



DISCURSO

& SOCIEDAD

Copyright 2010
ISSN 1887-4606
Vol. 4(3) 538-578
www.dissoc.org

Artículo

**Racismo en el discurso sobre los
asháninkas de Satipo¹**

*Racism in the discourse on the Satipo
Ashaninkas*

Nila Vigil Oliveros
Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen

Este artículo discute la existencia de diversos niveles de discriminación en el discurso de las élites mestizas de Satipo, en la "Selva Central" del Perú. Existen diversos niveles de discriminación entre los mismos colonos -por ejemplo, entre los "fundadores" de origen mestizo y los "nuevos colonos", pero también existe una coincidencia entre ambos respecto a la caracterización negativa del pueblo indígena asháninka. Este discurso discriminatorio tendría origen en la necesidad, por parte de las élites, de una legitimación de la invasión de los territorios ancestrales de los pueblos amazónicos, así como de una justificación para perpetuar dicha invasión. En el pasado, estas legitimaciones se daban a través de ideas racistas, que consideraban a la Amazonía como un enorme territorio "vacío" y a los indígenas amazónicos como "salvajes"; actualmente, si bien se admite que los pueblos amazónicos -entre ellos, el pueblo asháninka- forman parte de la sociedad, la discriminación contra sus pueblos y culturas adquiere formas más sutiles. El análisis crítico del discurso racista de los "colonos", basado en entrevistas a hombres y mujeres pertenecientes a las élites de la ciudad de Satipo, se inicia con el mito fundacional de las élites -que posee fuertes vínculos con el ideario del "espacio vacío"- y los conflictos entre colonos mestizos y colonos andinos. Aún cuando este discurso deja ver contradicciones entre los diversos grupos, y hace una aparente defensa de los indígenas amazónicos, su visión sesgada de los asháninkas como "otros", enfatiza los aspectos negativos de éstos y niega los aspectos negativos de los colonos. Además, exige a los indígenas mantener una posición subordinada y visibilizada negativamente en la sociedad, que perpetúa dicha subordinación mediante mecanismos como el turismo y la educación formal.

Palabras clave: colonos, migrantes, pueblos indígenas amazónicos, Análisis Crítico del Discurso, niveles de discriminación,

Abstract

This article discusses the existence of different levels of discrimination in the discourse of the colonist elites of Satipo, in the "Selva Central" (Central Forest) of Peru. There are several levels of discrimination among the colonists; for example, among the mestizo "founders" and the "new colonists" but there is a match between the two groups regarding the negative characterization of the Ashaninka people. This discriminatory discourse has its origins in the need of the elites to legitimize the invasion of the ancestral lands of the Amazon people, as well as a justification to perpetuate and expand the invasion. In the past, these justifications were given by racist ideas, which saw the Amazon as a vast "waste" land and the Amazon indigenous people as "savages". Now, although the elites have accepted that the Amazon people -and the Ashaninkas- are members of the society, discrimination against their people and their culture has become more subtle. Critical analysis of racist discourse of the "colonists", based on interviews with men and women from the elites of the city of Satipo, begins with the founding myth of the elite, which has close links with the ideas about the "waste land"- and the conflicts between mestizo colonists and Andean colonists. Even though this discourse reveals contradictions between the groups, and it makes an apparent defense of the Amazon indigenous people, its biased view of the Ashaninka as "others", its emphasis of their negative aspects, deny the negative aspects of the colonists, require the indigenous to maintain a subordinate position and to become invisible in the society, that perpetuate the subordination through mechanisms such as tourism and formal education.

Key words: colonists, migrants, amazons indigenous, Critical Discourse Analysis, levels of discrimination.

1. Contexto y antecedentes

La Amazonía peruana tiene una extensión de 736,445 Km² y constituye alrededor del 62% del territorio nacional. En ella habitan, desde tiempos ancestrales, los pueblos indígenas, quienes han vivido en una relación armónica con la naturaleza. Esto se refleja, entre otras cosas, en la agricultura. El suelo amazónico, por lo general, tiene una capa muy fértil pero delgada y si se sembrara continuamente en un terreno, este terminaría por “desnutrirse” y volverse infértil. Conocedores de ello, los indígenas preparan un terreno, siembran en él y luego de haberlo cosechado, lo dejan en descanso durante siete años aproximadamente, para que así el suelo siempre sea fértil. Para evitar que una plaga destruya todo lo que se ha sembrado, los indígenas siembran distintos productos, pues no existe el parásito que ataque a todas las plantas.

Los indígenas fueron dueños de un vasto territorio pero esta situación se trastocó con la conquista y se agudizó con la República. Así, el hábitat original de los indígenas se ha venido reduciendo considerablemente desde el establecimiento de las “reducciones”² en la colonia, que han continuado, con algunas diferencias, en la República.

Desde el Estado se pensaba que la Amazonía era una gran tierra sin hombres, muy rica en recursos naturales que debía ser “colonizada y poblada.” Así, a partir de la presidencia del general Ramón Castilla en 1845, se tomaron medidas para promover la ocupación de los espacios tradicionalmente habitados por los indígenas. Se perfilaron incentivos para la colonización con población nacional de la sierra y con campesinos europeos³. Otro ejemplo de esta política fue el otorgamiento en 1891 a la *Peruvian Corporation Ltd.* de 500000 hectáreas “con la condición de habilitarlas y promover el asentamiento de colonos extranjeros en un plazo de nueve años.” (cf. Chirif y García 2007:155). Durante la época del presidente Belaunde Terry (década del 60) se construyó la carretera “marginal de la selva”, dentro del “programa de colonización de la Amazonía” que proponía la expansión de las fronteras agrícolas en las regiones tropicales. Se entregaron títulos de propiedad a los colonos que en muchos casos se han superpuesto con los territorios de los pueblos indígenas. Una de las consecuencias de la agricultura ejecutada por los colonos es que ahora haya cientos de miles de hectáreas degradadas por los colonos, se hayan formado semidesiertos, el *sertao* y zonas de montañas erosionadas (Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente 1993).

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

La colonización de la Amazonía promovida por el Estado ha tenido un fuerte componente racista. Al revisar las leyes, por ejemplo, podemos observarlo:

Teniendo presente: Que razones demográficas, **étnicas**, y aún relacionadas con la propia supervivencia del país en el futuro, aconsejan la inmediata realización de un efectivo plan inmigratorio; [...]Que una inmigración seleccionada producirá el aumento de la población, **el mejoramiento técnico de la misma** y una racionalización en el consumo, que elevará el standard de vida del país; Que la inmigración con elementos de selección contribuirá a **perfeccionar las condiciones biológicas de la raza**; (Decreto con fuerza de Ley n° 69 del 27 de abril de 1953, mío el subrayado)

Una de las zonas donde se ha dado mayor concesión de territorios es en la selva central: en el territorio ancestral de los asháninkas, el grupo étnico más numeroso de la Amazonía peruana que habita en comunidades nativas ahogadas por la presencia de los colonos que se han establecido y fundado ciudades. Una de esas ciudades, es Satipo, que es de fundación reciente (1940) y que está compuesta en su mayoría por colonos de Huancayo (ciudad andina, capital del departamento de Junín). La presencia de colonos andinos en la selva central no solo fue motivada por el Estado sino también por los misioneros católicos. Así, la Asociación para la Conservación del Patrimonio Cultural de Cutivireni (ACPCC) nos dice:

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

La fundación de ciudades instauró un nuevo orden sociopolítico: las comunidades asháninkas se fueron replegando mientras la ciudad crecía. Los colonos deforestaban el bosque, lo que ha hecho que sea cada vez más difícil la subsistencia de los asháninkas. En las comunidades hay escuela

primaria, pero no todas tienen secundaria. Los niños de las comunidades cercanas a Satipo van a la ciudad para estudiar secundaria. La aspiración de los jóvenes es ir a Satipo a estudiar, el hecho de que ya el bosque no sea suficiente para asegurar el bienestar de los indígenas, los obliga a ir a la ciudad donde trabajan como asalariados de los colonos. Ahora los colonos ven en los asháninkas a migrantes.

