



Imaginación visual y cultura en el Perú

Gisela Cánepa Koch
Editora

Capítulo 11



Bernardo **Cáceres** / Raúl **Zevallos** / Raúl **Castro** / Valeria **Biffi** / Nelson E. **Pereyra**
Julio **Portocarrero** / Lucero **Silva Buse** / Rosario **Flores** / Juan Carlos **La Serna** / Óscar **Espinosa**
Deborah **Poole** / Isaías **Rojas Pérez** / Cecilia **Rivera** / María Eugenia **Ulfe** / Rodrigo **Chocano**
Ulla **Berg** / Alexander **Huerta-Mercado** / Alonso **Quinteros** / Jeroen **Zalm** / Mercedes **Figuroa**

DEPARTAMENTO DE
CIENCIAS SOCIALES



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Imaginación visual y cultura en el Perú
Gisela Cánepa (editora)

© Gisela Cánepa, 2011

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Corrección de estilo: Juana Iglesias

Diseño de portada: Camila Bustamante

Diagramación y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: diciembre de 2011

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2011-15303

ISBN: 978-9972-42-983-5

Registro del Proyecto Editorial: 31501361101813

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

¿GUERREROS O SALVAJES?
LOS USOS POLÍTICOS DE LA IMAGEN DE LOS INDÍGENAS
AMAZÓNICOS EN EL ESPACIO PÚBLICO MEDIÁTICO

Óscar Espinosa de Rivero

En el mes de agosto del año 2008 se produjo en la Amazonía peruana una de las más grandes protestas de los últimos tiempos¹. Miles de indígenas de las provincias de Condorcanqui (Amazonas), Datem del Marañón (Loreto) y de la zona del Bajo Urubamba (Cusco), así como de otras regiones amazónicas, se movilizaron contra una serie de normas jurídicas promovidas por el actual gobierno y por la presencia agresiva de empresas de hidrocarburos en sus territorios ancestrales.

Estas asonadas no fueron las primeras que se produjeron en contra de dichas medidas. Desde mediados del año 2007 ya se habían venido realizando movilizaciones organizadas por los indígenas y por otros sectores de la población que también viven en la región amazónica peruana. Todos los meses del año 2008 hubo por lo menos una marcha o manifestación en sus diferentes ciudades. En enero fueron los campesinos e indígenas de Yurimaguas, preocupados por sus tierras y territorios; en febrero se realizó un paro en la ciudad de Iquitos y otro en todo el departamento de Loreto protestando contra el proyecto de ley 840; en marzo los indígenas de Ucayali marcharon por las calles de Pucallpa reclamando sus derechos; en abril numerosas delegaciones indígenas concurrieron a la Segunda Cumbre Amazónica; en mayo se concentraron en Lima delegados de distintas partes de la selva para participar en la Cumbre de los Pueblos y volver a reclamar el respeto por los derechos indígenas, en particular por aquellos relacionados con sus tierras y recursos naturales; en junio se produjeron nuevas marchas y movilizaciones en Pucallpa; en julio le tocó el turno a Madre de Dios, donde la organización indígena Fenamad y la campesina Fademad efectuaron diversas demandas que obligaron al gobierno a enviar al recién nombrado

¹ Unos meses después, en abril de 2009, las protestas continuaron hasta culminar el 5 de junio en los trágicos sucesos ocurridos cerca de la ciudad de Bagua, que también atrajeron la atención de los medios de comunicación. Sin embargo, la movilización de agosto de 2008 resulta particularmente importante por la novedad que supuso en relación con la cantidad de gente movilizada, por el novedoso tratamiento mediático y por el impacto social y político que tuvo a nivel nacional.

ministro del Medio Ambiente, Antonio Brack, para intervenir como mediador. Finalmente el día 9 de agosto, fecha en que se conmemora el Día Internacional de los Pueblos Indígenas, una nueva y masiva movilización da inicio a los sucesos que aquí analizamos.

A diferencia de las protestas realizadas en meses anteriores, las que se llevaron a cabo en el mes de agosto llamaron especialmente la atención de los medios de comunicación nacionales y se convirtieron en un acontecimiento mediático de grandes proporciones. Por primera vez en la historia del Perú un reclamo realizado por indígenas amazónicos lograba adquirir tanta visibilidad e interés de la sociedad nacional.

En este artículo queremos discutir precisamente la utilización política de las imágenes que sobre los indígenas amazónicos han circulado en el espacio público mediático peruano en torno a este caso. Comenzaremos analizando aquellas que los presenta, en el contexto de sus movilizaciones, como gente salvaje, violenta y peligrosa que se opone a la modernidad y al progreso. Posteriormente discutiremos cómo estas representaciones promovidas por los medios no constituyen algo novedoso, sino que se corresponden con las que se han hecho de ellos a lo largo de la historia del país. Terminaremos reflexionando sobre cómo los indígenas hoy en día reinterpretan y utilizan estas mismas imágenes en sus luchas políticas.

