

¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana

Savages opposed to progress? Historical and anthropological approximations to indigenous mobilizations in the Peruvian Amazonia

Oscar Espinosa de Rivero

RESUMEN

Este artículo propone algunas pistas para la comprensión de las movilizaciones indígenas ocurridas en los últimos años en la región amazónica peruana, especialmente para la que terminó con los trágicos sucesos ocurridos en la cercanías de la ciudad de Bagua en junio del año 2009.

Así, en una primera parte se revisa la construcción histórica de algunos de las imágenes y prejuicios que tiene la sociedad peruana sobre los indígenas amazónicos.

En esta sección se presta especial atención a dos de estas imágenes: la del indígena «salvaje» (y su forma más extrema: el caníbal) y la del indígena «manso» e «ignorante».

En una segunda parte, se revisa brevemente la larga lucha histórica de los indígenas por la defensa de sus territorios y de sus modos de vida, así como los cambios en su forma de organizar esta defensa durante las últimas décadas.

Finalmente, nos detendremos a analizar lo que realmente está en juego detrás de las demandas y movilizaciones de los últimos años.

Palabras clave: indígenas, movilizaciones, movimiento indígena, territorios, Amazonía peruana, imágenes sobre el indígena, salvajes, canibalismo.

SUMMARY

This article aims to provide some clues for understanding indigenous mobilizations occurred in recent years in the Peruvian Amazon, especially for the tragic events that took place in the vicinity of the city of Bagua in June 2009.

The first part depicts the historical construction of some of the images and prejudices that Peruvian society has had about the Amazonian indigenous people. This section gives special attention to two of these images: that of the «savage» indian (and its most extreme form: the cannibal) as well as the image of the indian as «naive» and «ignorant».

The second part briefly reviews the long history of indigenous struggle for the defense of their territories and culture, as well as the changes in the way they organized this struggle during the last decades.

A final step is to analyze what is at stake and lies behind the demands and mobilizations of recent years.

Key words: indigenous, indigenous movement, territories, Peruvian Amazon, images of the indian, savages, cannibalism.

En los últimos años hemos presenciado en el Perú dos grandes movilizaciones organizadas por indígenas amazónicos. El primer paro masivo de protesta se realizó en agosto de 2008, luego de una serie de protestas locales y regionales que se venían desarrollando desde fines de 2007, y concluyó con la derogación de dos decretos legislativos cuestionados. El segundo paro indígena a nivel nacional comenzó en abril de 2009, luego del incumplimiento del gobierno de derogar el resto de decretos cuestionados, y terminó en junio de 2009, pocos días después de los trágicos sucesos ocurridos cerca de la ciudad de Bagua el 5 de junio de este mismo año. Posteriormente, el gobierno también derogó dos decretos más, y el 10 de junio se creó el llamado «Grupo Nacional de Coordinación para el Desarrollo de los Pueblos Amazónicos» como instancia de diálogo y negociación entre los indígenas y el Estado peruano.

Más allá de los hechos sangrientos ocurridos en Bagua, estas dos protestas indígenas atrajeron la atención de los medios de comunicación y de muchos sectores del país. Muchas personas descubrieron a partir de estas protestas la situación por la que atraviesan los indígenas amazónicos desde hace décadas. Al mismo tiempo, estos eventos han suscitado múltiples reacciones e interpretaciones, muchas de las cuales han puesto en el tapete numerosos prejuicios existentes sobre los pueblos indígenas que viven en esta región.

Algunas de estas interpretaciones han indicado que las protestas y los hechos de violencia de Bagua se han debido a la ignorancia de los indígenas y a su susceptibilidad para ser manipulados por personas foráneas. Otras, como la del presidente García en su famoso artículo del año 2007 titulado «El síndrome del perro del hortelano», han insistido en el primitivismo indígena y su oposición a la modernidad, el progreso y el desarrollo. Otras, en fin, han apelado al carácter salvaje de los indígenas, llegando a señalar la herencia violenta de los Awajún y los Wampís como herederos de los «reducidores de cabezas» de otros tiempos. Otros sectores han tratado de prescindir de categorías étnicas para centrarse en dimensiones aparentemente más objetivas como el análisis de los decretos que los indígenas buscaban derogar. Finalmente, la explicación más absurda de todas, preferida por las autoridades del gobierno, de denunciar una conspiración internacional promovida por países hermanos para impedir el avance del desarrollo y de la democracia en el Perú.

Todas estas interpretaciones no logran explicar con claridad lo ocurrido, sino tan solo expresar prejuicios presentes en la sociedad peruana o posiciones ideológicas previamente existentes. Algunas semanas después de lo ocurrido en Bagua, mucha gente sigue confundida. Otros han vuelto su atención a otras noticias y novedades, como si nada grave hubiera pasado. Sin embargo, en la medida en que no se clarifiquen los hechos y se pongan sobre el tapete los asuntos de fondo detrás de la movilización indígena, es posible que se vuelvan a repetir situaciones como las del 5 de junio.

En las próximas páginas brindaré algunos elementos que permitan una mejor comprensión de lo ocurrido. Esperamos con ello no solo mayor claridad sobre los sucesos del 5 de junio de 2009, sino también sobre la difícil y desigual lucha que enfrentan los indígenas amazónicos por defender sus derechos y sus modos de vida en un contexto hostil y marcado por fuertes intereses políticos y

económicos. Las movilizaciones indígenas de estos últimos años en la región amazónica peruana son los nuevos episodios de una larga historia de estos pueblos por defender sus territorios y sus costumbres.

La gran mayoría de peruanos no conoce la historia de la región amazónica y de los pueblos que la han habitado desde tiempos inmemoriales. Sí conoce, en cambio, la historia de las sociedades que habitaban en la costa o en los Andes antes de la llegada de los españoles. Un gran porcentaje, además, se sigue sintiendo dolido o molesto por la conquista española y por la dominación que se ejerció contra los habitantes originarios del territorio que hoy llamamos Perú. En el colegio aprendemos la gesta heroica de personajes como Túpac Amaru y de los próceres que lucharon contra el dominio español. Sin embargo, muchos ignoran que los españoles nunca lograron conquistar al pueblo Awajún o al pueblo Wampís, o que en los siglos XIX y XX fueron peruanos los que invadieron las tierras de los pueblos amazónicos comportándose de manera similar o a veces incluso peor que los españoles.

La situación de los pueblos indígenas latinoamericanos se agudizó a partir del siglo XIX con el proceso de construcción de los Estados-nación modernos. El Perú no fue ajeno a este proceso que buscaba la desaparición de las diferencias étnicas y culturales para constituirse en un Estado-nación homogéneo. Evidentemente, dicho proyecto fracasó. La pretensión de construir Estados nacionales donde primen la homogeneidad cultural y étnica no ha sido nunca del todo exitosa en ninguna parte del mundo, ni siquiera en aquellos países europeos que lo han intentado durante siglos y con un alto costo de vidas humanas. Hoy en día, son muy pocos los que promueven este modelo de Estado. En la actualidad lo que se busca es el establecimiento de Estados pluriculturales y multiétnicos. El mundo globalizado y contemporáneo así lo exige, y pretender lo contrario es regresar a proyectos decimonónicos que han sido desechados por ser inviables y atentatorios contra los derechos fundamentales de las personas.

En América Latina, los Estados nacionales también fracasaron en su intento de eliminar a las poblaciones indígenas, ya sea por su asimilación a las sociedades nacionales o por su explícita eliminación física. Hoy en día, los pueblos indígenas siguen existiendo, y en muchos lugares de la Amazonía han comenzado a recuperarse demográficamente, a pesar de las múltiples dificultades que han enfrentado a lo largo de la historia. Sin embargo, su futuro sigue siendo incierto en la medida en que no se respeten sus derechos, como veremos a continuación.

Así, en una primera parte revisaremos la construcción histórica de algunos de los prejuicios que existen en la sociedad peruana con respecto a los indígenas amazónicos. En un segundo momento, repasaremos brevemente la larga lucha histórica de los indígenas por la defensa de sus territorios y de sus modos de vida, y los cambios en la forma de organizarse que se han producido en las últimas décadas. Finalmente, nos detendremos a analizar lo que realmente está en juego detrás de las demandas y movilizaciones recientes.

1. LA PERCEPCIÓN AMBIGUA DEL INDÍGENA AMAZÓNICO

Durante las movilizaciones indígenas, los medios de comunicación, las autoridades del gobierno y distintas personas han expresado sus diversas percepciones sobre los indígenas. Estas opiniones corresponden, en su mayoría, a dos prejuicios básicos en torno a los indígenas: que son primitivos, salvajes, opuestos al desarrollo y la modernidad; o bien, que son ignorantes, ingenuos o incapaces, y por lo tanto, fácilmente manipulables. Por supuesto, también se han expresado visiones más realistas.

En muy pocas ocasiones se ha optado por escuchar directamente la palabra de los indígenas, y cuando se ha hecho, no se les ha creído o tomado en serio, volviendo a los calificativos anteriores de salvajes irracionales y opuestos al progreso, o bien por ser ignorantes y estar manipulados por terceras personas.

En las próximas páginas analizaremos estos prejuicios y veremos cómo se han ido reproduciendo a lo largo de la historia hasta la actualidad.

Salvajes y violentos

«Salvajismo, barbarie y ferocidad»

Presidente Alan García

6 de junio 2009

Desde tiempos precolombinos, pero sobre todo desde la época colonial se ha ido construyendo la imagen del indígena amazónico como «salvaje». Los cronistas andinos como Guamán Poma de Ayala o Garcilaso de la Vega presentan ya una imagen de los indios «antis» como seres caracterizados por su «belicosidad, fiereza y crueldad» (Santos 1992: 260).

Esta imagen se refuerza con la llegada de los españoles al territorio amazónico. Desde antes de su llegada al continente americano, los europeos manejaban un imaginario sobre aquellos que no pertenecían a su propia sociedad o cultura. Este imaginario suponía la existencia de sociedades y personas diferentes, basadas en criterios religiosos como los «infiel» o «paganos», lingüísticos y culturales como los «bárbaros» o socioeconómicos como los «salvajes». Sin embargo, no todos los «salvajes» correspondían a la misma categoría. El misionero jesuita José de Acosta, que vivió muchos años en el Perú y en América Latina en el siglo XVII, clasifica tres tipos de «bárbaros» que viven fuera de Europa. En el primer grupo se encuentran los más «avanzados», que tienen grandes Estados, leyes, religiones, y sobre todo, son alfabetos. En segundo lugar, están aquellos pueblos grandes, muy organizados, con grandes religiones, pero que no conocen la escritura. En este segundo grupo se encontraban los Inka y Azteca. Finalmente, en el tercer grupo estaban aquellos que viven sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrado ni régimen de gobierno fijo, cambiando de domicilio, desnudos, caníbales (Acosta 1984: 67).

Pero además, se podría decir que la región amazónica también es percibida por los europeos como una zona de «frontera». Entendemos la idea de «frontera» en el sentido de límite entre el mundo «civilizado» y el mundo «salvaje». Según Ana María Alonso (1995), la frontera se ubica en los márgenes del Estado, en un espacio abierto a la violencia. En este sentido, el Estado constituye el espacio gobernado por leyes humanas, el espacio donde puede desarrollarse la vida social. Desde inicios de la época colonial, tanto la Corona española como la portuguesa desarrollaron políticas para agrupar a los indígenas en centros poblados como estrategia de civilización y de control. En el caso del Perú, el virrey Toledo promovió la política de las «reducciones», mientras que en Brasil, se promovió el sistema de «aldeias», principalmente bajo control de los jesuitas (Hemming 1995: 104 y ss.).

En efecto, para la tradición europea, solo son realmente civilizados quienes viven en las ciudades. Por ello, Acosta señala al nomadismo como uno de los rasgos propios de los bárbaros del tercer tipo, es decir, los más salvajes. El nomadismo supone precisamente la ausencia de ciudades donde los humanos tienen residencias fijas y establecen relaciones civilizadas entre ellos. Pero además, añade Acosta, estos bárbaros, entre los que se encuentran los habitantes de la región amazónica, serían

«hombres salvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos» (Acosta 1984: 67).

La forma más vil de salvajismo: el indio caníbal

Un aspecto particularmente importante de este imaginario reside precisamente en la presentación del indígena como salvaje y violento, siendo su forma más extrema la del caníbal. Ya José de Acosta, en su tipología sobre los distintos tipos de bárbaros, incluía como una de las características propias de los salvajes la desnudez y el canibalismo (1984: 67).¹

Otro jesuita de la época, el peruano Blas Valera, describe con lujo de detalles los supuestos actos caníbales cometidos por los indios Antis:²

Los que viven en los Antis comen carne humana, son más fieros que tigres, no tienen dios ni ley, ni saben qué cosa es virtud; tampoco tienen ídolos ni semejanza de ellos; adoran al demonio cuando se les representa en figura de algún animal o de alguna serpiente y les habla. Si cautivan alguno en la guerra o de cualquier otra suerte, sabiendo que es hombre plebeyo y bajo, lo hacen cuartos y se lo dan a sus amigos y criados para que se los coman o los vendan en la carnicería. Pero si es hombre noble, se juntan los más principales con sus mujeres y hijos, y como ministros del diablo le desnudan, y vivo le atan a un palo, y con cuchillos y navajas de pedernal le cortan a pedazos, no desmembrándole, sino quitándole la carne de las partes donde hay más cantidad della, de las pantorrillas, muslos y asentaderas y molledos de los brazos, y con la sangre se rocían los varones y las mujeres y hijos, y entre todos comen la carne muy apriesa, sin dejarla bien cocer ni asar ni aun mascar; trágansela a bocados, de manera que el pobre paciente se ve vivo comido de otros y enterrado en sus vientres. Las mujeres (más crueles que los varones) untan los pezones de sus pechos con la sangre del desdichado para que sus hijuelos la mamen y la beban en la leche. (citado por Garcilaso de la Vega 1991: 32).

