

# TENSIONES EN TORNO A LA DISCRIMINACIÓN Y A LA INTERCULTURALIDAD EN EL PERÚ

## TENSIONS AROUND DISCRIMINATION AND MULTICULTURALISM IN PERU

Recepción: 20/11/2014  
Evaluación: 03/02/2015  
Aceptación: 28/02/2015

*Jerjes Loayza<sup>1</sup>*  
Pontificia Universidad Católica del Perú  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

### RESUMEN

El artículo plantea un análisis sociológico de la problemática intercultural en el contexto latinoamericano, para detenerse en el caso peruano. El Perú es un país cuyos antecedentes históricos nos llevan a identificar un tipo de discriminación, que encuentra en la estigmatización un modo eficaz para menospreciar las organizaciones indígenas y, en general, a las expresiones culturales diversas y diferentes. Estas tensiones devienen en urgentes soluciones, a fin que las libertades plurales identitarias sean la base de la democracia social del Estado.

**Palabra clave:** Grupo sin privilegios, población indígena, discriminación étnica.

### ABSTRACT

The article presents a sociological analysis of intercultural issues in the Latin American context, to stop in the Peruvian case. Peru is a country whose historical background leads us to identify a type of discrimination that stigma in an effective way belittle indigenous organizations, and in general to the many different cultural expressions. These asymmetries divided Peruvian society even in the geographical aspect, structuring more strongly unfair segregation by the State. These tensions become in urgent solutions to the plural identity liberties are the foundation of social democracy in the state.

**Key words:** Unprivileged group, Indigenous population, ethnic discrimination.

---

<sup>1</sup> Licenciado en Sociología y Abogado, Magíster en Sociología con mención en Estudios Políticos por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Candidato a Doctor en Sociología por la misma universidad. Asesor Jurisdiccional del Tribunal Constitucional del Perú. Profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de la Universidad Nacional Federico Villarreal. Profesor de la facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad Ricardo Palma. Correo: mloayzaj@pucp.edu.pe

## INTRODUCCIÓN

El artículo plantea un análisis sociológico de la problemática intercultural en el contexto latinoamericano, para detenerse en el caso peruano. Para ello analiza la atención que se le brinda a las dimensiones plurinacionales en los diversos Estados latinoamericanos. Seguidamente, reconoce la política asimilacionista del Estado peruano a lo largo de su historia, así como las posibles causas sociales que hicieron posible dicho proceso. Se identificarán como dos consecuencias directas, la debilidad de las organizaciones indígenas, así como las asimetrías simbólicas y materiales. Para ello, se realiza una exhaustiva revisión bibliográfica de autores que describen la situación sociopolítica del Perú y de Latinoamérica, para analizarla, a su vez, con propuestas teóricas que amplíen el debate, a fin de construir las enormes dimensiones de la problemática que se vive, así como sus graves consecuencias en el pasado, en la actualidad, y en un futuro no muy lejano. Siendo el Perú un país con eminentes traumas sociohistóricos, producto de la violencia política, del racismo y de la continua invisibilización de la población indígena, haciéndola más vulnerable a los males de la pobreza, merece una perspectiva que rebase los hallazgos económicos e institucionalistas. Es necesario reconocer el peso de la identidad cultural en este proceso, que se supone, viene cobrando mayor importancia a través de la educación y de las políticas sociales.

Para aproximarnos a la problemática trazada, hemos de partir de dos categorías importantes. Por un lado, las comunidades indígenas, que vienen

siendo reducidas a un remanente del Estado-nación capitalista, es decir como aquella que surge a razón de todo aquello que fue excluido de los paradigmas nacionales contemporáneos, quedando al margen del dominio capitalista como un espacio de agencia para el subalterno (Chatterjee, 2007). Por otro lado, el Estado, que representa un conflicto de conceptos, ya que si bien se parte de que ampara al conjunto de instituciones que ejercen el gobierno y aplican las leyes sobre la población residente en un territorio delimitado, provistos de soberanía, interna y externa, monopolizando el uso de la fuerza legítima; a lo largo del artículo, se rebatirá este concepto para canalizarlo críticamente a la luz de los sucesos ocurridos en el Perú, producto de los conflictos sociales. En esta línea, Bauman opina cómo todas las ideas patrióticas vinculadas al Estado-Nación ceden ante una doble presión: desde arriba –la globalización– y desde abajo –la biodiversidad, que contra viento y marea mantenía a raya a todos los intentos que se hacían para disolverla y licuarla dentro del marco delimitado por el Estado-nación– (Bauman, 2004). Esto lo lleva a hacerse dos preguntas válidas para el interés del artículo: ¿hasta qué punto el feliz, y por mucho tiempo exitoso matrimonio entre la nación y el Estado se mantiene aún vigente?, y ¿qué nueva era produce la separación entre la nación y el Estado, si es que efectivamente está ocurriendo eso? (Bauman, 2004).