¿Salvajes opuestos al progreso?

La mayor parte de las imágenes audiovisuales de los indígenas protestando contra el gobierno, presentadas por los medios de comunicación nacionales (prensa escrita, televisión, internet) en el mes de agosto del 2008, muestra a grupos con lanzas, en actitudes amenazantes, con el rostro pintado o en poses militares (figuras 1 y 2). Evidentemente, los periodistas no han inventado estas fotos ni las han transformado en sus computadoras. Se trata de imágenes reales, pero que necesitan ser contextualizadas. En primer lugar, estas imágenes muestran solo una faceta de la movilización y de la gente que participó en ella. Es cierto también que en algunos casos se publicó otro tipo de ilustraciones, como aquellas en las que se entrevista a algunos dirigentes indígenas o en las que se les muestra dialogando con funcionarios del Estado como Antonio Brack, ministro del Medio Ambiente, o Beatriz Merino, Defensora del Pueblo (figuras 3 y 4). Sin embargo, estas fueron más esporádicas o formaban parte de series de fotografías en las que también se mostraban los aspectos de fiereza y violencia antes mencionados. Este sería el caso, por ejemplo, de la entrevista hecha al líder indígena Alberto Pizango, presidente de Aidesep², en la que junto a su fotografía se muestra

² Aidesep significa Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana y constituye la principal organización indígena amazónica de nivel nacional.

un pozo petrolero y a un grupo de pobladores (que podrían o no ser indígenas), quemando llantas en un espacio al aire libre (que podría ser una carretera)³.



Figura 1. Indígenas amenazantes. Primera plana del diario *La República*: Nativos chocan con la policía (fotografía de José Vidal, *La República* agosto de 2008).



Figura 2. Multitud amenazante (*Caretas*, agosto de 2008).

³ http://1.bp.blogspot.com/_YLKdFoAj-Y/Siq3fcEfvII/AAAAAAAAAFrQ/QQHZ4ryPoZc/s1600-h/PIZANGO.jpg



Figura 3. Visita de ministro Antonio Brack Egg a San Lorenzo
(*El Comercio*, agosto de 2008)



Figura 4. Reunión de dirigentes indígenas con la Defensora del Pueblo,
Beatriz Merino (página web de la Defensoría del Pueblo, 2008)

Por supuesto, hubo algunas facetas de la protesta que nunca llegaron a los medios de comunicación: por ejemplo, escenas en las que se habrían visto las asambleas de los indígenas tomando la decisión de movilizarse o, ya iniciada la movilización, la forma en que se organizaban para atender a las familias que se habían trasladado hasta los lugares de concentración previamente acordados, etcétera. Al respecto, Sartori (1997, p. 82) nos recuerda cómo para los medios de comunicación audiovisual, las imágenes disponibles determinan la construcción misma de las noticias. En este caso es posible que los fotógrafos o camarógrafos de los medios no hayan podido acceder a otros espacios para poder obtener registros diferentes.

Sin embargo, es probable que la decisión de presentar a los indígenas con lanzas y rostros pintados obedeciera más a razones comerciales y políticas que a la posibilidad o no de acceder a otro tipo de imágenes. Según Bourdieu (1997, p. 25), el problema radica en que «los periodistas tienen unos ‘lentes’ particulares mediante los cuales ven unas cosas y no otras». Y pocas líneas más abajo, añade: «el principio de selección [de las noticias] consiste en la búsqueda de lo sensacional, de lo espectacular». No podemos olvidar, pues, que los medios de comunicación funcionan dentro de una lógica de mercado por la cual tienen que ofrecer ilustraciones llamativas para «vender» sus productos periodísticos. En este sentido, se podría deducir también que habría una cierta predisposición en el público, sea la sociedad peruana o internacional, a interesarse por imágenes que muestren a los indígenas amazónicos como grupos exóticos (por ejemplo, para atraer el turismo), como grupos salvajes, o ambos.

Por otro lado, la presentación de indígenas amenazantes y predispuestos a la violencia puede responder también a determinados intereses políticos de los medios, de los sectores económicos que se benefician con las leyes y decretos contra los cuales los indígenas protestan, o del gobierno. En efecto, diversas autoridades gubernamentales, incluyendo al presidente de la República, han señalado en más de una ocasión que los indígenas «se oponen a la modernidad y al progreso». En este sentido, ¿qué imagen podría expresar mejor esta oposición que hombres desnudos pintarrajeados gritando y blandiendo lanzas ante las cámaras? (figura 5).



Figura 5. ¿Salvajes opuestos al progreso? (*Caretas* 2041, 21 de agosto de 2008).

