

Estado Nación, Integración e Indigenismo ~ el caso de la Amazonía peruana

José Marín

Resumo: ¿Cuál es el lugar que ocupan los indígenas en los proyectos de integración continental o regional? Muchos de los países que participan en los mismos, particularmente en el caso del continente americano, cuentan con una importante presencia de pueblos indígenas en sus territorios. En los dos últimos decenios, la presencia política de los indígenas con representación parlamentaria se ha incrementado en muchos países. No se puede pensar en la integración, sin tener en cuenta estas realidades. Concebimos *la integración*, como la posibilidad real de participar en condiciones equitativas, en las decisiones de una comunidad determinada, donde el respeto a la pluralidad es primordial. Todo autoritarismo o hegemonismo pervierte la esencia democrática del proyecto integrador. La integración no puede limitarse a la simple dimensión financiera, fiscal y comercial, ignorando la dimensión social y sin precisar cuáles son las proposiciones existentes dentro del proyecto de integración, en términos culturales y educacionales. Una sociedad democrática, es solamente viable, en la medida en que es capaz, de integrar a todos sus miembros. La asimilación y la segregación en todas sus formas, constituyen lo contrario de la integración; éstas son la negación de la alteridad, de la diferencia y de la pluralidad. Estos procesos de integración también están confrontados a los desafíos que plantea la Globalización, que se impone como una nueva cruzada de imposiciones económicas, políticas y culturales, en nuestro continente, produciendo profundas mutaciones, que ponen en discusión el modelo político del Estado-Nación y que contradicen la imposición arbitraria del modelo económico neoliberal. El punto de partida para este trabajo es la realidad concreta de la amazonía peruana.

Palabras clave: Indigenismo; políticas públicas; integración.

Abstract: What is the place the the indigenous peoples occupy in projects for continental and regional integration? Many of the countries that participate in them, particularly in the case of the American continent, count on the important presence of the indigenous peoples in their territories. In recent decades, the political presence of the indigenous peoples with partliamentary representation has grown in many countries.

Doctor en antropología de la Universidad de La Sorbonne de París. Es diplomado por el Instituto Universitario del Desarrollo de Ginebra y por el Instituto de Altos Estudios de América Latina de París. Entre 1989 y 2000, fue profesor en la Universidad de Ginebra y en la Academia Internacional del Medio Ambiente de Ginebra. Igualmente, ha colaborado con la UNESCO en África. Actualmente, colabora con diversas instituciones de Europa y de América Latina.

One cannot think of integration without taking into account these realities. Integration is thought of as the real possibility of equal participation in the decisions of a certain community, where respect and plurality are primordial. All authoritarianism or hegemony pervert the democratic essence of the integrating project. Integration cannot be limited to a simple financial, fiscal and commercial dimension, ignoring the social dimension and without specifying what the existing propositions are within the integration project, in cultural and educational terms. A democratic society is only viable in so far as it is capable of integrating all its members. Assimilation and segregation in all forms constitute the opposite of integration; these are the negation of change, difference and plurality. These processes of integration are also confronted by the challenges that plan Globalization, that impose a new crusade of economic, political and cultural impositions on our continent, producing profound mutations that place in discussion the political model of the Nation-State and contradict the arbitrary imposition of the neo-liberal economic model. The starting point for this study is the concrete reality of the Amazon River region in Peru.

Key words: Indigenous affairs; public politics; integration.

Introducción

Una de las preocupaciones centrales de este artículo es saber, cuál es el lugar que ocupan los indígenas en los proyectos de integración continental o regional, como es el caso del *Área de Libre Comercio de las Américas* (ALCA), creado en diciembre de 1994, en la reunión de la *Cumbre de las Américas*, realizada en Miami y la del *Mercado Común del Sur* (MERCOSUR o MERCOSUL en portugués), creado por el *Tratado de Asunción*, suscrito el 26 de marzo por las repúblicas de Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay. Muchos de los países que participan en los mismos, cuentan con una importante presencia de pueblos indígenas en sus territorios, un buen ejemplo es el caso de los países del ALCA, ya que en la mayoría de ellos, existe una población indígena importante y en algunos casos como en Canadá, el Gobierno creó en 1999, un territorio autónomo para los Inuits, uno de sus pueblos indígenas, denominado *Nunavut*. En los dos últimos decenios, la presencia política de los indígenas con representación parlamentaria se incrementó en muchos países. En Bolivia, después de las elecciones de este año, un movimiento político con una fuerte presencia indígena, logra ser la segunda fuerza de oposición política con 40 diputados elegidos en el parlamento. En otros casos, existen conflictos no resueltos, como en Guatemala y como el caso de Chiapas México (Campa, 1999; Díaz Polanco, 1997).

En el caso del MERCOSUR, Brasil posee una gran parte de la cuenca amazónica, donde la presencia indígena no se puede soslayar (Ribeiro,

1979). La Amazonía es compartida con Perú, Bolivia, Colombia, Ecuador, Guayana, Surinam y Venezuela. Argentina, igualmente, posee una parte importante de la región andina y cuenta con una población indígena significativa. No se puede pensar en la integración, sin tener en cuenta estas realidades. Concebimos *la integración*, como la posibilidad real de participar en condiciones equitativas, a las decisiones de una comunidad determinada, donde el respeto de la pluralidad es primordial. Todo autoritarismo o hegemonismo pervierte la esencia democrática del proyecto integrador. La integración no puede limitarse a la simple dimensión financiera, fiscal y comercial, ignorando la dimensión social y sin precisar cuáles son las proposiciones existentes dentro del proyecto de integración, en términos culturales y educacionales. Estas proposiciones no pueden soslayar los derechos de los pueblos indígenas¹, en términos políticos, económicos y culturales, ni ignorar el carácter *multicultural* de las sociedades americanas, desde Canadá hasta la Tierra del Fuego.

La integración, más allá de los términos económicos, tiene que tener una dimensión política que consagre la posibilidad real, para todos los ciudadanos, de participar en las decisiones políticas. Una sociedad democrática, es solamente viable, en la medida en que es capaz, de integrar a todos sus miembros. La asimilación y la segregación en todas sus formas, constituyen lo contrario de la integración; éstas son la negación de la alteridad, de la diferencia y de la pluralidad.

La integración de los pueblos indígenas de América, desde la conquista hasta nuestros días, ha estado reducida a una serie de políticas mal denominadas de “**integración nacional**”, éstas proponen “integrar” a los indígenas en condiciones injustas, que no reconocen sus territorios, su visión del mundo, sus lenguas y culturas. Las políticas denominadas de “integración”, se han limitado, en la mayoría de los casos, a una brutal asimilación (Marín, 2001; Marín, 2002).

Estos procesos de integración también están confrontados a los desafíos que plantea la Globalización, que se impone como una nueva cruzada de imposiciones económicas, políticas y culturales, en nuestro continente, produciendo profundas mutaciones, que ponen en discusión el modelo político del Estado-Nación y que contradicen la imposición arbitraria del modelo económico neo-liberal, con los resultados que conocemos, como la dramática situación que vive hoy Argentina.

El caso de Argentina nos plantea la crisis del Estado y la ausencia de legitimidad de su clase política, en cuanto intermediarios entre la sociedad y el Estado, legitimidad que es el pilar de una integración nacional y regional. Legitimidad que permite la representación política de todos

los actores de la sociedad, incluidos los indígenas, que tendrían que participar en este proceso, como sujetos históricos y no como simples receptores de imposiciones políticas, económicas, culturales o religiosas.

Esta legitimidad es vital para reflexionar sobre la integración dentro del marco del MERCOSUR. Tenemos que imaginar la integración, desde una perspectiva global, más allá del reduccionismo económico, al que el Neo-liberalismo la quiere reducir.

El otro gran desafío para los proyectos de integración regional, es el de considerar un proyecto de sociedad viable, capaz de asumir los desafíos éticos, ecológicos y sobre todo, responsabilizarse de la preservación de la dignidad humana, cuestión primordial, para recrear nuestras sociedades.

La educación como un proceso cultural amplio, que va desde la educación tradicional hasta la dominante educación formal y que abarca la transmisión de visiones del mundo, de sistemas de valores y de conocimientos, tiene que adaptarse a la realidad multicultural de las sociedades americanas. Formulado en programas educativos en general, tiene que abandonar toda la perspectiva monocultural y etnocéntrica, de la cual, en gran parte está impregnada hoy.

La educación tendrá que asumir la defensa de la *diversidad cultural* y de la *biodiversidad*, tan amenazadas por la *Estandarización cultural* que impone actualmente la Globalización.

Creo que proponer, en este artículo, el ejemplo del problema indígena de la Amazonía peruana, nos permite identificar los desafíos de la *multiculturalidad*, poniendo en evidencia, las limitaciones del Estado-Nación. Perú, en cuanto país *multicultural*, con una presencia indígena, como Argentina, Brasil, Paraguay, y Uruguay, puede constituir una referencia importante, para imaginar las respuestas a los múltiples interrogantes que, en términos políticos, sociales, culturales y religiosos, nos plantea un proyecto de integración regional, como es el caso del MERCOSUR.

