trata el análisis crítico del discurso (ACD). Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos. En R. Wodak y M. Meyer (comps.) *Métodos de análisis crítico del discurso*, pp. 17-34. Barcelona, España: Gedisa.

Wodak, R., y Meyer, M., (2003), *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona, España: Gedisa.

Wodak, R. (2011). *The Discourse of Politics in Action: Politics As Usual*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.

Wodak, R., y Chilton, P. A. (Eds.) (2005) *Discourse Approaches to Politics, Society and Culture*. Amsterdam, The Netherlands: Benjamins Publishing.

Wodak, R. (2013). *Critical Discourse Analysis I*. London, UK: Sage.

Wodak, R., y Meyer, M. (Eds.). (2015). *Methods of critical discourse studies*. Londres, Reino Unido: Sage.

Zariquiey, R., (2013), *Cuento Tradicional Sobre El Tigre Mítico Que Estaba Acabando Con Las Personas*.

Zavala, V., y Zariquiey, R., (2007). "Yo te segrego a ti porque tu falta de educación me ofende": Una Aproximación Al Discurso Racista En El Perú Contemporáneo". En T. Van Dijk. (Coord.). *Racismo Y Discurso en América Latina*, (pp. 333-370). Barcelona: Gedisa.

Zavala, V. (2012), El Análisis Crítico del Discurso. En S. de los Heros y M. Niño Murcia (Eds.), *Fundamentos y modelos del estudio pragmático y sociopragmático del español*, (pp.163-186). Washington D.C.: Georgetown University Press.

Zavala, V., y Córdova, G., (2010), *Decir y callar: lenguaje, equidad y poder en la universidad peruana*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ANEXO: TRANSCRIPCIÓN DE ENTREVISTAS

Presentamos, a modo de ejemplo, la transcripción de una de las entrevistas realizadas a cada uno de los grupos que hemos entrevistado: un miembro de la élite, un joven asháninka y la lideresa indígena: Ruth Buendía Metsuquiari.

Hemos colocado en **negrita** las intervenciones de la entrevistadora y en “normal” las de nuestros entrevistados. Hemos optado por borrar el nombre del miembro de la élite y del joven asháninka para conservar su privacidad.

No hemos utilizado ninguna notación especial en la transcripción solo, de acuerdo a lo acostumbrado cuando se elaboran transcripciones fonéticas, usamos las barras oblicuas (/) para indicar pausas

1.- Entrevista a miembro de la élite

Lo// la primero // lo primero que deseáramos saber es saber un poco es acerca e... cómo es que su familia llegó a Satipo ¿no? y qué motivos tuvieron también para dejar el otro lugar.

Ya, Este. El año 1927 el presidente Augusto B. Leguía, este, toma en conciencia para colonizar estas montañas del Perú, como es Satipo. Hasta entonces casi nadie conocía lo que es Satipo. Y agarró y agrupó dos locales uno en el Callao y otro en Jirón de la Unión en la que decía: “Todo los ciudadano peruanos que quiera colonizar sus tierras inscribase” o también extranjeros, la cual fueron inscribiéndose un grupo mayoritario y cuando llegaron a las 300 personas comenzaron a// recibir cursillos, cursos de prevenciones, picaduras de serpientes o por ejemplo cuando se ahogaban en el río, una infinidad para la enfermedades más que todo el paludismo que existía en ese tiempo. Ya, una vez ya este, que este habían recibido el cursillo, comienzan a venir contingentes. Contingentes son grupos de familias, de 20 familias 15 familias entre las familias que se consideraban el papá, la mamá, la esposa y los hijos. Es por eso que no fracasa la colonización, porque otras colonización han fracasado cuando venían jóvenes solteros, bueno se han aburrido, dicen qué hacemos en esta... selva prácticamente es un infierno verde donde no hay nada ya dejamos nuestra tierra ,como es Lima donde hay todo lo necesario tiendas, postas médicas, aquí no hay nada, abandonaba, pero,, los colonos no podían abandonar porque tenían sus familia. Entonces una vez que vinieron los contingentes comenzaron a salir de 20 familias, de 10 familias hacia la selva central y hacia la sierra central Huancayo, Concepción y Santa Rosa de Ocopa. En Santa Rosa de Ocopa estaba el convento de los padres franciscano, ahí comenzaron a agruparse, ya como digo, hasta llegar a un número de 1500 porque en realidad los colonos que se cuentan son 3000 del 27 al 30 se cuentan como colonos fundadores. Porque durante ese periodo ha contratado el presidente Leguía, son colonos contratados. Alguna persona que no conoce erróneamente dicen “Satipo es colonia penal” no lo es. Porque el año 36 después de muchos años ya trajeron presos políticos a Satipo, como son apristas y comunistas, por la distancia por que no podían escapar 10, 15 días de caminata y gente de la costa es muy difícil. Por ahí, los colonos han sido ciudadanos peruanos que han querido colonizar sus tierras.

Bueno mis padres vinieron con la esperanza de engrandecer a nuestra querida patria formando un pueblo, hoy día lo vemos una pujante provincia y hacer un porvenir

para sus familiares. Bueno, podemos decir de que de engrandecer la patria la han engrandecido y los sobrevivientes que quedan de colonos que son un grupo reducido los que han encontrado a través de los años la vejez, la enfermedad, la muerte y el desconocimiento. Los gobiernos no se han preocupado siquiera de esos hombres de darle una pensión de gracia. Si bien es cierto un empleado cumple su 25, 30 años y ya tiene una jubilación hasta su muerte, pero esos hombres que han engrandecido nuestra patria como decía un ex-comandante Venegas, en Satipo “no solo son héroes los que se luchan en el campo de batalla, sino también los que engrandecen nuestra patria en base del sacrificio”

¿Qué tipo de sacrificios, digamos, los que se inscribieron frente a la propuesta de Leguía y vinieron aquí enfrentando muchas dificultades climáticas, de territorio, con las comunidades, qué tipo de sacrificios concretamente?

Ya, el sacrificio más grande ha sido encontrar la muerte, picaduras de serpiente era un muerto seguro, la fiebre amarilla, el vómito negro en la que morían cualquier cantidad de gente, el paludismo, la terciana. Los temporales como tenemos los aluviones, tenemos huracanes, unos señores huracanes que actualmente no los hay las ramas de los árboles volaban, las casa desaparecían, en aquello tiempo las casas eran rudimentarias, de techo de paja y de maderita. Claro para los ventarrones eran muy delicado, pero para el terremoto bueno, porque nada le pasa con el terremoto. El terremoto del 47 si hubiese sido casa de concreto no hubiese quedado ni una, pero como que eran de madera se inclinaron, las puertas se descuadraron, pero quedaron hasta la actualidad.