Es más, para Quijano ni siquiera la existencia de un fuerte Estado central sería suficiente para producir un proceso de relativa homogeneización de una población previamente diversa y heterogénea, así como una identidad común y una fuerte y duradera lealtad a dicha identidad (Quijano, 2006). Esto tiene una especial consideración para los países de América Latina, ya que en sus albores republicanos estaban compuestas con más del 90% del total de la población de negros, indios y mestizos, durante el proceso de organización de los nuevos Estados; sin embargo, a dichas razas les fue negada toda posible participación en las decisiones sobre la organización social y política, por lo cual esos estados no podrían ser considerados en modo alguno como nacionales (Quijano, 2006). Ello trajo como consecuencia una colonialidad del poder basado en un racismo soterrado por momentos y explícito por otros, que arrastra sus duras consecuencias entre los Estados asimilacionistas y las naciones heterogéneas.

Como posible consecuencia de este proceso de descolonización, se encontraría el nacimiento de los movimientos sociales. Landa (2007) explica cómo las identidades subalternas han oscurecido a nivel étnico a los mestizos, y a nivel político a la izquierda, siendo ambas identidades invisibilizadas hoy en los discursos formales, pues fueron relegados. Por un lado, la izquierda definió a los indígenas como un fenómeno derivado a la división de las clases sociales, según sus propios intereses. Del mismo modo, los mestizos los quisieron integrar a la sociedad nacional a costa de eliminar su cultura. En palabras de Landa (2007), estos serían los

pecados por lo cual estarían pagando sus errores con el desprecio del movimiento indígena. Por ello, se puede ver cómo en Latinoamérica los movimientos sociales realizan importantes esfuerzos para propiciar transformaciones encaminadas a construir sociedades más justas e igualitarias, reivindicando el derecho a la rebeldía, ejerciendo “el derecho a decir NO frente a derechos agravados y no respetados, cuestionando la aceptación y el silencio, al fin, los principios de un sistema excluyente y marginador” (Yagenova y Véliz, 2011).

### ESTADO NACIONAL VERSUS ESTADO PLURINACIONAL EN LATINOAMÉRICA

Latinoamérica se ha caracterizado por poseer una serie de contradicciones en múltiples ámbitos, tanto económicos como políticos. Pero es en el contexto cultural en donde, para muchos, se han dado las contradicciones más traumáticas durante su proceso de formación en estados nacionales. Es más, es en aquellas raíces estructurales donde muchos encontrarán las rupturas que escinden a las sociedades en estados en donde la reconciliación es una fórmula repetida muchas veces, aunque nunca plasmada en la realidad inmediata. Quijano analizó muy bien la invisibilidad de los no-europeos, “indios”, “negros “y sus “mestizos”, es decir, de la abrumadora mayoría de la población de América Latina respecto de la producción de subjetividad, de memoria histórica, de imaginario, de conocimiento “racional”, ergo, de identidad (Quijano, 2006).

Este autor propuso que las dicotomías que anteceden a Latinoamérica la hundan en un constante atraso, incapacitándola en binarismos como Oriente-Occidente, primi-

tivo-civilizado, mágico-mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno (Quijano, 2000). Ello tendría consecuencias sumamente trágicas en las bases políticas de los países latinoamericanos, en donde la promesa del Estado-nación es que cada ciudadano pueda compartir las ventajas de la democracia, la libertad y la igualdad de acuerdo a su mérito si ella o él están dispuestos a comportarse socialmente de acuerdo a las normas o “valores” del nuevo nacionalismo globalizado, concebido como “el Occidente global” (Varese, 2011). Es más, para Quijano (2009), enunciar el término Globalización permite comprender este fenómeno: el globo está en manos de un poder, cuyos basamentos de dominación estarían basados en la idea de raza, y en su sistema capitalista de explotación mundial.