El cronista Cieza de León confirma también que los *chunchos*³ como «gente tan rústica, que ni tienen casa ni ropa: antes andan como animales» (1986: 264), y además, «comstumbres y manera de biuir son más de brutos que de hombres: y que son tan malos, que no solamente vsan el pecado nefando, más que se comen vnos a otros.» (1986: 304). Por supuesto, también existen descripciones espeluznantes sobre los pueblos jíbaros. En 1550, el capitán Hernando de Benavente cuenta: «su cacique era muy grande e que si me tomaba a mi y a los demas que nos avía de matar e beber con nuestras cabeças...» (Taylor y Landázuri 1994: 61).

Un caso particularmente interesante es el del pueblo Kakataibo. El pueblo Kakataibo es conocido también con el nombre de Cashibo; sin embargo, este último es un exónimo, es decir, un nombre impuesto por otros pueblos vecinos. En lengua pano, el término *cashibo* significa «la gente murciélagos». En la medida en que el murciélagos o vampiro se caracteriza por chupar la sangre, no solo de animales, sino también de seres humanos, la asociación entre vampirismo y canibalismo es prácticamente obvia. Sin embargo, nunca ha existido evidencia de que el pueblo Kakataibo practique ningún tipo de canibalismo, ni ahora, ni nunca.⁶

Al parecer, fueron los indígenas setebo, shipibo y konibo quienes originaron esta leyenda. Según Erwin Frank (1994), los distintos pueblos pano del Ucayali deseaban controlar el comercio de hachas, machetes y otras herramientas de metal que repartían los misioneros franciscanos. Por esta razón, advirtieron a los frailes de la ferocidad kakataibo. Es importante al respecto saber que la ruta más fácil de llegada desde Lima hasta el río Ucayali pasa por territorio kakataibo. De hecho, el trazo de la carretera que va hasta Pucallpa sigue esta ruta. Así, al imaginarse los peligros que enfrentarían ante

estos temibles y fieros indígenas, los misioneros optaron por llegar al Ucayali por otras rutas, y la leyenda del «canibalismo» cashibo se fue consolidando.⁵

Durante la época colonial, además, la muerte de conquistadores o misioneros españoles en emboscadas y rebeliones indígenas llevó a consolidar esta imagen de salvajismo y de violencia. Después de la rebelión de Juan Santos Atahualpa, un misionero franciscano califica a los indígenas de la selva central como «guerreros temibles que ignoran toda manifestación humanitaria, que desconocen la piedad filial» (Varese 1973: 223). Por lo tanto, desde la perspectiva española, los indios tenían que ser «pacificados» y «civilizados».

La idea del indio caníbal no desaparece con el fin de la época colonial. Hacia fines del siglo XIX, en el contexto de la explotación del caucho en la región amazónica, se comenzaron a difundir nuevamente noticias e imágenes sobre la existencia de indígenas caníbales (Robuchon 1907, Whiffen 1915). El caso más notorio es el del barón cauchero Julio César Arana, quien contrató a un ingeniero y geógrafo francés, Eugenio Robuchon, para que confirme la existencia del canibalismo de los indígenas uitoto (huitoto o witoto). Al parecer, Arana pretendía justificar el trabajo forzado y los abusos cometidos contra los indígenas como parte de su proceso civilizatorio (Stanfield 1998, Echeverri s/f). Durante el juicio llevado contra Arana, el doctor Rómulo Paredes, juez suplente de Iquitos, presentó un informe al juez Valcárcel donde cuestiona la información provista por Robuchon, calificándola de inexacta y exagerada. Según Paredes: «En el informe de éste [Robuchon] se descubre una tendencia marcada en presentar al indio como un ser detestable, malo, traicionero, monstruoso moralmente, peligroso; y por último, como un antropófago terrible.» (Valcárcel 2004: 401-402).

Cinco siglos después, la imagen del indígena caníbal no ha desaparecido. En febrero del año 2009, la agencia de noticias Reuters comenzó a difundir a través de distintos diarios del mundo la noticia de un nuevo caso de canibalismo indígena en la Amazonía. En esta ocasión, se acusaba a un grupo de jóvenes kulina que viven en la región amazónica brasileña cerca de la frontera con Perú, de haber matado a un joven estudiante de 21 años para comérselo (Reuters 2009). Sin embargo, al igual que los kakataibo coloniales, los kulina no practican ni han practicado nunca ningún tipo de ritual caníbal (Survival 2009), y la única evidencia es el testimonio de un joven de un pueblo vecino.

La acusación de canibalismo expresa claramente la compleja relación entre los «civilizadores» y la construcción de un «otro» salvaje. Como han indicado diversos autores (Arens 1979, Barker, Hulme e Iversen 1998, Obeyesekere 2005), en el proceso de colonización de los territorios indígenas, los colonizadores proyectan su propia violencia y sus propios temores al «otro» al que se le clasifica como peligroso y violento, y que por lo tanto, tiene que ser pacificado, controlado o eliminado. De esta manera, el conquistador no solo intenta legitimar su dominio como conquistador, sino también justificar el ejercicio de la violencia como parte central de su tarea civilizadora; tarea que es percibida, además, como una «misión» o como una pesada carga que es ineludible asumir por el bienestar universal.⁷

En el caso de Bagua no llegó a hablarse de canibalismo, pero sí de formas extremas de salvajismo. A pocas horas de ocurridos los sucesos sangrientos del 5 de junio, el Presidente de la República, Alan García, calificaba la muerte de los policías como producto de actos de «salvajismo, barbarie y ferocidad» de parte de los indígenas amazónicos. Y el video propagandístico producido por el Ministerio del Interior unos días después repetía la misma frase: «humildes policías asesinados con ferocidad y salvajismo».⁸

Los fieros jíbaros: reductores de cabezas

Esta idea de salvajismo se ha podido reforzar también en los días y semanas siguientes a los sucesos de Bagua, cuando en diversos medios se ha intentado explicar los hechos de violencia cometidos por los indígenas awajún a partir de su carácter tradicionalmente guerrero y belicoso (Huaco 2009, Lema 2009, Ugaz 2009, Vega 2009). Si bien es cierto que en varios de estos casos se trata de profesionales de la antropología o especialistas, el hecho de insistir en estas tradiciones desde un saber académico especializado ha reforzado la imagen feroz y violenta de los indígenas, aun cuando no haya sido esta la intención de dichos especialistas.

La ferocidad de los pueblos jíbaros se fue consolidando a lo largo de los años, especialmente, de parte de gente foránea. El padre Prieto, misionero franciscano, escribía en 1815 que se les debía considerar como «los más crueles infieles de esta parte de América». Y el padre Conde, en 1931, añade que «siempre se han distinguido de las otras tribus por su ferocidad calculada y sangrienta; pues estos salvajes hacen la guerra no sólo para vengarse, no solamente para la defensa, sino con el fin de holgarse y divertirse...» (Mader 1997: 353).

Es cierto que los pueblos Awajún y Wampís, al igual que otros pueblos jíbaros, son pueblos cuya cultura ha valorado tradicionalmente la experiencia guerrera (Boster 2003, Mader 1999). Sin embargo, hay que tener cuidado de esencializar o «exotizar» las costumbres de las sociedades indígenas, de tal manera que se expliquen los hechos de violencia ocurridos en Bagua a partir de rasgos propios de una cultura guerrera. Este tipo de interpretaciones no conducen a relaciones equitativas con otro culturalmente diverso, y por el contrario, fortalecerían prejuicios preexistentes que llevarían a afirmaciones del tipo: «todos los awajún son por naturaleza guerreros y por lo tanto violentos».

Por el contrario, muchos pueblos indígenas han desarrollado habilidades creativas para la negociación política desde su propia tradición cultural guerrera (Espinosa 1995, Vega 2000). Y en el caso en que estos hayan tenido que recurrir a la violencia, generalmente ha sido como último recurso defensivo en situaciones en las que primero han sido víctimas de la violencia ellos mismos (Espinosa 1993 y 2009).

En algunos medios se ha querido insistir en la identificación del pueblo Awajún con los famosos reductores de cabeza de otras épocas. La reducción de cabezas o ritual de la *tsántsa* era una costumbre desarrollada principalmente por el pueblo Shuar del Ecuador, aunque es posible que haya existido también entre otros pueblos jíbaros como el Awajún, Wampís o Achuar (Brown 1984, Boster 2003, Guallart 1990). Sin embargo, la mayoría de autores que mencionan esta práctica en el Perú se basan principalmente en el relato de Up de Graff y no ha habido un trabajo más serio de investigación al respecto.

Lo que sí ha habido es una gran difusión de la leyenda de los reductores de cabeza a través de atlas y guías turísticas. En el *Atlas Departamental del Perú*, publicado el año 2003, hay una página dedicada a los Awajún que comienza diciendo «Los aguarunas descienden de los fieros nativos jíbaros, guerreros formidables que defendieron incansablemente su libertad». Varios párrafos más adelante, el texto continúa:

Desconociéndose casi todos sus ritos y costumbres, sí se hizo célebre en el mundo la práctica jíbara de «reducir cabezas». Efectivamente, este procedimiento llamado *tzantza*, hacía que el nativo momificase y conservara las cabezas de sus enemigos como talismanes guerreros. Esta práctica se realizaba y probablemente aún se realice entre los jíbaros más aislados decapitando el cadáver [...]. (Garayar 2003:138)

Algunas agencias de turismo también tratan de aprovechar la misteriosa y exótica imagen de los temibles reducidos de cabezas. En octubre de 2008, el diario *Perú 21* publicó la siguiente nota:

La empresa Amazon Rainforest Lodge (www.amazon-lodge.com) viene ofreciendo paquetes turísticos para escolares de tres y cinco días, con el fin de que conozcan la Isla de los Monos, en el río Amazonas, y a la tribu de los jíbaros, antiguos reducidos de cabezas. Además, podrán disfrutar de Pilpintuwasi (Casa de las Mariposas) y de las tradiciones de la comunidad Yagua. (*Perú 21*, 2008)

Esta imagen tan difundida de los awajún como reducidos de cabeza aparece también en las interpretaciones sobre los sucesos de Bagua, en algunos casos con bastante agresividad. Este es el caso, por ejemplo, de «Diego», un cibernauta que comenta, con mayor cinismo y racismo del que critica:

Que nuestros compatriotas reducidos de cabezas reclamen más integración y participación en un país donde sólo entienden por prójimo al awajún, me parece un acto de cinismo intolerable. Y que se pretendan esconder detrás de una cultura ancestral me parece una indigna apelación al racismo que siempre los consideró inimputables por ser cuasi-animales. (Diego 2009)⁹

Y otro cibernauta peruano, «Careca»¹⁰, añade: «nunca los nativos e indígenas han sido pacíficos, la historia lo dice desde los incas han sido hasta antropofagos, reducidos de cabezas (jíbaros), bloquear la carretera por 55 días armados con lanzas y flechas q fácil atravieza a un ser humano es ser pacífico?» (*sic*) (Careca 2009). Ante esta imagen, los awajún y wampís han insistido en distintas ocasiones de distanciarse de esta imagen violenta. En el año 2005, Wrays Pérez, dirigente wampís exigía un cambio en la forma en que los medios de comunicación los presentaban:

[...] somos de actitud generosa, pacífica, solidaria y de respeto mutuo, y no deben los medios de prensa, utilizar la actitud negativa de algunos individuos para desacreditar la imagen de dos pueblos que han contribuido con el Estado peruano presentando iniciativas de desarrollo y la vigencia de la interculturalidad aspirando una cultura de paz y justicia social. (citado por Agurto 2005)

Y en el primer comunicado indígena después de los sucesos de Bagua, el mismo 5 de junio de 2009, un grupo de universitarios awajún y wampís volvía a insistir: «somos pacíficos y llamamos a la sociedad civil y a las partes que de inmediato reanuden el dialogo para alcanzar la justicia requerida» (Pronunciamiento del 5 de junio de 2009). Ahora bien, no hay que confundir al indígena que pacíficamente reclama por justicia y por sus derechos con aquella otra imagen del indígena ingenuo y manipulable, como veremos a continuación.