También en algún caso se han mostrado imágenes que no corresponden propiamente a los indígenas amazónicos sino a pobladores mestizos; sin embargo, el contexto refuerza la idea de indígenas enfrentándose abiertamente con la policía⁴. Es más, lo que ocurrió en Bagua fue particularmente interesante. En esta ciudad un grupo de indígenas había ocupado de manera pacífica la plaza principal, donde acampaba y preparaba sus ollas comunes. Cuando la policía del lugar recibió la orden desde Lima para desalojarlos, fueron los pobladores mestizos de Bagua quienes decidieron intervenir y asumir su defensa.

Esto es muy relevante, ya que la relación entre mestizos e indígenas en esta región siempre ha sido conflictiva. Los indígenas consideran a los mestizos como invasores de sus tierras y estos califican a los indígenas como ociosos que desaprovechan sus recursos. La relación entre estos dos grupos es de mucha tensión e incluso se han presentado hechos de violencia a lo largo de la historia. Por ello la actitud descrita resulta absolutamente sorprendente, reflejando además la solidaridad entre dos grupos de sectores marginados que se unen para protestar frente a la prepotencia del centralismo limeño.

EL TEMOR A LOS INDÍGENAS

A las imágenes de indígenas fieros y amenazantes se suman los testimonios explícitos de algunos periodistas temerosos ante la posibilidad de ser atacados violentamente. Un ejemplo particularmente expresivo de este temor lo encontramos en los reportajes realizados por Norka Peralta, la enviada especial del diario *El Comercio*.

Esta periodista formaba parte del grupo de reporteros que viajó junto con el ministro del Interior, Antonio Brack, a la ciudad de San Lorenzo, capital de la provincia del Datem del Marañón, en Loreto. En esta ciudad se había instalado una mesa de diálogo en la que participaban dirigentes indígenas, autoridades locales y, como representante del gobierno, el ministro del Medio Ambiente. Sin embargo, una vez que fracasan las negociaciones ante la imposibilidad del ministro Brack de tomar decisiones sin consultar con Lima, este abandona apresuradamente el lugar en una avioneta, dejando atrás a los periodistas. Como el acceso a esta pequeña ciudad es bastante difícil⁵ y no existen muchas avionetas disponibles para el transporte de pasajeros, los periodistas se tuvieron que quedar en San Lorenzo hasta el día siguiente.

⁴ Es el caso del reportaje presentado en el programa *Cuarto Poder* de América Televisión y luego retransmitido por el programa *Prensa Libre*, dirigido por la abogada y periodista Rosa María Palacios (http://www.youtube.com/watch?v=Jx_iOjkiTA&feature=related).

⁵ Solo hay dos vías de acceso regulares para llegar a San Lorenzo, siendo la fluvial la principal de ellas. La mayoría de la población utiliza las grandes barcasas que salen de Iquitos o de Yurimaguas. El viaje

En este contexto, la periodista se asusta y escribe: «[...] los reporteros y las personas que conformaban la comisión del gobierno central tuvieron que salir del lugar *ante el peligro* del reinicio de las medidas de fuerza» (Peralta, 2008a; la cursiva es mía). En realidad, las «medidas de fuerza» consistían principalmente en la paralización de las actividades laborales y en el control del puerto, evitando la entrada o salida de embarcaciones. En ningún momento los manifestantes o los líderes de la protesta habían amenazado a los periodistas con secuestrarlos o atacarlos. Probablemente el temor de la periodista se basaba en la «molestia» que ella había percibido entre los indígenas y sus dirigentes: «En el hotel alertamos a los demás periodistas para que abandonen el lugar, en previsión de algún hostigamiento de los indígenas que comenzaban a mostrar *su molestia*» (Peralta, 2008b; la cursiva es mía).

Al respecto, es necesario hacer un par de precisiones. En primer lugar, los indígenas no solo estaban molestos: estaban *muuy* molestos debido a que el ministro Brack no tenía capacidad real de tomar decisiones y de llegar a acuerdos con sus dirigentes. En estas condiciones, las negociaciones no tenían ningún sentido. En cualquier lugar del mundo la actitud del gobierno resultaría insultante y provocadora. Sin embargo, esto no significa necesariamente que los indígenas estuvieran molestos con los periodistas. Y en segundo lugar, las posibilidades de que estos pudieran salir de San Lorenzo no dependían necesariamente de los indígenas. En realidad, no podían irse hasta que llegara alguna avioneta a recogerlos, eventualidad bastante remota debido a la hora y a la poca disponibilidad de aeronaves.

Pero no se produjo ningún acto de violencia. La misma periodista nos relata cómo termina la historia: «Tras conocer nuestra situación, el general PNP Carlos León Romero, jefe de la Cuarta Región Policial de San Martín, nos trasladó hasta el *hostal Kharel*, cerca de la comisaría de la ciudad. Allí, unos doce policías garantizan nuestra seguridad» (Peralta, 2008b).