Los tiempos han cambiado y el esfuerzo por reconocer el carácter multiétnico y pluricultural de los estados latinoamericanos ha terminado por rebasar los instrumentos asimilacionistas estatales, entre los cuales la educación jugaba un rol uniformizante y etnocida en algunos casos. Sin embargo, ello es insuficiente para expresar la desigualdad y la dominación, toda aquella colonialidad del saber y a la de hacer, del querer y del poder hacer (Moya, 2007). Como lo establece Castells (1997), hoy en día las identidades que empiezan como resistencia pueden incluir proyectos que conlleven a identidades legitimadoras capaces de generar una sociedad civil.

Varese (1997) plantearía que, dada esta globalización, la comunidad de masas ha transformado las comunidades indígenas, volviéndose la tecnología un medio para llevar a cabo sus protestas y desacuerdos (Internet, lap tops, videocaseteras, fax,

etc.). Asimismo, articulan respuestas desde abajo a la globalización que se impone desde arriba. Con todo ello, el autor refiere que el fin de los nacionalismos integracionistas propiciaría que los nacionalismos se vuelvan locales. Este ambiente político cultural favorecería los “procesos de redefinición de las identidades étnico indígenas en términos autónomos y soberanos”. En este contexto, la plurinacionalidad no es solo un reconocimiento pasivo a la diversidad de pueblos y nacionalidades, es fundamentalmente una declaración pública del deseo de incorporar perspectivas diferentes con relación a la sociedad y a la Naturaleza poniendo sobre agenda la soberanía patrimonial (Acosta, 2009).

Para Albó (2008) son necesarios dos pasos más: explicitar lo que ello pueda significar con relación a las normas jurídicas e incluso la estructuración interna de cada estado; para pasar, finalmente, a un tercer paso, ya abordado por Ecuador y Bolivia, que consiste en pasar de la propuesta de un Estado Pluricultural a uno plurinacional, aplicando a cada pueblo su caracterización como *nacionalidad* – en el caso ecuatoriano – o *nación*, en el boliviano<sup>2</sup>. Ello nos permite dilucidar que no basta con hacer cuanto hacemos, a través de una red de relatos de acciones e interacciones humanas: construir una postura valorativa de los actores hacia lo que hacen es fundamental (Benhabib, 2006). Esta doble hermenéutica permite que la cultura se perciba a sí misma, reivindicándose como basamento fundamental de su desarrollo autopercebido, social y político.

2 Decir que un Estado es “pluricultural” no es más que una constatación empírica; y llamarlo “plurinacional” es un sueño legítimo que sólo será viable y deseable si, para ello, todo él y su sociedad es profundamente “intercultural” (Albo, 2008, p. 149).

camente, mediante la consecuente plurinacionalidad.

Sin embargo, el camino hacia el Estado pluricultural viene siendo tortuoso, sinuoso e inclusive, trancado por la terca actitud del Estado que persiste en homogenizar y universalizar a las múltiples naciones que conviven con dicha administración estatal desde hace más de un siglo. Conciben la diferencia como un obstáculo para la construcción de repúblicas “cultas” y “civilizadas” (Subercaseaux, 2002, p. 32). Dicha construcción de lo nacional fomenta una identidad nacional “preferida”, suprimiendo cualquier otra alternativa, presionando constantemente a los miembros del grupo excluido para que se dispersen o promoviendo colonias de miembros del grupo dominante en tierras de grupos indígenas o de minorías (Kymlycka, 2003). Según Varese (2011), estas políticas tendrán dos consecuencias; por un lado, aquel privilegio de las políticas de asimilación que reivindican derechos ciudadanos igualitarios en aquellos grupos que participen idénticamente en la etnicidad ficticia nacional; y por otro lado, el Estado-nación institucionaliza políticas segregacionistas ocultas, con las cuales los grupos etnicizados/racializados y los individuos son diferenciados (y estratificados) y le asigna distintos niveles de ciudadanía y poder político.

Pese a todo, aquellas diferencias subalternas, aquellas expresiones de vida constituidas a lo largo de una historia originaria, no dejarán de hacer patentes su voz de protesta resistiéndose estoicamente. Sin embargo, un efecto únicamente multicultural podría tener consecuencias que aislen las particularidades culturales que habitan en un país.