El indígena manso e ignorante

«[□] la manipulación de la cual han sido víctima los nativos»

Mercedes Cabanillas, ministra del Interior

9 de junio 2009

Junto a la imagen del indio salvaje y peligroso que hay que controlar o combatir con violencia, coexiste también la imagen del indígena manso y dócil que es fácil de engañar y manipular. En realidad, ambas imágenes vendrían a ser como las dos caras de la misma moneda, y corresponden a una visión maniquea de la realidad. Ya Todorov decía algo similar respecto de Cristóbal Colón y de los primeros europeos que llegaron al continente americano hace cinco siglos:

Lo que más llama la atención, aquí, es que para caracterizar a los indios Colón sólo encuentra adjetivos del tipo bueno/malo, que en realidad no nos enseñan nada: no sólo porque esas cualidades

dependen del punto de vista en el que uno se coloque, sino también porque corresponden a estados momentáneos y no a características estables, porque vienen de la apreciación pragmática de una situación y no del deseo de conocer. (Todorov 1989: 46)

Efectivamente, para Cristóbal Colón, los indígenas eran «la mejor gente del mundo y más mansa» (Todorov 1989: 45-46). Uno de los españoles que viajaba con él, añade: «Dice el almirante que no puede creer que hombre haya visto gente de tan buenos corazones» (p. 46). Esta percepción se va a afianzar durante el siglo XIX a través de la representación pictórica y escultórica que representa a los indígenas sumisos y a los pies de los conquistadores europeos (Reyero 2004).

En el caso de la región amazónica son frecuentes los testimonios de misioneros durante la época colonial que se maravillan ante la mansedumbre e ingenuidad de los indígenas. En 1641, el jesuita Acuña (1986: 65) señala: «Son mansos y de apacibles naturales, como se experimentaba con los que una vez salían al encuentro, que con gran confianza conversaban, comían y bebían entre los nuestros, sin jamás recelarse de nada».

Veinte años después, el padre Figueroa (1986: 162) describe las limitadas capacidades intelectuales que, según él, tenían muchos indígenas de la región amazónica:

Perciven la doctrina, porque se les da á entender con preguntas breves, y como á niños se les da á beber en sorbos pequeños. No son capaces todas las naciones de este río de razonamientos largos, ni de preguntas y respuestas entendidas, y más aviendo de ser por medio de intérpretes. El medio más á propósito y proporcionado á su capacidad es el referido.

Y en tiempos republicanos, el capitán William Herndon de los Estados Unidos, en su diario de viaje por la Amazonía peruana, compara a los indígenas amazónicos con los niños: «La mente del indio es exactamente como la de un niño y debe crecer mediante el ejemplo más que por el precepto. Creo que el buen ejemplo con un grado prudente de disciplina harían mucho más con esta gente dócil...» (1991: 292).

A partir del siglo XIX, además, se comienza a discutir con más intensidad la necesidad de civilizar a los indígenas amazónicos a través de la educación, ya que es la ignorancia la que no les permite vivir bien ni aprovechar sus recursos. Al respecto, es revelador el texto que el padre Sagols, misionero franciscano, escribe en 1874:

¿Hase calculado alguna vez lo que sería la República Peruana con el valioso contingente de esos silvestres hijos i en la pacífica posesión de sus vastos i riquísimos terrenos? En cambio de la ilustración ellos darían sus tesoros i todos en armonía i guiados por un gobierno solícito e inteligente constituirían al Perú la primera república del mundo. Cuando el Perú por una demarcación territorial incorporó dentro de los límites de su territorio las montañas, asumió la grave responsabilidad de catequizar e ilustrar a los hombres que allí moran. Además, ¿no es un baldón, un contrasentido, ver en pleno siglo XIX a tantos hombres bestias, errantes, feroces, antropófagos? ¿Si amamos al país que nos sustenta podremos decir sin ruborizarnos a los extranjeros (*sic*) que los salvajes son peruanos. (Larrabure i Correa, Vol. 14, p. 300)

A principios del siglo XXI sigue habiendo sectores de peruanos que consideran que los indígenas son ingenuos e ignorantes. Durante y después del paro amazónico de abril a junio de 2009, esta idea se ha expresado principalmente de tres maneras diferentes en los medios de comunicación.

La primera se presenta a través de una posición aparentemente más objetiva y neutral, y se caracteriza por señalar como causa del conflicto entre los indígenas y el Estado la falta de educación y de conocimientos adecuados por parte de los indígenas: es decir, los indígenas no conocían los

decretos que estaban pidiendo ser derogados. Este desconocimiento se explicaría porque son analfabetos («no saben leer ni escribir» indica «Luis con AH1N1 de las condes»¹¹), o por la distancia y dificultades de acceso a la información («es una población que está aislada del mundo moderno» afirma «Manolo»¹²), o incluso porque no conocen el lenguaje técnico legal de los decretos («hay que explicarles bien»).

Es importante añadir que este tipo de explicaciones se encuentran tanto en sectores que sienten simpatía por los indígenas como por parte de sus críticos más acérrimos. Por ello, desde una perspectiva positiva, se proponen medidas correctivas, tales como la explicación más clara (como a niños, diría Herndon), o mejores estrategias de comunicación por parte del gobierno.

Un caso particularmente interesante es el de Manolo, quien aparentemente está interesado por entender mejor las causas de la protesta y encuentra en Internet, en el portal de noticias indígenas de SERVINDI, un artículo que va a comentar. Hay que añadir, además, que Manolo no se considera a sí mismo racista, ya que «el que vive en Monterrico para mi es igual al que vive en un pueblo indígena». Por el contrario, invita a otros compatriotas a no serlo: «no seamos odiosos y racistas entre nosotros todos somos peruanos deberíamos estar unidos». Le da pena «que nos estemos peleando entre peruanos». Manolo desea que el conflicto se solucione pronto y trata de explicar lo ocurrido como causa de un malentendido, ya que todos deben desear lo mejor para el país: «para que ellos salgan de ese estado casi cavernícola necesitamos utilizar nuestros recursos naturales lo que le falta al gobierno es conversar y explicar los beneficios que traera para esta población» (*sic*) (Manolo 2009).

De manera similar, la abogada y periodista Rosa María Palacios, en su programa de televisión Prensa Libre, emitido por el canal 4 de señal abierta el día 15 de mayo de 2009, se preocupa por el desconocimiento jurídico de los indígenas que no comprenden que el «Estado es el dueño» de los recursos y que estos deben ser explotados racionalmente. Por ello, Palacios insiste, «hay que explicarles bien», y concluye afirmando que es lo mejor para los indígenas, ya que el Estado actúa así «por su propio bien».

Un segundo tipo de explicación que apela a la ignorancia de los indígenas está de alguna manera relacionada con la primera, pero asume un carácter más negativo y se puede resumir de la siguiente manera: «los indígenas son ignorantes, y por ello son manipulados por gente que sí sabe, pero que tiene malas intenciones».

El cibernauta «Luis con AH1N1 de las condes» (2009) representa esta segunda posición. «Luis» apoya al gobierno y exige violencia contra los verdaderos culpables que han manipulado a los indígenas ignorantes:

[@] apoyo lo realizado por el gobierno, basta de cojudeces, los nativos no saben ni leer y no saben el contenido de las normas, quienes saben de que tratan el decreto de discusión, es sobre recursos forestales y fauna, saben quienes estan detrás de esta norma en realidad, de derogarla, son los narcos y los traficantes de madera, que no quieren que se regule la tala ilegal en la selva, y le hacen creer a los nativos que le quitaran sus tierras, lastima. Ahora, lo que deben hacer, luego del toque de queda es borrar a todo rojo, caviar, comunista, narco y terrorista de paso. Vamos Perú, si se puede, abajo las minorías rojas que no quieren el desarrollo del país (*sic*).

Esta ha sido, además, la posición mayoritariamente asumida por el gobierno y sus principales representantes, quienes incluso han llegado al extremo de inventarse una conspiración internacional contra la democracia y el desarrollo del Perú. Según la entonces ministra del Interior, Mercedes Cabanillas:

[...] al margen del contenido o el fondo de la materia es importante decir que el gobierno central ha explicado, quizás faltó mayor contundencia, que las doce millones de hectáreas donde reposan 300 mil nativos, comuneros, no son afectadas en ningún artículo de la ley y que los 15 millones de hectáreas de bosques, santuarios ecológicos, tampoco. Y que lamentablemente el gobierno entiende que ha habido una manipulación política y desestabilización del régimen democrático utilizando a los nativos en un enfrentamiento que nunca debió existir. (Radio Nederland 2009)

Para la ministra Cabanillas, los indígenas son incapaces de pensar por sí mismos y de expresar sus propias ideas: son tan solo títeres manipulados por otros: «Hay mucha declaración que leen los señores nativos de Aidesep. No sé quién se las prepara. No es la forma de expresarse de ellos. Pero esto creemos forma parte de todo un proyecto mayor de desestabilizar el sistema democrático del país» (Radio Nederland 2009).

Finalmente, la tercera posición presenta la imagen de un indígena ignorante, resistente al cambio y al progreso, que quiere tercamente mantenerse en su ignorancia. Es más, se trata de una ignorancia que lleva a los indígenas a cometer crímenes y actos violentos. Para los que mantienen esta posición nos encontraríamos ante una situación trágica, ya que es la ignorancia la que conduce a la violencia, pero al mismo tiempo protege a los criminales por ser ignorantes. Ante dicha situación, la sociedad y el Estado se encontrarían limitados por su propia tolerancia. Por ello, se trata de una situación que lleva fácilmente a la frustración, tal como se puede apreciar en las palabras del cibernauta «Manuel», cuando exclama indignado: «En que país estamos? porque son «indígenas» y pobrecitos, pueden hacer lo que les da la gana???, quien les mete en la cabeza a estos pobres ignorantes, que la convivencia civilizada en un sociedad está en tener derechos pero también deberes que cumplir» (*sic*) (Manuel 2009).

Eventualmente, este tipo de frustración es la que lleva a situaciones de mayor violencia. En la actualidad, hay numerosas personas que siguen pensando que la única forma de tratar con los indígenas es reprimiéndolos con violencia, o incluso eliminándolos. El periodista Aldo Mariátegui, por ejemplo, desde sus artículos en el diario *Correo* pidió en reiteradas ocasiones durante y después del paro amazónico de 2009 la intervención de las Fuerzas Armadas para reprimir a los indígenas. El 12 de mayo escribió: «se tendrá que usar sin contemplaciones la fuerza» (Mariátegui 2009a). Un par de semanas después, el 31 de mayo, insiste en acabar con el paro por la fuerza: «hay que combatirlo con la máxima energía. Es hora de que las FF.AA. reimpongan el orden en la Selva, con toque de queda incluido» (Mariátegui 2009b). Y el 11 de junio, después de los sangrientos sucesos de Bagua, vuelve a insistir en el uso de la violencia: «Si quieren hacer un paro, pues que lo hagan como es su derecho, pero el Ejército y la Policía deben reprimir implacablemente, sin ningún miramiento» (Mariátegui 2009c).

Desgraciadamente, Mariátegui no es el único que reclama violencia. El 5 de junio, pocas horas después de ocurrir los sucesos en Bagua, «Ricardo», un lector de la versión digital de *La República*, escribió en Internet el siguiente comentario a la noticia del día: «estos indigenas solo aprenden si mueren por centenas» (Ricardo 2009). Y también podemos recordar las palabras finales del comentario de «Luis con AH1N1 de las condes» (2009) mencionado anteriormente: «Ahora, lo que deben hacer, luego del toque de queda es borrar a todo rojo, caviar, comunista, narco y terrorista de paso. Vamos Perú, si se puede, abajo las minorías rojas que no quieren el desarrollo del país».

Muchos consideran que será imposible lograr que los indígenas acepten el desarrollo y el progreso, ya que se mantienen tercamente en la ignorancia. Desgraciadamente, esta visión no es nueva en el Perú. Ya el capitán William Herndon lo afirmaba en el siglo XIX:

[...] no faltan hombres inteligentes, buenos conocedores de su carácter [del indio], que no tienen escrúpulos en decir que el mejor uso para un indio es colgarlo, que se convierte en un mal ciudadano y en un pésimo esclavo y (usando un decir de casa) que su cuarto es mucho mejor que su compañía. Personalmente creo (y pienso que el caso de los indios en mi propio país me lleva a esta conclusión) que cualquier intento por comunicarse con ellos termina en su destrucción. No pueden soportar las restricciones de la ley o el peso del trabajo continuo, y se alejan del hombre blanco con sus mejoras, hasta que desaparecen. Este parece ser su destino. La civilización debe avanzar aunque pise el cuello del salvaje o incluso aplaste su existencia. (Herndon 1991: 292)

Pero aun entre los que mantienen una visión de mayor empatía con los indígenas, el principal problema sigue radicando en su ignorancia y en su facilidad para ser manipulados. Sin embargo, los indígenas no necesitan que nadie les explique lo que significa ver sus tierras invadidas o sus bosques y sus ríos destruidos en nombre del progreso y de un Estado que supuestamente busca lo mejor para ellos. Lo han estado viviendo y experimentando durante los últimos siglos, como veremos a continuación.

2. LA CONQUISTA TERRITORIAL DE LA AMAZONÍA

Poco después de la Independencia, el Estado peruano comienza a promover la colonización de la Amazonía. Aduciendo razones de seguridad nacional y con el fin de conservar las riquezas de la Amazonía en manos de la nación, el Estado peruano se constituyó en el propietario originario del suelo amazónico y fomentó la colonización de dicho territorio para un uso más adecuado de sus recursos. Al mismo tiempo, el Estado insistió en la necesidad de «civilizar» y de desterrar las costumbres bárbaras y salvajes de los indígenas amazónicos.