Para la periodista del diario limeño, la seguridad se encuentra en la protección de la policía. Al parecer ella en ningún momento dialogó con los indígenas allí presentes o con sus dirigentes. Tampoco hay indicios de que hubiera buscado apoyo entre los demás pobladores de la ciudad. Su relato nos sugiere a un grupo pequeño de periodistas que requiere de una escolta armada para garantizar su integridad. Es muy probable que el temor de Peralta se acentuara en la medida en que se encontraba en

hasta San Lorenzo demora tres días desde Iquitos o día y medio desde Yurimaguas. También existen botes más rápidos que cubren la ruta Yurimaguas-San Lorenzo, demorando un promedio de ocho horas aproximadamente. La otra vía es la aérea, en avioneta, en un vuelo que dura aproximadamente media hora, desde las ciudades de Tarapoto o Yurimaguas. Esta es la forma más rápida de llegar, pero también la más cara. Además, la disponibilidad de vuelos está sujeta al buen funcionamiento de las aeronaves y a las condiciones del clima.

un espacio ajeno, rodeada de gente con otras costumbres, en un lugar lejano al suyo y donde, además, la geografía le impedía ir y venir según su voluntad.

Curiosamente, en términos muy similares se expresaba el gobernador de Maynas en 1825. En una carta escrita al prefecto de dicha región manifestaba su temor ante algunos grupos de indígenas tikuna que vivían en los alrededores del pueblo, a los que consideraba «hostiles». En la perspectiva del gobernador, estos indígenas constituían una amenaza para los habitantes de la localidad (Larrabure y Correa, 1905-1909, VI, pp. 225-226). Sin embargo, no hay evidencias de algún tipo de ataque violento por parte de los tikuna contra los habitantes de la gobernación de Maynas en dichos años. Por el contrario, esta referencia nos invita a revisar brevemente cómo se ha ido construyendo esta imagen de los indígenas amazónicos a lo largo de varios siglos de historia peruana, y lo difícil que resulta erradicarla de nuestro imaginario.

La construcción histórica del indígena como salvaje peligroso

Esta imagen se ha ido construyendo desde tiempos precolombinos, pero sobre todo desde la época colonial. Ya los cronistas andinos como Guaman Poma de Ayala o Garcilaso de la Vega presentaban a los indios «antis» como seres caracterizados por su «belicoidad, fiereza y crueldad» (Santos, 1992, p. 260).

Esta visión se refuerza con la llegada de los españoles a territorio amazónico. Se podría decir que esta región es percibida por los europeos como una zona de «frontera», entendiéndola como límite entre el mundo «civilizado» y el mundo «salvaje». Según Ana María Alonso (1995), la frontera se ubica en los márgenes del Estado, en un espacio abierto a la violencia. En este sentido, el Estado constituye el espacio gobernado por leyes humanas, donde puede desarrollarse la vida social. Ya los antiguos griegos entendían el estado de derecho como el único posible para el desarrollo de la vida humana. Para Heráclito, la ley (*nómos*) cumplía el mismo cometido que las murallas que protegían a la ciudad⁶. No hay que olvidar la relación semántica e histórica existente entre las palabras «ciudad» y «civilización» —ambas provenientes del latín *civitas* y referidas a ciertas formas de organización social y estilo de vida (Williams, 1983, pp. 55-60).

⁶ Aquí nos inspiramos en la interpretación que hace Hannah Arendt del fragmento N° 44 de Heráclito: «El pueblo debe luchar por la ley como por sus murallas» (1982, p. 121). Según Arendt, «la organización de la *polis* [estaba] físicamente asegurada por su muralla y fisonómicamente garantizada por sus leyes» (1974, p. 261). Para Arendt, la ley constituye la «muralla» que protege la vida de la comunidad política y permite la acción y el discurso humanos (1974, p. 257). Pero también, como muro, la ley marca los límites y las fronteras de la ciudad. Como límite, la ley establece la distinción entre lo permitido y lo prohibido; y en tanto frontera, distingue entre la comunidad humana como espacio de la libertad (Arendt, 1987, p. 690), mientras que afuera quedaría el mundo de la necesidad, de la vida animal.

Hay que recordar además cómo, desde inicios de la época colonial, tanto la corona española como la portuguesa desarrollaron políticas para agrupar a los indígenas en centros poblados como estrategia de civilización y de control. En el caso del Perú, el virrey Toledo promovió la política de las «reducciones», mientras en Brasil ocurrió lo mismo con el sistema de *aldeias*, principalmente bajo control de los jesuitas (Hemming, 1995, pp. 104 y ss.).