Kymlicka (2003)<sup>3</sup> denominó este efecto como las soledades entre los grupos, en donde o bien la mayoría de los ciudadanos son ignorantes e indiferentes a la vida interna de los otros grupos, o bien las relaciones entre diferentes grupos están empañadas por sentimientos de resentimiento y molestia. A lo sumo, el contacto entre las diversas culturas se reduciría a formas de trato o negociación frías. En este contexto, a un Estado más justo, incluyente y adaptable, las relaciones entre los grupos permanecerían divididas y tensas soslayando el compartir y el aprender mutuamente.

Como consecuencia de lo anterior, se crearían nuevos mecanismos de opresión bajo una aparente interculturalidad, en donde los privilegios entre unos y otros cambiarían de manos. Se trata de una solidaridad capaz de recuperar la presencia de sus habitantes subalternos como sujetos activos, aunque sin marginar a otras clases sociales y culturas y caer en el error de crear nuevas subalternidades (Ovando, 2008). Son necesarios puntos de reconocimiento o adecuación en donde se aseguren que todas las instituciones públicas combatan la discriminación dando espacio a la diversidad, promoviendo la integración y presentando una imagen más abierta e incluyente de la nación (Kymlicka, 2003).

Son las condiciones mínimas para que el ciudadano intercultural aprenda a debatir con el otro, escuchándolo como a un interlocutor válido, pues el respeto por el otro implica considerarlo sujeto de derechos en condiciones de igualdad (Zavala, Cuenca y

3 El Estado multicultural, sostiene Kymlicka (2003, p. 50), pretende repudiar la idea de Estado como pertenencia del grupo dominante; reemplazar las políticas asimilacionistas y excluyentes por políticas de reconocimiento y adecuación; y busca reconocer la injusticia histórica acompañando de enmiendas.

Cordova, 2005), por lo cual una revolución intercultural empezará indefectiblemente por una revolución educativa, como proyecto nacional con la finalidad de integrar a la nación peruana desde la diversidad (Najarro, 2011). Ser ciudadano intercultural es ser curioso en vez de temeroso con respecto a otras culturas; es estar abierto a aprender de otros estilos de vida en vez de asumir como superior su perspectiva o modo de vida heredado; después de todo, ningún grupo es “institucionalmente completo”: hoy todo el mundo debe aprender a tratar con la diversidad (Kymlicka, 2003)

Sin embargo, bajo la bandera de la interculturalidad se manipulan etnicidades en los países andinos, capitalizando el color de la piel de las personas, siendo sumamente peligroso al aparecer líderes que insistan en esas diferencias y en la necesidad de construir un futuro brillante basado en las glorias del pasado de la etnia (o etnias) a las que representan, lo cual derivaría en una reinterpretación del pasado que podría conducir a trágicas consecuencias (Ovando, 2008). En el mejor de los casos, acabaríamos en el “mestizaje al revés”, pidiéndoles a los no indígenas comportarse de un modo ajeno al propio: interculturalidad es para todos, sin renunciar a las propias identidades (Albo, 2008).

La interculturalidad que se busca no es la de la tolerancia, la cual implica una injusta relación de exclusión simbólica, sino la que Espinoza (2011) denominó como hospitalidad: “celebrar la otredad del otro hospitalariamente” (p. 162). Recordemos que no hay diálogo si no hay humildad: “el diálogo, como encuentro de los hombres para la tarea común de saber y actuar, se rompe si sus

polos (o uno de ellos) pierde la humildad” (Freire, 1971, p. 107).

De otra forma insistiríamos en la continua negación del otro, con lo cual asistimos a una dialéctica basada en una tradición, un virus, una autonegación que produce estigmas que nos alejan de la utopía transcultural por la que apostaríamos Hopenhayn (2004). Es por ello que, el objetivo de una educación intercultural debería ser el reconocimiento de la “opacidad” (parcial) de las diferencias culturales, y la necesidad de los grupos de hablar y gobernarse a sí mismos, encontrando maneras de coexistir que puedan ser aceptadas por todos (Kymlicka, 2003).