Bueno, siguiendo esto, ellos este llegaban hasta Santa Rosa de Ocopa y ahí comenzaron a salir grupos hacia la montaña de Satipo para pasar por la laguna de Tuctua, Pumacocha y ahí, un sacrificio se podría decir porque era nieve y entre hielo tenían que dormir ahí mismo, campar y seguir. Y en el camino, mucho percances, heridos. Una colona muere en el trayecto de Satipo a Concepción en el río Huambamayo. Ese río era bien traicionero o sea, que era un río pequeño pero de repente crecía y arrebatava todo. Entonces esta colona, que llevaba un burrito, sus carguitas y venía con su bebe, la arrebató el río y desapareció. Dos días los colonos han buscado hasta encontrar su cadáver. Tengo un video filmado en que se está aparentando toda la colonización de Satipo

¿Y quién produjo ese video?

Ya, hemos hecho filmar con un ex alcalde N.N. de Muricato. Tamos aparentando la colonización de Satipo del año 27, no por la carretera, sino por camino, trochas, todo los acontecimientos e incluso cuando se crean los anexos, los distritos, las provincias. Todos los distritos están grabados, ya, incluso la vida y las costumbres de nuestros hermanos nativos.

¿Y ese material está disponible en la municipalidad?

No, La municipalidad me lo desapareció. Dejamos ahí para que se pase tanto en la fiesta patronal como el día de la provincia porque corresponde a Satipo. El ex alcalde, este, como se llama, N.N, desapareció. Una copia le di al otro alcalde y también. Tons tengo una copia pero medio deficiente que también di al comité de damas residente en Lima y ellos me han proporcionado

Entonces nosotros podríamos ver, digamos, pedir ese archivo en el local que tiene en Lima

Mire, ahorita nuestra preocupación es// Nosotros tenemos una pequeña de un lotecito para construir las casas del colono fundador. O sea, llámese colono fundador va a ser una reliquia histórica de la provincia de Satipo porque ahí, en esa casa que vamos a edificar están por ejemplo la galería de los cuadros de los primeros colonos del 27 al 30, entre ellos está su papá de Frida Quiroz, Don Emilio Quiroz también ha sido colono fundador. Ya, de todos los colonos con su pequeña biografía, por ejemplo; colono Francisco Bravo ingreso de Lima en el año 1927 (E: su padre), sí, sirvió a la provincia como alcalde, teniente alcalde y agricultor. Eso nomás a grandes rasgos, de otro, después ahí mismo van a estar los cuadros de las primeras autoridades como son gobernadores, jueces...después gobiernos que han colaborado, hay más que cuatro gobiernos que han colaborado para el progreso y surgimiento de Satipo: Leguía , Prado, Belaúnde y Fujimori...Fujimori ha sido el máximo exponente de Satipo.

Bueno, ha abierto carreteras.

No solo carreteras, ya, en primer lugar él, este, nos ha hecho la pacificación interna que dentro del país y externa con nuestro hermanos del país, ha trabajado arduamente, nos ha ayudado en el momento más crítico con maquinarias, con armas y- No hay ningún gobierno que haya hecho más que él. Satipo era un zona olvidada por todos los gobiernos más que todo ha descentralizado. Antes por ejemplo, mandaban alguna ayuda a las provincias y compartía con los distritos, pero qué pasaba, la provincia se quedaba con la mayor parte y a los distritos nada como nos pasaba, mandaban por medio de Huancayo, como pertenecíamos a Huancayo, 5 tractores, quedaba 3, 2 y 1 nomás llegaba. Pero el descentralizó, ya, Satipo hizo un distrito, ya, necesito el distrito de Mazamari, Pangoa, Atalaya todito y bastante es incomparable las ayudas

Y señor N.N. cuando usted, bueno cuando su padre llegó... Cuando los primeros colonos llegaron, estas tierras estaban también ocupadas por comunidades Asháninkas.

Bueno, nativos, nativos, si

¿Cómo fue su acercamiento? De... ambos de ambos grupos

Ya, bueno, en primer lugar ha sido amistoso por ejemplo a mi papá le pusieron el apodo, seudónimo de Pancho Villa porque usaba un sombrero de paja grande y los demás, este compañeros colonos cuando le preguntaba un nativo, quién es ese, ese es Pancho Villa, el gobierno de México más potente, Pancho Villa, Pancho Villa, y lo cual se han apoyado ambos. Por ejemplo, los colonos le han traído la civilización le han enseñado las artes que conocemos y ellos a su vez le han enseñado eh labranza de la tierra, elaboración de las casas, construcciones, entonces había una relación estrecha por ejemplo mi padre ha criado como tres nativos chicos, incluso los ha hecho profesionales, ebanistas, carpinteros, entonces no ha habido ninguna explotación como algunos pueden creer.

¿Y por qué cree que las personas o algunas comunidades dicen que los grupos de colonos invadieron tierras que eran indígenas?

Ya, eso hay una equivocación hasta el momento, ya, hasta el momento. Los nativos han conde.. han con denominado a los propietarios de chacra como colonos. Incluso, "hay

una invasión de colonos”, “hay una invasión de colonos”. Y la gente actual que no conoce, cree que es con los colonos, Por eso lo que nos distingue a nosotros es colono fundador, de los colonos que ellos condominan a los propietarios de tierra. Todos los propietarios de tierra, ellos lo llaman como colonos

Entonces cuando empiezan a llegar estos nuevos colonos,

Los colonos, bueno, del 27 al 30. El 30 decaee Leguía desaparece la colonización ya no hay inscripción y ayuda entonces comienzan ya personas libres a quererse posesionar tierras, viene ya mediante camino de herradura hasta Satipo. No había en aquellos tiempos, cuando vinieron los colonos carretera. En el año 40 recién se abre la carretera fue con el gobierno de Prado. y como digo, ha sido la vida bien sacrificada. Y después viene el terremoto de Satipo, ese terremoto destruye casi todo más que todo trabajo ¿no? vivienda todos los que ha estado más cerca del río han desaparecido primero. En el parque...ha llegado el río, la última avalancha del 47 hasta el cine León todito como tres cuadras de ancho ha venido llevándose. Eran unas olas más o menos de 9 a 12 metros. Yo me recuerdo bastante, tenía 7 años en aquel tiempo

12 metros se secó el río fácil de 2 a 3 horas después ya no era río sino una masa de lodo una vuelta que daba, desaparecía casa, árboles, todito iba dejando como si el tractor una maquinaria hubiese hecho una zanja enorme de 3 cuadras de ancho. Y el agua se volvió fétida y pestilente lodo por 3 años nadie bebía el agua no podías acercarte era un pestilencia...y tomábamos agua, este sitio es histórico para Satipo .cuando el terremoto del 47 toditos han alcanzado este sitio y han estado como 3 años acá

¿Y las comunidades, los asháninkas?

Ellos han estado en sus comunidades, en su vivienda. A ellos no le afecta casi nada... nada// porque se abría por parte de tierra pero no por// entonces para cuando se abre la tierra.

Ha habido esfuerzos por parte de este grupo de colonos....de qué manera el estado ha reconocido, o no ha reconocido.