En efecto, para la tradición europea, solo son realmente civilizados quienes viven en las ciudades. También esta conexión se remonta a la Grecia clásica. Para Aristóteles es impensable la vida humana fuera de la *polis*; solamente los dioses o los animales salvajes viven fuera de la comunidad política. A principios de la época colonial, el misionero jesuita José de Acosta señalaba al nomadismo como uno de los rasgos propios de los bárbaros del tercer tipo; es decir, los más salvajes. El nomadismo supone precisamente la ausencia de ciudades, donde los humanos tienen residencias fijas y establecen relaciones civilizadas. Pero además, añade Acosta, estos bárbaros, entre los que se encuentran los habitantes de la región amazónica, serían «hombres salvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos» (Acosta, 1984, p. 67)⁷.

La Amazonía resulta entonces un lugar de frontera donde se expresa una lucha violenta entre la naturaleza salvaje y el proyecto civilizatorio. La violencia del civilizador se orienta hacia la transformación de una naturaleza agreste a la que percibe, en un acto proyectivo, como agresiva y violenta en sí misma. El imaginario que se ha construido en torno a la selva amazónica y que se ha difundido a lo largo del tiempo a través del cine y de la literatura nos recuerda constantemente el carácter salvaje y peligroso de esta región. Así encontramos, por ejemplo, bosques que devoran o destruyen a los seres humanos que intentan explotar sus recursos, como en *La vorágine* de José Eustacio Rivera o en *La Casa Verde* de Mario Vargas Llosa; de animales salvajes, como jaguares y serpientes, que acechan permanentemente a los seres humanos y los atacan en el momento más inesperado, como en la película *Anaconda* filmada

⁷ José de Acosta maneja dos criterios fundamentales para clasificar los distintos tipos de bárbaros: los aspectos ligados a la racionalidad y desarrollo de la literacidad, y las costumbres sociales expresadas en la legislación y en la organización política o social. Así, entre las características que definen a los bárbaros del primer tipo (o más civilizados) se encuentra: «un régimen estable de gobierno, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados de notable prestigio, comercio próspero y bien organizado, y uso bien reconocido de las letras». En cambio, los bárbaros del segundo tipo no conocen la escritura, las leyes escritas o la filosofía, pero tienen magistrados, régimen de gobierno, asentamientos fijos, administración política, jefes militares organizados, esplendor en el culto religioso, y «determinada norma de comportamiento humano» (1984, p. 63). En este sentido, coincide con las características que señala Aristóteles como propias del ser humano: su racionalidad y su lenguaje (*zoon lógon ejon*) y su vida política (*zoon politikon*). Ambas cualidades, finalmente, permiten que el ser humano sea capaz de juzgar o distinguir entre el bien y el mal (Aristóteles, 1991, 1253a).

para Hollywood por Luis Llosa, o en la novela *El viejo que leía historias de amor* de Luis Sepúlveda.

Por supuesto, no faltan las representaciones de indios salvajes escondidos entre los matorrales esperando atacar al viajero desprevenido o de grupos de caníbales celebrando orgías en torno al cadáver de una persona blanca, tal como podemos ver en las películas de Werner Herzog filmadas en el Perú (*Aguirre, la ira de Dios* y *Fitzcarraldo*) o en la esperpéntica *Holocausto canibal*. En este sentido, el imaginario de la frontera amazónica no difiere mucho del que se ha construido en otras regiones similares, donde los civilizadores de origen europeo enfrentan también paisajes agrestes habitados por indios y animales peligrosos: los desiertos del lejano oeste norteamericano, las frías pampas patagónicas, el caluroso Chaco o los bosques tropicales húmedos de Asia y África.

Un rasgo particularmente importante de este imaginario reside precisamente en la presentación del indígena como salvaje y violento, siendo su forma más extrema la del caníbal. Ya José de Acosta, en su tipología sobre los distintos tipos de bárbaros, incluía la desnudez y el canibalismo como características propias de los salvajes (1984, p. 67). El cronista Cieza de León describe a los «chunchos»⁸ como «gentes bárbaras y muy belicosas y que muchos de ellos comen carne humana» (citado por Santos, 1992, p. 262). Esta figura del indio antropófago concuerda también con las descripciones hechas por las primeras crónicas del Brasil colonial (Léry 1992; Staden, 1979).

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

La idea del indio caníbal no desaparece con el fin de la colonia. Hacia fines del siglo XIX, en el contexto de la explotación del caucho en la región amazónica, se comenzaron a difundir nuevamente noticias y registros visuales sobre la existencia de indígenas caníbales (Robuchon, 1907; Whiffen, 1915). El caso más notorio es el del barón cauchero Julio César Arana, quien contrató a un ingeniero y geógrafo francés,

⁸ «Chuncho» es un término que proviene del quechua *ch'unchu*, que significa plumaje, usado tradicionalmente para designar a los indígenas amazónicos. Hoy en día se sigue utilizando en el castellano de Perú y Bolivia con el mismo sentido, pero también para denotar excesiva timidez o costumbres consideradas poco civilizadas.