## TENSIONES HISTÓRICAS ENTRE LA CIUDADANÍA NACIONAL Y LA VERGÜENZA ÉTNICA EN EL PERÚ

¿Cómo concebir una ciudadanía intercultural en contextos en donde la ciudadanía pasa a aumentar su complejidad al tener que articular, además de lo etnonacional, y lo estatal, lo global? Asistimos a una articulación compleja de pertenencias (Etxebarria, 2003). Ello nos lleva a preguntarnos ¿cómo pueden insertarse adecuadamente los intereses peculiares de los pueblos indígenas en el contexto globalizado, dentro del marco normativo de los ámbitos locales de competencia del derecho consuetudinario y las nociones de la propiedad como derecho universal de los ciudadanos individuales? (Moya, 2007). La respuesta aproximada de Etxebarria (2003) nos lleva a un diálogo que concrete las exigencias universales de los derechos humanos y los ámbitos en los que pueden darse inculturaciones plurales, llegando solidariamente al mundo entero en

sus múltiples diferencias a partir de un cierto modo de enraizamiento de lo propio.

Un segundo reto nos lleva a la noción asimilacionista de indio, la que, en realidad, como en el resto de América, es una categoría producida por el Estado Colonial, como nombre genérico de un conjunto de pueblos al momento de la Conquista (Remy, 2014), una categoría que no tiene sentido sin la mirada y las relaciones de poder de la colonización (Salazar-Soler, 2014). En el caso peruano, estas categorizaciones diferenciaron a los hombres de Los Andes y las yungas occidentales hasta el mar quienes serían los “indios” (población originaria sujeta, integrada al régimen colonial), de aquellos pobladores de las vertientes bajas orientales y el llano amazónico denominados “salvajes” (pueblos no articulados a un sistema central de dominación, y poco estructurados que lograron mantener su independencia respecto tanto de los Inca como de los españoles) (Remy, 2014)<sup>4</sup>. La impronta educativa en el Perú tendría, así, una estructura incapaz de comprender y respetar la otredad cultural. Es en este contexto que se exige una nación pluriétnica que, si bien no implican necesariamente el mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos indígenas o su inserción en la vida política nacional, representa un avance en la elaboración de sus derechos al transformarse en productos de sentido y de símbolos, redefiniendo la historicidad de la población indígena y reconociendo la legitimidad de numerosas solicitudes políticas, sociales y culturales (Coignet, 2011).

4 Hoy, nadie habla de “salvajes”, pero aún hoy la legislación y el análisis social diferencian en el Perú a los “nativos”: estos dos “tipos de indianidad” complejizan la discusión sobre las relaciones inter-étnicas, las políticas étnicas y las reivindicaciones “indígenas” (Remy, 2014).

Si bien, como sostiene Lavoud (Citado en Poupeau, 2014), se asiste a la transición del indigenismo (que emana de los poderes políticos nacionales, de los cuales el horizonte de acción es la integración plena de las poblaciones “originarias” a una ciudadanía plural y abierta definida como mestiza) al indianismo (un discurso político que pone decididamente el énfasis sobre las diferencias entre poblaciones dentro del marco de una lucha contra la discriminación de las poblaciones indígenas), el Perú encuentra otro caldo de cultivo. Tal como lo estudia Pajuelo (2006), a pesar de que la urbanización, el incremento explosivo de las migraciones, la expansión industrial, el afianzamiento del Estado, la aplicación de las reformas agrarias, la expansión de los medios y vías de comunicación, entre otros, ocurrieron igual o más que en el resto de países andinos, no ocurrió una afirmación de las identidades étnicas entre los campesinos indígenas de las comunidades, sino más bien un masivo e intenso proceso de desindianización.

En este punto, rememoremos muy brevemente el rol de los indígenas en la fundación del Estado Peruano. Bolívar instituyó el término indígena como palabra “progresista” y oficialista para referirse a los campesinos andinos, pero la motivación para su uso pasaría de una índole postcolonial-nacionalista que negaba lo indio y lo colonial y con ellos “la Nación Yindica, para convertirse a fines del siglo luego XIX en una palabra positivista racista” (Turner, 1997). Para Espinoza (2011), los sobrevivientes no solo tuvieron que vivir bajo el estigma de no ser aceptados como lo que eran, sino (señala en el extremo de su inconformidad) el de no haber tenido la dignidad de morir cuando sus dioses habían muerto. Es así como en el Perú lo que la población buscó fue obtener

ciudadanía, rehuendo de las diferencias étnicas, a diferencia de los pueblos indígenas de Ecuador y Bolivia, que reforzaron su singularidad y luego han pugnado por ciudadanías diferenciadas; tenemos así que en el Perú, para ser ciudadano, un requisito fundamental para los indígenas ha sido renunciar a sus características culturales, para convertirse en ciudadano (Urrutia, 2007).