No ha reconocido nada. Yo digo y me pregunto. Hay un, mejor dicho, un aislamiento entre el colono y el estado. Porque si bien es cierto las tierras no es, o sea, que no ha vendido el estado, sino ha dado a //actualmente también usted encuentre área libre denuncia 20, 30, 50 cuadras, paga su derecho y ya usted es poseionario, entonces a mérito//30 cuadritas//los años de sacrificio//últimamente han venido no han obtenido 30 sino 1500 cuadras. último cuando es distrito, provincia//por ejemplo el terreno de mi padre desapareció todo de los 30 quedó 2 cuadras y media porque la avalancha todo el lodo y los ríos linderos de las chacras, de los predios, entonces como las chacras colinda pa- allá, la tierra se lo llevó pa- el otro lado y ya no era propietario uno.

Ahora cuando ya viene el terremoto, toditos huyeron los que no eran colonos. El año 47 al terminar comenzaron a elaborar el campo de aterrizaje, los mismos pobladores, colonos rudimentariamente porque no había maquinaria ni tractores ni nada, incluso con anda con carretilla y a pulso. El 48 se terminó el aeropuerto vino el presidente Bustamante Rivero y lo inauguró y al inaugurar dijo: “Dios hizo libre a

todas las personas que querían regresar a su lugar de origen”. Los primero que //fueron los que habían venido por charretera, no estaban acostumbrado al sufrimiento, aquí no había sal, azúcar, no había aceite, pero los colonos si conocían porque habían sobrevivido muchos años, ya conocían el aceite, sacan de las palmeras, el dulce se saca de la caña de azúcar, con el platanito se hacía bizcocho// ellos se han quedado hasta dejar sus vidas se podría decir prácticamente. Nosotros estamos, este, pidiendo, sugiriendo, cuando estaba Belaúnde Terry una pensión de gracias para los hombres sacrificados, enfermos y malos y ellos nos contestaron muy posible tenían que decreto ley pero que iba a demorar

[Secuencia ininteligible] Se celebran muchos conmemorativos mira por ejemplo el obrero, día del trabajador, del profesor, del maestro, de todos, pero menos del agricultor , no hay un día del agricultor, no hay un día del hombre que labra la tierra que produce y genera vida porque sin ella no hay vida todo lo que comemos, bebemos prácticamente es la agricultura. No hay un recordatorio, entonces eso he mandado durante el gobierno de Toledo esa sugerencia que es en busca del año que se recuerden esos hombres ya sacrificados como son los agricultores, ya hay un celebratorio, entonces me dilataron, vinieron unos ministros un par de funcionarios, congresista// les conversé, efectivamente señor `residente no existe, no existe ese día, yo le sugiero lo siguiente, mire, comienzan a nivel de agricultores a celebrar un día y después nos comunican, inmediatamente decreto de ley, porque en el congreso se dilata, se presenta la moción. Bueno, en noviembre, no, porque es el día de las almas y no se puede, ya aunque sea en julio, no, 28 de julio se cruza y así se van dilatando. En cambio en ese caso no, ahora mire, usted no sabe quién es el agricultor, al agricultor es el mismo colono, él es el agricultor porque para sobrevivir cuando llega a una tierra inhóspita lo primero que tiene, labra la tierra, sembrar, ya, y recolectar semillas, plántones para proveer y dar a otros ciudadanos que ingresen posteriormente.

Señor N.N. cuando usted, cuando su padre se inscribió por el pedido este que hacia Leguía no sabían ustedes las condiciones, en todo caso su familia las condiciones o a que se enfrentaban

Las condiciones que eran únicamente que recibas, recibió 30 cuabras de terreno y un lote urbano, eso únicamente. El colono se comprometía a edificar su casita en el lote urbano, a trabajar su chacra y no abandonar las tierras. Eso era el único compromiso

Entonces de repente hubo...

Ahora mire, hay bastante marginación puede ser justo, yo no soy colono, soy hijo de colono, auténtico colono pasan de 100 años los que aún viven, 102, 103. Ya, yo digo, la gran marginación por qué ¿puede ser justo de que ese ancianito que ha dejado su vida a la patria y todavía pague sus autovalúos? si un empleado...ya no pagan sus derechos, están exonerados y el anciano sigue pagando hasta su muerte y ¿a compensación de qué? Como digo lo único que consiguen ellos es la vejez, la enfermedad, la pobreza, y la muerte y el desconocimiento nadie le dan valor a uno, es la realidad.

¿De qué manera, digamos, habiendo su familia experimentado toda esta migración, cómo podría considerar un desarrollo para Satipo?

Ya, no solo para Satipo, para el país. Mire, para que nuestro país se engrandezca tiene que colonizarse. Por ejemplo, la reforma agraria ha sido muy mal hecha, porque la

reforma agraria nos ha traído problemas. Han venido personas a obtener tierra y qué han hecho, a los que están asentados cercanos los han invadido, lo han quitado, pero si sería colonización entonces van entrando, según vayan llegando...hasta nuestra frontera. Actualmente, nos ha invadido por el alto Purus, Brasil una enorme extensión de tierra. Con el tiempo va a haber problema con Brasil. Por qué, por dejadez de los gobiernos que no han colonizado. Y así como digo, sin ningún objetivo, quién va a querer irse de colono a sacrificarse prácticamente.

Señor N.N. // Colonización, digamos, en qué territorio estaría// terrenos que quedan// en Montes Real están ocupados por comunidades

Ya, este, pero todo no ocupa comunidades sino parte, parte nomás... Mira lo que el gobierno debe hacer para que las comunidades o a cada ciudadano, ya que actualmente son ciudadanos, porque en el tiempo de Belaúnde Terry considero como ciudadano y tienen documentos, nativos, anteriormente no lo tenían, ya pues, que le dé su predio, sus 10, 15 cuadras documentadas, porque ellos no tienen documentos. Eso. Una comunidad 500, 1500 hectáreas están asentados que les enseñen a ser más responsables y a tener para su// O sea, generación, pues. Porque ellos, por ejemplo, dejan donde han estado trabajando ya no son dueños, ya viene de otro y lo obtien// entonces no parece viable. Yo creo que deben personalmente, ya hacerse su parcela. Como digo, no todo, no todo, las // son comunidades, son parte de comuneros, en otro sitio y en otro sitio si, el resto todo es libre// Por ejemplo del río Tambo hasta el alto Purus es tierra libre, ya cualquier cantidad de terreno, reserva, entonces hay bastante//

Y ahora como es su relación, digamos, desde los colonos, fundadores de Satipo con las comunidades

Bueno, actualmente normal, ya porque el pueblo se ha vuelto un pueblo cosmopolita. De diferentes lugar del país, terruño, tal es que no hay nada típico ni costumbrismo, nuestras zonas son desunidos, desorganizados, lo que no lo eran en el tiempo de la colonia. Tiempo de la colonia, todos eran como un hombre, habían unos extranjeros abusivos que flagelaban a nuestros hermanos peruanos nativos de la sierra lo hacían trabajar con un pantalón y una camisa por años...se unían todos y hacían hacer justicia, pero hoy día no, hoy día son desunidos. Yo digo que va a haber unión cuando pase 100, 150 años, cuando el bisabuelo, el abuelo, el padre y el nieto sean satipeños recién va a haber amor a esta tierra. Van a tener algo típico, costumbrista. ¿Qué es lo que pasa con estas personas nuevas? Obtiene alguna ganancia de acá, no lo invierten acá, ni construyen nada, va a su tierra a ostentar, no se, no se centran

¿Qué opina de las cafetaleras, del comercio de cacao café, extraen, pero tampoco queda en Satipo sino lo exportan?