Eugenio Robuchon, para que confirmara el canibalismo de los indígenas uitoto⁹. Al parecer, Arana pretendía justificar el trabajo forzado y los abusos cometidos contra estos como parte de su proceso civilizatorio (Stanfield, 1998; Echeverri, s/f). Al respecto, durante el juicio llevado contra Arana, el doctor Rómulo Paredes, juez suplente de Iquitos, presentó un informe al juez Valcárcel donde cuestiona la información provista por Robuchon, calificándola de inexacta y exagerada. Según Paredes: «En el informe de este [Robuchon] se descubre una tendencia marcada en presentar al indio como un ser detestable, malo, traicionero, monstruoso moralmente, peligroso; y por último, como un antropófago terrible» (Valcárcel, 2004, pp. 401-402).

La acusación de canibalismo expresa claramente la compleja relación entre los «civilizadores» y la construcción de un «otro» salvaje. Como han indicado diversos autores (Arens, 1979; Barker, Hulme & Iverson, 1998; Obeyesekere, 2005), en el proceso de colonización de los territorios indígenas, los colonizadores proyectan su propia violencia y sus propios temores al «otro», clasificándolo como peligroso y violento, y que por lo tanto tiene que ser pacificado, controlado o eliminado. De esta manera, el conquistador no solo intenta legitimar su dominio, sino también justificar el ejercicio de la violencia como parte central de su tarea civilizadora; tarea que es percibida, además, como una «misión» o como una pesada carga que es ineludible asumir en aras del bienestar universal¹⁰.

En la época republicana, esto no cambia sustantivamente. Ya nos hemos referido al gobernador de Maynas y a su temor frente a sus vecinos tikuna. A partir de 1840, el Estado peruano comenzó a entregar armas de fuego a los colonos que querían establecerse en la selva central, más allá del fuerte de San Ramón, donde se producían enfrentamientos entre indígenas y colonos. Un viajero alemán que pasó por esta región enumeró, como rasgos distintivos de los indígenas asháninka, la «artimaña, falsedad, crueldad, malignidad, falta de jovialidad, desconfianza, falta de respeto, insolencia y terquedad» (Varese, 1973, p. 264).

Frente a la violencia del conquistador, muchos indígenas se levantaron en armas y respondieron de modo similar. Sin embargo, no se trataba de un uso de la fuerza «salvaje» e irracional, sino de la lucha por defender sus vidas, su libertad y sus territorios. Al respecto, otro viajero europeo del siglo XIX, John W. Nystrom, luego de presenciar cómo un grupo de indígenas asháninka había asaltado al correo oficial que iba de San Ramón a Tarma en mayo de 1869, exclamaba: «¿Qué criatura viviente,

⁹ También conocidos en la literatura antropológica como huitoto o witoto.

¹⁰ Este mecanismo de justificación ideológica es conocido en la lengua inglesa como «*the white man's burden*», título de un poema de Rudyard Kipling dedicado a la reina Victoria de Inglaterra, y que ha pasado a simbolizar la justificación del imperialismo y del eurocentrismo.

desde el animal más bajo hasta el hombre más civilizado, soportaría tropelías semejantes a las que se han cometido con los indios chunchos, sin intentar venganza y la defensa de sus hogares donde han nacido y crecido?» (citado por Varese, 1973, p. 235).

Una larga historia de luchas

Para los pueblos indígenas, lo que está en juego desde hace varios siglos es la defensa de sus vidas y de sus territorios. Durante mucho tiempo, como hemos visto en el testimonio de Nystrom, esta defensa se hacía a través de la guerra, con arcos y flechas. Pero llega un momento en que esta forma de lucha ya no puede sostenerse y deja de ser una alternativa válida¹¹.

Hay una anécdota histórica que ilustra trágicamente esta situación. En 1964 se organizó en Requena (ciudad ubicada en el departamento de Loreto, sobre el río Ucayali) una comisión mixta de 42 personas, entre civiles y militares, para inspeccionar la zona por la cual se pensaba construir una carretera que uniera dicha ciudad con el río Yaquerana o Alto Yavarí, en la frontera con Brasil. Sin embargo, dicha ruta pasaba por territorio matsés, y un grupo de indígenas de este pueblo atacó a la comisión, dejando varios heridos. Ante este ataque, el Estado peruano decidió castigar a los indígenas y convocó a la Fuerza Aérea de los Estados Unidos acantonada en Panamá, con la que el gobierno tenía establecida una alianza. Pocos días después los aviones norteamericanos bombardearon con napalm las aldeas y malocas matsés (Erikson, 1994, p. 94 y ss.; Ortiz, 1986, pp. 85 y ss.). Este acontecimiento demuestra de manera contundente la ineficacia de los arcos y flechas ante un Estado que puede bombardearlos desde aviones.