En este mismo libro, sobre la historia económica y la importancia geopolítica de la Amazonía, será Enrique Amayo, quien abordará esta apasionante temática y los temas que conciernen a la educación serán tratados por María Isabel Benavides y Guillermo Campos. El proceso de *Globalización*, con relación al ALCA y al MERCOSUR, será tratado por Jaime Estay. Este artículo tiene un carácter introductorio, sobre una problemática bastante compleja y, en consecuencia, posee muchas limitaciones. Es el fruto del trabajo de campo y de la reflexión teórica sobre los derechos de los pueblos indígenas de nuestro continente.

1 Estado-Nación, pueblos indígenas e indigenismo

1.1 Estado-Nación

El *Estado-Nación*, es un modelo político de Estado, construido en el contexto histórico europeo del siglo XIX. La *nación* emerge como una construcción puramente ideológica; ésta expresa la voluntad de consolidar un sentimiento de existencia y de ser reconocida, en cuanto identidad colectiva, asociada a una lengua, a una visión del mundo y a una cultura determinada. La *nación*, es enarbolada como un mito unificador a través de una lengua dada y declara un espacio geográfico determinado, permitiendo la construcción de un Estado. El Estado utiliza el mito y el discurso de la nación para reforzar su voluntad de existir. Los *Estados-Nación*, nunca corresponden exactamente a sus fronteras geográficas, la demarcación de un territorio, casi siempre arbitraria, realizada por los Estados, acaban fragmentando las naciones originarias y han hecho, de la historia humana, una sucesión de dramas. (Marín, 1991; Morín, 1991)

En América, desde Canadá hasta Chile, los derechos ancestrales de los diversos pueblos indígenas fueron negados y mutilados en virtud de la aplicación de los principios jurídicos del *Estado-Nación*, que les negó su condición de ciudadanos. Sus principios implicaron una secuela de marginalización y de discriminación racial, basados sobre pretextos biológicos, culturales y jurídicos, que impregnaron los discursos etnocéntricos y racistas del poder colonial y post-colonial. En este contexto, *la iglesia y la escuela*, a través de la evangelización y la alfabetización, con una visión del mundo y una lengua dominante, se convirtieron en los instrumentos esenciales de la asimilación forzada, que se denominó "*integración nacional*" (Marín, 1984, 1994). *La iglesia y la escuela* se encargaron de la prohibición de las lenguas y las culturas indígenas, en nombre de la *Civilización Occidental y Cristiana*, que transmitieron los mitos del *Progreso y del Desarrollo* (Flores Galindo, 1987; Montoya, 1990, 1998).

1.2 Pueblos y movimientos indígenas

En los últimos tres decenios, el continente americano es el escenario de la emergencia de movimientos indígenas, impregnados de una dimensión étnica, que desborda los marcos tradicionales de los movimientos sociales.

El indígena concebido primigeniamente, desde el siglo pasado, como un **objeto de estudio**, inspiró el nacimiento del *indigenismo*, como un movimiento intelectual. Este movimiento, trató de rescatarlos de un orden injusto y del desprecio secular del Estado-Nación post-colonial. Los Estados

nacionales, en el mejor de los casos, se limitaron a recuperarlo desde una perspectiva paternalista y autoritariamente asimilacionista. Actualmente, los indígenas son los **actores** y los **sujetos históricos**, que asumen el desafío de la defensa de sus derechos. Este proceso emerge desde las escuelas de supervivencia cultural en los Estados Unidos, que tratan de romper las murallas de la exclusión y la marginación de *las Reservas Indígenas*, en las que los *confinó la democracia norteamericana*. En el resto del continente, asistimos al nacimiento de movimientos indígenas, que se movilizan por la recuperación de sus territorios ancestrales, por la valoración de sus lenguas, sus saberes y sus culturas (Marín, 2000; Rostkowski, 1979; Reichlen, 1987).

En América Latina, desde finales de los años 70', asistimos al surgimiento de movimientos como el Katarismo² en Bolivia, La Confederación de Nacionalidades Indígenas (CONAIE) en Ecuador, el Movimiento Maya en Guatemala, el Movimiento Zapatista y otros movimientos menos conocidos en México. En la región andina y en la Amazonía y en otras partes de América del Sur, otras experiencias de recuperación territorial y de revalorización de lenguas y culturas indígenas a partir de la educación bilingüe e intercultural, son experiencia de una gran riqueza que hay que destacar.

Este *Indigenismo*, que es protagonizado por los indígenas, como sujetos históricos, cuestiona el mito asimilacionista de "la integración nacional" y el paradigma de la homogeneización cultural, que les imponen los Estados nacionales desde el siglo XIX. Este fenómeno coincide con la crisis del populismo y el auge del neoliberalismo, como ideología de la Globalización (Degregori, 2000; Marín, 2000, 2001, 2002).

En el Perú, tratar de comprender, cuál ha sido el lugar que han ocupado y que ocupan los pueblos indígenas en la sociedad peruana, y cuáles han sido las posibilidades reales de su participación democrática en la misma, nos remite a la historia del Estado y al carácter multicultural de la sociedad peruana.

El Perú es heredero de una triple tradición autoritaria, que data desde la dominación colonial, que se institucionalizó con la República en 1821. Estas estructuras, con algunas modificaciones y variantes, se prolongan hasta nuestros días. Primeramente, el autoritarismo impuesto por el caudillismo militar³, como institución que ha interferido a lo largo de la vida política del Perú, en segundo plano, los partidos políticos tradicionales y finalmente, la iglesia cristiana católica romana, cuya jerarquía, con algunas excepciones y disidencias, como *los teólogos de la liberación*, siempre han estado al servicio de *una teología de la dominación*, al servicio de un orden injusto. Estos rasgos de autoritarismo,

son los que han impregnado la integridad de la historia peruana. Esta triple tradición autoritaria está expresada en instituciones, impregnadas de una organización y una estructura profundamente jerárquica y antidemocrática. Sus nefastas influencias atraviesan todos los niveles de la estructura del Estado, la sociedad y la vida cotidiana.

A partir del conocimiento de estos antecedentes históricos, podemos explicarnos las grandes dificultades que experimenta la institucionalización de la democracia en Perú, desde el siglo pasado hasta nuestros días.

El Estado colonial impuso una determinada visión del mundo, heredera de la concepción judeocristiana, el castellano, como lengua oficial y la cultura occidental, como lengua y cultura dominantes. Este proceso de dominación cultural se desarrolló en detrimento y con la exclusión de una gran parte de los pueblos indígenas y con la discriminación en gran parte de la población mestiza y de las minorías étnicas, como los afroperuanos y algunos sectores marginados de la población de origen asiático (Cucho, 1981; Morimoto, 1979; Rodríguez, 1988; Romero, 1987).

La proclamación de la República del Perú en 1821, no significó la independencia de los pueblos indígenas, ni la recuperación de sus territorios. Los Criollos, descendientes de los colonialistas, no renunciaron al carácter colonialista de la conquista, es más, asumieron la herencia colonial como suya. A partir de estos antecedentes, podemos comprender la fragmentación social y la tensión étnica que subyace y atraviesa la sociedad peruana de nuestros días (Marín, 1990, 2001).

La República del Perú, fundada en el siglo XIX, bajo la imposición del modelo político del *Estado-Nación*, como institución ideológica y política, excluye toda diversidad cultural y lingüística, bajo el mito unificador de la "nación peruana", ese modelo político de Estado, excluyó a los indígenas, que eran la población mayoritaria y ancestral del territorio declarado por la nueva República.

El Estado-Nación, sirvió como ordenamiento jurídico y político, para privilegiar una visión del mundo, una lengua y una cultura dominantes.

La participación de los indígenas en la nueva República, en cuanto *ciudadanos*, fue dificultada por una serie de obstáculos legales y reales, durante el siglo XIX y gran parte del siglo XX, los indígenas, con breves interrupciones, fueron obligados a tributar en dinero y en trabajo, a un Estado que les negó sus derechos más elementales. La explotación económica, la segregación social y la discriminación racial, como expresiones originadas en el colonialismo se vieron revitalizadas y fortalecidas en el marco histórico de la nueva República.

En el proceso histórico peruano, las perversidades del factor étnico han perdurado como punto de referencia de la categorización y la jerarquización que se impuso en la sociedad republicana.

Las formaciones étnicas anteceden y sobreviven a la formación de las clases sociales. La etnicidad surge con mayor fuerza en momentos de crisis histórica, ante la necesidad de un pueblo de afirmarse frente a otros.

La identidad étnica pertenece a los fenómenos históricos de larga duración (Alvarsson, 1990; Mörner, 1987). En el caso peruano y en la mayoría de los países latinoamericanos, surgidos de la dominación colonial, con una presencia de pueblos indígenas significativa, las políticas estatales denominadas de “integración nacional”, se redujeron a “integrar” a los indígenas en condiciones de dominación y asimilación. En estos términos, la supuesta integración, estando ausente un margen mínimo de participación democrática y sin respetar las lenguas y culturas de quienes se pretendía integrar, fue un acto autoritario. Las misiones religiosas con la evangelización y la escuela oficial, con la alfabetización en la lengua y la cultura dominantes, fueron las instituciones más significativas de esta imposición.