Otro motivo de presencia de colonos andinos en la selva central se dio con el conflicto armado interno. Muchos campesinos de la sierra se vieron obligados a desplazarse, porque huían de la violencia. En los años 80, mucho territorio fue poblado por campesinos que huían y como no tenían un medio de subsistencia, se dedicaron al cultivo de la coca (esta planta además de sus usos para el narcotráfico, depreda de manera brutal el terreno y esto, además, se ve acrecentado con las acciones de erradicación de la DEA (*Drug Enforcement Administration*) que vierte plaguicidas que no solo acaban con los cicales sino, con todo lo que puede crecer en los terrenos) El conflicto armado fue, sin duda, una página muy triste de la historia de los asháninkas, murieron comunidades enteras en manos del ejército o de Sendero Luminoso.

Podemos identificar tres grandes grupos en la ciudad de Satipo: los colonos fundadores (y sus descendientes) los “nuevos” colonos y los asháninkas. La primera vez que fui a Satipo me impresionó observar la discriminación hacia a los asháninkas. Una manera de ilustrar a esta sociedad racista la encontramos en la plaza de armas de esa ciudad donde encontramos esta placa:



Satipo está situada en un territorio donde han vivido los asháninkas mucho tiempo antes de que lleguen los colonos. No era una tierra vacía como lo podría sugerir la placa. Pero se niega esa presencia y se asume que ese espacio existe desde que llegaron los colonos. Los mestizos se autodenominan con orgullo “colonos”, sostienen que ellos han llevado el desarrollo al territorio y, aunque no lo dicen explícitamente, consideran a los asháninkas como un atraso para el desarrollo.

Lo que buscamos con nuestra investigación es conocer cuáles son las concepciones que tienen los mestizos sobre los asháninkas. Dado que hay dos grupos de mestizos: los de la élite y los nuevos colonos, nos interesa además conocer a quienes consideran estos grupos como “nosotros” y a quienes califican como “los otros.” Queremos también investigar cuál es la significación que le dan al término “colono”.

2. Los asháninkas

Los asháninkas son el pueblo indígena más numeroso de la Amazonía peruana. Se calcula que su población asciende a 52,461 personas (Brack Egg, Antonio y Carlos Yañez, 1997). El territorio tradicional de los asháninkas ocupa una superficie de cerca de 10,000 km² en las últimas pendientes orientales de la Cordillera Central (Ceja de Selva). Las comunidades asháninkas se ubican en los valles de los ríos Bajo Apurímac, Ene, Tambo, Alto Ucayali, Bajo Urubamba, Perené y Pichis, en las provincias de Chanchamayo, Satipo, Oxapampa y en la Meseta del Gran Pajonal.

Pertenecen a la familia lingüística Arawak, la más extendida familia de lenguas nativas de América del Sur. Las lenguas arawak habladas en el Perú, aparte del asháninka, son el yine, el ñapari, el machiguenga, el ashéninka del Gran Pajonal, el nomatsiguenga, el yanesha, el resígaro, el chamikuro y el campa caquinte.

Los asháninkas vivían dispersos en un vasto territorio que comprendía los valles de los ríos Apurímac, Ene, Tambo, Perené, Pichis, un sector del Alto Ucayali y la zona interfluvial del Gran Pajonal; estaban organizados en pequeños grupos residenciales compuestos por alrededor de cinco familias nucleares bajo la dirección de un jefe local.

Con anterioridad al contacto europeo, los asháninkas mantenían relaciones de intercambio con las poblaciones andinas. Esto se puede comprobar por las hachas de bronce halladas en el territorio de este grupo. A partir de 1635, los asháninkas comenzaron a ser evangelizados por dominicos y franciscanos. Estos últimos constituyeron efectivamente la presencia del Estado colonial español en dicho territorio. Desde la rebelión

de Juan Santos Atahualpa en 1742, rechazaron todo contacto con el mundo de fuera hasta que la fiebre del caucho atrajo la atención de cientos de aventureros que explotaron a los asháninkas como esclavos.

La lucha de Juan Santos Atahualpa tuvo como consecuencia el que, durante lo que quedó de colonia y durante los primeros años de la república, el territorio asháninka permaneciera ajeno a cualquier peligro vinculado a algún invasor. Luego de Santos Atahualpa, los asháninkas permanecieron en un estado de tranquilidad que solo se quebraría cuando los patrones caucheros, que empezaron operando en otras zonas, pusieron sus intereses en la selva central, proceso que fue más o menos paralelo a la apertura que manifestara el Estado Peruano para cualquier migrante europeo interesado en ejercer la agricultura en la zona, siendo el caso más significativo el de la colonia Alemana del Pozuzo. La colonización y la explotación del caucho significaron grandes pérdidas para los asháninkas, no solo al territorio, sino también a vidas humanas. Así pues, para la segunda mitad del siglo XIX, los asháninkas habían perdido ya la libertad por la que tanto habían luchado.

A pesar de los esfuerzos de los indígenas para enfrentar los cambios que la presencia invasora representaba, “ya en 1914 el Valle del Perené estaba ocupado por 14 mil colonos y en el año de 1938 cerca de dos mil asháninkas trabajaban como asalariados de los colonos o empresarios advenedizos” (OIT 1998: Capítulo VI, 1). Poco a poco, los colonos no solo lograron crear un sistema de explotación de indígenas sino que, además, obtuvieron títulos de sus tierras, un derecho que los indígenas solo lograrían de manera formal con el gobierno de Juan Velasco Alvarado mediante su ley de comunidades nativas. Ya para entonces los indígenas habían perdido sus algunos de sus territorios ancestrales y habían sido alejados de las tierras más fértiles, a las que solo podían acceder como peones de los nuevos dueños de la economía local, esto es, los colonos. Ello empeoró con la creación de la carretera Marginal: “*Las cifras censales del año 1961 ya señalaban para la Región una población no indígena o de origen foráneo equivalente al 23% del total*” (OIT 1998: Capítulo VI, 1).

La Comisión de Emergencia Asháninka señala que hacia 1984 los valles del Apurímac, Ene y Puerto Ocopa estaban invadidos por cocaleros cuando Sendero Luminoso hizo su brutal aparición en la región. En la primera audiencia pública sobre el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) y el pueblo asháninka en Puerto Ocopa (Junín), Walter Albán, el defensor del pueblo, dio a conocer que, durante el período de violencia, seis mil nativos fueron asesinados, cinco mil vivieron cautivos en manos de Sendero y cuarenta comunidades fueron arrasadas por los subversivos y agentes del Estado. En esa misma audiencia se manifestó que Satipo, Chanchamayo y Oxapampa resultaron las zonas más afectadas por este conflicto.

3. La investigación

Nuestro trabajo se enmarca en el Análisis Crítico del Discurso, en coherencia con lo que este análisis se plantea, la metodología utilizada debe ser de carácter cualitativo, pues esta, como lo sostienen Taylor y Bogdan (1986) “*produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable*”.

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

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

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

La muestra se ha seleccionado a partir de la técnica de muestreo predeterminado, también conocida como la 'muestra de cuota estratificada' (cf. Romaine 1996) que consiste en establecer de antemano las categorías sociales y el número total de individuos que se desea incluir en el estudio.

Como lo que nos interesa estudiar es el discurso de las élites, la “categoría social” será esta que la dividiremos en dos grupos: colonos, no colonos

En el grupo de los no colonos hemos entrevistado a personas que ejercen el poder en Satipo (alcalde, maestros, prósperos comerciantes).

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

3.1. Las entrevistas

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

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

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

Las entrevistas se realizaron en los hogares de los entrevistados, las grabaciones las recogimos en un reproductor MP3 que, al ser pequeño, pasa casi desapercibido y no constituye un “elemento perturbador”. Mencionamos esto porque mucho se ha dicho, a raíz de la entrevista sociolingüística, de la paradoja del entrevistador y de la importancia de que el entrevistado olvide que está siendo grabado y no tome atención a la forma en que habla, de manera que se tenga el habla espontánea. En el ACD, como lo que nos interesa es el discurso que evidencia la ideología, no se considera que esta solo se cristaliza en conversaciones espontáneas, sino en todas las situaciones comunicativas.

Así, el buscar que no haya elementos perturbadores como una grabadora, no obedece al interés de recoger el habla informal sino al de crear un contexto en el que el discurso sea más fluido para así tener mayor material de análisis.