Para las élites políticas y económicas, las tierras en el oriente peruano abundaban, pero estaban siendo desaprovechadas por los indígenas que allí habitaban. En 1835, el Ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores, Luciano Cano, escribe una carta a la Secretaría del Consejo de Estado, reclamando la atención hacia las tierras de los indígenas amazónicos: «...esos desgraciados, que poseyendo un terreno inmenso, rico i productivo, podía la nación sacar incalculables ventajas» (Larrabure i Correa 1905, 1, 225). Desde entonces, y a lo largo de los siglos XIX y XX, van a promoverse diversas leyes y proyectos para fomentar la colonización de la región amazónica.

El Estado peruano nunca pensó que este proceso de colonización sería pacífico. No solamente envía a soldados o establece guarniciones y fuertes militares para acompañar a los colonos, sino que desde 1840 comenzó a entregar armas de fuego a los colonos que querían establecerse en la selva para «defenderse» de los indígenas. En 1845, el gobierno de Ramón Castilla promulga una ley por la cual «las autoridades civiles, eclesiásticas y militares presten a esta empresa todos los auxilios que estén en la esfera de sus atribuciones y ministerios» (Ballón 1991, I: 47), es decir, que recurran a cualquier medio que sea necesario para lograr su cometido. Y en 1847, el Estado señaló explícitamente que «los "agricultores" podrán "resistir a los bárbaros en caso de irrupción"» (Ballón 1991, I: 49).

Hacia fines del siglo XIX, se promulga la «Ley Orgánica de Terrenos de Montaña» de 1898, que constituye la primera ley peruana de carácter general que tiene como finalidad principal regular la propiedad de las tierras amazónicas. Uno de los objetivos centrales de esta ley consistía precisamente en promover de manera más efectiva la colonización de dicho territorio. Para ello fomentaba la producción agrícola y la construcción de caminos para el ingreso de colonos y la extracción de sus productos. Esta ley especificaba además que los contratos de colonización debían establecerse a través de convenios especiales con el gobierno. Al mismo tiempo regulaba el precio de compra de las tierras de montaña y la extensión máxima de dos hectáreas en el caso de adjudicaciones gratuitas de parte del Estado. También distinguía entre tierras forestales y aquellas

aptas para el cultivo (Ballón 1991, I: 79). Sin embargo, la ley se olvidaba de un aspecto fundamental: no mencionaba en ninguna parte la existencia de la población indígena.

Una década después, en 1909, el Estado peruano promulga otra importante ley para regular la propiedad de las tierras amazónicas: la Ley 1220. En esta ocasión, el Estado se presenta como único propietario de todas las tierras de montaña o de selva que no habían sido legalmente adquiridas conforme al Código Civil de 1852 o a la Ley de 1898, así como de todos los recursos naturales que en ella se encontrasen. Por lo tanto, como propietario legítimo, el Estado podría disponer (vender o donar) dichas tierras y recursos, según lo creyera conveniente. De acuerdo con esta ley, los compradores o concesionarios podían adquirir el dominio perpetuo y absoluto de sus tierras. Pero además estos derechos absolutos sobre la propiedad de la tierra selvática traían consigo graves consecuencias para la población indígena «ya que la población nativa no tiene existencia legal, [estos propietarios] pueden disponer de ellas libremente e impedir que nadie más las use. Por lo tanto, pueden desalojar a sus habitantes nativos, liquidarlos físicamente o explotar su fuerza de trabajo, según mejor les parezca» (Ludescher 1986: 136).

Otro dispositivo de esta ley establecía que el gobierno no podía vender más de mil hectáreas de terreno de cultivo, o más de treinta mil ha de gomales a una misma persona sin aprobación del Congreso de la República; sin embargo, no existía ningún límite en el caso de compensación por la construcción de caminos, carreteras o vías férreas (artículos 10 y 11). Esta última cláusula, sin embargo, permitió a muchos individuos o empresas hacerse de grandes territorios, y aun en los casos en que les fue revocada la propiedad por no cumplir con los términos pactados, ya habían aprovechado estos territorios durante muchos años. Este fue el caso de la empresa Le Tourneau del Perú Inc. a la que el gobierno cedió 400 mil ha en 1954 a cambio de la construcción de 50 km de carretera, cuya construcción, además, beneficiaba directamente a dicha empresa (Ludescher 1986: 137).

Un antecedente importante más inmediato para entender lo que ocurre hoy en día se remonta a la segunda mitad del siglo XX, cuando se establecieron políticas estatales y procesos intensivos de migración y colonización en la región amazónica. La llegada de estos colonos provenientes de la sierra y de la costa generó muchos conflictos pues llegaban a tierras ya ocupadas previamente por pueblos indígenas.

En este proceso, el Estado peruano cumplió un rol muy activo y pernicioso. Para el presidente Belaúnde, uno de los principales promotores de la colonización amazónica, esta región estaba compuesta por «tierras sin hombres, para hombres sin tierras». Con esta afirmación, Belaúnde radicalizaba una visión sobre la Amazonía que ya estaba presente desde inicios de la época republicana: la idea de un gran territorio desaprovechado y mal utilizado por sus habitantes originales. Lo novedoso que añadía Belaúnde era la idea de que fuera un territorio deshabitado. En junio de 1981, en una entrevista publicada en el diario *Expreso*, el entonces presidente Belaúnde afirmó que era «absurdo pensar que lugares que tienen sesenta mil u ochenta mil hectáreas están reservadas para 20 ó 30 familias de población nativa. Estas familias viven una vida primitiva y de lo que se trata es de concentrarlas en tierras adecuadas para el cultivo permanente...» (Trapnell 1982: 29, nota 7).

Por supuesto, ambas afirmaciones son completamente falsas. La región amazónica siempre ha estado poblada, y sus habitantes originarios han sabido sacar provecho de su territorio. Lo que ocurre es que afirmaciones como las del presidente Belaúnde se hacen desde perspectivas muy estrechas que solamente consideran un buen uso del territorio a aquel que corresponde con las tradiciones culturales de la sociedad occidental moderna, y por lo tanto demuestran un alto grado de

ignorancia sobre el ecosistema amazónico y sobre las formas de vida de los pueblos que allí habitan, además de una falta de respeto por aquellos compatriotas que tienen otras maneras de vivir y de pensar.

Frente a la presión colonizadora de los años sesenta, muchas familias indígenas se vieron forzadas a desplazarse a territorios más alejados. Muchas veces, las tierras a las que migraban también estaban ocupadas por otros pueblos indígenas, generando más tensiones y conflictos. En otros casos, algunos indígenas optaron por defender sus tierras recurriendo a arcos y flechas, tal como lo habían hecho sus antepasados durante siglos. Sin embargo, hacia mediados del siglo XX, los arcos y las flechas ya no resultaban efectivos para impedir la creciente invasión de sus territorios.

Defendiendo su vida y su territorio

«Si nos quieren arrebatar la Amazonía,
nos la van a quitar con el derramamiento de sangre»

Santiago Manuim, líder awajún

Agosto 2009

Para los pueblos indígenas, lo que está en juego desde hace varios siglos es la defensa de sus vidas y sus territorios. Ante la invasión de sus tierras, se han visto obligados a defenderse, y frente a la violencia del conquistador, muchos indígenas se han levantado en armas y respondieron también con violencia. Sin embargo, no se trataba de una violencia «salvaje» e irracional, sino de la lucha por sus vidas, su libertad y sus territorios.

En el siglo XIX, John W. Nystrom, ingeniero sueco contratado por el Estado peruano que realizó varios viajes por las regiones selváticas del centro y sur del país, afirmaba en su informe: «siempre nos hemos metido entre ellos con fuerza armada y demostrando hostilidad, robando e incendiando sus hogares». Y concluye exclamando: «¿Qué criatura viviente, desde el animal más bajo hasta el hombre más civilizado, soportaría tropelías semejantes a las que se han cometido con los indios chunchos, sin intentar venganza y la defensa de sus hogares donde han nacido y crecido?» (Nystrom 1868: 55-56).

Durante mucho tiempo, como hemos visto en el testimonio de Nystrom, esta defensa se hacía a través de la guerra, con arcos y flechas. Pero llega un momento en que esta forma de lucha ya no puede sostenerse y deja de ser una alternativa válida. Esto no niega que se hayan producido enfrentamientos armados entre colonos e indígenas que defendían sus tierras en años recientes¹³. Sin embargo, hacia mediados del siglo XX, los indígenas ya no podían seguir defendiendo sus tierras solamente con arcos y flechas.

Hay un episodio poco conocido en la historia del Perú que simboliza la inoperancia de este método frente a la invasión de sus territorios por colonos. En el año 1964 se organizó en Requena (ciudad ubicada en el departamento de Loreto, sobre el río Ucayali) una comisión mixta de 42 personas, entre civiles y militares, para inspeccionar la zona por la cual se pensaba construir una carretera que uniera dicha ciudad con el río Yaquerana o Alto Yavarí, en la frontera con Brasil. Sin embargo, dicha ruta pasaba por territorio matsés, y un grupo de indígenas de este pueblo atacó a la comisión. Varios miembros de la comisión resultaron heridos por el ataque con flechas. Como respuesta, el Estado peruano decidió castigar a los indígenas, y convocó a la Fuerza Aérea de los Estados Unidos acantonada en Panamá y con la que el gobierno peruano tenía establecida una alianza. Pocos días después, los aviones norteamericanos bombardearon con napalm las aldeas y malocas Matsés

(Erikson 1994: 94 y ss., Ortiz 1986: 85 y ss.). Este acontecimiento demuestra de manera contundente la ineficacia de los arcos y flechas ante un Estado que puede bombardearlos desde aviones.

No es una mera coincidencia que la primera organización indígena moderna en la región amazónica, la Federación Shuar, se haya creado precisamente en ese mismo año: en este nuevo contexto histórico se necesitan nuevas formas para defender las tierras y las tradiciones propias. Se podría decir que desde entonces, el espíritu guerrero de los indígenas amazónicos se ha canalizado a través de nuevas formas de lucha política, siendo la principal la creación de federaciones y organizaciones representativas. Las movilizaciones indígenas de 2008 y 2009 forman parte, pues, de esta lucha de parte de las comunidades indígenas y de sus organizaciones representativas, como AIDSESEP, contra medidas del gobierno que atentan contra sus derechos, sus territorios y sus recursos naturales.

Nuevas formas de lucha

Es precisamente en esta misma época, hacia mediados de la década de 1960, que los indígenas amazónicos comienzan a organizarse de una manera diferente para poder defender sus territorios y sus formas de vida. Así surgen las primeras organizaciones indígenas, muchas de las cuales siguen vigentes en la actualidad. Hoy en día, existen decenas de organizaciones indígenas en toda la cuenca amazónica. En el caso peruano, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Amazonía Peruana (AIDSESEP) es la más importante organización indígena en la medida en que representa, a nivel nacional, los intereses de la mayoría de los indígenas amazónicos.

La forma que adquirieron estas nuevas organizaciones no obedecía necesariamente a formas tradicionales indígenas, sino más bien a lineamientos dados por el propio Estado para poder ser reconocidas legalmente. Es decir, para crear una organización indígena se tienen que seguir determinadas pautas y procedimientos, como por ejemplo, inscribirse en registros públicos, llevar libros de actas, contar con una junta directiva, etcétera.

Desde un inicio, las comunidades nativas se diferenciaron de otras organizaciones campesinas de la costa o sierra del país cuya principal reivindicación era el acceso y la propiedad sobre las tierras. Los indígenas amazónicos insistieron en reivindicar su identidad étnica. No se trataba solamente de la propiedad sobre sus tierras sino que buscaban defender sus propios valores y cultura, sus idiomas, su forma de ver el mundo, y por supuesto, también sus territorios que incluyen también sus bosques y cochas.

La primera nueva organización indígena en la Amazonía peruana fue el Congreso de Comunidades Nativas Amuesha, creado en 1969. Meses después se creaba Chapi Shiwag Ijumbau del pueblo Awajún, Achuarti Ijumdramu del pueblo Achuar, la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC) del pueblo Asháninka, y desde entonces se han seguido formando decenas de federaciones y asociaciones locales en distintas partes de la región amazónica.

Hacia fines de la década de 1970, los líderes indígenas que representaban a estas organizaciones se dieron cuenta de la necesidad de unirse y conformar una instancia de representación a nivel nacional. Así surgió AIDSESEP. El proceso de creación de AIDSESEP duró varios años, hasta que finalmente se inscribió formalmente en registros públicos el año 1981. Desde entonces, AIDSESEP constituye la más representativa y legítima organización indígena en la Amazonía peruana, contando actualmente con 57 federaciones afiliadas.

Es importante señalar que las movilizaciones de los años 2008 y 2009 han sido iniciativa de las propias comunidades indígenas. El rol de AIDSESEP ha sido el de canalizar estas demandas para

promover el diálogo con las máximas autoridades del Estado peruano. Para eso fue creada AIDSESP precisamente.