La *identidad nacional* está vinculada sobre todo a una identidad jurídica y forma parte del proceso histórico de la creación del Estado-Nación, que legitimó las burguesías triunfantes, como la francesa, que implementó este modelo político de Estado, después del triunfo de la revolución francesa de 1789. Los principios democráticos están asociados a este tipo de Estado, en su época primigenia. La ideología nacional es tributaria de este modelo y ha impregnado la historia contemporánea, como instrumento racionalista de la defensa de la soberanía de territorios. Este tipo de Estado homogeneizador y unificador, no considera la diversidad étnica, ni otorga la opción democrática a las poblaciones que somete.

La identidad nacional en países como el Perú, sirve de instrumento ideológico a los intereses de las clases dominantes, que controlan las instituciones del Estado. Un buen ejemplo es la escuela oficial, como portadora de la cultura occidental y cristiana, transmitidas por el castellano como lengua oficial, ignorando, autoritariamente, la existencia de las diversas culturas, visiones del mundo y lenguas existentes.

2 El carácter multicultural de la sociedad americana, el caso de la sociedad peruana

Actualmente, el carácter **multicultural** de la sociedad peruana, está constituido por un mosaico cultural y lingüístico, que abarca cincuenta culturas y lenguas: el quechua y el aymara en la región andina principalmente, con algunas variaciones dialectales y 42 lenguas que se hablan en la cuenca amazónica y que pertenecen a 16 familias lingüísticas.

A estas lenguas originarias, se suman el castellano, como lengua oficial mayoritaria impuesta por la dominación colonial española y las lenguas y culturas que son el producto de una larga historia de inmigración, principalmente de chinos de la región de Cantón, de japoneses, de italianos, árabes y judíos, como los inmigrantes más representativos.

Según estadísticas del año 2000, de los 25 millones de peruanos, se estima que 19'614,000 (78.4%) hablan el castellano; 4'500,000 (18%) el quechua; 500,000 (0.2%) el aymara; 350,000 (0.1.2%) el cantonés, como lengua principal entre los inmigrantes originarios de China y 86,000 (0.3%) hablan el japonés, el italiano, el hebreo y el árabe, consideradas como las lenguas extranjeras más importantes (Montoya, 2001).

Con la imposición de «la nación», como mito unificador, el Estado buscó desde el principio, imponer **una asimilación vertical**, bajo el pretexto de «**integrar**» las grandes mayorías indígenas, con el fin de asegurarse el control económico, social, político y cultural de las mismas.

Este proceso de dominación y de exclusión, que sufre una gran parte de los pueblos indígenas y la población mestiza del Perú, tuvo desde el inicio, matices étnicos, que se expresan en la dominación socioeconómica y en la discriminación racial que sufren hasta nuestros días.

En el presente artículo, nos limitaremos a una modesta introducción histórica, conscientes de que abordamos una problemática amplia y compleja, como son las relaciones de los pueblos indígenas con el Estado. Finalmente centraremos nuestro interés, en la perspectiva actual, tomando el caso del movimiento indígena amazónico.

3 Antecedentes históricos: la República de Españoles y la República de Indios

La incursión de los colonialistas españoles desplazó la hegemonía Inca sobre el Tawantinsuyo⁴, ocupando el territorio, imponiendo sus intereses económicos y su concepción religiosa. La justificación ideológica

de la colonización, se sustentó en el pretexto evangelizador y civilizador del catolicismo. La concepción etnocéntrica, de considerar «salvajes» a los pueblos indígenas, justificó su subyugación y explotación.

Los conquistadores llamaron «indios» a los pueblos autóctonos, en la creencia errónea de encontrarse en las «Indias Occidentales». Los indígenas, fueron declarados súbditos de los Reyes Católicos, sin que ello significara igualdad social ni económica con respecto a sus conquistadores (Espinoza, 1980, p. 196). Los indígenas fueron considerados menores de edad, sujetos a tutela y protección legal pero no real.

La situación dependiente de los pueblos indígenas quedó sellada, sin acceso a las decisiones sobre su presente y su futuro, salvo en instituciones marginales, como los Cabildos y Cacicazgos enmarcados en los intereses coloniales. Estas instituciones que tenían como intermediarios a caciques y jefes locales indígenas, al servicio de los conquistadores, fueron llamadas «república de Indios». República, era el término que servía para señalar a las sociedades constituidas con servicios y características propias, separadas unas de otras.

En el Virreynato del Perú, las dos «repúblicas»⁵ vivieron de espaldas, en relaciones de dominación económica, segregación social y discriminación racial. Esta situación inicial, con algunas modificaciones, marca hasta nuestros días la sociedad peruana actual. Esta división de origen colonial sobrevivió a la República fundada en 1821 y sus diferencias se expresan hoy en día, en lo que se ha dado en llamar «el Perú oficial» y el «Perú Real». Al margen de estas dos «repúblicas» estaban los mestizos, la población de origen africano, la servidumbre de origen asiático y otros grupos.

La administración colonial superpuso dos sociedades, económica, social y culturalmente diferentes y opuestas, adecuando la sociedad indígena a su dominación. Este proceso fue posible gracias a los Curacas (jefes indígenas) que se convirtieron en el eje articulador de la dominación. Esta participación, en cuanto intermediarios, los condicionó en gran medida y les restó la capacidad de liderar la resistencia indígena hasta el siglo XVIII. La revolución de Túpac Amaru, en 1780, fue la superación de esta limitación. La derrota militar de este movimiento significó el fracaso de la opción indígena, como proyecto nacional, que no fue superado.

La fundación de la República del Perú en 1821, bajo estos cimientos, reforzó las condiciones de opresión y marginación de los pueblos indígenas y de la población mestiza, lo que permitió que se desarrollara una suerte de **colonialismo interno**, en muchos casos más grave que la situación

colonial anterior. La República frente a la población indígena, reprodujo las mismas desigualdades que, teóricamente, pretendía suprimir.

4 Emergencia del indigenismo

Históricamente podemos afirmar, que *los indigenismos*, en cuanto reflexión y movimiento intelectual, encuentran sus orígenes en 1888. Después del fin de la guerra con Chile, iniciada en 1879, y que concluyó con la derrota del Perú. Es cuando, por primera vez, se cuestiona la existencia real de la «nación peruana» y también se cuestiona el lugar que los indígenas ocupan en la sociedad peruana. El escritor anarquista **Manuel Gonzáles Prada**, en su discurso en el teatro «Polyteama», se pregunta sobre el mito de la «**unidad nacional**» y por qué el Perú no es un país unificado. Se pregunta, igualmente, por qué el Perú está dividido y por qué existen diferentes tipos de peruanos. Esta reflexión engendra dos versiones de *indigenismo*. La primera muy radical, se sustenta sobre una óptica política y social, representada por Luis E. Valcárcel, autor de la novela «tempestad en los Andes». Una segunda posición es el indigenismo paternalista y conservador de Víctor Andrés Belaunde, que limita la existencia de los indígenas, como parte del paisaje geográfico, sin atribuirles una condición de sujetos históricos, felicitándose por la contribución cultural y civilizatoria hispánica.

El problema indígena en los primeros decenios del siglo pasado ocupó un lugar importante en las discusiones políticas y en el campo literario (Mariategui, 1957; Arguedas, 1983).

El indigenismo, como reflexión política, fue recuperado por el Estado, desde una perspectiva paternalista y asimilacionista.

En 1919, se inició el gobierno de Leguía, que promulgó leyes de protección y tutela, que dio lugar a la creación, en 1921, de *La Sección de Asuntos Indígenas*, nombrando en la dirección a Hildebrando Castro Pozo, miembro del movimiento intelectual de los *indigenistas*. Durante su dirección, se fundó *El Patronato de la Raza Indígena*, con una función paternalista, se estableció *El Día del Indio* y se crearon escuelas y centros agropecuarios. Con el fin de mostrar que su gobierno se interesaba por la población indígena, se autoproclamó *Viracocha (emperador)*, enarbolando los símbolos de la autoridad indígena y hasta llegó a pronunciar un discurso en quechua, idioma que le era desconocido (Cotler, 1978, p. 188). Leguía insistía, en sus declaraciones teóricas, sobre el carácter corporativo de las comunidades indígenas, reglamentando su condición específica

en el campo penal, civil, educacional y administrativo. Fijó un salario mínimo y decretó la libertad que tenían para vender sus tierras.

En 1922, se prohibió el trabajo indígena gratuito y obligatorio, tradicionalmente requerido por las autoridades locales. Se nombró una Comisión investigadora de dos notables indigenistas, para ocuparse de los problemas sociales, surgidos por el abuso de los grandes propietarios de la tierra, que provocaron muchos levantamientos en el campo.

Esta posición paternalista del Gobierno atrajo muchas simpatías de las capas medias y estimuló la revalorización de la cultura indígena, patrocinada por el Movimiento Indigenista, que creó *La Asociación Pro-Indígena*, que luchaba en defensa de los indígenas y en contra de los abusos de los grandes propietarios. Este movimiento, tuvo mucha repercusión en la zona andina, desarrollándose una corriente intelectual *indigenista*, en la literatura, pintura y en las ciencias sociales. Se presentó al indígena como paradigma nacional, aun cuando los indígenas estaban ausentes de este movimiento. Sus actividades provocaron reacciones políticas negativas para los sectores políticos conservadores. Con Leguía, las clases dominantes encontraron el presidente que reestructuró y articuló sobre nuevas bases su poder político, asociado al control del Estado.