En el siguiente cuadro presentamos la ficha de nuestros entrevistados:

Entrevista	Tipo de Migrante	Sexo
1	CF	F
2	CF	F
3	CF	M
4	CF	M
5	CF	M
6	NC	M
7	NC	F
8	NC	F
9	NC	M
10	NC	M

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

3.1.1. El discurso de los subalternos

Si bien no es nuestra intención analizar el discurso del discriminado, contrastaremos algunos testimonios de las élites con lo que sostienen los asháninkas, para ello nos remitiremos a testimonios de asháninkas sobre la colonización de Satipo recopilados en 1984 por el Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

3.2. El racismo discursivo

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

3.2.1. La colonización

“El año 1927 el presidente Augusto B. Leguía, este, toma en conciencia para colonizar estas montañas del Perú, como es Satipo. Hasta entonces casi nadie

conocía lo que es Satipo.” [E.3, CF]

Ya hemos dicho que Satipo es un territorio Asháninka desde antes de que exista la República del Perú y este territorio lo conocían muy bien los indígenas, pero una de las estrategias de las élites es negar la existencia del otro, invisibilizarlo. Aquí esta estrategia se evidencia cuando se dice que Satipo se empieza a conocer desde que Leguía decide colonizarlo. Hasta antes “casi nadie” lo conocía. Esta es una muestra del etnocentrismo de las élites: se conoce cuando los no indígenas conocen. Si ellos, (los miembros de la élite) no conocen el lugar pues dirán que “casi nadie” lo conoce; en cambio cuando se refieren a un lugar que ellos conocen o a un asunto que ellos saben, es muy probable que digan: “todo el mundo sabe que...” Sucede con Satipo lo mismo que con América, se “descubre”, cuando los de afuera llegan. Las cosas se miden desde el punto de vista de la élite.

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

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

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

Aquí tenemos más datos sobre las tierras. El gobierno firmaba con los colonos contratos donde les ofrecía grandes porciones de terreno. Es decir, la posibilidad de convertirse en “hacendados”. Tener una hacienda en 1927 era ser miembro de una clase privilegiada, ser parte de los grupos con poder.

Revisemos la construcción: “ser una reserva para el país ya que era una selva virgen” No nos es muy claro qué puede quererse decir con ser una reserva, lo que nos interesa es llamar la atención en la oración causativa “ya que era una selva virgen”. Estamos otra vez ante la estrategia de invisibilización. Se asume que los colonos llegan a un territorio “virgen” Pero esto no es así. Hay en la zona una larga historia de la relación entre las sociedades asháninkas y la selva. En Satipo los asháninkas practicaban la agricultura, no eran cazadores y recolectores, ellos habían construido en

Satipo sus viviendas, como nos lo dice el testimonio Alberto Quinchoquer que hemos puesto como epígrafe. No se estaba ante la “selva virgen”. La Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente (1994) señala que uno de los mitos contraídos alrededor de la Amazonía es que esta es virgen sin tomarse en consideración que antes de la llegada de los colonos existían ya comunidades que explotaban de manera responsable la zona.

3.2.2. El locus infaustus

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

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

Se afirma que era un lugar agreste. Veamos el orden en el que aparecen los elementos:

1. se menciona a los animales salvajes
2. la no civilización
3. a los nativos que allí vivían.

Es evidente que se quiere dramatizar con lo peligroso del lugar y por ello cuando se habla de los animales que vivían en la selva solo se habla de animales peligrosos, incluso se menciona la presencia de leones (que como sabemos son de África). Es pues un lugar que se podría calificar de “salvaje” y ello luego es dicho explícitamente: “no había civilización”⁴ Se ha tenido que luchar, convertir lo salvaje en “no salvaje” y ello incluía “civilizar” a los nativos .

El locus infaustus es un tópico de los colonos fundadores:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2.3. -Las tierras adjudicadas

Al preguntar a los descendientes de los colonos fundadores si saben si la llegada de los colonos trajo conflictos en lo que a la posesión de tierras se refiere, se nos dijo que no, que los repartos de tierras fueron armónicos. Esta es una estrategia normal, crearse “un relato” de un pasado en el que se niega el conflicto.

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

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

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

Como vemos, los asháninkas tienen una imagen diferente de la repartición de las tierras, lo que ellos cuentan es bastante distinto a lo que se decía en el testimonio de la descendiente de colonos de que los asháninkas “se agarraron” las mejores tierras. Lo que cuenta el señor Quinchoquer es que se les ha ido quitando las tierras del centro y se los

ha alejado hacia la periferia. Esa, entonces, podría ser una razón por la que no hay asháninkas en la ciudad. Recordemos lo que dijo una de las personas entrevistadas: *“Y también civilizar a los nativos que, en ese entonces, habitaban acá”*

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

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

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

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

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

Agrupar a todos los no indígenas amazónicos en la categoría de colonos, haría un grupo mayoritario, de ahí la estrategia de distinguir entre colonos nuevos y colonos fundadores. Además la distinción tiene el objetivo de quitarse la responsabilidad del conflicto por tierras. La responsabilidad no es “nuestra” es de “ellos”, los nuevos colonos “que

no saben respetar.” Se pone en práctica la estrategia de la autopresentación positiva y la presentación negativa del exogrupo.”

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

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

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

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

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

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

Para los nuevos colonos, todos los migrantes no indígenas pertenecen a la categoría “colonos” No así para los colonos fundadores. Conviene aquí recordar la propuesta de Roberto García para distinguir “los otros” de “nosotros” .Para los nuevos colonos, “los otros” sería el grupo formado por los asháninkas y otros pueblos arawaks de la Selva Central y “nosotros” sería un grupo formado por todos los que no son indígenas que “han venido de fuera” Para los colonos, “los otros” estaría formado por los indígenas y los nuevos colonos, así para diferenciarse de estos segundos es que se autodenominan “colonos fundadores”

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

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

3.2.4 Los asháninkas

Si bien hemos visto que las élites presentan negativamente a los colonos nuevos, los juicios que tienen sobre estos no son tan marcadamente discriminadores como los que tienen colonos fundadores y colonos nuevos sobre los asháninkas. Además de los fragmentos que ya hemos mostrado antes en los que se les considera “incivilizados”, los asháninkas son calificados de inestables, poco trabajadores, irresponsables vulnerables, académicamente ineficientes, pobres, desnutridos, conformistas, manipulables, y sin interés por aprender una lengua. Aquí los testimonios de los que hemos sacado esos calificativos:

1. Ellos no son... **muy inestables**. Por decir, en un trabajo. Ellos, por decir, en el trabajo de chacra, se les da el trabajo y, de repente, amanecieron con la idea de que se tienen que ir a visitar al pariente... y dejan todo... Y viven el momento. [E.2, C. F.]
2. Se hace conflicto cuando... veo que algunas parejas entre un colono y una nativa o una colona y un nativo se hace chocante ¿no? por cuanto no coordinan, no establecen acuerdo y no funciona, **no es funcional esa pareja** por cuanto a veces **el nativo varón no suele trabajar mucho. Casi busca para el día y luego descansa**. [E.7, N. C.]
3. Sí eh, **una deficiencia académica** porque...por varios factores, por ejemplo, eh, en las comunidades asháninkas, los grupos étnicos hay una **desnutrición bárbara** en cuanto hay el 60% de los niños desnutridos. La cuestión de la pobreza, es bastante fuerte eso induce a también el bajo rendimiento académico. [E.9, N. C.]
4. Bueno, como le decía, la relación que hemos tenido con ellos ha sido bastante amigable. **Son muy nobles pero**, como le digo, tienen eso... que,

de repente, abandonan todo. **Son muy alegres, lo sé, pero** son cambiantes. De repente, un momento, la risa se les va...[E.1, C. F.]