Los medios de comunicación y la visibilidad de la lucha indígena

Desde el inicio de la década de los años noventa, se ha producido una serie de eventos políticos en América Latina que han visibilizado las demandas de los pueblos indígenas frente a los Estados nacionales en defensa de sus identidades, sus territorios y sus recursos naturales. Algunas de estas movilizaciones se produjeron en torno a la conmemoración del quinto centenario de la llegada de Colón a nuestro continente. En 1990 se produjo el llamado «levantamiento indígena» en Ecuador; en el año 1992 se le otorgó el premio Nóbel de la Paz a la indígena guatemalteca Rigoberta Menchú; y en 1993, las Naciones Unidas declararon dicho año como «Año Internacional de los Pueblos Indígenas» dando inicio a una «Década de los Pueblos Indígenas» en todo el mundo.

Este fenómeno ha sido calificado por diversos expertos como la «aparición» o «emergencia» de lo étnico-indígena en América Latina. En palabras de Xavier Albó, se habría producido «el retorno del indio». Una lectura apresurada de estos calificativos podría llevarnos a entender que ha aparecido algo nuevo que antes no existía. Sin embargo, las reivindicaciones y luchas políticas indígenas son muy antiguas; lo diferente ahora es que adquieren nuevas formas de expresión pública y se hacen más visibles gracias a su impacto mediático.

Para muchos, las movilizaciones indígenas de los últimos años han resultado algo totalmente novedoso. Esta percepción se fundamenta en la atención que los medios de comunicación le han brindado a este evento político. Lo que muchos no saben es que desde hace años se vienen produciendo distintas protestas que piden la derogatoria de diversos decretos y normas jurídicas que atentan contra el territorio y la forma de vida de las poblaciones amazónicas, tanto indígenas como no indígenas. Sin embargo, la mayoría de estas marchas, paros y movilizaciones no han recibido la atención de los grandes medios de información ubicados en Lima. Por supuesto, la mayoría de la población peruana no sabe que las organizaciones indígenas en la región amazónica se encuentran organizadas desde hace décadas y que, como hemos visto, los indígenas se habían organizado innumerables veces para defender sus tierras y territorios de la invasión de gente foránea.

En agosto de 2008, la atención de la prensa hacia el paro amazónico fue impresionante, sobre todo a partir del momento en que las comunidades indígenas se desplazaron masivamente hacia la carretera Belaúnde (ex Marginal) y tomaron el puente Corral Quemado. Sin embargo, cuando se retoma la movilización indígena en abril de 2009, se produce un gran silencio. Los únicos medios de prensa que informaron sobre el paro iniciado el 9 de abril fueron los medios alternativos radiales o de Internet. ¿Por qué los grandes medios no mostraron el mismo interés que unos meses antes? Algunas personas han expresado públicamente su sospecha sobre este silencio (Adán 2009, Checa 2009), y también se ha especulado sobre una posible presión de parte del gobierno para que la prensa no cubra esta movilización. Al parecer, ciertos sectores vinculados al gobierno atribuían el triunfo del paro amazónico de 2008 y la derogatoria de los decretos legislativos a la cobertura mediática de dicha movilización, y por lo tanto, se habría tratado de evitar que ocurra lo mismo en 2009. La hipótesis acerca de la censura no resulta tan descabellada si se toma en consideración que después de los hechos del 5 de junio el gobierno clausuró la estación de radio La Voz de Bagua, y que periodistas de otras radios de la región amazónica, como Radio Oriente de Yurimaguas recibieran amenazas de parte de funcionarios del gobierno, incluyendo a la ministra Cabanillas.

Finalmente, es interesante resaltar el cambio en la imagen de los indígenas, en particular de los awajún, tal como ha sido utilizada por el gobierno y los grandes medios. Y para ello es necesario regresar en el tiempo una década.

De héroes de la patria a terroristas y traidores

Hace una década, el Perú recién había firmado el Tratado de Paz de Itamaraty con el vecino país del Ecuador, luego de varias décadas de conflicto permanente y de varios episodios de conflicto armado. El último de estos ocurrió en 1995, y ha pasado a la historia como la «guerra del Cenepa». En esta ocasión, el rol de los soldados y guías awajún fue fundamental para el Ejército peruano, y los medios de comunicación nacionales lo informaron al país.

Es frecuente que en tiempos de guerra las poblaciones indígenas se vuelvan más visibles para sus conciudadanos. Esto ha ocurrido en otros países del mundo y en otras épocas. Donald Browne recuerda, por ejemplo, cómo durante la Segunda Guerra Mundial «las minorías indígenas sirvieron como miembros de las fuerzas armadas y como obreros en las industrias de defensa, haciéndose más visibles al interior de la vida nacional. Los indígenas era descritos y entrevistados, no solo en los artículos de diarios y revistas, sino también a través de la radio» (1996: 17).

En el caso del conflicto entre Perú y Ecuador, el escenario bélico más importante durante las últimas décadas ha sido la Cordillera del Cóndor, que es parte del territorio indígena ancestral compartido por los pueblos Awajún y Shuar. Precisamente la Cordillera del Cóndor fue una de las zonas fronterizas que quedó sin demarcar después de la guerra de 1941 entre ambos países.

Durante décadas, ambos países promovieron proyectos de colonización para formar «fronteras vivas» que garantizaran un efectivo control territorial. Sin embargo, los Estados nacionales siempre han dudado del patriotismo de los indígenas, y por ello se procuraba la presencia de colonos mestizos. La relación entre los militares, los «colonos» y los Awajún siempre ha sido muy difícil. Desde el establecimiento de los primeros campamentos militares, a inicios de los años cuarenta, los indígenas han sido objeto de muchos abusos: además de perder sus tierras, en diversas ocasiones los indígenas han sufrido el maltrato directo de parte de los militares: mujeres violadas, niños y jóvenes reclutados a la fuerza u obligados a trabajar para ellos. En otros casos, algunos jóvenes indígenas han optado también de manera voluntaria por servir en el Ejército.

Durante los últimos conflictos armados que tuvieron como escenario la Cordillera del Cóndor entre 1981 y 1995, los awajún y wampís sirvieron al país como guías y como soldados. Esta experiencia marcó profundamente a las personas que participaron directamente en el conflicto, pero también a sus familias y comunidades. Cuando uno viaja por los distintos ríos de la provincia de Condorcanqui, son abundantes los testimonios sobre la importancia de estos eventos para estos dos pueblos. Una pequeña muestra de este sentimiento se puede apreciar también en el blog de Diógenes Ampam, líder awajún originario del río Cenepa:

Los oficiales militares instalados en Chávez Valdivia, Orellana, Ciro Alegría, Mesones Muro, siempre nos han entrenado con la finalidad de defender la soberanía territorial, cantando, peharemos hasta «quemar el ultimo cartucho». Pues los jóvenes de esa zona (indígenas y blancos o mestizos) crecimos con esa mentalidad de entregar nuestra vida en defensa de nuestro territorio. (Ampam 2009)

Los medios de comunicación nacional, y en especial la televisión, mostraron a los indígenas de la región guiando a los soldados por el bosque o formando frente a la bandera nacional y cantando el himno nacional en idioma awajún. La manera de diferenciarlos del resto de soldados era por ciertos signos externos, como las coronas de plumas de tucán o gorros hechos de pieles, pero al mismo tiempo se podían apreciar signos de la «peruanidad»: la bandera o el himno nacional (Espinosa 1998).¹⁴

A través de experiencias como esta, los indígenas amazónicos aprendieron cómo atraer la atención de los medios a quienes les gusta mostrar imágenes que refuerzan una visión «exótica» del indígena. Y esto mismo es lo que ocurrió el año 2008. Las imágenes de indígenas pintados de negro (propriadamente de azul oscuro), manipulando lanzas y haciendo gestos agresivos frente a las cámaras corresponden, en términos generales, con las imágenes de indígenas fieros y salvajes que hemos descrito en páginas anteriores.

Este interés de los medios por producir imágenes que apelan al imaginario exótico de los consumidores les lleva a ocultar o minimizar aspectos centrales de las demandas indígenas y a no ver la complejidad de la movilización. Ha habido aspectos que nunca han llegado a los medios de comunicación: por ejemplo, escenas en las que se podría haber visto las asambleas de los indígenas tomando la decisión de movilizarse o, ya iniciada la protesta, la forma en que los indígenas se organizaban para atender a las familias que se habían movilizado hasta los lugares de concentración previamente acordados, o cómo se organizaban para conseguir los alimentos, etc. Y este tipo de silencios y de ausencias han llevado a muchos peruanos a cuestionar la autenticidad de la lucha indígena y a creer en la teoría de la conspiración externa, como es el caso del cibernauta «Jorge» que se pregunta: «Quién financia a todas esas personas por casi 2 meses con alimentación agua moviidades etc etc.» (*sic*). (Jorge 2009).

Al respecto, Giovanni Sartori (1997: 82) nos recuerda cómo para los medios de comunicación audiovisual, las imágenes disponibles determinan la construcción misma de las noticias. En este caso es posible que los fotógrafos o camarógrafos de los medios no hubieran podido acceder a otros espacios para poder obtener otras imágenes. Sin embargo, sí es posible encontrar este tipo de imágenes en algunos *blogs*, como en el del Noticiero Bagua Perú (2009).

El éxito y la popularidad de las imágenes de los manifestantes awajún, además de la presión real ejercida por la movilización indígena de agosto de 2008, logró que el gobierno derogara dos de los decretos cuestionados. Este triunfo indígena, o derrota del gobierno, comenzó entonces a generar preocupación en ciertos sectores del partido de gobierno y de grupos de poder que se quedaron enganchados con las imágenes de los indígenas amenazantes. Esta situación se agudizó el 2009. Los grandes medios no cubrieron el paro desde sus inicios, sino que cuando comenzaron a hacerlo, la imagen que se comenzó a propalar de los awajún no era ya la de los patriotas guiando a los soldados por las enmarañadas selvas de la Cordillera del Cóndor, sino la de los fieros y salvajes que impiden el orden y el progreso.

Después del 5 de junio, la imagen negativa de los awajún se acentuó más luego de haber sido acusados de emboscar y asesinar de manera traicionera a los policías, los verdaderos héroes de esta historia. Como señala el cibernauta «Ricardokeros» (2009), «qué pasa ahora, ya no son los valientes soldados del Cenepa (los indígenas) ahora se les acusa de violentistas y de manipulados por fuerzas extrañas». En general, se ha afirmado que, precisamente una de las razones que permitió que los indígenas mataran a tantos policías sin contar con armas de fuego,¹⁵ se debía a que eran excombatientes de la guerra del Cenepa y, por lo tanto, contaban con entrenamiento especial (*La República* 2009).

Es interesante añadir que, varias semanas después, cuando se cuestionó la ausencia de apoyo militar a los policías durante los hechos del 5 de junio, el general Francisco Contreras señaló que los soldados del cuartel más cercano eran en su mayoría awajún y recomendaba enviar las tropas de otro lugar (*El Comercio* 2009a).

En los últimos años los medios de comunicación han hecho más visibles las protestas de las organizaciones indígenas, facilitando así la derogatoria de algunos de los decretos que atentaban

contra sus derechos. Sin embargo, siguen existiendo problemas de fondo en la relación entre el Estado peruano y los indígenas que no terminan de resolverse, como veremos a continuación.

3. LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS Y SUS REIVINDICACIONES ACTUALES

«Luchar unidos para defender los terrenos de las comunidades con sus cochas, quebradas, bosques, etc.»

Dirigentes indígenas,
Iquitos 1978

La principal reivindicación indígena ha sido y es la defensa de sus territorios. En noviembre de 1978, poco después de haberse promulgado la Ley 22175, que está vigente y que regula la propiedad de las tierras por parte de las comunidades nativas en el Perú, un grupo de dirigentes indígenas reunidos en Iquitos acordaba:

Para solucionar el problema de la tierra, hemos acordado: Luchar unidos para defender los terrenos de las comunidades con sus cochas, quebradas, bosques, etc. Harán igual aquellas comunidades que aún no tengan su título de propiedad. Conseguir urgentemente los títulos de tierra a las comunidades que aún no los tengan y ampliar aquéllos que son insuficientes. (Actas de la Asamblea)

Treinta años después, las movilizaciones indígenas en estos dos últimos años continúan reclamando la defensa de sus territorios, en este caso, afectados por el paquete de decretos legislativos promulgados con el pretexto de la adecuación de la legislación peruana a la firma del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos. ¿Por qué los indígenas siguen luchando por defender sus territorios treinta años después? ¿Por qué el Estado peruano ha sido incapaz de garantizar los derechos de las comunidades indígenas sobre sus territorios, incluso después de haber ratificado hace quince años el Convenio 169 de la OIT¹⁶ y de haber participado activamente en la aprobación de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas por la Asamblea de las Naciones Unidas en el año 2007?

El problema de fondo tiene que ver con dos factores estrechamente relacionados: por un lado, se promueve un modelo de desarrollo totalmente anacrónico que privilegia la extracción de recursos a costa del equilibrio ecológico del bosque amazónico, y por otra parte, la relación entre el Estado y las comunidades indígenas se caracteriza por la ausencia de políticas públicas adecuadas a los principios y estándares internacionales de respeto a los derechos indígenas. Es esto precisamente lo que reivindican las organizaciones indígenas: respeto a sus derechos, que incluyen el derecho a sus bosques y territorios, así como al diseño de sus propios modelos de desarrollo.