En contradicción con las numerosas declaraciones teóricas en favor de los indígenas, Leguía decretó en 1920, la Ley de Circunscripción Vial, que obligaba a los campesinos (mayoritariamente indígenas) a trabajar gratuitamente en la construcción de rutas. En cierta manera reproducía la institución colonial de *la Mita*⁶.

Como lo afirma Cotler (1978), *los hacendados* (grandes propietarios) y las autoridades republicanas tenían todo el poder para obligar a trabajar gratuitamente a los indígenas, en la construcción de rutas, que favorecían sus intereses económicos.

Leguía, en sus once años de gobierno, iniciados en 1919, implementó una política de alineación con la consolidación de la dominación imperialista norteamericana, que desplazó la dominación inglesa que controló el período post-colonial del siglo XIX y principios del siglo XX.

Otras intervenciones que asocian al Estado con el problema indígena, desde otras perspectivas, fueron la creación en Lima del Instituto Indigenista Peruano en 1940, institución dependiente del Ministerio de Justicia y Trabajo. La fundación de esta institución fue el producto de la influencia del I Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Pátzcuaro, México. En la misma época, durante el gobierno de Bustamente y Rivero (1945-48), es nombrado Ministro de Educación, Luis

E. Valcárcel, partidario de un indigenismo con una connotación sociopolítica y académica. En este período, se crea el Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad de San Marcos y la Escuela de antropología en la Universidad San Antonio Abad del Cuzco. El Indigenismo se convierte así, en la problemática originaria y fundamental de la antropología en el Perú.

El indigenismo, percibido desde la oligarquía, tuvo sus representantes en algunos personajes, como Víctor Andrés Belaunde, quien defendía “La aristocracia de la inteligencia”, fue uno de los mentores más importantes de los intereses de los sectores conservadores, que representaban la oligarquía peruana, frente a la participación política de las mayorías indígenas, oponiéndose al voto de los analfabetos. Para Belaunde, la participación política de los indígenas a través del voto, significaba un privilegio e implicaba “destruir la igualdad política en favor de los menos capaces” (López Soria, 1980, p. 254).

Otro de los representantes de esta mentalidad excluyente y racista fue Manuel Villarán, a quien le preocupaba la posibilidad de otorgarles una representación a las mayorías indígenas del Perú. Se opuso a la participación de los indígenas en las elecciones, afirmando que:

El indio ignorante no puede tener voto individual, pero cabe la posibilidad de estudiar un medio de darle un voto colectivo, tomando como base a las comunidades indígenas, y pensando algún plan que permita subsanar, aunque sea de modo parcial e imperfecto, la injusticia, de que la mayoría indígena carezca enteramente de representación en los Municipios y en el Congreso (López Soria, 1980, p. 255).

Alejandro Deustua, otro exponente de esta tendencia racista, que caracterizaba a la oligarquía, afirmaba:

El Perú debe su desgracia a esa raza indígena, que ha llegado, en su disolución psíquica, a obtener la rigidez biológica de los seres, que han cerrado definitivamente el ciclo de la evolución y que no han podido transmitir al mestizaje las virtudes propias de las razas en el período de su progreso..., el indio no es, ni puede ser, sino una máquina (López Soria, 1988, p. 255).

El carácter antinacional de la oligarquía peruana ha quedado demostrado a lo largo de la historia republicana, incapaz de constituirse en clase dirigente, por su falta de identificación cultural con el Perú y por su profundo desprecio de los pueblos indígenas. Limitada a actuar como una clase intermedia de la dominación imperialista, acabó llevando a la sociedad peruana a una situación de dependencia económica, dentro de un cuadro formal de independencia política. Bajo estas condiciones se articuló la marginalización de las mayorías nacionales indígenas.

Estos ideólogos de la oligarquía peruana han tenido sus discípulos en los funcionarios del Estado centralizador y vertical, que siempre han denigrado y considerado a los indígenas, como un obstáculo a la modernización del país, justificando, así, toda suerte de agresiones e injusticias.

Actualmente, el escritor Mario Vargas Llosa, que fue candidato a la presidencia en 1990, encabeza los nuevos profetas de la *modernización*. Estos partidarios de una derecha política neoliberal conciben el indigenismo como una *utopía arcaica*, asociándolo a rasgos arcaicos, que se oponen al mito de la civilización moderna. Desde una perspectiva eurocéntrica, oponen torpemente, la modernidad a la tradición, sin comprender la complementariedad y la riqueza de ambas proposiciones (Degregori, 2000; Montoya, 1999; Vargas Llosa, 1993).

Hay que recordar a José Carlos Mariategui, como uno de los primeros intelectuales que **asoció la cuestión indígena al problema de la propiedad de la tierra** (Mariategui, 1957). Mariategui, fundador del Partido Socialista Peruano, más tarde denominado Partido Comunista Peruano, será quien más trabajará el problema indígena. Su temprana muerte truncará el debate y la construcción de un programa político, que asuma esta realidad.

Asociar los indígenas únicamente a la dimensión socioeconómica del problema agrario supone asimilarlos a la categoría de *campesinos*, sin tener en cuenta los factores étnicos de lengua y cultura, que son importantes. Sobre estas limitaciones se articulará la base teórica de la discusión política, sobre el problema indígena en los siguientes decenios.

Sobre el denominado problema nacional, Martínez de La Torre (1974), será quien reflexione sobre el problema indígena, dentro de la discusión del Partido Comunista. La proposición de Mariategui: **“Que la revolución peruana no sea ni calco ni copia, sino creación heroica”**, no fue asumida por los que pretendían ser sus seguidores, que trataron de introducir la realidad peruana en la “camisa de fuerza” teórica, de los textos clásicos del marxismo, concebidos a partir de la realidad europea, que propugnaban la necesidad de un liderazgo del proletariado, como clase dirigente de toda revolución. Esta proposición no se ajustaba a la realidad de países como el Perú, surgidos de la dominación colonial y limitados al desarrollo de un capitalismo incipiente y dependiente de la dominación extranjera. En este contexto, la clase obrera no tenía una significación cuantitativa importante y su presencia se limitaba principalmente al sector urbano, en un país mayoritariamente rural. Hubo una visión urbana y obrerista, en países mayoritariamente rurales y con una gran mayoría nacional indígena, que estuvo completamente ausente de los programas políticos, de los que pretendían cambiar la sociedad peruana.

Imaginar el cambio de la sociedad peruana, a partir de parámetros europeos o más tarde asiáticos, como fue el caso de la interpretación reduccionista y dogmática que hicieron del Perú, algunos grupos políticos como Sendero Luminoso, llevaron a la sociedad peruana, a una situación catastrófica.

El APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), Partido populista fundado en 1928 en México, realizó un primer trabajo de sindicalización campesina en las plantaciones agro-industriales de la costa del norte del Perú, con campesinos en su mayoría mestizos y en su proyecto político, no abordará el problema indígena.

La alusión a los símbolos étnicos, como la supuesta bandera del Tawuantinsuyo u otros emblemas de las culturas pre-colombinas, como la de Chavín, fue utilizada como elemento coreográfico de su propaganda política, limitado a una utilización demagógica.

El Partido Comunista centró su trabajo en el sector urbano, sin una perspectiva real de trabajo político en el sector rural, que asumiera la problemática indígena.

En la primera mitad del siglo pasado, el Perú fue el escenario de la emergencia de movimientos populares en el campo y la ciudad, que ponían en cuestión, el carácter del Estado. El APRA y el Partido Comunista, se constituyeron en fuerzas políticas, que desde diferentes perspectivas se opusieron a la Oligarquía. El APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) dirigió una insurrección popular, que fue duramente reprimida. Derrotado, perdió la posibilidad de convertirse en una opción alternativa en los decenios siguientes. Mutilada de sus postulados primigenios, su trayectoria posterior, está marcada por una interminable política de alianzas con las clases dominantes. Su llegada al poder, en 1985, con Alan García, llevó al Perú, en los cinco años de su gobierno de clientelismo político y corrupción, a una verdadera catástrofe social y económica para la sociedad peruana.

5 Antropólogos e indigenismo

La visión del indigenismo que dio origen a la antropología en el Perú, está enmarcada dentro de la perspectiva asimilacionista de la antropología aplicada, que se inscribe en el paradigma modernizador/homogeneizador que plantea el Estado, a través de su política de «integración nacional».

A pesar de estas limitaciones, hay que reconocer que la antropología, como reflexión y como práctica de campo, aportó muchísimo a la

comprensión del problema indígena, a partir de las perspectivas de investigación-acción y sus proposiciones de una antropología comprometida con la realidad social. Superaron las limitaciones y errores de una antropología aplicada, tributaria del asimilacionismo y la aculturación de los pueblos indígenas.