5. La diferencia notable, que siempre le, el colono, este, ambiciosos... El colono siempre hay... ambiciona, mientras, e, le gusta superarse, mientras que **el asháninka es conformista**, se quedan en su medio ambiente. [E.5, C. F.]
6. **Muchos los utilizan**. Yo lo veo así. Hay organismos no gubernamentales y de gobierno también, que buscan de ellos lo que es interesa [...] En ese sentido, me parece a mí, que **puede haber cierto grado de utilización**. [E.6, N. C.]
7. Mira, toda cultura tiene su aspecto positivo y negativo pues, porque eh, eh... pensemos nada más en la cultura de los asháninkas... un poco vemos el lado negativo es que no eran, **no tenían tanta satisfacción de querer desarrollarse a nivel de, de, de digamos de aprender otra lengua** de, de expandirse a nivel de extensión, bueno se puede decir un poco que **son un poquito más dejados** en la cuestión de trabajo por ejemplo. Suficiente que con que tengan para vivir diariamente vivían de la pesca y un poco de yuca y nada más, pero no se preocupaban de sembrar productos que, que, que aquí se cultivan, por ejemplo fruta y etc., etc. para que puedan negociar y mejorar un poco más digamos su nivel social. [E.10, N. C.]
8. Lo que el gobierno debe hacer para que las comunidades o a cada ciudadano, ya que actualmente son ciudadanos, porque en el tiempo de Belaúnde Terry consideró como ciudadano y tienen documentos, nativos, anteriormente no lo tenían, ya pues, que le dé su predio, sus 10, 15 cuadras documentadas, porque ellos no tienen documentos. Una comunidad 500, 1500 hectáreas están asentados **que les enseñen a ser más responsables** y a tener para su, o sea generación, pues. Porque ellos, por ejemplo, dejan donde han estado trabajando ya no son dueños, ya viene de otro y lo obtiene. Entonces no parece viable, yo creo que deben personalmente, ya hacerse su parcela. Como digo, no todo, no todo, las...son comunidades, son parte de comuneros, en otro sitio y en otro sitio sí, el resto todo es libre. Por ejemplo del río Tambo hasta el Alto Purus es tierra libre, ya cualquier cantidad de terreno, reserva, entonces hay bastante...[E.3, C. F.]

Los asháninkas, entonces, son presentados como seres incapaces que son dueños de grandes extensiones de terreno que no saben trabajar. No se toma en cuenta lo que decíamos en la introducción de nuestro trabajo, que no es que las tierras se dejen abandonadas sino que es una estrategia de dejar el terreno en reposo porque es una capa de tierra muy delgada que si no se dejará descansar terminaría depredando y dejando inutilizable el terreno. Se dice además que al ser desnutridos, no tienen ninguna oportunidad en el sistema escolar y que por ello su rendimiento es bajo. Este es un tópico en los maestros mestizos. Siempre afirman que los asháninkas están mal alimentados, que sus

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

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

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

Los pueblos indígenas están trabajando muy fuerte en la titulación de sus tierras. Ellos no piden que los mestizos abandonen los territorios que ahora ocupan, como perversamente se dice en algunos diarios, lo que piden es que se titulen las tierras de las comunidades indígenas y que se respete su condición de intangibles. Pero esas extensiones de terreno son vistas como un recurso explotable por el Estado y por las élites que consideran injusto que los pueblos indígenas sean dueños de “tanto terreno” que usan “irresponsablemente”, porque “abandonan” o que no usan porque “casi no les gusta trabajar”. La solución sería, a ojos de estos colonos, que estas tierras sean “aprovechadas” por otros. Esto se ve claramente en el testimonio 8. Se considera que no es justo que los indígenas sean dueños de tanto territorio y que deberían tener “su parcela.”

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

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

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

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

3.2.4.1 Concesiones aparentes

Hemos visto en el testimonio 4 que se hace uso de la concesión aparente para catalogar a los asháninkas. La concesión aparente es una estrategia que consiste en presentar afinidad, o una actitud positiva hacia el exogrupo pero al mismo tiempo argumentar contra ellos. La estructura clásica de la concesión aparente es “sí...pero.” Así, se dice que son personas alegres pero cambiantes, nobles pero vulnerables. En el siguiente testimonio vamos a ver cómo funciona la estrategia de la concesión aparente, que esconde en un discurso aparentemente solidario, el racismo:

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

Como vemos, aquí se menciona que los indígenas tienen una historia muy rica, se reconoce que se les ha hecho daño y que se les ha

despojados de lo suyo: Se dice también que esto ha sido por la gente no indígena que los ha considerado salvajes y que se ha considerado a sí misma superior. Pareciera pues un discurso solidario, pero no lo es:

“Si tú conversas, tienen una rica historia”

Tenemos aquí una oración del tipo “si **p** entonces **q**”, de causa, consecuencia. Nótese el tipo de verbos utilizados. No se dice “si tú conversas, **te puedes dar cuenta**, o **puedes notar que**, si no: “tiene una rica historia”; es decir, que el hecho de tener una rica historia (**q**) es la consecuencia de que tú converses con ellos. El exogrupo legitima su historia como rica al conversar “contigo.”

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

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

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

Aquí es muy interesante el uso de los verbos modales. Se comienza con un verbo de actitud proposicional⁵: “creyendo”; es decir, no son salvajes pero así los hemos asumido y por ello nos hemos aprovechado de ellos. Pero el uso de la modalidad nos advierte que el hecho no se presenta como consumado sino como posible: “hemos **tratado de invadir**”. Así la modalidad que presenta como virtual al hecho fáctico, es una estrategia para negar la invasión. Sabemos que la cosa no se ha quedado en una intentona, en un “**tratado de invadir**” sino en una invasión.

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

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

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

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

La cultura asháninka tiene relación con la cultura asiática porque según la teoría de Alex Herdlicka el primer hombre vino a América por el estrecho de Bering, por Asia y al Perú vino por una propuesta de Julio C. Tello, de los Arawaks, justamente la nación arawak, los primeros, si tú ves los rasgos...biológicos, eh, eh, rasgos físicos, fisiológicos de los asháninkas tienen una relación con Singapur, con Taiwán. Tú los ves y son parecidos, En relación lingüística también por ejemplo dime cinco nombres Asháninkas y vas a ver la relación fonética con los asiáticos: Capiushari, Hipok, Inavasilu, Ipoki, Paratushali este...cubachari ¿no? y la relación de los asiáticos, Obisi, Tokio, Hiroshima, Nagasaki, una relación fonética que falta estudiarlo eh, una relación podríamos decir que son hijos de los asiáticos⁶.

Y, y eso sería... digamos, una manera, mejores los haría, o sea el hecho de que haya un origen asiático los haría...

Un poco la filosofía asiática, la cultura asiática tiene una cuestión de trabajo o de mentalidad ganadora e por supuesto de ahí genéticamente ayuda bastante a una cuestión de, de estar desarrollándose, por eso lo que yo he visto ya, ya un poco personal es de que eh, eh, eh, déle un poco de espacio para que su autoestima crezca y el asháninka va a tener las mejores condiciones y, y, y va a ser mejores. [E.10, N. C.]

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

si eso los haría mejores, él sugiere que sí; que los asiáticos están genéticamente determinados para ser trabajadores y con mentalidad ganadora, entonces, solo es cuestión de “despertar” esas capacidades genéticas en los asháninkas.

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

3.2.4. 2.- Los “niños brujos” y la esclavitud

“Pero, también ellos mataban a sus hijos cuando moría el papá, por ejemplo, por decir, decían eras brujos. Se los llevaban a los cerros altos y ahí los envenenaban, poco a poco, con el cube que le dicen también...cube, mayormente. Y los querían matar entonces, ellos, los colonos, salvaban a esos campitas, a veces, luchando con ellos, cuerpo a cuerpo con los nativos. Porque ellos venían a atacar cuando iban y los defendían a esos o los sacaban del cerro, los sacaban a esos campitas que los tenían ya mal, casi moribundos.” [E.1, C. F.]