Modelos de desarrollo

«No hemos vivido palabra desarrollo.
Nosotros hemos vivido el buen vivir.»
Antuash Chigkim Mamaik, líder awajún

En primer lugar, las políticas económicas de los últimos gobiernos, y particularmente del gobierno actual, han tomado ciertas opciones sobre cómo promover el desarrollo en el país así como la forma en que las decisiones al respecto van a ser tomadas. Ambos aspectos, el modelo de desarrollo y la forma de tomar decisiones se contradicen en gran medida con los valores, las expectativas y los deseos de mucha gente en el país, pero de manera particular de aquellos sectores que mantienen

tradiciones culturales y étnicas distintas a la predominante entre los sectores mejor ubicados en la pirámide social.

Las políticas para la Amazonía y los pueblos indígenas del actual gobierno se asemejan a las del siglo XIX, y por lo tanto se contradicen abiertamente con su propio discurso, por el cual se considera a sí mismo como moderno y avanzado. Para el actual gobierno, como para tantos a lo largo de la historia del país, la Amazonía constituye un gran territorio vacío y desaprovechado. Es un territorio rico del cual hay que extraer sus múltiples riquezas naturales (caucho, madera, petróleo, oro, etcétera), o bien que hay que colonizar con campesinos migrantes de otras zonas donde no pueden tener acceso a la tierra. Así, los colonos del siglo veinte han reemplazado los mitos de «el Dorado», «el Paititi» o «el País de la canela» que trajeron los conquistadores españoles, por los mitos modernos de «la gran despensa natural del Perú» o del «gran vacío amazónico».

Este modelo arcaico de desarrollo económico basado en las actividades extractivas mineras o de hidrocarburos constituye precisamente una de las principales fuentes de conflictos socioambientales.

El tema del modelo de desarrollo y de bienestar es fundamental en la agenda de las reivindicaciones étnicas e indígenas. A lo largo de la historia, se ha establecido una ecuación entre ser indígena y ser pobre, entre pertenecer a una tradición cultural y étnica diferente y ser marginado socialmente. Estas ecuaciones han llevado a muchos a creer erróneamente que al eliminarse las diferencias étnicas se elimina la pobreza, como si esta fuera una característica sustancial a determinada tradición étnica o cultural. En realidad, sería posible ser indígena y rico o poderoso.

Las causas de la pobreza no se pueden explicar debido a las diferencias étnicas. Sin embargo, esta visión es muy fuerte en el Estado, en los medios de comunicación y también entre la ciudadanía. Es frecuente escuchar que los indígenas se oponen al progreso y a la modernización. Nada más falso. Los indígenas, como cualquier persona del mundo, quieren vivir mejor, quieren bienestar, quieren desarrollarse. El problema radica en cuál es el contenido que le damos al término «desarrollo» o «progreso». Los indígenas quieren progreso, modernización y bienestar, pero lo quieren desde su propia perspectiva y desde sus propias tradiciones, no desde los valores y opiniones impuestos por el gobierno o por la gente que vive en Lima. Como afirma Antuash Chigkim Mamaik:

No hemos vivido palabra desarrollo. Nosotros hemos vivido el buen vivir. El buen vivir tiene lo que dice: el bosque tenemos, agua tenemos, aire puro limpio y animales, lleno de animales, entonces recursos madereros todo completo, mujer y niños. Esto es el buen vivir. Pero ahora lo que dicen desarrollo para mí es talar... [...] Nosotros no hemos vivido con la plata, sino con lo que estoy mencionando, con recursos humanos, con esto hemos vivido. Aunque aquí vivamos calato, pero gordo, sin enfermedad, sin contaminación. (Entrevistado por Diego Giannoni 2008)

En décadas recientes, distintos especialistas y organismos internacionales como el PNUD han tratado de establecer criterios más amplios y complejos para ampliar el concepto de desarrollo desde la experiencia de los pueblos indígenas, y por lo tanto, para definir nuevos y mejores indicadores para medir la pobreza y para medir el desarrollo (Gasché 2004, Lehm 2002, Renshaw y Wray 2004, Viteri 2002). Es importante tomar en cuenta, como señalan Renshaw y Wray que:

[...] para medir la pobreza entre los indígenas, creemos necesario intentar una definición de pobreza que se acerca más a la visión indígena y mejor capta las realidades de la pobreza rural. Hemos comenzado con un esquema que distingue tres ejes: la carencia, la vulnerabilidad y la falta de capacidad de gestión o la impotencia. Los indicadores convencionales enfatizan la carencia: los bajos ingresos y la falta de alimentos, servicios básicos y bienes de consumo. Sin embargo, los otros ejes son igualmente críticos y tienen una relación directa con las causas de la pobreza. La vulnerabilidad

se refiere a dificultad que los pobres tienen para mantenerse o defenderse ante los cambios naturales, sociales o económicos y la capacidad de gestión se refiere a su capacidad de influir o modificar las decisiones que les afectan (2004: 28).

Y el primer grupo de indicadores que Renshaw y Wray proponen se refieren precisamente a las tierras y territorios indígenas (2004: 29-34).

Tierras o territorios

Para el indígena amazónico, la relación con el bosque es fundamental. Tradicionalmente, el bosque le ha dado al indígena amazónico todo lo que necesitaba para vivir: alimento, vestimenta, materiales para construir su casa, medicinas para poder curarse. Como me dijo hace un par de años un padre de familia wampís del río Morona: «el bosque me da todo lo que necesito, qué más quiero».

Esto está cambiando, evidentemente, porque hay otras necesidades que han ido surgiendo con el tiempo y que implican tener ingresos económicos. Al mismo tiempo, los recursos del bosque están escaseando debido a la deforestación, la depredación de animales, la contaminación de los ríos, etcétera.

Esta visión del bosque está estrechamente ligada a la concepción que los indígenas tienen de su territorio. Desde la lógica económica occidental y moderna, se distingue entre «territorio» y «tierra».¹⁷ Para muchos peruanos, desde esta perspectiva, la «tierra» o las «tierras» constituyen un recurso económico. En tanto recurso, las tierras deben ser utilizadas de tal manera que genere alguna utilidad para la sociedad. Se debe destinar a la agricultura o la ganadería, o para cualquier otra actividad humana provechosa (vivienda, educación, comercio, etcétera), si no, es considerada «eriza», inútil. En todos estos casos, la «tierra» se reduce al «terreno», es decir, a una superficie bidimensional que se ha delimitado y que ha sido otorgada en propiedad a alguna persona natural o jurídica, o si no, es del Estado. Por otro lado, el concepto de «territorio» está asociado a espacios mayores donde habitan grupos sociales más grandes, como un pueblo o nación, o en todo caso con espacios estatales como un distrito o provincia.

Sin embargo, para los pueblos indígenas como los de la Amazonía, el territorio está conformado no solamente por las chacras o tierras de cultivo, sino por el conjunto del bosque, lagunas y ríos, y constituye el espacio mínimo en el que pueden desarrollar su vida. La relación con el territorio implica, además, diferentes dimensiones, siendo la económica una de ellas, pero no la única. Con el territorio se establece un vínculo afectivo y espiritual importante. Los habitantes de las ciudades muchas veces hemos perdido este vínculo con el lugar en que habitamos, con el paisaje, con la tierra que nos vio nacer. Pero también hay personas que recuerdan con nostalgia el barrio donde nacieron o la calle en la que vivieron, porque los seres humanos generalmente domesticamos nuestro entorno, nos lo apropiamos, y le damos un sentido personal.

El territorio posee, además, una dimensión histórica fundamental. En el territorio es donde se encuentran nuestras raíces. Es la «patria»: la tierra donde vivieron nuestros padres y donde están enterrados nuestros antepasados. Todos los seres humanos compartimos este mismo sentimiento con respecto al territorio nacional. Es más, lo consideramos tan importante, que existe un ejército que lo defiende. Los pueblos indígenas se vinculan con su territorio de manera similar, y también quieren defender el espacio donde han nacido y donde han vivido sus antepasados. Es más, según la legislación internacional vigente, es precisamente este vínculo ancestral con el territorio lo que define a una sociedad como pueblo indígena.

Por supuesto, para los indígenas, el territorio también constituye el espacio que permite la supervivencia y el acceso a ingresos o bienes económicos. Pero esta relación económica no se limita a un espacio de tierra bidimensional, al lote o terreno, sino que es el conjunto del bosque el que ofrece los medios de sustento a la gente. Este sustento, además, no se obtiene solamente por lo que produce la chacra, sino también por lo que ofrecen los árboles. La chacra le da al indígena amazónico algunos productos básicos para su dieta, como yuca, plátano, maíz, maní o frejol, pero muchos otros alimentos se obtienen del bosque, como las frutas de distintos árboles, pero sobre todo la carne de los animales que cazan. El territorio, para los indígenas amazónicos, incluye, además, a los ríos y cochas o lagunas, de donde obtienen el agua y el pescado.

Finalmente, para los indígenas amazónicos, el territorio es sagrado. Es el lugar donde habitan los espíritus, no solo de los antepasados, sino los distintos espíritus de los animales y de las plantas que aseguran su supervivencia. Como afirma Santiago Manuim (uno de los líderes indígenas que fue herido en los sucesos de Bagua) en una entrevista hecha en marzo del presente año: «la selva, el bosque, el aire, los cerros son nuestros hermanos», y luego añade, «nuestra Biblia está escrita ahí» (Manuim 2009). Para los indígenas amazónicos es impensable pensar su vida como independiente del bosque, de los ríos, de sus territorios. Por ello es que luchan con tanto denuedo por defenderlos.

Desde la tradición occidental, la naturaleza es una cosa. Eduardo Viveiros de Castro (2004) nos ha explicado, por ejemplo, cómo para la tradición occidental lo que tenemos en común los seres humanos y los animales es nuestro carácter «natural», animal, instintivo; mientras que para los indígenas amazónicos, lo que tenemos en común es nuestro carácter social, nuestra capacidad de relacionarnos unos con otros. En el bosque viven los espíritus de las plantas, de los animales, y también los espíritus de los antepasados. Si desaparece el bosque, ¿a dónde van los espíritus?. Es como si destruyéramos todas las iglesias o como si destruyéramos todos los cementerios. No lo podemos imaginar. Como le indicaba Carlos Pérez Shuma, dirigente asháninka de la comunidad de Quirishari, a un antropólogo norteamericano: «Tu problema consiste en que [para nosotros] la gente y las plantas, la naturaleza y los espíritus están todos relacionados y tú no entiendes cómo» (Narby 1989: 21).

Desde la racionalidad económica moderna estas explicaciones podrían resultar supersticiones que deben ser superadas por el pensamiento científico. Sin embargo, los pueblos indígenas tienen derecho a ver el mundo de esa manera, y ese derecho está garantizado por la legislación peruana e internacional. Según el Convenio 169 de la OIT y la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas (aprobada en el año 2007 por la Asamblea de las Naciones Unidas con el voto del Perú), los pueblos indígenas tienen derecho a proteger no solamente sus territorios, sino a preservar su cultura y sus tradiciones, sus lugares sagrados, y sobre todo, a decidir su propio modelo de desarrollo.

Reconocimiento y consulta

«La justicia para el indígena no existe»

Santiago Manuim, líder Awajún

Agosto 2009

En los últimos años los indígenas amazónicos no solamente reclaman la defensa de sus territorios o un modelo alternativo de desarrollo, sino también el ser tratados con respeto y con justicia.

Parte de los conflictos que se han desatado entre los indígenas y el Estado peruano se deben a actitudes autoritarias y de soberbia de parte de muchos funcionarios del Estado, empezando por el Presidente de la República. Efectivamente, en distintas ocasiones las declaraciones del presidente García han sido consideradas como muy ofensivas por los indígenas amazónicos, ya sea cuando se les llamó «perros del hortelano», o cuando más recientemente afirmó que: «no tienen corona, no son ciudadanos de primera clase». Al respecto, Diógenes Ampam, en una reciente presentación pública en Lima, afirmaba: «Nos tildaron de que somos personas de segunda categoría [de segundo nivel], que somos el perro del hortelano, que estamos haciendo conspiración internacional...» (Fowks 2009).

Pero no se trata solamente de cuestionar afirmaciones racistas y ofensivas. El problema de fondo se encuentra en una falta de interés real de parte del actual gobierno, que no solamente no responde a los intereses o necesidades de los indígenas, sino que ni siquiera respetan sus derechos ni las leyes que los protegen. Es por estas actitudes y afirmaciones que hoy en día, organizaciones indígenas awajún, como la Organización para el Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa (ODECOFROC), han interpuesto una denuncia internacional ante las Naciones Unidas contra el Estado peruano por racismo y discriminación.

El actual gobierno se ha caracterizado, además, por la ausencia de políticas públicas para los pueblos indígenas. El Instituto Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano (INDEPA) fue creado durante el gobierno del presidente Toledo como instancia del Estado para fijar políticas para los pueblos indígenas. Sin embargo, durante los primeros meses del gobierno del presidente García fue desactivado. Poco después, ante la presión internacional, se volvió a activar, pero esta vez solamente como oficina ejecutora al interior del Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (MIMDES) y ya no como organismo descentralizado. El casi inexistente rol cumplido por INDEPA antes, durante y después de las movilizaciones indígenas corrobora esta situación, y ante ella, la nueva ministra del MIMDES, Nidia Vílchez anunció, poco después de asumir el cargo, una nueva reestructuración del INDEPA.¹⁸

En la carta escrita en el mes de marzo de 2009 por AIDSESEP al entonces presidente del Congreso para reclamar por el incumplimiento de los acuerdos a los que se había llegado después del paro amazónico de 2008, se exige, precisamente un cambio de actitud de parte del gobierno. En esta carta, AIDSESEP señala que la «situación de postración, abandono, agresión y discriminación ha sido evaluado por nuestras organizaciones en el XXI Congreso Nacional Ordinario de AIDSESEP en diciembre del 2008...», y reclaman el respeto a sus derechos a través del cumplimiento del Convenio 169 de la OIT, principalmente al de la consulta (AIDSESEP 2009).