La antropología aplicada se desarrolla como fundamento teórico de los *Programas de Desarrollo comunal* y de *Cooperación popular*, durante los años sesenta, con el gobierno de Belaunde (1965-68). Su gobierno desarrolló una política populista, que adoptó el discurso político de «integrar» a los indígenas, con políticas de desarrollo impuestas desde el exterior y ajenas a sus realidades y a sus necesidades. Bajo estos antecedentes se consumará el divorcio entre el discurso político *asimilacionista* y la realidad indígena. Las condiciones de opresión social y de discriminación racial seguirán caracterizando a la sociedad peruana de esta época.

Durante los años sesenta, igualmente, el problema indígena relacionado con una dimensión económica, la propiedad de la tierra, será el eje de las movilizaciones indígenas, por la recuperación de sus territorios ancestrales. En 1965, se iniciaron varios frentes guerrilleros, liderados por el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN), cuyos programas políticos hacían referencia al problema indígena y agrario. Iniciativas que fueron violentamente reprimidas.

En 1968, se llevó a cabo el Golpe militar liderado por el general Juan Velazco Alvarado. El Gobierno militar decretó en 1969 la Reforma agraria más radical de América Latina. El problema agrario y la propiedad de la tierra, constituyeron el eje de su programa político. Esta medida benefició, en un primer momento, al campesinado de las grandes plantaciones agro-industriales de la costa y a los campesinos de las haciendas de la región andina.

Por primera vez en la historia del Perú, la problemática indígena era planteada por el poder político del Estado y fueron considerados el problema de los territorios, de las culturas y de las lenguas indígenas. En este período, también se consideró la oficialización del quechua como lengua oficial y su inclusión en los programas de enseñanza. Las otras lenguas fueron igualmente reconocidas. Se creó la *Ley de Comunidades Nativas*, para proteger los intereses de los indígenas de la Amazonía.

Estas medidas políticas no pudieron concretarse por múltiples deficiencias, como la ausencia de una participación democrática de los beneficiarios; esta ausencia, políticamente, le fue quitando al gobierno la fuerza social y política que necesitaba, para realizar estas medidas en la

práctica y así llevar adelante su proyecto político. Esta ausencia de una base social, debilitó al gobierno de Velazco. Estas deficiencias facilitaron el avance de sus detractores, que organizaron un golpe militar conservador en 1975. El nuevo Gobierno militar, marcadamente conservador, terminó por liquidar todas estas iniciativas. En el campo agrario, la falta de una política administrativa adecuada para las nuevas cooperativas agrarias, la ausencia de los capitales necesarios para modernizar la producción y la ausencia de un control sobre el mercado, llevaron esta experiencia histórica al fracaso. Agotadas políticamente por sus detractores internos y externos, estas medidas fracasaron.

La singularidad de este proceso está constituida por el hecho de que, por primera vez en la historia peruana, las dimensiones política, económica y cultural del problema indígena, fueron evocadas y asumidas, como aspectos fundamentales de un proyecto político. Pero el epílogo de esta época de promesas nos lleva a comprender que no podemos asumir el problema agrario, ni las relaciones entre el poder político y la multiculturalidad de la sociedad peruana, sin un cambio profundo del carácter del Estado y sin la existencia de una voluntad política, capaz de transformar profundamente la sociedad. Sin estas condiciones previas, no podrá cambiar el viejo orden de una sociedad injusta, que puso en práctica, **un colonialismo interno**. Esta visión del Perú, concebida desde Lima, sobre el inmenso territorio declarado por un Estado centralizador, concibió al Perú, como un espacio de conquista, lo que determinó la aplicación de una injusta política económica, con sus secuelas de segregación social y de discriminación racial.

El periodo comprendido entre los años ochenta y principios de los 90, estuvieron marcados por la violencia política, que enfrentó al Estado con los grupos subversivos principalmente de "Sendero Luminoso" y el "Movimiento Revolucionario Túpac Amaru", en una cruenta guerra civil. Este proceso dramático, costó varias decenas de miles de víctimas y desaparecidos por la violencia terrorista. El terror provino tanto del Estado, como de parte de los grupos subversivos.

Los indígenas de la región andina y amazónica, así como la población mestiza pagaron un elevado tributo. Actualmente, acaba de constituirse una *Comisión de la Verdad*, que tiene la ardua tarea de reconocer a los culpables. Si se asume este desafío, será posible crear las condiciones para una necesaria reconciliación, que permita imaginar un futuro viable para todos los miembros de la sociedad peruana.

El período que comprende de 1980 a 2000, que significó el retorno de los gobiernos civiles, con la elección de Fernando Belaunde en 1980,

de Alan García en 1985 y el decenio del gobierno civil y militar de Alberto Fujimori, iniciado en 1990, estuvieron marcados por la continuación de políticas asimilacionistas frente a los pueblos indígenas.

Aun cuando el Perú se adhirió en el plano internacional a múltiples acuerdos para desarrollar políticas de respeto a los pueblos autóctonos y a la protección de la biodiversidad, estas medidas no se llevaron a la práctica, por la ausencia de una voluntad política para realizarlas.

6 Los pueblos indígenas de la Amazonía

A diferencia de las regiones de la costa y de los Andes, el espacio geográfico correspondiente a la Amazonía fue un área que, por su difícil acceso y por la resistencia de los pueblos indígenas que la habitan, no pudo ser integrada al sistema colonial. La primera expedición colonialista que llegó al río Amazonas, fue la de Orellana, el 12 de febrero de 1542. Las primeras misiones que penetraron en las comunidades indígenas amazónicas, fueron los Jesuitas. Las misiones religiosas sólo pudieron establecerse durante periodos, debido al rechazo de los indígenas, como en el caso de los Ashaninkas, que más tarde, en 1740, apoyaron el movimiento indígena de Juan Santos Atahualpa. Esta revuelta no pudo ser reprimida y logró refugiarse durante muchos años, en el Gran Pajonal, ubicado en la zona central de la cuenca amazónica (Marín, 1990).

A finales del siglo XIX y a principios del siglo pasado, en la cuenca amazónica, la explotación del caucho motivó la incursión de aventureros y empresas extranjeras, que hicieron muchas víctimas indígenas. El genocidio y el etnocidio de sufrieron estos pueblos superaron todas las agresiones realizadas durante toda la colonia.

La explotación del caucho inició un ciclo siniestro, comparado a las diferentes etapas de la penetración del *colonialismo interno*, en el marco de la República. Actualmente asistimos a la explotación del oro, del petróleo, del gas y a la deforestación incontrolada del bosque, que provoca una enorme destrucción de los ecosistemas de la Amazonía. A esta situación se añade, en los últimos años, la extracción masiva de plantas medicinales y otros recursos, que igualmente provocan desequilibrios irreparables en la conservación de la biodiversidad.

La riqueza de estos recursos moviliza la incursión de empresas multinacionales y nacionales, protegidas por el Estado, que patrocina muchas veces este saqueo. Todas estas incursiones provocan la expulsión de los indígenas de sus territorios, aun cuando el Gobierno peruano

participe de múltiples declaraciones políticas y haya suscrito numerosos acuerdos, para la protección de la naturaleza (biodiversidad) y para respetar los derechos indígenas.

Actualmente, la cuenca amazónica representa cerca del 60% del territorio declarado por el Estado peruano, en esta región habitan cuarenta y dos pueblos indígenas, con una visión del mundo, con saberes, lenguas y culturas diferentes, emparentados en más de 16 familias lingüísticas.

7 El indigenismo en la Amazonía

Quién abrirá el Tibet o reclamará el último acre de la Amazonía, ¿el comerciante o el misionero? William C. Townsend, fundador del ILV (Cit. in Marín, 1989, p. 43).

En 1946, se estableció en la Amazonía peruana el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), también conocido en los Estados Unidos como Summer Institute of Linguistics (SIL), con programas misioneros en muchos países del mundo. Esta institución religiosa, fundada en 1930, forma parte de la expansión de los movimientos religiosos de los Estados Unidos, surgidos a comienzos del siglo pasado, como una respuesta negativa a la modernización y a la crisis económica de 1929. La posterior recuperación de estas nuevas iglesias del protestantismo Neo-evangélico y Conversionista, en algunos casos, por parte del Estado norteamericano, sirvió para formar parte de una *Cruzada Ideológica*, acorde con la voluntad expansionista del Imperialismo norteamericano. Esta expansión está basada en una pretendida predestinación divina a constituirse en *el Imperio del Bien*, que se siente en la obligación de llevar el mensaje correcto a los países más pobres del mundo. Uno de los productos históricos de este proceso, es el ILV. Su origen se encuentra en 1930, con la fundación de la **Wycliffe Bible Translators** (WBT), fundada por William C. Townsend. La WBT surgió de la Iglesia Bautista del sur de los Estados Unidos, como una versión más del Protestantismo Fundamentalista norteamericano, que actualmente desarrolla múltiples empresas misioneras en todo el mundo. (Marín, 1989; Stoll, 1983).