La primera vez que escuché sobre los “niños brujos” no fue un asunto que tomé en serio y me imaginé que era una leyenda creada por los mestizos para hablar mal de los asháninkas. Sin embargo, al preguntar a los asháninkas y a antropólogos serios, me dijeron que era verdad que los asháninkas creían en la existencia de niños brujos. El tema es bastante delicado. Los antropólogos sostienen que es común entre los asháninkas y los demás pueblos arawak la costumbre de acusar a los niños de hechicería y considerarlos culpables de las enfermedades que ponen en riesgo la vida de los adultos. Los “niños brujos” son

severamente castigados inclusive con la muerte. Está costumbre ya no existe, se tiene noticias de que los yaneshas y los asháninkas del Perené dejaron de ejecutar a los niños brujos en la década del cincuenta. *“A pesar de que numerosos misioneros, viajeros y funcionarios han reportado casos de hechicería infantil entre los arahuacos [arawaks], ninguno ha intentado explicar esta práctica o indagar acerca de sus orígenes. Han supuesto, simplemente, que la ejecución de niños brujos constituye una expresión del salvajismo de los indígenas amazónicos que debe ser enérgicamente condenado”* (Santos Granero 2005 p.45)

Santos Granero se propuso estudiar el asunto y luego de analizar las fuentes históricas, observó que antes de que se produzca el contacto entre asháninkas y españoles no se daba esa práctica. En las crónicas de Biedma o de Joseph no se dice nada del asunto y, sin duda, de haberse dado esa práctica en esa época ni hay duda de que se hubieran documentado. Los distintos estudios concuerdan en que el acusado de brujería era “el miembro más indefenso de la comunidad, generalmente una niña pequeña, especialmente si es una huérfana o una niña capturada en una correría” (Weiss 1975: 292, citada por Santos Granero) Lo que Santos Granero encuentra es que las referencias a niños brujos se dan después de 1868, después de las expediciones por “recuperar” la selva.

“Las primeras referencias sobre hechicería infantil aparecieron en un contexto de cambio acelerado, caracterizado por derrota militar, despojo territorial, empobrecimiento tecnológico, epidemias, desorganización social y disminución demográfica. Las acusaciones de hechicería infantil se intensificaban en tiempos en que el recrudecimiento de las presiones de los colonos coincidía con un aumento de la violencia, cambios económicos e ideológicos acelerados, y la diseminación de epidemias.”

La primera mención sobre niños brujos entre los yaneshas se da luego de que una epidemia de sarampión aniquilase a un número importante de sus pobladores; para el caso de los asháninkas, en 1885 se da una epidemia de viruela y es alrededor de esa época que aparecen las primeras referencias a la hechicería infantil entre los asháninkas:

“En síntesis, la evidencia histórica demuestra que la hechicería infantil no es una práctica arahuaca [arawak] que se remonta a épocas prehispánicas, sino que surge en el periodo postcolonial. Las acusaciones de hechicería infantil se multiplicaban en tiempos de violencia, epidemias, desorden social, y movilización mesiánica, y disminuían significativamente en tiempos de paz y recuperación demográfica. “(p.52).

Para Santos Granero, la creencia de que existen niños brujos tiene su origen en la leyenda de San Cristóbal y el Niño Jesús. Este santo “protector de las plagas” se transformó en el mito arawak del gigante caníbal que recorría el mundo junto a su maléfico hijo transformando a la gente. La idea de que eran los niños los malignos hechiceros pudo deberse a que a inicios de la república las epidemias afectaban mayormente a los adultos. *“Ejemplo de un acto mimético fallido, la creencia en la hechicería infantil es uno de los productos impredecibles y trágicos del encuentro colonia”*

La creencia de que existen niños brujos, entonces, sí es cierta. Ahora bien, creemos que esta ha sido aprovechada por los colonos para justificar el secuestro de niños indígenas. Este es un testimonio de un asháninka:

“¿Sabes quién era Duarte? Era un colono que venía y se llevaba a muchachos para venderlos en Lima. Se ha llevado muchos paisanitos. Sí los vendía allá en su tierra para que trabajen con lo patrones. ¿Mi hermano donde estará ahora? Lo vendió el Duarte, se lo llevó a Lima” [Alberto Quinchoquer, asháninka, testimonio dado en 1984.]

Debemos señalar que hay muchos testimonios sobre secuestro de niños indígenas en el material recolectado por el CIPA; así, pareciera que una práctica común entre los colonos era “capturar” a niños indígenas y esclavizarlos. Pero es interesante como los colonos han cambiado la historia y señalan que ellos no secuestraban niños sino que los salvaban, que rescataban a los “niños brujos” de la muerte que les esperaba con los indígenas. Se dice que en esos intentos de salvar a los niños acusados de hechicería incluso se luchaba con los asháninkas. Esto nos hace dudar de que esas luchas sean en los intentos por rescatar a los niños. Decimos esto porque una de las maneras que tenían los asháninkas de castigar a los niños brujos era abandonándolos en la selva, donde morían de hambre. En ese contexto los “rescates” de los colonos no habrían supuesto resistencia de los indígenas; las luchas cuerpo a cuerpo nos parecen más posibles en los intentos de secuestros.

- Entonces, los colonos... mi abuelito, en ese caso, él iba y defendía. Así él ha tenido como hijos adoptivos que les ha puesto su apellido. Así, ha salvado. Así, también, hay varios que mi papá, que estaba jovencito, ha conquistado a nativos jóvenes, en los juegos, en cosas así que han podido salvar. A cuántos han criado ellos.
- ¿Y otros colonos harían lo mismo? ¿Adoptaron?
- También, adoptaron, sí. Tenían, pues, esos niños huérfanos que fueron acusados de brujos. [E.2, C. F.]

Este testimonio es muy revelador. Se dice que se rescata a los niños y que se los tiene como hijos adoptivos. Es decir no son hijos adoptivos sino que se los “tiene como” tales.

El asunto del apellido no significa necesariamente que los asháninkas hayan sido adoptados por los colonos. En la Amazonía encontraremos a muchos indígenas con apellidos europeos puesto que era costumbre en la época del caucho que los indígenas lleven el apellido del “patrón”. Así, el que el abuelo les haya puesto su apellido, podría ser más un signo de que se trataba de esclavitud.

Esta es la manera de “salvarlos”, se alega. Pero debemos señalar que si bien es cierto que existía esa práctica de asesinar a niños acusados de hechicería, no era una cosa cotidiana que se acuse a los niños de brujos como lo sugiere el testimonio que señala que “el abuelito” salvó a muchos niños y se dice también que otros colonos han hecho lo mismo. Así, tenemos serias razones para dudar de que se trate de niños acusados de hechicería y sean más bien los secuestros de los que nos hablan los indígenas. Pero el asunto se hace más dudoso cuando la señora dice que su papá “ha conquistado a nativos jóvenes en los juegos” así pues, ya no nos habla de niños rescatados sino de niños que se conquistan en los juegos. Inmediatamente después, claro, la rectificación de lo dicho, porque eso no sería lo correcto y la reafirmación de que han salvado a esos niños y no que se los han “conquistado”.

Este discurso de los niños asháninkas que viven en las casas de los colonos se nos ha dado más de una vez:

“Entonces había una relación estrecha, por ejemplo mi padre ha criado como tres nativos chicos, incluso los ha hecho profesionales, ebanistas, carpinteros, entonces no ha habido ninguna explotación como algunos pueden creer.”
[E.5, C. F.]

Empezaremos diciendo que en nuestra entrevista no le preguntamos nada a la persona que nos da el testimonio sobre la explotación a los indígenas, es ella que siente necesario aclararnos que la explotación no se ha dado. Así, el hablante hace uso de una estrategia conocida en la retórica clásica como *refutatio* que consiste en anticipar los argumentos que los demás pueden oponer a nuestros propios argumentos. Se nos advierte que si nosotros pensábamos que hubo explotación hacia los indígenas, estamos equivocados, pues eso no se ha dado sino que por el contrario, la relación entre asháninkas y nativos ha sido “estrecha”.

No se habla de esclavitud, se dice que el padre los ha criado. Me interesa llamar la atención sobre el adverbio “como” en la construcción “como tres nativos chicos”. “como” es un adverbio de modo que significa “*aproximadamente, más o menos*” siendo una relación que se ha calificado como estrecha sería esperable que se sepa de cuantos seres humanos se está hablando. Si uno escucha un enunciado como “en el bus había como tres personas”, puede entender que la persona da un número aproximado porque no tuvo insumos suficientes para decir con seguridad cuántas personas había, pero en este caso, estamos ante la situación de crianza de tres seres humanos, por lo que no podemos decir que han faltado insumos para decir de cuántas personas se está hablando. Aquí más bien lo que sugiere el uso del adverbio es que el colono toma distancia de los nativos, que le es indiferente cuántas personas sean, porque le son indiferentes los nativos.