El café y el cacao es lo único que da vida en Satipo. El resto de los frutales esta por el suelos hasta 10 centavos llega el kilo de plátano bizcochito, manzano no puede sobrevivir, o sea. El...que nos dejó el presidente actual, Alan García en su primer periodo...La oferta y la demanda es la que nos mata hoy en día y va a matar toda vida. El agricultor nunca va estar bien. Suponiendo que el maíz sube a 1.50 el kilo todos siembran, se prestan y una vez que produce, abundancia, baja a 30 centavos o 40, ni la inversión. Lo mismo con el plátano, la yuca, con los cítricos, igualito, antes no. Hasta el tiempo de Belaúnde había una estabilidad, por ejemplo, el plátano, 50 centavos es cuando, lo mínimo de ahí no baja. Hay escasez sube 70, 80 hasta donde ve, nuevamente

abundancia//se provisionan a base de eso 50 centavos Esa es la caída de los agricultores. Por eso la caída de los agricultores.

Señor N.N. para regresar a lo que estaba comentando de estos nuevos migrantes, porque ahora uno se da cuenta que la mayoría del comercio, ven personas que han venido de Huancayo o de Ayacucho. ¿Cuándo empezaron a venir estas personas?

Ellos han empezado a venir después de la subversión...prácticamente, y lo más constante colonización huanca, colono huanca y colono ayacuchano, y yo le digo//”colono”, ustedes si no conocen, vayan a agarren a un diccionario dice: “*llámase colono persona mayor de edad que ingresa por vez primera a tierra inhóspita a trabajar//la tierra*” ese significa, ¿Ustedes han ingresado por vez primera? ¿O han ingreso a una ciudad que ya es provincia, que ya es distrito? Entonces, no. Que digan asociación, comité//magnifico, pero como colono, no, no, no pasa. Esa es la realidad.

2.- Entrevista a joven asháninka.

Hombre 21 años

Entrevistadora: Lucy Gutiérrez

¿Cuál es tu nombre, por favor?

NN, soy de la comunidad de Betania. Vine acá por ocupación de convenio. Estoy aquí con, como dos años.

Si nosotros estamos ahora en Satipo ¿Qué ruta toma para llegar a Betania?

Tomas auto hasta Puerto Ocopa, de Puerto comienza eh... ya pertenece, más abajo, donde que la unión hace del Río Ene con Perené se forma Río Tambo. De Tambo con Urubamba pertenece a Ucayali. Mmm...pero es para que tú te vayas a conocer [risas].

Tu familia ¿está allá?

Sí. Se encuentra mi familia todavía. A veces me manda algo. Hay veces que por allá no tiene salida. Acá sí tiene salida. Allá está...

Tenemos una salida a trabajar, en cambio allá no. En cambio, por allá es “urbanizado”, nada.

¿Quién los ha organizado?

Ha organizado el alcalde. Está como líder el alcalde, para que los jóvenes salgan de sus comunidades. A veces la comunidad lo aprovecha por la humildad que tienen. Por eso estamos acá nosotros, para poder velar por la base de la comunidad de nosotros...

El alcalde convocó entonces a los chicos o partió de ustedes formar parte de este grupo

El primer día, que yo estuve en la Merced y escuché que los que han ocupado primeros, segundos y terceros puestos... van a ir... han ganado su beca... que se vayan a preparar a La Merced, CAAAP. Hemos sido preparados, los que han tenido buenas notas han ingresado así...libres, pero yo, a mí parecer, he dado examen y así he ingresado.

Desde que he nacido hablaba Asháninka con mi mamá, puro asháninka. De ahí, por lecturas, escritura mejoré la lengua, o sea habilidades con la lengua [refiere al castellano] hasta ahora. Utilizo para conversar, dialogar, así no...hasta ahora.

¿A qué edad empezaste la escuela?

En primaria he comenzado desde los seis.

Antes de los seis, jugabas, peleabas con tus amigos...en asháninka?

Sí era más liso. Sí.

De manera natural, ¿cuándo empezaste a hablar castellano?

De los doce, no podía. O sea hablaba con mote, mote.

¿A qué te refieres con mote?

Mote, mote, lo que no lo sabes pronunciar bien, o sea, palabra que no puedes pronunciar en castellano. Así, más lectura me exigía mi hermano, que ha salido por aquí [Satipo] a estudiar. Así, me ha gustado la lectura. Ahora hablo como si fuera asháninka bilingüe.

Entonces, a los doce años ya hablabas castellano...

Sí, algunas palabras me facilitaban.

¿Quiénes?

A veces mis compañeros, algunos sí, los que se iban a viajar a Satipo, Atalaya, así aprendían. Yo siempre he sido marginado de los otros, no teníamos salida. Mis padres no, no me orientaban cómo sobresalir en la sociedad. Más bien mi hermano terminó de estudiar, lo emocionó, ingresó al instituto.

Entonces, me decías antes que a los doce no tenías muchas habilidades con el castellano a diferencia de tus compañeros...

Desde los doce años... No... cuando yo hablaba, entendía una palabra, hablaba en castellano, cuando no lo entendía, hablaba en asháninka. Así fue mejorando la lengua.

¿Cómo empezaste a hablar en castellano?

Más que todo la exposición, el salir, explicar cómo hacer, explicar. Así me mejoré poco a poco

En la escuela ¿los profesores eran asháninkas, mestizos?

Mestizo. No eran ni bilingüe. Ahora recién están saliendo.

¿Por qué ellos están participando de algún programa?

Sí...ahora, los que están saliendo, las promociones están saliendo bilingüe. Como yo podría salir bilingüe.

Y en futuro “velar por tu comunidad...”

Si pero... sí, a mí me gustaría mucho bastante velar por mi comunidad. Por ejemplo, hay algunos que no han tenido esa capacidad de sobresalirse, intercambiar ideas, ganar ideas de aquí. Más bien yo, me siento alegre de haberme venido por aquí, intercambiar, más que todo, ideas.

De repente las relaciones en la comunidad son más naturales, las conversaciones con tus padres, con tus abuelos, tus amigos... pero al venir acá ya las situaciones son un tanto diferentes. ¿Cómo enfrentas tú estas situaciones en las que, de repente, desearías transmitir o reclamar algunas cosas, tal vez, en asháninka?

Pero en sí, te digo sí una cosa, en mi comunidad, por ejemplo, hacen asamblea, nunca he participado, escucho de los mayores.