Esta institución, que contó con el apoyo oficial de la embajada norteamericana, para su implantación, se presentó como una institución académica, preocupada por el estudio de las lenguas indígenas. En realidad detrás de esta cobertura académica, la intención principal de esta institución misionera de Fundamentalismo protestante era la difusión de su ideología

religiosa entre los pueblos indígenas. En 1952, firmó un acuerdo con el gobierno peruano, para realizar el *Programa de alfabetización bilingüe en las comunidades indígenas*. Este acuerdo unió el Gobierno peruano al ILV en un proyecto común. Por un lado, el Estado procuraba “integrar” a los indígenas a la “nación peruana” y por otro, el ILV, desde sus intereses, pretendía evangelizarlos, en su interpretación fundamentalista del protestantismo.

En realidad, la propuesta de una educación bilingüe, además de producir algunos materiales escolares, se centró, principalmente, en el proselitismo religioso y en la traducción de algunos textos del Nuevo Testamento en lenguas indígenas. Estos textos fueron presentados, como “Biblias” en las diferentes lenguas (Stoll, 1983; Marín, 1992).

Este proceso de *alfabetización - evangelización* fue cuestionado en 1975, por los indígenas, a través de sus organizaciones y por diferentes sectores intelectuales y políticos, que solicitaron al gobierno, el fin del convenio y la expulsión del ILV. Decisión que se vio frustrada por el Golpe Militar conservador de Morales Bermúdez en 1975, que derrocó al General Velazco Alvarado.

Para los indígenas, el hecho de haber aprendido a leer y a escribir en sus lenguas, como un aprendizaje destinado, en principio a ser utilizado para su conversión, llevó a los que participaron en sus programas, a tomar conciencia, a valorizar sus verdaderas identidades y a defender sus derechos. Esta reacción de afirmación étnica y de autonomía no estuvo prevista por los misioneros.

Este proceso de reivindicación de las identidades indígenas amazónicas, apoyado en los años sesenta por el Gobierno Militar (1968-1975), que decretó la primera *Ley de Comunidades Nativas*, se da paralelamente, al reconocimiento del carácter multicultural y plurilingüe de la sociedad peruana. Este hecho facilitó, por parte del Estado peruano, el apoyo oficial a la afirmación de sus derechos territoriales y el inicio de un proceso de revalorización de sus lenguas y de sus culturas, en los siguientes decenios y hasta nuestros días. La emergencia de este Indigenismo, formulado por sus propios actores, se ha ido desarrollando, a pesar de las políticas estatales. Las organizaciones indígenas, apoyados por algunos estudiosos de la Amazonía y algunas Organizaciones no Gubernamentales (ONGs) peruanas e internacionales, implicados en el apoyo de la defensa de la diversidad cultural y de la biodiversidad, han realizado importantes reivindicaciones. Entre sus logros más importantes podemos señalar:

- La consolidación de las Organizaciones indígenas amazónicas, como la Asociación Inter-étnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP),

fundada en 1980, y la fundación, en 1987, de La Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana (CONAP), consideradas entre las organizaciones más importantes.

AIDSESEP está asociada a su vez, a la Confederación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), Organización vinculada a una serie de Instituciones indígenas de la cuenca amazónica sudamericana relacionadas a las Naciones Unidas y a otras Fundaciones internacionales.

- La legalización de una parte importante de sus territorios ancestrales, como base material para la preservación y desarrollo de sus culturas.
- El desarrollo de iniciativas y la realización de un Programa de Formación de Profesores Indígenas en Educación Bilingüe e Intercultural, en Zungarococha, cerca de Iquitos. Programa realizado con el apoyo de AIDSESEP, el Instituto Pedagógico Loreto, algunas ONGs, como “Nouvelle Planète” y la Cooperación Internacional.

Este programa es uno de los más importantes, entre los que existen en otras zonas de la Amazonía y en la región andina, por la participación activa de los pueblos indígenas.

Principios del programa de formación de profesores en educación bilingüe e intercultural de Zungarococha – Iquitos Perú

- | | |
|--|--|
| ➤ Asociación de la educación tradicional a la escuela occidental. | ➤ Sí a una educación bilingüe e intercultural. |
| ➤ No a un sistema único de escuela. | ➤ Sí a un aprendizaje del castellano como segunda idioma. |
| ➤ No a una oposición de la educación tradicional a la escuela moderna (Escuela oficial). | ➤ Sí a una educación relacionada a la ecología. |
| ➤ No a una ideología asistencialista. | ➤ Sí a una educación asociada a la realidad socioeconómica, política y cultural. |
| ➤ No a una simple traducción de la cultura occidental en el cuadro de la educación bilingüe. | |

El desarrollo de programas de educación, que tienen en cuenta sus lenguas maternas y que permiten la valoración de sus visiones del mundo y sus culturas, les ha permitido reforzar sus identidades culturales y la cohesión de sus organizaciones.

Aún cuando las organizaciones actuales no corresponden a las organizaciones tradicionales, ni a cómo se establecía el liderazgo antiguamente, éstas han sido adaptadas a las exigencias de las normas impuestas por el Estado y constituyen el único vehículo legal, para hacer posible la defensa de sus intereses. Las actuales organizaciones indígenas

en la Amazonía, son originarias del ordenamiento jurídico, impuesto por la Ley de Comunidades Nativas, decretada por el Gobierno Militar en 1974. Sus dirigentes saben leer y escribir en castellano y están adaptados a los nuevos acondicionamientos socioeconómicos. Actualmente, asistimos a la emergencia de una nueva generación de profesionales indígenas, que están reforzando sus organizaciones y creando nuevas instituciones y programas.

Algunas características de las actuales organizaciones indígenas amazónicas, han sido detalladas por Richard Chase Smith:

- “Son alianzas que se constituyen por la decisión voluntaria de comunidades locales autónomas, con un liderazgo elegido, que las representa y que debe, en teoría, responder a la voluntad de sus miembros; una organización que combina las funciones políticas de representación y presión política, con funciones técnicas para ofrecer los servicios necesarios; una federación que encuentra la unidad a través de una identidad étnica particular; y, sobre todo, que busca mantener una autonomía frente al Estado, la Iglesia y los partidos políticos” (Chase Smith, 1996). Tres instituciones que forman parte de la triple tradición autoritaria que ha marcado a la sociedad peruana desde su fundación republicana.

Puede darse el caso de que asociadas, las federaciones étnicas, se conviertan en Confederaciones inter-étnicas, como es el caso de AIDSESP y de CONAP, con liderazgo marcado por una etnia u otra. El gran desafío que deben asumir ahora es lograr una organización autónoma que represente el conjunto de los pueblos indígenas amazónicos, para no reproducir la inútil competencia entre ellas y no reproducir la fragmentación, que han sufrido los movimientos campesinos e indígenas de la costa y la región andina. Durante el Gobierno de Fujimori (1990-2000).

Además de las agresiones de las que han sido víctimas, en los últimos años, por la violencia política que vivió el Perú, sufrieron también el desplazamiento forzado de sus territorios por los grupos subversivos, como Sendero Luminoso y por la represión de las fuerzas armadas, encontrándose muchas veces, entre dos fuegos. Por todos estos antecedentes, no todas las organizaciones indígenas, tienen el mismo nivel organizativo.

8 La perspectiva actual entre Estado-Nación y sociedad multicultural

8.1 Algunos hechos recientes

Durante el gobierno de transición de Valentín Paniagua (2000-2001), se emitió el Decreto supremo 015: Sobre el *Diálogo entre el Estado y los pueblos indígenas de la Amazonía* y el Decreto supremo 111, que creaba *La Mesa de Diálogo y la Comisión Nacional de los pueblos andinos y amazónicos*. A estos decretos se suman la suscripción de las tres últimas declaraciones internacionales en Macchu Picchu, Santiago de Chile y en la Reunión del Grupo de Río, a las que se añade la firma de la Carta Democrática en la Organización de Estados Americanos (OEA), de los que podemos resumir algunos acuerdos de las comisiones:

- Concluir la titulación de territorios indígenas
- Considerar el problema de las Reservas ecológicas de la Amazonía
- Pacificación en la zona central de la Amazonía (Zona conflictiva y de supervivencia de algunos grupos armados asociados al narcotráfico).
- Desarrollar la Educación Bilingüe e Intercultural
- Desarrollar un Plan de desarrollo de la Amazonía
- Institucionalización del Estado, a nivel regional y con relación a los problemas indígenas.

En lo que concierne a la región andina, entre el 5 y el 9 de noviembre del 2001, se realizó en el Cuzco, el *Primer Congreso extraordinario de Pueblos Quechuas del Perú*, con participantes de diversas regiones del Perú e invitados de Argentina, Bolivia y Ecuador, entre sus acuerdos más importantes, se encuentran:

- La necesidad de realizar una reforma constitucional que constituya un Estado multicultural y plurinacional.
- El Estado actual, bajo el modelo político de Estado-Nación, no corresponde a la realidad del carácter multicultural y plurilingüe de la sociedad peruana. Durante los siglos XIX y XX, los pueblos indígenas fueron marginados socialmente, discriminados racialmente y excluidos de la vida política.
- Las organizaciones indígenas reclaman un proyecto político y económico, que corresponda a los intereses nacionales, sin someterse a intereses foráneos y defender los intereses del país, frente a organizaciones internacionales, como la Organización Mundial de Comercio (OMC).
- Valorar los gestos y las ofrendas realizadas por el presidente Toledo

frente a las divinidades de la cosmovisión andina. Esperan que sea un acto sincero.