Otro punto que nos llama la atención es la ausencia de “preposición a” pues no se ha dicho “como a tres nativos” sino “como tres nativos”. Pensemos en la diferencia entre estos pares de oraciones:

- Ha comido como tres galletas/ ha comido como a tres niños
- Ha visto como a dos personas/ ha visto como dos bultos.

Como se observa, la “preposición a” no aparece cuando se está frente a objetos (galletas, bultos) los tres nativos de alguna manera quedarían reducidos a la categoría de objetos. Así, la forma “como a tres nativos” reflejaría que para el colono los asháninkas son inferiores a él. Uno no esperaría, por ejemplo, que una persona diga “yo tengo como tres hermanos” y si escucháramos un enunciado de ese tipo, podríamos sospechar que la relación entre “yo” y los “tres hermanos” no es cercana. Aquí se dice que el padre los “los ha criado” y una relación de criar a alguien no implica una relación momentánea sino una que toma su tiempo. En ese tiempo, el informante podría haber interactuado con los indígenas, sobre todo si las relaciones entre ambos hubieran sido estrechas, como el afirma. Al ser estrechas, la persona se acordaría de cuantos son y no diría que más o menos eran tres. Así podemos sospechar que las relaciones entre ambos no eran estrechas y que decir que se ha criado es un eufemismo para no decir que vivían en casa, trabajaban y no recibían un sueldo.

Pasemos ahora a la frase: “incluso los ha hecho profesionales” Vemos que el hecho de que los indígenas tengan un oficio es asumido como algo que “ha hecho” el padre. Es decir, les quita a los indígenas la competencia de hacer algo ellos, de decidir ellos sobre su futuro y se asume que es el padre el que lo hace. Los indígenas son entonces

asumidos como seres pasivos, incapaces de hacer algo: debe venir alguien de afuera para “hacerlos profesionales” Mario Nugent se refiere a estas prácticas como “cultura del tutelaje” El tutelaje, es un término que se usa en el “derecho de familia” y se aplica cuando una persona no tiene la capacidad para la representación de sus intereses, otra persona se encarga de ello. Esta figura, nos dice Nugent, tipifica las relaciones establecidas hasta el día de hoy entre “nosotros”/”ellos”

“Y, mayormente, antes, teníamos dos o tres, criábamos a los campitas. Porque así bajaban cuando llegaban las misiones, el sacerdote los bajaban a la población y se hacían de ahijados.” [E.1, C. F.]

El uso del adverbio “mayormente” nos indica que era una costumbre entre los colonos “*tener*” dos o tres asháninkas en su poder. El término *campita* es de uso peyorativo para referirse a los asháninkas. En cuanto al uso del diminutivo, puede deberse al hecho de que se trata de niños y, por lo tanto, no estamos ante un significado morfopragmático. Lo que sí denota una relación superior/inferior es el uso del verbo “*tener*”. Los asháninkas son concebidos como propiedad de los patrones. Creemos que esta es la forma más evidente y más común de expresar la relación existente entre “nosotros” y “los otros”. Junto al uso del verbo *tener*, otro de los recursos que usan las élites es el poner un adjetivo posesivo y así hablan de “nuestros indios,” “nuestra gente”.⁷ Aquí ya no estamos ante “indígenas rescatados” ahora se dice que ellos bajaban para ser bautizados por los misioneros y se quedaban en casa de los colonos en condición de “ahijados”. Esta forma de explotación infantil está aún vigente hoy en el Perú. Silva Santisteban nos dice que “*el eufemismo "educar a la ahijada" se ha convertido en una excusa para la esclavitud*”. Por último referirse al lugar donde vivían los no indígenas como “la población”

Este fragmento, producido por una nieta de “colonos fundadores” nos permite comprender mejor a lo que se refería el informante que decía que su padre había criado como a tres nativos: era una costumbre entre los colonos, tener en su poder a dos o tres “ahijados”.

Otro de los entrevistados al comentarle que una de las personas nos dijo que su abuelo había adoptado a varios nativos nos comentó:

“Desde que yo tengo conocimiento, hemos tenido siempre gente nativa en casa; pero con ellos no hemos tenido, mayormente, problema. Son muy inteligentes. Muy limpios.” [E.2, C. F.]

La oración: “hemos tenido siempre gente nativa en casa” es muy impresionante porque lo esperable, sería “hemos vivido con” cuando nos referimos a otras personas que cohabitan en una misma casa. El verbo tener se esperaría cuando se dice que en casa además de personas había mascotas: “hemos tenido siempre gatos en casa” no es una frase chocante. Cuando nos dice que no se ha tenido mayor problema con ellos porque son muy inteligentes y limpios, creemos que ya se puede confirmar que para esta persona “ellos: los asháninkas” no son seres humanos semejantes a “nosotros: los colonos”.

Hemos podido apreciar cómo se han combinado dos de las posibilidades del cuadrado ideológico: poner énfasis en los aspectos negativos de “ellos” y quitar énfasis en los aspectos negativos de “nosotros”. Así la práctica de penalizar a los “niños brujos” se presenta como una costumbre usual entre los asháninkas y el hecho de secuestrar a los niños asháninkas no solo se niega sino que se presenta como la manera de salvarlos de sus padres.

3.4.2.3. Puerilización del subalterno

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

Este discurso es producido por un miembro del poder político de Satipo, es un nuevo colono que opina sobre la participación política de los asháninkas. Su primera apreciación es de lo más acertada. Recién ahora empieza a haber mujeres dirigentes y ello es consecuencia de que las niñas vayan a las escuelas y aprendan castellano, que es el arma que necesitan para hacer oír sus voces lengua y reclamar sus derechos en la “sociedad oficial” La señora Yenny Muñoz, teniente alcaldesa de Río Negro es una dirigente de trayectoria no es “una chiquita” Decirle que es una chiquita, la sitúa en una posición de inferioridad respecto a él. Referirse a una persona mayor como “chica” es ya discriminativo, porque es empequeñecerla, esa es una de las estrategias más comunes de las élites.

3.4.2.4. La lástima como forma de discriminación

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

Este discurso es producido por un militar en retiro que ahora tiene un cargo político importante en Satipo. Se puede observar que el marca distancia entre “nosotros” y “los otros” cuando dice que se involucró con comunidades que no son necesariamente de “nuestra cultura” comunidades que se encuentran en desigualdad frente a “nosotros”, porque nótese que son las comunidades las que necesitan esa igualdad: “los otros” no “nosotros”. Sostiene que no cree en la marginación y que los blancos, negros o chinos son iguales. El, entonces al nombrar a estos tres grupos diferentes y decir que para él son iguales, nos está diciendo que él no niega que la marginación existe pero que él no la práctica. Y no la práctica “como soldado que es” Así, él se reconoce miembro de un grupo: el de los soldados y los soldados no creen en la marginación. Esta persona, por el cargo que tiene, es miembro de la élite y es común entre las personas que ocupan cargos públicos hablar de un nosotros inclusivo, en el que “todos somos iguales”, aunque esa inclusión sea solo un recurso demagógico. Lo que nos llama la atención en el discurso de esta persona es que no establece diferencias entre asháninkas y colonos pero no se incluye el dentro del grupo. El es miembro de otra élite: la castrense. Se observa en su testimonio que para él sigue vigente la concepción que tenía el estado de que las fuerzas castrenses eran “instituciones tutelares de la nación.” Luego de afirmar que él no discrimina pues considera a todos iguales, nos dice que le da pena que las comunidades no puedan integrarse al desarrollo normal. Así, la pretendida igualdad se desdibuja y la discriminación se evidencia en el sentimiento de “compasión”, a él le dan mucha pena las comunidades nativas. En su pretendida “sensibilidad” se disfraza la soberbia desde la cual considera que los miembros de las comunidades están en una situación de inferioridad tal, respecto a él, que inspiran lástima.