Ahora, como yo soy joven, llego a pensar: debo hablar a mi comunidad, mejorarla más que todo. Ver la mejora. Cambiar total. Por ejemplo, comunidades falta bastante. Claro, la naturaleza cultivamos, pero... algo que nos falta.

¿Qué crees que es lo que falta?

Por ejemplo, en las comunidades urbanizadas, necesitan luz así como aquí. Poder mejorar. Claro de nosotros teníamos piscina, dejó de funcionar, pero a veces no saben cómo financiar la plata. Se fue al barranco sino ya estaríamos sobresaliendo.

Dentro de la comunidad, existe cierta jerarquía. Está el jefe de comunidad, algunas veces puede tratarse de una mujer...

Siempre han sido las mujeres...siempre han sido marginadas, no han podido sobresalir, pero viendo... más que nosotros, los varones, hay veces lo gastamos la plata...

Por ejemplo, yo te digo una cosa, me das plata y yo no sé cómo administrar, me voy, por ejemplo, me alquilo buenos hospedajes, como bien y no pienso de la comunidad, qué necesita, cómo puedo superarlo.

Por eso es que tú quieres ser un “líder...”

Claro.

¿Cómo líder, con esta capacitación, qué esperas para tu comunidad?

Como digo...primero, yo debo autoevaluarme, antes de meterme con la comunidad, antes de lanzarte. Porque tú mismo debes auto examinarme, porque dirigir una comunidad sino tú mismo no te formas la comunidad te puede botar, se puede venir contra ti.

Formarte uno mismo, llevar a la comunidad...

Al tener un líder ¿qué espera la comunidad?

Esperaría la mejora de la comunidad. Viendo la situación que han tenido, y cuando ven mejorando, sé que van a apoyar bastante.

Y ¿con respecto a la lengua?

A respecto de esa lengua, nosotros estamos perdiendo. Por ejemplo, en las comunidades, hay algunos padres, algunas madres que no quieren que sus hijos hablen idioma. Para mí, es porque se está perdiendo esa lengua materna.

Para recuperar eso, he visto acá a bastantes jóvenes, que puro castellano entienden. Se han olvidado.

¿Qué es para ti ser un asháninka, hablar asháninka?

Yo soy asháninka, me siento alegre. Es mi idioma materno. Nunca he sido discriminado de mi lengua. Algunas personas que reconocen, pero están perdiendo los jóvenes.

He siempre he escuchado de los jóvenes, por ejemplo, aquí en el parque, venimos a conversar eh... por vergüenza no quieren hablar. O sea que yo me identifico, de mi cara, de mi portar, yo soy asháninka, Si sería de Lima, de Estados Unidos puede ser que hable otra lengua.

Yo me identifico porque soy asháninka porque puedo hablar. Las cosas que me insultan, yo lo digo, la realidad, por qué, de qué...

¿Por qué te sentirías insultado?

No... eh... algunas personas que son así marginados. Te marginan...

¿Mestizos o de la misma comunidad?

Mestizos...te marginan. A veces te dicen campa. A veces me choca, y yo le digo, de dónde eres. Yo sé que te has venido del vientre de la madre, yo también soy del vientre de la madre. Tú tienes inteligencia, yo también tengo inteligencia, pensar y hacer... pero, claro, tú pensar no lo igualará, así tú tienes todo completo. Y me quedó mirando... Cuando tú le respondes mal, te dice mal..., pero cuando tú lo madrugas, tú lo ganas...

Pablo, un joven asháninka que nos visitó en la universidad comentó que ser asháninka era ser protector de la naturaleza, de nuestros tres mundos, agua, tierra y cielo. Que era necesario considerar las habilidades de los niños, de los jóvenes porque son diferentes a cualquier niño de costa, de sierra...

Claro... Eso sí, tiene cada uno sus costumbres. Por ejemplo, yo tengo mis habilidades, uf con la naturaleza soy trome en eso. Cazar, llevar hacha, machete, sacar leña, pero acá [en Satipo] no veo eso.

¿Crees que es bueno que a los chicos se les enseñe castellano?

Para mi es bueno, porque, digamos, tú quieres conversar con institución grande, por ejemplo, en Lima, no hablan asháninka. No te vas a ir con esa lengua que tú usas. Por ejemplo, yo no te puedo hablar asháninka, no vas a entender lo que te estoy diciendo. Por eso queremos saber castellano, así poder conversar...

Entonces, así también yo debería aprender asháninka para conversar contigo...

Claro... qué gusto sería...

¿Qué sentimientos tienes tú para con tu comunidad? ¿Qué deseas para tu comunidad?

Para velar por mi comunidad, debo salir primero como profesional y así velar por mi comunidad

¿De qué manera?

De qué manera, por ejemplo, algunas personas que se van, le engañan. Y la persona como no tiene estudios, no tiene superiores, son organizados ahí mismo [en la comunidad], no tiene salida. Por eso queremos velar, como hemos salido, ya conocemos, ya podemos velar. Conocemos derechos, deberes.

¿Deberían enseñar asháninka en las escuelas?

En primaria sí, pueden enseñar bilingüe, porque en colegio ya son mayores, pueden entender castellano rápidamente. El único hacer es que hay que orientarle, porque madres que van a la fiesta, divertirse, o sea no piensan cómo mejorar. Por ejemplo a mí, me han agarrado con una voluntad para salir, regreso a mi familia, ahora estoy tranquilo, en vez de estar robando, haciendo otra cosa.

¿Cómo debería ser un líder joven de una comunidad?

Más que todo, yo debo comenzar yo mismo, evaluarme, estar muy tranquilo, y después regresar a la comunidad.

¿Quién dirige las asambleas en la comunidad?

El jefe. La gente está escuchando. O sea “emisor”, “receptor...”

El jefe de tu comunidad ¿es un buen líder?

Para mí sería...

¿En qué está fallando?

Por ejemplo, mi jefe no mira hacia el futuro. Porque él espera una cosa que le digan, sabes que esto haga... No preocupa de la comunidad, cómo mejorar...

Entonces, una de las cosas que se podrían desarrollar es con respecto a/ a la educación. ¿Crees que se debe desarrollar una enseñanza en castellano o en asháninka?

Las dos cosas. En primaria, enseñaría un profesor que sea manejado dos lenguas, el idioma y bilingüe, pero el colegio es otra cosa.

¿Por qué solo castellano?

Porque ya son mayores y pueden entender castellano. Ya tienen esa vocación de conocer castellano. Yo también me hice así, claro, de primaria. De primaria me han enseñado una profesora, a veces, me castigaban, me hacían muchas cosas, me arrodillaban con chapas. Ahora es libre.

Hablábamos hace un rato, que el niño se prepara en ciertas habilidades que el niño tiene antes de llegar a la escuela. Por ejemplo, el niño se prepara a su vida adulta, acompaña a su padre a la pesca. ¿Qué tipo de habilidades va adquiriendo el niño antes de llegar a la escuela en ese ambiente familiar?