- Plantean la construcción de *La Unidad en la Diversidad*, de las diferentes culturas que habitan el territorio peruano.
- Se pronuncian, igualmente, partidarios de todo acto que permita la construcción de la patria de «*Todas las Sangres*»⁷, como lo ha manifestado el presidente Toledo. Pero afirman que estarán vigilantes, ante todos los compromisos asumidos con los pueblos indígenas del Perú. (Montoya, 2001).

9 Reflexiones finales: del discurso indigenista a la realidad

La utilización del factor étnico en la política peruana tiene varios episodios, desde el indigenismo, como creación urbana, por parte de los que hablaban en nombre de los indígenas, con buenas intenciones y paternalismo, pero sin contar con ellos. Luego la recuperación de esta problemática por los organismos estatales, como fue el caso, durante el gobierno de Leguía y otros. Más tarde, el APRA recuperó algunos símbolos indígenas, para ser utilizados como coreografía de su discurso político. La recuperación y la utilización demagógica del factor étnico también estuvieron presentes en los inicios del primer período del Gobierno de Fujimori.

El actual partido político «Perú Posible», que llevó a la presidencia a Alejandro Toledo, ha utilizado, igualmente, símbolos étnicos en su campaña electoral y en el juramento a la presidencia de la República en Macchu Picchu, el 28 de julio del 2001. Toledo, a quien hay que reconocerle su participación en la marcha de «los 4 Suyos»⁸, que permitió la caída de la dictadura de Fujimori, se presentó como él «Pachacutec»⁹ (destacado emperador Inka), durante la campaña electoral. En la ceremonia oficial de la toma de mando, retransmitida a nivel internacional, se volvió a hacer referencia al factor étnico, con la realización de un ceremonial religioso indígena, en el que se invocó a los Apus (dioses de la montaña de los Inkas) y se ofrecieron pagos a la «Pachamama»¹⁰ (Madre Tierra). Estos hechos fueron el cuadro histórico, en el que Toledo anunció su intención de hacer de su mandato un «gobierno de Todas las sangres». Esta metáfora pertenece a José María Arguedas, quien publicó en 1964 su novela «*todas las sangres*». Arguedas fue uno de los primeros en plantearse el *carácter multicultural y mulilingüe de la sociedad peruana* (Degregori, 2000; Montoya, 2001).

En 1968, Arguedas, en su discurso «yo *no soy un aculturado*», con ocasión de la entrega del premio inca “Garcilaso de la Vega”, afirmaba la necesidad de que en el Perú, puedan expresarse los múltiples rostros de sus culturas y de sus lenguas, sin necesidad de que esto sea motivo de un conflicto. Un país en el que pudieran coexistir las diversas identidades nacionales y étnicas. Sentirse ciudadano peruano y al mismo tiempo poder afirmarse como quechua, aymara o amazónico. En su reflexión profunda sobre el Perú, la semilla de **la interculturalidad** estaba sembrada, como punto de partida de un proyecto político futuro.

Estos antecedentes nos obligan a preguntarnos en la perspectiva actual: ¿Cuáles son las posibilidades reales de pasar del discurso fácil y la coreografía a una realidad que permita crear los espacios políticos, en los que los diversos pueblos del Perú, puedan expresarse?

¿Cómo vivir un proceso político de verdadera interculturalidad, en el que todos los fragmentos culturales que alberga el territorio peruano, puedan encontrar una autonomía y las condiciones democráticas de su realización?

¿Cómo imaginar el Perú, como un país, en el que puedan expresarse «**todas las sangres**»? Entendiendo esta metáfora como un proceso democrático, en el que sea posible plantearse la dimensión política del poder, en relación con la participación democrática, de todas las culturas que habitan su territorio.

Finalmente, las últimas preguntas que podríamos plantearnos actualmente, podrían resumirse en las siguientes: ¿Es posible imaginar el respeto a los derechos indígenas en el contexto político peruano actual? Es posible lograr una *concertación nacional*, limitada a algunos líderes políticos y con la ausencia de las federaciones indígenas? Asumiendo el carácter multicultural de la actual sociedad peruana, ¿qué modelo de Estado necesitaría el Perú y otros países, para adaptarse a esta realidad? ¿Cuáles son las posibilidades reales de respetar la biodiversidad y la diversidad cultural, teniendo en cuenta los intereses económicos y la correlación de fuerzas políticas en el Perú actual?

En el Perú, la defensa de la biodiversidad y la defensa de la diversidad cultural constituyen una prioridad vital, como en todos los países del mundo, para garantizar la supervivencia de la especie humana. En el Perú, son los pueblos indígenas, y principalmente los de la Amazonía, quienes conocen, desde tiempos ancestrales, los diversos sistemas ecológicos y saben también cómo preservarlos, como un patrimonio colectivo de la humanidad. Imaginar el respeto de la **biodiversidad** y de

la **diversidad cultural**, como desafíos planetarios, concierne a todos los actores de la sociedad, el Perú no puede ser una excepción.

Cuál es el lugar designado a los pueblos indígenas por los *Estados Nación*, La *Globalización* y la hegemonía norteamericana actual, en el marco histórico de los proyectos de integración regional como MERCOSUR o la ALCA, es una pregunta que requiere una respuesta.

Notas

¹ Pueblos autóctonos o indígenas, son los pueblos originarios que ocupan un territorio determinado. Mayormente han sido víctimas de conquista, de genocidio, etnocidio y de colonización. Actualmente en la ONU, existe una Comisión de trabajo para la elaboración de un documento sobre los Derechos de los Pueblos Autóctonos.

² Movimiento indígena boliviano inspirado en la histórica revolución de Tupac Katari, en 1780.

³ Movimiento militar autoritario que interfirió y se hizo cargo del poder político a lo largo de la historia de diferentes países de América Latina.

⁴ Con este nombre se conoce el territorio de los Incas, que fue dividido en cuatro espacios geográficos (4 Suyos).

⁵ Se denominaban así la república de españoles y la república de indios.

⁶ Trabajo gratuito al que estaban obligados los indígenas en beneficio del Estado Colonial.

⁷ Título del libro del gran escritor peruano José María Arguedas, publicado en 1964.

⁸ Se denominaban así las cuatro regiones del Imperio Inca.

⁹ Emperador Inca de gran renombre por sus capacidades administrativas.

¹⁰ Madre-Tierra. Contrariamente a la visión occidental antropocéntrica de dominar la naturaleza, en la cosmovisión indígena, la naturaleza es concebida como un sistema viviente y posee una inteligencia y una espiritualidad. Los Hombres constituyen sólo una especie viviente más y necesitan respetar las normas de reciprocidad para guardar la armonía necesaria, que preserve el equilibrio vital (Marín, 1996, 2000; Narby 1996).

Referencias y Bibliografía complementaria

ALVARSSON, J.-A. Ethnicity - Some Introductory remarks . In: J.-A. ALVARSSON et H. HORNA (Eds.). *Etnicity in Latin America* . Uppsala: Uppsala University / CELAS, 1990.

ARGUEDAS, J. M. *Obras completas*. Lima: Editorial Horizonte, 1983.

BÉJAR, H. *Las Guerrillas de 1965: Balance y perspectivas*. Lima: PEISA, 1973.

BENAVIDES, M. Esta mesa nadie la instala. *Entretien avec Que Hacer*. Lima. n. 132, p. 102-106, 2001.

BOWEN, S. *El expediente Fujimori*. El Perú y su presidente 1990 - 2000. Lima: Perú Monitor, 2000.

- BONFILIO, G. *Los italianos en la sociedad peruana*. Lima: Saywa Ediciones, 1993.
- CAMINAL, M. *El Federalismo Pluralista*. Del Federalismo Nacional al Federalismo Plurinacional. Barcelona: Paidós Ibérica, 2002.
- CAMPA, V. *Las insurrecciones de los pueblos indios en México*. La rebelión Zapatista en Chiapas. Durango (México): Ediciones Cuellar, 1999.
- CASTRO POZO, H. *De Ayllu al cooperativismo socialista*. Lima: PEISA, 1973.
- CHASE SMITH, R. *Las Comunidades Nativas y el Mito del gran vacío amazónico*. Lima: Documentos AIDSESEP, 1982.
- CIDA. *Tenencia de la tierra y Desarrollo socio-económico del sector agrícola*: Perú. Washington: Comité Interamericano de Desarrollo agrícola / Unión Panamericana, 1966.
- COTLER, J. *Clases, Estado y Nación*. Lima: IEP, 1978.
- _____. *Política y sociedad en el Perú*. Lima: IEP, 1994.
- CUCHE, D. *Pérou Negre*. Paris: L'Harmattan, 1981.
- DEGREGORI, C. I. *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*. Lima: CELATS, 1979.
- _____. *Ayacucho 1969-1979. El Surgimiento de Sendero Luminoso*. Lima: IEP, 1990.
- _____. *Panorama de la Antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso*. In: C. I. DEGREGORI (Edit.). *No hay País más diverso*. Compendio de Antropología Peruana. Lima: IEP, 2000.
- _____. *La década de la antipolítica*. Auge y huída de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos. Lima: IEP, 2000a.
- DÍAZ POLANCO, H. *La rebelión Zapatista y la Autonomía*. México: Ediciones siglo XX, 1997.
- ESPINOZA, W. *La sociedad colonial y republicana*. (siglos XVI-XIX). Lima: Mosca azul Editores, 1980.
- FAVRE, H. *L'indigénisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- FLOREZ GALINDO, A. *Aristocracia y Plebe*. (Lima 1760-1830). Lima: Mosca Azul Editores, 1984.
- _____. *Buscando un Inka*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1987.
- FULLER, N. (Ed.). *Interculturalidad y Política*. Desafíos y posibilidades. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad del Pacífico / Instituto de Estudios Peruanos, 2002.
- GASCHÉ, J. *Revalorisation culturelle et structure du programme de formation d'instituteurs interculturels et bilingues de la confédération indienne amazonienne AIDSESEP y de l'Institut supérieur pédagogique LORETO*. DiverCité langues. *En ligne*. v. III. Repris le 22 novembre, 1998, du World Wide Web, 1998.
- GRASS, P. *L'autre Pérou*. L'intégration des indiens. Mythe ou réalité. Lima: Fédérop, 1981.
- GUTIERREZ, G. *Dios o el oro de las Indias, siglo XVI*. Lima: CEP, 1989.
- HORNA, H. *La indianidad antes de la independencia latinoamericana*. Uppsala: Actes