Veamos ahora estos testimonios

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

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

En estos dos discursos se afirma que los asháninkas están perdiendo su cultura y que están adoptando la cultura de los colonos. Lo que llama la atención es que esto es criticado y visto como negativo por personas que antes se han referido negativamente a los asháninkas. Así los asháninkas serían, a ojos de los colonos, incivilizados y aculturados a la vez. Se sostiene que los asháninkas deberían rescatar su cultura y seguir manifestándose como sus ancestros. Como se ve, se tiene una idea estática de lo que es la cultura. Esta idea no guarda coherencia con la crítica, antes expresada, de que los asháninkas no tienen interés de aprender un nuevo idioma (porque si se les pide ser como sus ancestros, deberían hablar solo asháninka). Al respecto, quisiéramos recordar lo que sostiene Barclay (2008) en relación a las culturas de los pueblos indígenas amazónicos: *“De hecho, sus propuestas para la Amazonía [las de los pueblos indígenas] son mucho más modernas que las del gobierno y han aceptado y adoptado muchísimos cambios que les han traído ventajas, como hay que decirlo también, muchos otros que han terminado presentando un grave perjuicio a su calidad de vida”*.

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

en Satipo y así surge la paradoja de que los asháninkas que son discriminados son la carta de presentación para los de afuera de Satipo. Para muestra de ello, coloco la foto de un afiche publicitario:



3.3.- Interculturalidad y educación

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

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

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

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

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

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

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

imaginarnos que los niños asháninkas son expuestos a situaciones incómodas para ellos y que a los docentes no les importa el hecho de que ellos tengan vergüenza porque es necesario realizar esas actividades para que se sientan orgullosos de cómo se los trata en la escuela, como a un alumno más. Uno se pregunta, ¿por qué una persona se va a sentir orgullosa de que no la discriminen? No, hay razón, es su derecho no ser discriminado, pero si el docente considera que el niño debe sentir orgullo de ser tratado como un alumno más, es porque para el docente el niño asháninka **no** es igual a otro alumno, es inferior y, por lo tanto, ser tratado “como igual” debe ser motivo de orgullo.

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

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

misma cultura que tienen cuando son menores todavía tratan de mostrarse conforme a como les han enseñado sus padres” Entonces, ahora podemos entender de dos maneras el que no haya problemas de discriminación en la escuela de Satipo: -- a que los niños asháninkas de esa escuela ya no tratan de mostrarse como les han enseñado sus padres, es decir se comportan como los colonos; --a que los colonos discriminan a los asháninkas y los hijos de colonos se portan igual que sus padres en las comunidades.

4. Final

Lo que nos propusimos en nuestra investigación fue dar cuenta de la discriminación hacia los asháninkas que se evidencia en el discurso de las élites mestizas de Satipo y creemos que ello ha sido ampliamente demostrado. Hemos visto que a los asháninkas se les califica como incivilizados, no trabajadores, irresponsables, vulnerables, académicamente ineficientes, pobres, desnutridos, conformistas, manipulables, etc.

Los discursos racistas expresan la discriminación principalmente de dos formas: la presentación negativa de los asháninkas, a los que no se les encuentra ninguna característica positiva salvo el hecho de que sean “limpios” y la del discurso proteccionista o paternalista que se expresa en los diminutivos o la compasión.

En esta situación de racismo, el discurso intercultural no tiene ningún sentido.⁸ Sin embargo, desde el Estado el sistema educativo nos habla de una educación intercultural y los profesores de la escuela nos indican que ellos están poniéndola en práctica. Las ideas que tienen los docentes sobre interculturalidad: “tomar lo bueno de las dos culturas para que seamos mejores” nos alertan sobre qué tipo de trabajo se lleva a cabo en la escuela. Los discursos de los docentes entrevistados se empeñan en negar que en la escuela exista el racismo, pero esos discursos evidencian el racismo que en la escuela opera.

Notas

¹ Este artículo es parte de mi tesis (no publicada) **Y poco a poco se fueron civilizando, Racismo en el discurso sobre los asháninkas de Satipo**, Presentada en octubre de 2008 en la Universidad de Castilla la Mancha para obtener el grado de Máster en Migraciones e Interculturalidad.

² Las reducciones de “indios” eran núcleos de población en la que se debían reasentar los indígenas en la América española, separados de las ciudades donde vivían los españoles. Ya desde los inicios de la presencia española en América, la Corona se había preocupado por la

constitución de pueblos indígenas” (Wikipedia)

³ Las políticas poblacionales en la joven república se basaban en la idea de que la raza indígena era inferior y que era necesario mejorarla: Así el presidente Ramón Castilla era de la idea de que se debía fomentar la inmigración de “*hombres robustos, laboriosos, morales y cuya noble raza cruzándose con la nuestra la mejore*”. (citado por Flores Galindo)

⁴ Un hecho que nos ha causado cierta impresión es que en el diccionario de la RAE se consigne este significado para “civilización”. Estadio cultural propio de las sociedades humanas más avanzadas por el nivel de su ciencia, artes, ideas y costumbres (subrayado mío). A nuestro juicio esta acepción denota una postura discriminadora porque no creemos por ejemplo que hayan costumbres más avanzadas que otras.

⁵ Los verbos de actitud proposicional (creer, pensar, etc.) describen procesos cognitivos, como pensamientos, creencias.

⁶ Es interesante señalar que en la primera mitad del siglo XX, en el Perú había racismo hacia los asiáticos y este sentimiento es ahora diferente y se les estereotipa como una “raza de gente trabajadora e inteligente” Esta nueva actitud hacia los asiáticos fue aprovechada por Fujimori en su campaña presidencial de 1990 que uso el slogan: “honradez, tecnología y trabajo”.

⁷ Vine a cuento recordar lo que escribió Atencio González en relación a designaciones de ese tipo por parte del presidente o el primer ministro:

En repetidas entrevistas, ellos [presidente y primer ministro] han utilizado la frase “nuestros Indios...” frase preferidas por los señorones latifundista y coloniales quienes esperaban que nuestros padres bajen la cabeza ante ellos y que no toleraban ningún cuestionamiento de sus órdenes.[...] Señores, nosotros no somos vuestros Indios... Los padres, abuelitos y abuelitas de los Quechua, Aymaras y de los Pueblos de la Amazonía, no somos propiedad de García ni de del Castillo, ni del Estado. Somos pueblos cuyas raíces han nacido por todas estas tierras, y hemos dado nombre a cada rincón, río, lago, montaña de este país y donde nuestros ancestros están enterrados.(González 2008: “no soy tu indio”. En: <http://www.servindi.org/archivo/2008/4547>)

⁸ Recordemos, una vez más lo que nos dice Fidel Tubino: “la discriminación cultural hace inviable el diálogo intercultural auténtico”

Bibliografía

- Alonso, E. (1994)** "Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa." En: DELGADO J.M. y J. GUTIÉRREZ (comp.) *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*. España: Proyecto Editorial Síntesis
- Aramburu, C. (1982)** "Expansión de la frontera agraria y demográfica en la selva alta peruana." En: *Colonización de la Amazonía*, Ed. CIPA, Lima. CIPA
- Asociación Para La Conservación Del Patrimonio De Cutivireni (ACPC) Reserva Comunal Asháninka - Perfil de Parque – Amenazas.**
En:
<http://www.parkswatch.org/parkprofile.php?l=spa&country=per&park=ascr&page=thr>
- Atencio Gonzalez, F. (2008)** *No soy tu indio*.
<http://www.servindi.org/archivo/2008/4547>
- Barclay, F. (2008)** *Un comentario a la entrevista a Juan Ossio "Los nativos han sido invisibles para el Estado."* En:
http://www.viajerosperu.com/articulo.asp?cod_cat=4&cod_art=1096
- Bedoya, E. (1984)** *Proyecto de investigación: impacto de la economía de mercado de las comunidades nativas de Satipo, Bajo Urubamba y Madre de Dios*, Documento de Trabajo, CIPA, Lima.
- Benavides, M. y R. Smith (2000)** "El Bien Común Y La Gestión Sostenible De La biodiversidad amazónica: la geomática aplicada a los territorios indígenas". En: HURTADO, I.; C. TRIVELLI, y A. BRACK, (editores) *Perú: el problema agrario en debate*, SEPIA VII, Lima
- Buitron, A. (1984)** "Pre-diagnóstico de la provincia de Satipo y de las Comunidades Campa de algunos de sus distritos", en: *Informe de actividades del proyecto de investigación sobre el impacto de la economía de mercado en las comunidades nativas*, CIPA, Lima.
- Brack Egg, A. (coordinador feneral) (1998)** *Atlas de las Comunidades Nativas*. Fondo Mundial del Ambiente (GEF), del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Lima.
- Brack Egg, A. (2006)** "Tierras Indígenas y Potencialidades para el Desarrollo". *Revista Pueblos indígenas y desarrollo sostenible*. En:
http://www.proyectopueblosindigenas.org/espanol/interior/11_revista_electronica/antonio_brack.html
- Comisión Amazónica De Desarrollo Y Medio Ambiente (1993)** *Amazonía sin mitos*. Programa de Naciones Unidas Para el Desarrollo: Banco Interamericano de Desarrollo: Tratado de Cooperación Amazónica. Washington PNUD-TCA

- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003)** *Los pueblos indígenas y el caso de los asháninkas*. En:
www.cverdad.org.pe/2.8%20LOS%20PUEBLOS%20INDIGENAS%20Y%20ASHANINKAS.pdf
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2004)** *Hatun Willakuy. Versión abreviada del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Perú*. Comisión de la Verdad y Reconciliación, Lima
- D' Angelis, A. y L. Mariottini (2006)** *La Morfopragmática de los Diminutivos en Español y en Italiano*. Actas del XXXV Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística. Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística. Num. 35. León (España). S. P. Universidad de León / Publicación Electrónica. Pag. 358-378. En:
www3.unileon.es/dp/dfh/SEL/actas/Dangelis_Mariottini.pdf
- Fernandez, E. (1986)** *Para que nuestra historia no se pierda*. Serie Documentos No. 7, CIPA, Lima.
- Fernandez, E. y M. Fobes Brown (2001)** *Guerra de sombras: La lucha por la utopía en la Amazonía Peruana*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Centro Argentino de Etnología Americana, Lima.
- Flores Galindo, A. (1988)** *Buscando un Inca*. Editorial Horizonte. Tercera Edición. Lima.
- Hill, J. D. y F. Santos-Granero. (Eds.) (2002)** *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana-Champaign: University of Illinois.
- Hurtado, I.; C. Trivelli, y A. Brack, (editores) (2000)** *Perú: el problema agrario en debate*. Seminario permanente de investigación agraria. Sepia VIII - Institut de recherche pour le développement. IRD - Intermediate technology development group. ITDG.
- Leguía, A. (1929)** *Mensaje del Presidente del Perú, Augusto Bernardino Leguía Salcedo, al Congreso Nacional, el 12 De Octubre De 1929, al Concluir su Periodo De Gobierno*. En:
www.congreso.gob.pe/museo/mensajes/Mensaje-1929-1.pdf
- Ley N° 27308. (2000)** *Ley forestal y de fauna silvestre*.
- Martínez Flener, M. (2005)** "La colonia austríaca en el Perú durante la época del fascismo europeo." (1933-1945) En: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 34, 1 pp. 81-102. En:
<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=12634105>
- Mignolo, W. (2007)** *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa, Barcelona.

- Mc Enery, T. y A. Wilson (1996)** *Corpus Linguistics*. Edinburgh University Press.
- Montoya, R. (1998)** *Multiculturalidad y política. Derechos indígenas, ciudadanos y humanos*. SUR, Casa de Estudios del Socialismo. Lima
- Mora, C. (1984)** *Colonos y nativos en zonas de colonización: problemas y perspectivas Población y colonización en la alta Amazonía Peruana*. Consejo Nacional de Población (Perú), Consejo Nacional de Población (Perú, Centro de Investigación y Promoción Amazónica), Lima.
- Noriega, T. (1972)** *Historia de Satipo*. : www.satipo.com/pdf/Noriega.pdf
- Organización Internacional del Trabajo (1989)** *Convenio OIT Nro. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*.
- Organización Internacional del Trabajo (1998)** *Pueblos indígenas de la Amazonía peruana y desarrollo sostenible*. <http://www.oitandina.org.pe/publ/peru/puebindi/>
- Presidencia de la República del Perú (1953)** Decreto con Fuerza de Ley N° 69. Sobre Inmigración y el Departamento Respectivo
- Rojas Zolezzi, E. (1994)** *Los asháninka, un pueblo tras el bosque: Contribución a la Etnología de los Campa de la selva central peruana*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial
- Romaine, S. (1996)** *El lenguaje en la sociedad: una introducción a la sociolingüística*. Ed. Ariel, Barcelona.
- Santos-Granero, F. (2003)** “El enemigo interno. Hechicería infantil, insurgencia, y los males de la modernidad en la Amazonía Peruana.” En: *Revista Andina*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 36: 161-192. Cuzco.
- Santos-Granero, F. y F. Barclay (1995)** *Órdenes y desórdenes en la Selva Central: historia y economía de un espacio regional*. IEP, Flasco, Quito.
- Trapnell, L. y E. Neira (2004)** *Situación de la Educación Intercultural Bilingüe en el Perú*. Consultoría solicitada por el Banco Mundial y PROEIB-Andes. (Manuscrito).
- Van Dijk, T. A. (1993)** *Estructuras y funciones del discurso*, México, Siglo XXI.
- Van Dijk, T. A. (1997)** *Discourse Studies. A Multidisciplinary Introduction*, London, Sage
- Van Dijk, T. A. (1999)** “El análisis crítico del discurso”: En: *Anthropos* (Barcelona), 186, septiembre-octubre 1999, pp. 23-36.
- Van Dijk, T. A. (2000)** *Ideología y discurso*. Editorial Ariel, Barcelona.

- Van Dijk, T. A. (2003 a)** “La multidisciplinaridad del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad.” En Wodak, R y Meyer, M. *Métodos de análisis crítico del discurso*, pp. 143-177. Gedisa, Barcelona.
- Van Dijk, T. A. (2003 b)** *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Gedisa, Barcelona.
- Van Dijk, T. A. (2004)** “Discurso y Dominación”. En: *Grandes Conferencias en la Facultad de Ciencias Humanas* No. 4, febrero de 2004. Bogotá. www.criteriojuridico.puj.edu.co/archivos/14_-_van_alejandro.pdf
- Van Dijk, T. A. (2006)** *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Gedisa, Barcelona,
- Van Dijk, T. A. y Smitherman-Donaldson, G. (1988)** *Discourse and Discrimination*. Detroit: Wayne State University Press.
- Varese, S. (1973)** *La sal de los cerros*, Ed. Retablo de Papel, Lima.
- Varese, S. (2006)** *Witness to Sovereignty: Essays on the Indian Movement in Latin America*. IWGIA, Lima.
- Vigil, N. y R. Zariquiey (2006)** *Los jóvenes asháninkas del río Tambo. Una aproximación a sus prácticas discursivas*. Consultoría elaborada a pedido de la Red Interamericana de Estudios Interculturales. (ms)
- Wikipedia, la enciclopedia libre**
<http://es.wikipedia.org/wiki/Portada>
- Wodak, R. (2003)** “De qué trata el Análisis Crítico del Discurso (ACD). Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos”. En WODAK, Ruth y MEYER, Michael (coord.) 2003 *Métodos de análisis crítico del discurso* pp.17-49
- Wodak, R. Y M. Meyer (coord) (2003)** *Métodos de análisis crítico del discurso*. Gedisa, Barcelona

Nota biográfica



Nila Vigil es lingüista de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y Máster en Inmigración e Interculturalidad de la Universidad de Castilla la Mancha (UCLM). Aliada de los pueblos indígenas y activista por los derechos lingüísticos. Trabaja desde 1990 en Educación Intercultural Bilingüe (EIB). Se dedica a la consultoría en EIB y al diseño y evaluación de proyectos socioculturales; también, a la enseñanza universitaria. Realiza investigaciones sobre el racismo discursivo. Es una convencida de que el trabajo profesional tiene como principal objetivo aportar en la transformación de las relaciones coercitivas de poder. Administra también su blog personal "Instituto Lingüístico de Invierno".
Correo electrónico: nilavigil@gmail.com