Estas demandas, por cierto, no son nuevas. El año 2003, AIDSESEP exigía al Estado la defensa de sus derechos:

Además de la vulneración de nuestro derecho a la consulta, nuestros pueblos vienen sufriendo los impactos socio ambientales de las operaciones hidrocarburíferas en diferentes grados, sin que el Estado haya decidido hasta el momento, atender esta problemática con la seriedad y responsabilidad que requiere. [...] El gobierno, por su parte, ha demostrado su ineficacia en el momento de asumir su función de velar por los derechos de su pueblo... (AIDSESEP 2003)

Lo que está en juego, entonces, es la demanda por ser reconocidos. Como afirma Nancy Fraser (1997), la justicia hoy en día implica no solo la lucha contra la pobreza, sino también el reconocimiento de las identidades y de los derechos particulares. Por ello, la demanda para que se respete el derecho a la consulta es fundamental. Los indígenas quieren ser consultados, que se escuche su voz. Quieren ser tratados como iguales, no como «colonizados». Quieren ser ciudadanos

y que se respeten sus derechos, tanto los individuales como sus derechos en tanto miembros de pueblos indígenas u originarios.

Un futuro incierto

«Nos hemos cansado de reclamar con papeles, memoriales, proyectos.»

Teresita Antazú, líder yánesha

Julio 2009

Hoy en día, los modelos de Estado y de desarrollo económico que vienen implementándose desde el siglo XIX están siendo profundamente cuestionados en el mundo entero. Las discusiones económicas, políticas y científicas más avanzadas en el escenario internacional están tratando de buscar alternativas más creativas de desarrollo humano y sustentable, así como formas más justas de convivencia al interior de los Estados, que en la mayoría del mundo no son «nacionales» sino «plurinacionales». En este contexto internacional, el Perú no solamente está sumamente rezagado, sino que continúa promoviendo intensamente estos modelos anacrónicos que destruyen el medio ambiente y que generan situaciones de inequidad y de violencia social.

Las reivindicaciones de las comunidades indígenas en estos últimos años, canalizadas a través de sus organizaciones representativas, tienen que entenderse en este contexto. Reducir la interpretación de los hechos de violencia ocurridos en la provincia de Bagua el 5 de junio solamente a los decretos legislativos o a una supuesta manipulación o conspiración internacional no nos permite entender a cabalidad lo que está ocurriendo, sino que por el contrario, llevará al gobierno a seguir tomando decisiones erróneas que generarán mayor inequidad, exclusión y violencia social.

Si el Estado peruano no toma medidas para repensar y abrir a la discusión el modelo de desarrollo que se viene promoviendo, si no comienza a diseñar políticas públicas que respeten las normas constitucionales vigentes y garanticen los derechos de los pueblos indígenas amazónicos, sucesos como los ocurridos en Bagua el 5 de junio de 2009 volverán a repetirse.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, José de. 1984 [1588]. De Procuranda Indorum Salute. [Edición bilingüe preparada y comentada por Luciano Pereña et al.]. Dos volúmenes. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ACUÑA, Cristóbal de. 1986 [1641]. «Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas». En F. Figueroa et al. Informes de Jesuitas en el Amazonas. Iquitos: IIAP/CETA, pp. 25-107.

ADÁN, Hugo. 2009. «La cuestión amazónica». Consulta: julio 2009. <<http://peru.indymedia.org/news/2009/05/44197.php>>.

AGURTO, Jorge. 2005. «Indígenas Awajun-Wampis repudian muerte de brigadistas y expresan condolencias». Consulta: julio 2009 <<http://www.selvasperu.org/documents/aguarunas.pdf>>.

AIDSESEP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana) 2003. «Por el respeto de los Derechos de los Pueblos Indígenas frente a la explotación de hidrocarburos en la Amazonía peruana». Pronunciamiento del 1º de julio de 2003. Lima: AIDSESEP.

2009. Carta N° 112-AIDSESEP-2009, del 12 de marzo de 2009 dirigida al Sr. Dr. Javier Velásquez Quesquén, Presidente del Congreso de la República.

ALONSO, Ana María. 1995. *Thread of Blood. Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico's Northern Frontier*. Tucson: University of Arizona Press.

AMPAM WEJIN, Diógenes. 2009. «La verdadera historia del Parque Nacional Ichigkat Muja – Cordillera del Cóndor, Perú», publicado el 15 de abril de 2009 en el blog <<http://codesopiaperu.blogspot.com>>. Fecha de consulta: julio 2009.

ARENS, William. 1979. *The Man-Eating Myth: Anthropology & Anthropophagy*. New York: Oxford University Press.

BALLÓN, Francisco. 1991. *La Amazonía en la Norma Oficial Peruana: 1821-1990*. Cuatro volúmenes. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

BARKER, F., P. HULME y M. IVERSEN (eds.). 1998. *Cannibalism and the Colonial World*. New York: Cambridge University Press.

BOSTER, James S. 2003. «Blood Feud and Table Manners: A neo-Hobbesian approach to Jivaroan warfare». *Antropológica*, 99-100: 153-164. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología.

BOVO DE REVELLO, Julián. 2006 [1848]. «Brillante Porvenir del Cusco». En William Miller et al. *Exploraciones de los ríos del Sur*. Iquitos: CETA, pp.107-223.

BROWN, Michael F. 1984. *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. Lima: CAAAP.

BROWNE, Donald R. 1996. *Electronic Media and Indigenous Peoples: A Voice of Our Own?* Ames, Iowa: Iowa State University Press.

CHECA BERNAZZI, Miguel A. 2009. «Desbloqueo a silencio informativo: caso indígenas amazónicos». Consulta: julio 2009. <<http://desdelamazonialoretana.blogspot.com/2009/06/desbloqueo-silencio-informativo-caso.html>>.

CIEZA DE LEÓN Pedro. 1986 [1553]. *Crónica del Perú*. Primera parte. (Edición preparada por Franklin Pease). Segunda edición. Lima: PUCP/Academia Nacional de Historia.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. 2003. «La violencia y el narcotráfico en las provincias de Padre Abad y Coronel Portillo». En Informe Final. Vol.5, pp.343-380.

ECHEVERRI, Juan Alvaro. s/f. «La suerte de Eugenio Robuchon». Introducción a la re-edición de E. Robuchon. En *el Putumayo y sus afluentes*. Universidad del Cauca: Biblioteca del Gran Cauca. (En imprenta).

ERIKSON, Philippe. 1994. «Los Mayoruna». En F. Santos y F. Barclay (eds.). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, Vol. 2. Quito: FLACSO- Ecuador/IFEA, pp. 1-127.

ESPINOSA, Oscar. 1993. «Los Asháninka: Guerreros en una Historia de Violencia». *América Indígena*. LIII (4): 45-60.

----- 1995. *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.

----- 1998. «Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana y el uso político de los medios de comunicación». América Latina Hoy. Revista de Ciencias Sociales. 9: 91-100.

----- 2009. «¿Guerreros o salvajes?: Los usos políticos de la imagen de los indígenas amazónicos en el espacio público mediático». En G. Cánepa (ed.). La imagen como problema: una mirada desde la antropología. Lima: PUCP. (En prensa.)

FIGUEROA, Francisco de. 1986 [1661]. «Informe de las Misiones en el Marañón, Gran Pará o río de las Amazonas, por el P. Francisco de Figueroa, 1661». En Informes de jesuitas en el Amazonas. Iquitos: IIAP/CETA, pp. 143-309.

FOWKS, Jacqueline. 2009. «A dos meses de tragedia en Bagua: ¿qué aprendieron los funcionarios del Gobierno?». Consulta: agosto 2009. <<http://notasdesdelenovo.wordpress.com/2009/08/05/a-dos-meses-de-tragedia-en-bagua-%C2%BFque-aprendieron-los-funcionarios-del-gobierno/>>

FRANK, Erwin H. 1994. «Los Uni». En Fernando Santos Granero y Frederica Barclay (eds.). 1994. Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. II. Quito: FLACSO-Ecuador/IFEA, pp. 129-237.

FRASER, Nancy. 1997. «La justicia social en la época de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación». En Estudios Ocasionales CIJUS. Bogotá: Universidad de los Andes.

GALLARDO, José et al. 1995. Tiwintsa. Quito: Editorial El Conejo.

GARAYAR, Carlos (ed.) 2003. Atlas Departamental del Perú. Vol. 11: Cajamarca y Amazonas. Lima: Ediciones Peisa/Universidad Ricardo Palma.

GARCÍA PÉREZ, Alan. 2007. «El síndrome del perro del hortelano». El Comercio. Lima, 28 de octubre de 2007.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. 1991 [1609]. Comentarios Reales de los Incas (Edición preparada por Carlos Aranibar). Lima: Fondo de Cultura Económica.

GASCHÉ, Jorge. 2004. «Una concepción alternativa y crítica para proyectos de desarrollo rural en la Amazonía». En Jorge Gasché (ed.). Crítica de proyectos y proyectos críticos de desarrollo. Una reflexión latinoamericana con énfasis en la Amazonía. Iquitos: IIAP.

GIANNONI, Diego. 2008. «La identidad Awajún y Wampís en el contexto del paro amazónico». Informe de trabajo de campo. Lima: PUCP. (Inédito).

GUALLART, José María. 1990. Entre pongos y cordillera: historia de la etnia Aguaruna Huambisa. Lima: CAAAP.

HEMMING, John. 1995 [1978]. Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians. London: Papermac.

HERNDON, William L. 1991 [1854]. Exploración del valle del Amazonas. Edición preparada por Mariana Mould de Pease. Iquitos, Perú: IIAP/CETA / Quito: Abya Yala. Colección Monumenta Amazónica.

HUACO, Marco. 2009. La visión de los Awajún y Wampis: Entrevista a Marco Huaco, publicada en Enlace Nacional, 11 de junio 2009. Consulta: julio 2009. <<http://enlacenacional.com/2009/06/11/la-vision-de-los-awajun-y-wampis-segun-marco-huaco/>>.

LARRABURE Y CORREA, Carlos (ed.) 1905-1909. Colecciones de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto. (Edición oficial). 18 vols. Lima: Imprenta de «La Opinión Nacional».

LEHM, Zulema. 2002. «Economía indígena y mercado en la Amazonía Andina: Avances, limitaciones, retos». En Patricia Oliart (comp.). Pueblos indígenas de América Latina: retos para el nuevo milenio. Lima: Fundación Ford / OXFAM-América.

LEMA TUCKER, Linda. 2009. «¿Qué reclaman las etnias de la Amazonía?», resonancias.org, N° 86. Consulta: julio 2009. <<http://www.resonancias.org/content/read/964/que-reclaman-las-etnias-de-la-amazonia-peruana-por-linda-lema-tucker/>>.

LÉRY, Jean de 1992 [1578]. History of a Voyage to the Land of Brazil. Berkeley: University of California Press.

LUDESCHER, Mónica. 1986. «Las sociedades indígenas de la Amazonía en el derecho peruano: la «Comunidad Nativa» – Institución jurídica y realidad social». Law and Anthropology, 1: 131-176.

MADER, Elke. 1997. «El discurso sobre los salvajes. Descripción europea e identidad indígena en la Amazonía». En María Susana Cipolletti (ed.). Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas. Quito: Abya Yala, pp. 343-364.

----- 1999. Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador, Perú). Quito: Abya Yala.

MANUIM, Santiago. 2009. Entrevista realizada en video por Diego Giannoni. Consulta: julio 2009. <<http://www.youtube.com/watch?v=1F3RUDgTC7A>>.

MARIÁTEGUI, Aldo. 2009a. «Evo no tiene remedio». Correo. Lima, 12 de mayo de 2009. Consulta: julio 2009. <<http://amariateguiblog.blogspot.com/2009/05/evo-no-tiene-remedio.html>>.

----- 2009b. «Parar el golpe blanco». Correo. Lima, 31 de mayo de 2009. Consulta: julio 2009. <<http://amariateguiblog.blogspot.com/2009/05/parar-el-golpe-blanco.html>>.

----- 2009c . «Ya estuvo bueno». Correo. Lima, 11 de junio de 2009. Consulta: julio 2009. <<http://amariateguiblog.blogspot.com/2009/06/ya-estuvo-bueno.html>>.

NARBY, Jeremy. 1989. Visions of Land. The Ashaninca on Resource Development in the Pichis Valley in the Peruvian Central Jungle. Ph.D. Dissertation. Ann Arbor: UMI Dissertation Information Service.

NYSTROM, J.G. 1868. Informe al supremo gobierno del Perú. Lima: Imprenta y Litografía de E. Prugue.