- Studia Multiethnica Upsaliencia. n. 13, Uppsala University, 1999.
- IUTZI-MITCELL, R. D. Economía política de las lenguas esquimal-aleutianas en Alaska: Perspectivas para el mantenimiento de culturas y la reversión del proceso de desplazamiento lingüístico en las escuelas. In: VALIENTE, T. (Ed.). *Experiencias de educación bilingüe en pueblos indígenas del Norte*. Pueblos indígenas y Educación. n. 49-50. Quito: Abya Yala, 2000.
- LAUSENT-HERRERA, I. *Pasado y presente de la comunidad japonesa en el Perú*. Lima: IFEA, 1991.
- LARSON, B. *Indígenas, élites y Estado en la formación de las Repúblicas andinas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo editorial - Instituto de Estudios Peruanos, 2002.
- LÓPEZ SORIA, S. De Imperio a Nacionalidades oprimidas. In: *Nueva Historia general del Perú*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.
- LÓPEZ, L. E. et MOYA, R. (Eds.). *Pueblos Indios, Estado y Educación*. Puno: PEB - Puno, EBI, ERA, 1989.
- MARIATEGUI, J. C. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta, 1965.
- _____. *Peruanicemos el Perú*. Lima: Biblioteca Amauta, 1970.
- MARIN, J. Problema Nazionale et discriminazione razziale. Peru, 1985. In: *Latinoamerica*. Analisi et testi dibattiti. Roma. n. 19-20, p. 68-70, 1985.
- _____. Los protestantes y los indígenas. *Arinzana*. n. 10. Caracas, 1987.
- _____. El Estado y el problema étnico en el Perú. In: J.-A. ALVARSSON & H. HORNA (Eds.). *Etnicity in Latin America*. Uppsala: Uppsala University / CELAS, 1990.
- _____. *Peuples indigènes, missions religieuses et colonialisme interne dans l'Amazonie péruvienne*. Uppsala: Svenska Intitutet för Missionsforskning, Uppsala Universitet, 1992.
- _____. Ethnocentrisme et racisme dans l'histoire européenne dans le cadre de la conquête et perspective actuelle. In: C. ALLEMAND GHIONDA (Ed.). *Multicultur und Bildung in Europa*. Multiculture et éducation en Europe. Bern: Peter Lang, 1994.
- _____. Développement et dimension interculturelle. In: A. GIORDAN & J. D. LEMPEREUR (Eds.). *12 questions sur l'environnement*. Paris, Nice: Ministère de l'Environnement / Editions Z, 1996.
- _____. Une éducation appropriée pour les peuples autochtones d'Amérique In : P. R. DASEN et C. PERREGAUX. *Pourquoi des approches interculturelles en éducation*. Bruxelles: De Boeck Université, 2000.
- _____. Histoire de l'Etat - Nation en Amérique et en Europe. In : C. PERREGAUX et Al. (Eds.). *Intégrations et Migrations. Regards pluridisciplinaires*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- _____. Pérou: L'Etat et le'indigenisme en mutation. Le cas de l'Amazonie. In: C. AUROI & S. BOSSIO. *Où va le Pérou*. Genève: Institut Universitaire d'Etudes du Développement (IUED). Collection *Itinéraires*. 2002. p. 89-108.
- MARTINEZ DE LA TORRE. *Apuntes para una interpretación marxista del Perú*. Tomo

II. Lima, 1974.

MELIS, A. *Leyendo a Mariategui. 1967–1998*. Lima: Biblioteca Amauta, 1999.

MONTOYA, R. La cultura Quechua hoy. In: *Hueso Humero*. Lima: Ediciones, 1987. p. 23.

_____. et LÓPEZ, L. E. (Eds.). *Quienes somos. El tema de la identidad en el altiplano*. Lima: Universidad del Altiplano / Mosca Azul Editores, 1988.

_____. *Por una educación bilingüe en el Perú. Reflexiones sobre cultura y socialismo*. Lima: Mosca Azul Editores, 1990.

_____. (Ed.). *José María Arguedas, veinte años después*. Lima: Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales / UNMSM. Ikono Ediciones, 1991.

_____. *Multiculturalidad y política*. Lima: Ediciones SUR, 1998.

_____. Todos tenemos derecho a ser peruanos. Entretien avec Abelardo Sánchez León. *Que Hacer*. Lima, n. 132, 80-89, 2001.

_____. *Cultura y poder*. Lima: Manuscrito no publicado, 2001a.

_____. Congreso de los pueblos quechuas. In: *La República, Navegar río arriba*, 18 de noviembre, Lima, 2001b.

MORIMOTO. Los inmigrantes japoneses en el Perú. Limas: TEA, Universidad Nacional Agraria, 1979.

MORIN. E. L'Etat-Nation. In: G. DELANNOI & P.-A. TAGUIEFF (Eds.) *Théorie du Nationalisme*. Paris: éditions KIME, 1991. p. 319-324.

MÖRNER, M. *Algunas reflexiones en torno a etnicidad y a movilidad social en la historia*. Santiago: Ed. Historia. Instituto de Historia Universidad Católica de Chile, 1987.

_____. Etnicidad, movilidad social y mestizaje en la historia colonial hispanoamericana. In: J.-A. ALVARSSON et H. HORNA (Eds.). *Etnicity in Latin America*. Uppsala: Uppsala University / CELAS, 1990.

NARBY, M. J. *Le serpent cosmique. L'ADN et les origines du savoir*. Genève: Giorg Editeurs, 1995.

NEIRA, H. *El mal peruano. 1990–2001*. Lima: SIDEA, 2001.

QUIJANO, A. *Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú. 1830-1930*. Lima: Mosca Azul Editores, 1985.

_____. *Populismo y Fujimorismo*. Lima: Mimeo, 1997.

Ramonet, I. *Géopolitique du chaos*. Paris: Galilée, 1997.

REICHLIN, F. *Les Amérindiens et leur extermination délibérée*. Lausanne: Favre, 1987.

RIBEIRO, D. *Frontières indigènes de la civilisation*. Paris: Union générale d'éditons, 1979.

RODRIGUEZ, H. *Hijos del Celeste Imperio en el Perú. Migración, agricultura, mentalidad y explotación*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

ROEL, V. *Historia del Tawantinsuyo*. Lima: Fondo de Cultura Económica / Universidad Alas Peruanas, 2000.

ROMERO, F. *El negro en el Perú*. Lima: Editorial Milla Bartres, 1987.

ROSA RIVERO, A.; BELLELLI, G. & BAKHURST, D. (Eds.). *Memoria colectiva e*

- identidad nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- ROSPIGLIOSI, F. *Montesinos y las Fuerzas armadas*. Lima: IEP, 2000.
- ROSTOWSKI, J. *Le renouveau indienne aux Etats-Unis*. Paris: L'Harmattan, 1979.
- _____. *Historia del Tawantinsuyo*. Lima: IEP, 1988.
- STEWART, W. *Servidumbre china en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores, 1976.
- STIGLITZ, J. E. *El malestar en la globalización*. Buenos Aires: Taurus, 2002.
- VALIENTE T. (Ed.). Experiencias de educación bilingüe en pueblos indígenas del Norte. In: *Pueblos indígenas y Educación*. n. 49-50. Quito : Abya Yala, 2001.
- VARESE, S. *La sal de los cerros*. Lima: Editorial Retablo de Papel, 1973.
- VARGAS LLOSA, M. *La Utopía Arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- WASCHTEL, N. *La Vision des vaincus*. Paris: Gallimard, 1971.
- ZAPATA, R. (Ed.). *Imágenes de la resistencia indígena y esclava*. Lima: Editorial Wari, 1990.

Recebido em 17 de agosto de 2005.

Aprovado para publicação em 06 de setembro de 2005.