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

¹¹ Esto no niega que se hayan producido enfrentamientos armados entre colonos e indígenas que defendían sus tierras en años recientes. El caso más dramático en los últimos años fue la matanza de un grupo de colonos en la localidad de Flor de la Frontera, en la provincia de San Ignacio (Cajamarca), por parte de la comunidad indígena de Los Naranjos, dueña del territorio donde se habían asentado los colonos.

LA GUERRA DE LAS IMÁGENES

Otra forma de lucha política utilizada por los indígenas amazónicos hoy en día se desarrolla en el escenario mediático. Desde hace ya algunas décadas, ellos se valen de los distintos medios de comunicación masiva como la prensa escrita, la radio, el video e internet (Espinosa, 1998).

En el caso peruano, los indígenas amazónicos han tenido mayores dificultades para la creación y difusión de imágenes audiovisuales producidas por ellos mismos, a pesar de que existen algunas iniciativas y proyectos al respecto¹². Por ello, la estrategia que han utilizado de manera más regular ha consistido en emplear registros creados por otros para «darles la vuelta» en su propio provecho.

En efecto, durante las últimas décadas, el contacto con periodistas y documentalistas les ha permitido a los indígenas amazónicos descubrir la importancia que los medios de comunicación dan a las representaciones «exóticas». De alguna manera, estas corresponden al imaginario que se ha construido sobre el indígena amazónico a lo largo del tiempo y que afecta a todos los pueblos de la cuenca amazónica. Al respecto, existe una famosa anécdota que ha circulado en Brasil: un grupo de líderes indígenas había convocado a una conferencia de prensa internacional para hacer denuncias contra el gobierno, pero al llegar al lugar indicado y ver a los líderes indígenas vestidos con traje occidental, incluso con saco y corbata, la mayoría de los periodistas se dio la vuelta y se fue¹³.

A través del contacto con los periodistas y con los políticos, los indígenas amazónicos han aprendido a «erotizarse» ellos mismos. Saben que si quieren atraer la atención de los medios audiovisuales o acceder al poder tienen que exagerar algunos de sus rasgos, sobre todo aquellos más visibles y relacionados con su cuerpo, como son la vestimenta, las pinturas corporales y los gestos (Espinosa, 1998). Por ello, ya nos resulta familiar ver a los presidentes de la República y a otros políticos apareciendo ante las cámaras junto a líderes indígenas vestidos de manera tradicional.

Guerreros defendiendo su vida y sus territorios

Ahora podemos volver a revisar las ilustraciones audiovisuales presentadas por los medios en el contexto del paro amazónico de agosto del 2008. En este caso, los indígenas utilizaron abiertamente su imagen como «guerreros fieros», cualidad que se hizo

¹² Existen, por ejemplo, iniciativas interesantes planteadas desde la Asociación de Comunicadores Indígenas o por jóvenes indígenas del pueblo shipibo.

¹³ Para más información sobre el uso de los medios y la lucha política de los indígenas de la Amazonía brasileña, véase Ramos, 1998; Turner, 1996 y 2002.

más relevante en la medida en que los pueblos awajún y wampís —que valoran culturalmente la figura del guerrero— fueron los más activos en esta movilización¹⁴.

La lucha de los pueblos indígenas es asumida literalmente por muchas comunidades de la Amazonía como una «guerra» en la que tienen que defender sus tierras, sus recursos y sus costumbres frente a la cada vez más agresiva presencia de las empresas, de colonos y del Estado. Esta lucha es asumida, además, con clara conciencia de su posición de desventaja frente a sus adversarios en términos de poder y recursos. Y en última instancia se asume también la posibilidad de perder no solo esta guerra sino, incluso, la libertad o la vida.

En este sentido, su experiencia es similar a la de otros sectores marginales de la sociedad peruana, que para ser escuchados por las autoridades y tener acceso al espacio público se ven obligados a adoptar «medidas de fuerza» (tomar los pozos petroleros, las hidroeléctricas, los puentes y las carreteras). Pero a diferencia de estos otros sectores sociales que protestan, los indígenas tienen además que «exotizarse» para atraer la atención de las cámaras, aun sabiendo que esta es un arma de doble filo, ya que esas imágenes pueden terminar siendo utilizadas políticamente por sus adversarios.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de (1984[1588]). *De Procuranda Indorum Salute*. Edición bilingüe preparada y comentada por Luciano Pereña *et al.* 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Alonso, Ana María (1995). *Thread of Blood. Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico's Northern Frontier*. Tucson: University of Arizona Press.
- Arendt, Hannah (1974). *La condición humana*. Barcelona: Seix-Barral.
- Arendt, Hannah (1987). *Los orígenes del totalitarismo*. Segunda edición. Tres vols. Madrid: Alianza Universidad.
- Arens, William (1979). *The Man-Eating Myth: Anthropology & Anthropophagy*. Nueva York: Oxford University Press.
- Aristóteles (1991). *La política*. Madrid: Alianza.
- Barker, F., P. Hulme & M. Iversen, eds. (1998). *Cannibalism and the Colonial World*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1997). *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama.