OBEYESEKERE, G. 2005. Cannibal Talk: The Man-eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas. Berkeley: University of California Press.

ORTIZ, Benjamín et al. 1995. Tiwintza: la dignidad de un pueblo. Quito: Fundación José Peralta & Centro de Educación Popular-CEDEP.

ORTIZ, Dionisio, OFM. 1986. Pucallpa y el Ucayali ayer y hoy, Vol. II: 1943-1986. Lima: Editorial Científica.

Pronunciamento del 5 de junio de 2009. «Jóvenes indígenas universitarios piden paz y diálogo en sus naciones». Circuló por correo electrónico.

RENSHAW, John y Natalia WRAY. 2004. «Indicadores de pobreza indígena. Documento preliminar del Banco Interamericano de Desarrollo». Consulta: julio 2009. <http://www.iadb.org/sds/IND/publication/publication_133_3561_s.htm>.

REYERO, Carlos. 2004. «Pasivos, exóticos, vencidos, víctimas: El indígena Americano en la cultura oficial española del siglo XIX». *Revista de Indias*. 14 (232): 721-748.

SANTOS GRANERO, Fernando. 1992. *Etnohistoria de la Alta Amazonía. Siglos XV-XVIII*. Quito: Abya Yala/MLAL.

SARTORI, Giovanni. 1997. *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus.

STADEN, Hans. 1979. *Nus, féroces et anthropophages*. Paris: A. M. Métailié.

STANFIELD, Michael E. 1998. *Red Rubber, Bleeding Trees: Violence, Slavery, and Empire in Northwest Amazonia, 1850-1933*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

TAYLOR, Anne Christine y Cristóbal LANDÁZURI (eds.)

----- 1994. *Conquista de la Región Jívaro (1550-1650). Relación Documental*. Quito: Marka/ IFEA/Abya Yala.

TODOROV, Tzvetan. 1989. *La conquista de América. El problema del otro*. Segunda edición. México: Siglo XXI.

TRAPNELL, Lucy. 1982. «El Tambo: por el camino del despojo y la destrucción». *Amazonía Indígena*. 4: 22-29.

UGAZ, Paola. 2009. «Militares controlan Bagua tras los enfrentamientos». *Terra Magazine*. 8 de junio de 2009. Consulta: julio 2009. <<http://www.us.terra.com/terramagazine/interna/0,,EI8867-OI3812294,00.html>>.

UP DE GRAFF, F.W. 1996 [1923]. *Cazadores de cabezas del Amazonas. 7 años de exploraciones y aventuras, 1894-1901*. Quito: Abya Yala.

VALCÁRCEL, Carlos A. 2004. *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*. Iquitos: CETA. Colección Monumenta Amazónica.

VARESE, Stefano. 1973. *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo Campa*. Segunda edición revisada. Lima: Retablo de Papel.

VEGA, Ismael. 2000. «Entre guerreros y concertadores: la cultura política de los líderes indígenas de la Amazonía». En J. Ansión, A. Diez y L. Mujica (eds.). *Autoridad en espacios locales. Una mirada desde la antropología*. Lima: PUCP, pp. 125-147.

----- 2009. «Los Aguaruna, los acontecimientos de Bagua y los hondos desencuentros culturales», publicado en el blog de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, 6 de julio de 2009. Consulta: julio 2009. <<http://blog.dhperu.org/?p=4144>>.

VITERI, Carlos. 2002. «Visión indígena del desarrollo en la Amazonía». *Polis: Revista de la Universidad Bolivariana*, 1 (3): 1-6.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. «Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena». En Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.). *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, pp. 37-80.

WHIFFEN, Thomas. 1915. *The North-West Amazons: Notes of Some Months Spent Among Cannibal Tribes*. London: Constable and Co. Ltd.

Noticias publicadas en Internet

El Comercio. 2009. «Los soldados eran awajun». *El Comercio*. Lima, 7 de agosto. Consulta: agosto 2009. <<http://www.elcomercio.com.pe/impres/otas/soldados-eran-awajun/20090807/324387>>.

La República. 2009a. «Reservistas habrían asesinado a policías». *La República*. Lima, 9 de junio. Consulta: julio de 2009. <<http://www.larepublica.pe/bagua-masacre/09/06/2009/reservistas-habrian-asesinado-policias>>.

2009b. «Fiscalía confirma que nativos de Bagua no portaban armas de fuego». *La República*. Lima, 22 de julio. Consulta: julio de 2009. <<http://www.larepublica.pe/regionales/22/07/2009/fiscalia-confirma-que-nativos-de-bagua-no-portaban-armas-de-fuego>>.

Noticiero Bagua Perú. 2009. «Docentes de Imaza y Condorcanqui apoyan en recolección de alimentos para nativos». 23 de mayo. Consulta: julio de 2009. <<http://noticario.baguaperu.com/2009/05/docentes-de-imaza-y-conodrcanqui-apoyan.html>>.

Perú 21. 2008. «Ofertan tours a la selva para escolares». *Perú 21*. Lima, 11 de octubre. <<http://peru21.pe/impres/noticia/mas-informacion/2008-10-11/227081>>.

Radio Nederland. 2009. «Están utilizando a los nativos, afirma la ministra del Interior peruana». Entrevista realizada a la ministra Mercedes Cabanillas por Luisa Fernanda López. 9 de junio. Consulta: julio de 2009 <<http://www.rnw.nl/es/espac3%B1ol/article/estc3%A1n-utilizando-los-nativos-afirma-la-ministra-del-interior-peruanaZ>>.

Reuters. 2009. «Brasil investiga a unos indígenas por presunto canibalismo». 11 de febrero. Consulta: julio de 2009. <<http://es.reuters.com/article/idESMAE51A00U20090211>>.

Survival International. 2009. «Las acusaciones sobre canibalismo son "falsas" y "difamatorias" denuncian los expertos». 19 de febrero. Consulta: julio de 2009. <<http://www.survival.es/noticias/4258>>.

Comentarios de usuarios de Internet

Careca. 2009. Comentario del 15 de junio a «Presidente García: Hubo "genocidio de policías" en Bagua por parte de extremistas». <<http://www.decamana.com/nacional/presidente-garcia-hubo-genocidio-de-policias-en-bagua-por-parte-de-extremistas>>

Diego. 2009. Comentario del 1º de julio, 8:20 p.m.al programa «Llanta de prensa» a cargo de los periodistas Augusto Álvarez-Rodrich, Mirko Lauer y Fernando Rospigliosi del 30 de junio de 2009. <<http://perunet.tv/llanta-de-prensa-alvarez-rodreich-lauer-rospigliosi/i-guerra-fria.html>>.

Jorge. 2009. Comentario del 6 de junio a entrevista realizada a Carlos Meléndez bajo el título «La protesta amazónica explicada». *Blog El Utero de Marita*. Consulta: julio de 2009. <<http://utero.pe/2009/06/06/la-protesta-amazonica-explicada/>>.

Luis con AH1N1 de las condes. 2009. Comentario a noticia publicada por *La República*. Lima, 5 de junio, 16:31. Consulta: julio de 2009. <<http://www.larepublica.pe/politica/05/06/2009/cabanillas-denuncio-posibles-senderistas-infiltrados-entre-nativos>>.

Manolo. 2009. Comentario del 14 de junio, 11:57 al artículo «Por qué luchan los pueblos amazónicos» de Jorge Agurto. Consulta: julio de 2009. <<http://www.servindi.org/actualidad/11574>>.

Manuel. 2009. Comentario del 4 de agosto, 15:31 a noticia publicada por *El Comercio*. Lima, 4 de agosto. <<http://www.elcomercio.com.pe/noticia/323194/justicia-indigena-no-existe-policia-mas-valorada-que-nosotros>>.

Ricardo. 2009. Comentario a noticia publicada por *La República*. Lima, 5 de junio, 13:02. Consulta: julio de 2009. <<http://www.larepublica.pe/regionales/05/06/2009/aumentan-ocho-los-policias-fallecidos-durante-paro-indigena>>.

Ricardokeros. 2009. Comentario a video titulado «Actuaron con barbarie y salvajismo afirma Alan García». YouTube, junio de 2009. Consulta: julio de 2009. <http://www.youtube.com/comment_servlet?all_comments&v=cVOjpikzo1Q&fromurl=/watch%3Fv%3DcVOjpikzo1Q%26eurl%3Dhttp%253A%252F%252Fwww%252Eperiodismoenlinea%252Eorg%252F200906064256%252FDesde%252DPeru%252FActuaron%252Dcon%252Dbarbarie%252Dy%252Dsalvajismo%252Dcontra%252Dla%252DPolicia%252Dafirma%252DAlan%252DGarcia%26feature%3Dplayer_embedded>.

-
1. Esta imagen del indio antropófago también concuerda con las descripciones hechas por las primeras crónicas del Brasil colonial (Léry 1992, Staden 1979).
 2. Los indios Antis son aquellos que vivían en el Antisuyo, es decir, en las tierras ubicadas hacia el oriente de los Andes, según la geografía inka.
 3. Chuncho es un término que proviene del quechua *chunchu*, que significa «plumaje» y que ha sido usado tradicionalmente para designar a los indígenas amazónicos. Hoy en día se sigue utilizando este término en el castellano de Perú y Bolivia con el mismo sentido, pero también para denotar excesiva timidez o costumbres consideradas como poco civilizadas.
 4. El prefijo *cash* significa «murciélago», y el sufijo *ibo*, «gente». También hay otro pueblo de lengua pano llamado «Cashinawa» (o Caxinawa), donde *nawa* significa «gente extraña o extranjera».
 5. Han existido otros pueblos amazónicos donde sí se ha practicado el canibalismo, tanto el endocanibalismo como el exocanibalismo. No hay que olvidar que el canibalismo siempre es ritual, y nunca una forma de alimentación, como pretendían los europeos, quienes sí llegaron a comer carne humana como necesidad (Arens 1979, Barker, Hulme e Iversen 1998).
 6. La leyenda sobre el canibalismo kakataibo se hizo tan fuerte, que cuando Sendero Luminoso llegó a esta zona les tenían miedo a los Kakataibo y no pasaban de noche por su territorio. En realidad, los propios kakataibo se encargaron de difundir esta leyenda entre los senderistas para evitar, en la medida de lo posible, que se metan con ellos. Al respecto, consultar el informe final de la Comisión de la Verdad, Tomo V, Capítulo 2, Subcapítulo 11: La violencia y el narcotráfico en las provincias de Padre Abad y Coronel Portillo.
 7. Este mecanismo de justificación ideológica es conocido en la lengua inglesa como *the white man's burden*. Este es el título de un poema de Rudyard Kipling dedicado a la reina Victoria de Inglaterra, y ha pasado a simbolizar la justificación del imperialismo y del eurocentrismo.
 8. Este video fue transmitido por primera vez la noche del día domingo 7 de junio por diversos canales nacionales en el horario estelar. Pocos días después, el 11 de junio, ante el rechazo de la opinión pública, este fue retirado. En julio de 2009 el video seguía disponible en YouTube <<http://www.youtube.com/watch?v=hxUJdGipiJ4>>.

9. Comentario en Internet al programa «Llanta de prensa» a cargo de los periodistas Augusto Álvarez-Rodrich, Mirko Lauer y Fernando Rospigliosi del día 30 de junio de 2009. Colocado el 1º de julio de 2009, 8:20 p.m.
10. Comentario a noticia «Presidente García: Hubo «genocidio de policías» en Bagua por parte de extremistas», colocado en el portal web de Camana <www.decamana.com> el 15 de junio de 2009.
11. Luis con AH1N1 de las condes. 2009. Comentario en Internet a noticia publicada por el Diario La República, versión digital. Colocado el 5 de junio de 2009, 16:31.
12. Manolo. 2009. Comentario en Internet al artículo «Por qué luchan los pueblos amazónicos» de Jorge Agurto, colocado el 14 de junio, 11:57.
13. El caso más dramático en los últimos años fue la matanza de un grupo de colonos en la localidad de Flor de la Frontera, en la provincia de San Ignacio (Cajamarca) por parte de la comunidad indígena de Los Naranjos, dueña del territorio donde se habían asentado los colonos.
14. No resulta sorprendente que en el caso del Ecuador ocurrió algo similar con el pueblo Shuar. Al respecto, cf. Gallardo et al. 1995 y Ortiz et al. 1995.
15. La Fiscalía de Amazonas ha demostrado que los indígenas muertos el 5 de junio de 2009 no habían portado armas de fuego, desmintiendo así las versiones oficiales del gobierno mantenidas desde dicha fecha (La República 2009b).
16. El Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes constituye uno de los principales instrumentos jurídicos internacionales que defienden y garantizan los derechos de los pueblos indígenas. En tanto tratado internacional de derechos humanos se convierte automáticamente en ley nacional de rango constitucional.
17. Para evitar este tipo de discusiones, el Convenio 169 de la OIT establece que cuando se hable de «tierras» en la legislación, se debe entender como sinónimo de «territorios».
18. La ministra Carmen Vildoso renunció a su cargo luego de los sucesos de Bagua.

Fuente: ESPINOSA DE RIVERO, Oscar. ¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. *Anthropologica* [online]. 2009, vol.27, n.27 [citado 2016-06-13], pp. 123-168 . Disponible en: <http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0254-92122009000100007&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0254-9212.