Por ejemplo, el niño adquiere bastante...por ejemplo, el niño ya sabe hacer sus fechitas, el asháninka, ah!, hace sus juguetes. Sus habilidades son desarrolladas, lo que ve una persona mayor que hace, ya ellos intentan hacer.

Y ¿las niñas?

Las niñas más que todo, lo que hace su mamá, por ejemplo, trabajar, limpiar la casa, lavar la olla, llevar la cabra. Cuando son chibolas buscan sus juguetes, pero cuando son mayores ya tiene responsabilidad con su madre y con ellas.

¿En qué espacios la mujer no es aceptada?

No, pero, hoy en día se ve las mujeres tienen esa...ese... con respecto que puede opinar ella también. Por ejemplo, esas cosas que están hechas o están caminando mal, vela. Debe ser así... o sea que lo mejora. A veces nosotros, alocadamente, hay veces, no conocemos las cosas cómo va a ser y las mujeres sí tienen una responsabilidad mayor que nosotros. Porque, a veces, con una plata, nosotros nos ilusionamos, nos vamos por allá, con los amigos, lo invitamos, lo gastamos. Por eso, las mujeres no son así. Por eso están sobresaliendo

¿Hay líderes mujeres aquí?

Sí... ya se está viendo, están participando en liderazgo...ya las mujeres sí...con el tiempo ya nos van a dirigir las mujeres (risas)...

¿Hace cuánto tiempo saliste de la comunidad?

Con esto dos años ya voy... Poco tiempo.

Y ¿has permanecido aquí en Satipo o has regresado a la comunidad para realizar labores en la comunidad?

Yo salí de allí, a veces, buscando cómo progresarte. Como no tiene apoyo de tu papa, cómo te va a mandar, tú debes mantenerte, mantenerte y autoeducarte.

3.- Entrevista a lideresa asháninka

Usted ha vivido la violencia del Estado y la del anti-Estado, las conoce ambas, a los dos, ¿de cuál prefiere hablar, de la violencia del Estado o de la violencia del anti-Estado?

¿Con qué se come el anti-Estado?

¿Ah?

¿Con qué se aclara anti-Estado?

Yo pensaba el anti-Estado como... Yo leí que usted a los 11 años tuvo que irse de su comunidad por razones de violencia.

Mira, la razón es que yo salí de mi comunidad es por el terrorismo que hemos vivido en la comunidad. Sé que he estado dentro, en el bosque, pero también por qué hubo esto. Ese es el abandono del Estado, hasta ahora está; hay abandono, falta dar una miradita a las comunidades nativas pues, no solamente en el Ene, también a todos los pueblos indígenas, lo que hemos vivido. Y vivimos también con lo que ha pasado en terrorismo, salí de la comunidad. Entonces dejé mi comunidad en donde, pues, en mi niñez donde he estado, más diversiones como niños, todo niño correteamos. Pero nos ha enseñado esto que deberíamos tener acompañamiento del Estado mismo que nos debería atender. Bueno, eso es lo que he vivido.

¿Y la violencia del mismo Estado?

Bueno, la violencia del mismo Estado por el abandono que están, que estamos teniendo en las comunidades, que no hay buena educación, no hay buena atención en salud, falta asegurar territorios, todo eso, ¿no? Y pues, a través más el Estado favorece más a las empresas.

Cuando el Estado favorece a las empresas convierte lo ilegal en legal, ¿no?

Así es.

¿Cómo se puede hacer para luchar contra eso?

Luchar, no. Lo que pasa es que esa es la corrupción que hay institucionalizada en el Estado y nosotros, como pueblos indígenas, no estamos preparados para eso, no estamos educados para eso. Y bueno, de repente hay contradicciones también, nos han educado ante ese sistema de corrupción y a veces resultamos que somos víctimas de eso.

¿El Estado es también terrorista de alguna manera?

De alguna manera cuando le conviene, cuando le conviene en interés de consorciado con las empresas mineras, petrolera u otros que quieren sacar recursos naturales que están dentro de nuestro territorio, sin haber coordinado, sin haber dialogado, planificado, con los pueblos indígenas.

Yo leí sobre las hidroeléctricas y sé que lograron parar Pakitzapango, pero ahora no queda claro qué pasará con Tambo 40.

Mira, nosotros como Central Asháninka de Río Ene, si bien hemos parado a la Central Hidroeléctrica Pakitzapango que está en nuestra cuenca, pero sin embargo en otra cuenca está que es la Central Hidroeléctrica Tambo 40 que está en la cuenca de Río

Tambo, y la Central Asháninka de Río Tambo ha permitido hacer los estudios... Sí, los estudios de impacto ambiental para poder actualizar el proyecto propuesto aquellos años. Entonces, nosotros como CARE hemos tratado de coordinar con la CART, con el señor Fabián Antúnez, pero no la han entendido la junta directiva de la CAR y sus asesores, solamente le han empujado intereses, intereses económicos. Además es una corrupción, como le digo, que el sistema ha institucionalizado ya la corrupción, hasta muchas veces no se dan cuenta los hermanos indígenas dónde estamos, están envueltos de esta corrupción.

O sea, la misma CART ha permitido...

Así es, ha permitido, mientras que la Central Hidroeléctrica Pakitzapango y Boca-Centro Somabeni no ha sido estudiado por las razones que nosotros nos hemos unido en las comunidades del Río Ene.

¿Y qué hicieron?

Reuniones, acuerdos bajo actas, a pesar que hubo otras, formaron otra organización, que es la CARE, otros líderes que apoyaban eso. Pero ha sido mínimo y los hemos opacado también. Y eso es lo que a nosotros, como Central Asháninka de Río Ene, nos hemos identificado con la comunidad y la familia, son las que pueden tomar decisiones de qué hacen, no hacen, cómo deberían hacer los programas y proyectos del Estado, porque muchas veces deciden líderes y cuando no consideran las familias que hay dentro del territorio de las comunidades. La toma de decisiones no la hace el jefe o el líder, no. Los que tienen que tomar las decisiones son la población, la familia, aunque no son leídos, no son educados, pero saben la desgracia que puede venir. Eso es lo que nosotros como CARE hemos hecho, acuerdos.

¿Y con las mafias madereras?

Eso, no nos hemos mucho en esa parte, pero me acuerdo en el 2008 o 9 hemos tenido un fondito que nos han financiado de Rainforest, de Inglaterra, donde hemos entrado a hacer capacitación de cubicación de madera y preparar a los hermanos en cubitaciones de madera. Pero, sin embargo, ese pequeño hemos podido a legalizarle a las comunidades que venden madera ilegal, pero siempre nos ganan las madereras ilegales a comprarle, corrompiéndole, al jefe de la comunidad. Y bueno, hasta ahora las comunidades son libres de vender, negociar. Por ejemplo, supuestamente se utiliza la autodeterminación, autogobierno, yo soy libre para poder hacer negociación; pero, sin embargo, no se da cuenta que haciendo convenios o contratos con las empresas madereras le está engañando.