¹⁴ El hecho de que los pueblos jívaros, como los achuar, shuar, awajún y wampís, valoren culturalmente la figura del guerrero o hayan sido asociados históricamente como pueblos de guerreros fieros no implica la idea de una «esencia» jíbara predispuesta a la violencia.

- Diario El Comercio (2008a). «Comisión Brack y nativos amazónicos dialogan en Datem del Marañón». *El Comercio*. Lima, 15 de agosto de 2008. <http://www.elcomercio.com.pe/ediciononline/HTML/2008-08-15/comision-brack-y-nativos-amazonicos-dialogan-datem-maranon.html>
- Diario El Comercio (2008b). «Dirigentes nativos en Loreto rompen diálogo con el ministro Antonio Brack». *El Comercio*. Lima, 15 de agosto de 2008. <http://www.elcomercio.com.pe/ediciononline/HTML/2008-08-15/dirigentes-nativos-loreto-rompen-dialogo-ministro-antonio-brack.html>
- Echeverri, Juan Álvaro (s/f). La suerte de Eugenio Robuchon. Introducción a la reedición de Eugenio Robuchon, *En el Putumayo y sus afluentes*. Universidad del Cauca: Biblioteca del Gran Cauca (en prensa).
- Erikson, Philippe (1994). Los mayoruna. En F. Santos y F. Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* (pp. 1-127). Vol. 2. Quito: FLACSO- Ecuador / IFEA.
- Espinosa, Óscar (1998). Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana y el uso político de los medios de comunicación. *América Latina Hoy*, revista de Ciencias Sociales, 19: 91-100. Salamanca: Universidad de Salamanca / Universidad Complutense de Madrid.
- Heráclito (1982). *Fragmentos*. Sexta edición. Buenos Aires: Aguilar.
- Hemming, John (1995[1978]). *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians*. Londres: Papermac.
- Larrabure y Correa, Carlos, ed. (1905-1909). *Colecciones de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto (edición oficial)*. 18 vols. Lima: Imprenta de La Opinión Nacional.
- Léry, Jean de (1992[1578]). *History of a Voyage to the Land of Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Obeyesekere, G. (2005). *Cannibal Talk: The Man-eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*. Berkeley: University of California Press.
- Ortiz, Dionisio, OFM (1986). *Pucallpa y el Ucayali ayer y hoy*, Vol. II: 1943-1986. Lima: Científica.
- Peralta, Norka (2008a). «Los dirigentes nativos exigen la presencia del primer ministro en el diálogo». *El Comercio*, 15 de agosto de 2008. <http://www.elcomercio.com.pe/ediciononline/HTML/2008-08-15/losdirigentes-nativos-exigen-presencia-primer-ministro-dialogo.html>
- Peralta, Norka (2008b). «Dirigente nativo rompió el diálogo y desconoció autoridad del ministro». *El Comercio*, 16 de agosto de 2008. <http://www.elcomercio.com.pe/edicionimpresa/Html/2008-08-16/Dirigente-nativo-rompio-dialogo-y-desconocio-autoridad-ministro.html>
- Ramos, Alcida Rita (1998). *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.

- Robuchon, Eugenio (1907). *En el Putumayo y sus afluentes*. (Edición oficial). Lima: La Industria.
- Santos Granero, Fernando (1992). *Etnohistoria de la Alta Amazonía. Siglos XV-XVIII*. Quito: Abya Yala / MLAL.
- Sartori, Giovanni (1997). *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus.
- Staden, Hans (1979). *Nus, féroces et anthropophages*. Paris: A. M. Métailié.
- Stanfield, Michael E. (1998). *Red Rubber, Bleeding Trees: Violence, Slavery, and Empire in Northwest Amazonia, 1850-1933*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Turner, Terence (1996). El desafío de las imágenes: la apropiación Kayapó del video. En F. Santos Granero (ed.), *Globalización y cambio en la amazonía indígena* (pp. 397-438). Quito: Abya Yala.
- Turner, Terence (2002). Representation, Politics and Cultural Imagination in Indigenous Video: General Points and Kayapo Examples. En Faye Ginsburg, Lila Abu-Lughod y Brian Larkin (eds.), *Media Worlds: Anthropology on new terrain* (pp. 75-89). Berkeley: University of California Press.
- Valcárcel, Carlos A. (2004). *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*. Introducción de Alberto Chirif. Iquitos: CETA.
- Varese, Stefano (1973). *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo campá*. Segunda edición revisada. Lima: Retablo de Papel.
- Whiffen, Thomas (1915). *The North-West Amazons: Notes of Some Months Spent Among Cannibal Tribes*. Londres: Constable and Co. Ltd.
- Williams, Raymond (1983). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Oxford: Oxford University Press.