¿Y qué piensa del asesinato de Edwin Chota, por ejemplo?

Mira, el asesinato de Edwin Chota, este problema ya venía hace muchísimo tiempo, lo conocía el Estado, lo conocía la organización nacional AIDSESEP, pero, sin embargo, ninguno de los dos lo han tomado, no han tomado esto, no lo han acogido para acompañarle, para hacerle respetar también su territorio que él pedía. Pero más allá de la historia del señor Edwin Chota... ¿Edwin Chota, no? No conozco, la realidad, qué cosa hacía dentro de sus territorios. Porque yo puedo decirte aquí sí me están atropellando, pero sin embargo hay cosas que tiene que escarbar historia dentro de sus comunidades, no todos son santos, los líderes qué hacen. O sea, me refiero que muchas veces con la corrupción, que cuando quieres salirte de esa corrupción, ya pues. Pienso yo, es mi opinión, no puedo decir más del señor Edwin Chota, porque no conozco más, porque

solamente conozco que él defendía su territorio, defendía la comunidad que debería ser titulada. Pero, sin embargo, ese es el precio del líder que quiere hacer valer sus territorios a sus comunidades que le pueden quitar la vida. Pero faltó bastante organizarse y tejer estrategia para poder contrarrestar esto.

Usted, entonces, también está en peligro.

Yo podría decir que, bueno, si lo dicen todos. El diagnóstico, los estudios que han salido a nivel de América Latina, que en América Latina es más probablemente, puede ser que mi vida está en peligro por la razón en la misma es que las centrales hidroeléctricas son económica muy fuertemente para poder hacer; y también en la zona hay narcotráfico, todo eso, entonces yo estoy expuesta en esa parte. Pero no trato de, tampoco, pelearme, cuestionarlos; no es mi función, tampoco, contrarrestar el narcotráfico, ¿no? Eso es del Estado. Bueno, yo solamente trabajo por mi comunidad, y es defender su territorio, que no se vulneren sus derechos. Espero que le conteste todo.

Sí. Ahora, lo que le había dicho al principio, antes de grabar: cuando los líderes indígenas son hombres, según Silvia Rivera, ese discurso activista de los hombres es muy parecido al de los mestizos o al de los blancos, es muy patriarcal; en cambio la militancia de las mujeres es diferente. Ella dice que las mujeres buscan acciones más viables, más interculturales. ¿Qué opina de ello?

Bueno, es cierto que en nuestro país también la cultura indígena es machista y que no quiere aceptarlo en nuestro país y en nuestra cultura indígena que no es fácil salir rápidamente y dar oportunidad a la mujer. Sin embargo, en nuestra organización, en el hogar mismo por ejemplo, les damos más prioridad a los varones, pero sin embargo no le estamos priorizando a la mujer. Pero en esa parte, sobre la gestión del liderazgo de la mujer, es poca, hay muchas veces también falta de preparación de las mujeres, de educarse por ejemplo, tenga oportunidades. Si tiene tan seguro la preparación y el liderazgo de la mujer, pueden tener espacio ganado, puede ganar espacio. Es cierto que no todos son malos, varones, que pueden estar de los espacios, va a depender la persona a quien estamos dirigiéndolo o va a depender también la formación del hombre y la mujer de dónde estamos. Yo he estado en los espacios públicos donde varones dirigen y nos han dado apertura, pero donde nos llegamos también una valla son las mujeres que estamos dentro en diferentes instituciones. Yo pienso que es la formación que se le ha dado en la universidad o en el hogar de la persona. Si hablamos sobre esto, que las mujeres sí podemos, y eso sí podemos, concertar con las mujeres y varones, porque hay celos también en los espacios políticos, espacio profesional, que si viene otra lideresa que es bonita, que es inteligente y ya nosotros nos sentimos como si fuera que ya nos están desplazando como mujer. Lo mismo pienso yo pasa con los que están dentro de los espacios estatales, ¿no? Pero yo siempre me he topado con mujeres que son un poquito muy formal, que ni siquiera entiende lo que uno pasa, en las que has pasado en la realidad que tienes. Eso es lo que hay en el sistema, pienso yo que es el sistema también que no te deja, lo mismo en el espacio estatal que no incluye, no solamente porque eres mujer te vamos a tratar bien rápidamente, pero en el sistema es que no hay, no ha habido inclusión para las mujeres. La idea, más que nada, es que estamos mentalizados que pueden gobernar los hombres y lo veo en las organizaciones indígenas. Por ejemplo, en la selva central hay muchos que quieren opacar a lo que tú haces por, solamente, simplemente, celos políticos, porque has llegado, llegaste más allá de lo que ellos pueden hacer o de lo que ella puede hacer, o ya fue ella de ser su tiempo

de liderazgo. Y yo soy muy consciente que hasta ahora donde he llegado porque he ganado mucho espacio, apoyo de todos, valorando, no desestimando sus trayectorias de los demás líderes. Al contrario, con esa experiencia se está llegando más allá. Si va a haber otro joven líder, o la mujer lideresa que, pues tiene que seguirlo, ¿no? Pero no podemos estar jalándole las patas que puede quedarse como todos los que han quedado. Pero si no lo han aprovechado, la lideresa o líderes que no han aprovechado su oportunidad a seguir adelante, solamente se ha cegado en corrupción, ya nosotros, no es mi responsabilidad como mujer, como lo que he llegado más allá.

Y en Satipo hay bastante discriminación hacia los asháninkas, ¿no?

Bastante, hay bastante, pero también... A ver, entendamos que la discriminación va a depender qué cosa realmente el líder ha incentivado a su pueblo; y si es el desarrollo, el indígena, el líder, tiene que ir con una propuesta para el Estado. Pero solamente que tú eres representante, no haces nada como encaminar a tu pueblo, entonces cómo crees que los profesionales pueden hacerlo para los pueblos indígenas. Solamente piden calaminas y piden ollas y siguen en ese asistencialismo década 90 para atrás, entonces no hay esa mirada de desarrollo, por ejemplo. Otro, los líderes no proponen para su pueblo técnica para que pueda salir desarrollo de sus comunidades a quien representa. Lo mismo pasa en los pueblos indígenas, profesores indígenas no proponen algo educativa pedagógica real dentro de sus comunidades, no hay. Entonces, cómo cree usted el blanco, como digamos, la gente blanca tenga la noción de ayudar al pueblo indígena cuando tú no le has propuesto, solamente quejar que no me cae, porque me tiene que favorecer porque yo he apoyado políticamente. No es así. Ahora, actualmente, pienso yo, espero, yo he salido, abrí la puerta donde miro todo en donde debo hacer, como líder mujer u hombre, donde esté, en qué espacio esté, puedes ayudar a tu pueblo a quien estás representando. No solamente yo soy líder, yo he salido y, pues, voy a ser compadre a los políticos, a mi mamá la va a atender, a mi familia y, bueno, voy a favorecer a los demás porque me interesa que tiene que ponerle en el puesto de trabajo. Pero, eso no es así. Tú eres líder, tienes que prepararle a tus hermanos qué puede priorizar para el desarrollo de la población, porque los indígenas no es una cosa que tenemos que dejarle en vitrina, no tocarle, no es así. Son persona humana que tiene aspiraciones, que quiere incluirse y poner sus ideas. O sea, eso es lo que nosotros queremos. Como yo no me veo, soy la mujer que solamente voy a ver por la mujer, no es así; soy mujer, soy líder que tiene que ver por todos, territorialmente y toda la población que está dentro. Eso es lo que nosotros queremos, pero en esa parte es mi perspectiva, pero no sé si los líderes demás lo entienden en esa manera; pero si no lo entienden en esa manera, estamos perdidos, estamos ya para mejor no hagas nada, que sigan adelante los de la familia como sea. Pero para eso está el líder. ¿Para qué sirve entonces el líder, para que pueda sentarse a rascarse la panza? No es así. Que tienen que preocuparse también los líderes a vocearse para los demás que están detrás de ellos.

¿Y, por ejemplo, en los planes estratégicos de la CARE está la autoafirmación cultural?

Sí, pero mejorando por las razones. Muchas culturas, sabemos, cultura cambia, pero lo que son malos y buenos se queda; por ejemplo, la creencia de brujería. Muchas veces en mi cultura asháninka porque tú solamente como líder, tú tienes lo mejor, comes lo mejor, le vistes bien a tu hijo y los demás miran: “Mira ese líder tiene sus hijos, está mejor que nosotros”; entonces, en la creencia, ah, he tenido discusión, que de repente

me ha enfrentado un comunero que me diga “Ay, tu hijo está mejorando y que has hecho por nosotros”, ya. Qué tal se enferma mi hijo ahí y justamente en esa parte yo voy directamente, el que me ha enfrentado, a decirme, desenmascararme, decirme “Ah, tú eres la que has brujado a mi hijo por eso se ha quedado inválido, porque le has hecho brujería”, no sé qué, no sé cuánto. Y voy contra él, quito la vida; “Así murió mi hijo, también tú tienes que morir”, y eso no es así. En la cultura indígena asháninka eso está pasando y nosotros, sabiendo que ya hemos dado el paso de mirada de derechos humanos en todo país, que ha firmado el Estado Peruano que tiene que defender los derechos humanos, entonces, como líder, tú también tienes que aplicar estas de defensa de derechos humanos, no puedes estar siendo cómplice a estos atropellos que se hacen dentro de tu cultura.

¿Y para los derechos de territorio, por ejemplo, usted está formando a los jóvenes?

Sí, estamos formando líderes desde el año pasado; hemos hecho un diplomado con la Universidad Católica, IDEHPUCP, para poder formar líderes. Yo he sido una parte de los alumnos, he sido yo también ahí en esa primera promoción; y este año también estamos formando, son jóvenes ya con responsabilidad familiar. Sabemos que en la comunidad jovencitos se casan, 12 años, a los 25 años ya tienes 3, 4 hijos; entonces son jóvenes con responsabilidad de hogares. Entonces sí estamos formando jóvenes para verles sus derechos territoriales, para que puedan tener gestión pública, que sepa cuál es el órgano de los estatales, sectores.

Y por último, ¿qué opinión tiene usted sobre Beca 18? ¿Cree que servirá para fortalecer a las organizaciones e identidades indígenas o, por el contrario, para asimilarlos a...?

Bueno, el Beca 18 es importante, el Estado, el gobierno ha dado esa mirada, es importante. Pero también los pueblos indígenas no tuvo la oportunidad de tener una formación desde inicial, primaria, secundaria, para poder obtener este Beca 18. Sí han entrado los jóvenes de Río Ene o los pueblos indígenas en este Beca 18 y están desertándose. ¿Por qué? Porque no lo entienden. Otro: Beca 18 supuestamente es una oportunidad para poder mejorar la intervención de pueblos indígenas, muchas veces el sistema no está dicho que puede haber, no te forma en la universidad que tú puedes hacer, vas a hacer lucha con tu pueblo, vas a favorecer, no. Y eso va a depender, por ejemplo, si es profesor, apenas llega en las comunidades; ahora, ingeniero civil ya se le está saliéndole fuera de la comunidad o se busca también las personas que han sido formadas con una profesión en las otras oportunidades, pero no hay esa que pueda incorporarse en la comunidad. Eso es lo que nosotros estamos viendo en las comunidades también, analizando si Beca 18 es importante, sí, pero también se van nuestros hijos. Nuestros hijos se van a otro lado, si es mejorcito le llevan a otro país y de ahí ya se olvidan de su pueblo, por ejemplo. Entonces, en otra manera, son personas naturales también que han salido, que ha buscado su superación para que tenga oportunidades, son libres de que puedan irse a otro lado, aceptarlo. Y es cierto que, cada vez más, las organizaciones tienen que entrar con esta formación de líderes para poder persuadirles en las gobernanzas territoriales y el interés de las comunidades, que debería seguir sobresaliendo de la pobreza, porque no todo es un profesional indígena puede venir a cargar toda la pobreza, que la función la hace el Estado. Entonces, ahí es lo que yo puedo decir Beca 18 es una oportunidad para los jóvenes pero, sin embargo, no hay una formación desde inicial, primaria, secundaria, que no saben mis hermanitos y por

eso regresan a la comunidad, porque la competencia de conocimiento académico aquí, en Lima, es muy alto para nosotros en Lima que somos muy pequeños en conocimiento, por ejemplo. Por la razón: los profesores que van dentro de las comunidades no aplican bien la enseñanza en aula. Pues eso vemos nosotros como organización, Beca 18 es una oportunidad pero es también desplazar a los hermanos, sus hijos, fuera. Y bueno, es un proceso que pueda ser inclusiva o no sé, en verdad eso está para formar o prepararlos a mis hermanos también. Como digo, salí en un periódico donde digo: “Estamos formando a mis hermanos para que puedan tener acceso, la oportunidad económica y desarrollo”; y si bien algunos jóvenes han salido, bien por ellos, pero lo que nosotros queremos es que regresen.

¿Y cuál es la visión de desarrollo que tienen ustedes como pueblos indígenas?

Mira, nosotros no somos ajenas de *money* Estado Peruano y todo el sistema que viene económico, también tengo que navegar hacia eso, no soy ajena. Tampoco quiero decir, engañar a mi pueblo, vamos a ser autónomos, libres del Estado Peruano, no es así. Acá tiene que ser el desarrollo acuerdo económicamente que tiene el Estado Peruano, donde estamos en el mercado que intercambiamos. Lo que nosotros queremos es mejorar las calidades de las producciones que tenemos: cacao, café; y tener mejor calidad y precio. Y cualquier persona, como toda persona, quiere tener sus DVD, quiere tener sus hijos bien educados para que puedan ir al otro lado, tener mejores servicios básicos en las comunidades.

Muchísimas gracias.