Ser buen republicano, en el sentido más estrecho y nacional de la palabra, significaba contribuir a la Patria y no al cacique, como se hacía bajo el dominio español (Thurner, 1997) tras la abolición de la contribución indígena en 1854, la presencia disminuida del estado central provocó los impuestos ilegales por los hacendados agresivos que no tenían que medir sus intereses con los del fisco (Thurner, 1997). Se menciona en una justificación oficial del Departamento de Ancash acerca de los indios: “Se conforman (con poco) pues no desean otra cosa, no se empeñan en abandonar el ocio, que les es casi característico en las épocas de la recaudación de contribuciones con el objeto de satisfacerlas” (citado en Thurner, 1997, p. 574). Thurner (1997,) analizando una petición de los varayoc de Huaraz al presidente de aquel entonces, Andrés A. Cáceres, nos permite reconocer el abuso que pesaba sobre la población originaria peruana ante un caudillismo insaciable que atropellaba derechos e instituciones. El coloniaje parecía mejor que una independencia plagada de caudillos:

Las campañas violentas de los caudillos rivales y los flacos regímenes pseudo-republicanos, obligan a los indígenas a “comprar su libertad” o ser “secuestrados” para “servir de máquinas inconscientes para el logro, casi

siempre, de criminales proyectos” (es decir el reclutamiento forzoso a las filas de los caudillos) (Thurner, 1997, p. 580).

Si bien en el Perú, durante la primera parte del siglo XX, aparecería el “viejo indigenismo” (Moya, 2013), no desembocó en un reconocimiento cultural originario. Compuesto por intelectuales encabezados por Mariátegui, abrieron camino para una agenda política que subordinó las diferencias raciales y culturales a un asunto de lucha y clase, reemplazando, en los años 60, el término “indio” por “campesino”, borrando las diferencias ancestrales, locales y geográficas, reduciendo la diversidad cultural a una visión idílica y homogénea de los pueblos originarios del pasado, y una visión folclórica y paternalista de los del presente (Walsh, 2001).

Como bien lo explica Degregori (2002), los indígenas en el Perú tuvieron que huir de la estigmatización y su lucha se volvió una lucha de clases, antes que una lucha con un soporte étnico. Exigieron sus tierras y mayor educación, pues en esta última estaba inserta la posibilidad de ciudadanía, de rehuir aquel estigma indígena que no les permitía reclamar sus derechos, en síntesis, para derrumbar las fronteras interétnicas que el gamonalismo quería ver selladas para siempre. Pero, repito, la lucha la ganó la “revolución de los manuales” marxistas, desaprovechando el importante elemento étnico.

Es así que, la negación histórica de los indios republicanos abrió un espacio ideológico y un campo discursivo, que pronto sería copado por un indigenismo radical, que por último tendría que esencializar a los indios como seres pre-políticos (Thurner, 1997).

En Bolivia, por ejemplo, la precariedad institucional, sumada a la débil constitución de las ciencias sociales, significaría una ventaja para un pueblo que no tuvo intérpretes de sus males (Rivera, 2011). El Perú si los tuvo, aunque su análisis no ha sido el mejor. Nos preguntamos entonces ¿ello habría provocado al día de hoy cierta debilidad de las organizaciones indígenas? Analicémoslo.

### LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS EN EL PERÚ Y SUS DEBILIDADES

En toda América Latina asistimos a un proceso en el cual los propios movimientos y organizaciones indígenas se están “indianizando”, pues es desde la condición indígena que emergen nuevos estilos de participación política y nuevas comprensiones de la autonomía y descentralización. Tales son los casos de Guatemala y Nicaragua; así como de Bolivia y Ecuador (Moya, 2007). Se reclama, así, una inmediata recuperación de los territorios étnicos y la autonomía política basándose en la profundidad histórica de la demanda; la integridad etnobiológica de los territorios tradicionalmente ocupados por grupos indígenas específicos; y el repudio a cualquier solución a los reclamos territoriales y ambientales que involucren la mercantilización de la naturaleza (Varese, 2011). En el Perú, sin embargo, el nivel de desarrollo de las organizaciones indígenas es precario: tendrían serias dificultades para organizar una agenda indígena y lograr un posicionamiento en el escenario político. A la larga, si estas no son capaces de mantener y defender su autonomía orgánica y programática y se dejan imponer una agenda desde el Estado, la actual acción política guber-

namental en el Perú determinará su rumbo político debilitándolas y dividiéndolas. Es así que las agendas políticas diferenciadas en el Perú se debaten entre el reconocimiento retórico de su importancia y el desinterés histórico, desde una visión exotizada y una reinvencción identitaria. Para Varese (2011) ello es la repetición de viejos abusos que son perpetrados por la comunidad transnacional de capital y presentados como el *precio inevitable a pagar por los débiles* para participar en la globalización de la economía y la creación de un “nuevo orden mundial”.

Sin embargo, el movimiento indígena peruano no es un actor político importante, no “pesa” en el escenario político. Si bien hay varias y diferentes organizaciones, algunas de muy larga data y unas con más nivel organizativo que otras, no existe un movimiento indígena peruano que logre colocar en la discusión pública propuestas que alimenten el diseño de las políticas públicas a las que nos hemos referido (Urrutia, 2007). Tal vez, el que la cuestión étnica haya sido reivindicada por gobiernos autoritarios y sobre todo por los militares y no por los partidos políticos tradicionales de izquierda o derecha (Salazar-Soler, 2014), pueda haber limitado y dificultado en el Perú su consecuente organización. Se han propuesto muchas explicaciones para la ausencia de movimientos indígenas semejantes a los de Bolivia y Ecuador: por ejemplo, el peso de la migración de poblaciones rurales hacia Lima<sup>5</sup>, la presión del mestizaje y la influencia en los años setenta de un esquema polí-

5 Lo cual es relativo, ya que la identidad indígena urbana es un proceso dinámico que tiene nuevos actores y escenarios y se orienta a otras demandas, lo que no significa que la identidad ancestral haya desaparecido; por el contrario, más bien explica la selección de estrategias de cohesión étnica y social en un entorno que ha sido apropiado a partir de sucesivos procesos de expulsión de las comunidades de origen (Moya, 2013).

tico de clase, que diluía la cuestión étnica y cultural dentro de los problemas del campesinado y de clase (Salazar-Soler, 2014), el cual ya se arrastraba desde inicios del siglo XX: en el Perú la canalización de esta agitación rural en Los Andes hasta la distante capital y las esferas de gobierno quedó mucho más mediada por los intelectuales y políticos no indígenas (Albo, 2008), quienes, además, no consideraron el acervo cultural –y político del mismo– de cada uno de estos grupos indígenas.

Hacer un recuento histórico, por más breve que intente ser, no deja de plasmar una huella deletable e indeleble, que podría explicar, en cierta medida, la debilidad de las organizaciones indígenas en el Perú. Remy (2014) nos explica cómo la corona española protegió la posesión indígena, existiendo como unidades tributarias colectivas, teniendo en sus caciques, sus representantes. Al iniciar la República, el Estado abandona una política específica hacia los indígenas en aras de un discurso de igualdad y ciudadanía, individualizándolos. Pierden sus tierras, siendo sometidos a la servidumbre en los latifundios para satisfacer sus necesidades básicas. Los colectivos indígenas (ayllus) perdieron su interlocución con el Estado, siendo sus mediadores los hacendados, o en el mejor de los casos esperarían que los intelectuales mestizos (“indigenistas”) hablaran ante el poder en nombre de ellos. Las primeras políticas indigenistas estatales se desarrollarían entre 1919 y 1930. Paradójicamente, sostiene Albó (2008), el Perú estaba en mejores condiciones jurídicas que otros países (como Ecuador y Bolivia), gracias a aquella etapa indigenista pionera: en su Constitución de 1920 ya había reconocido a la comunidad indígena, poniendo en marcha un sistema de registro de tales

comunidades, al que se plegaron incluso comunidades negras y algunas de origen asiático, y que dura hasta hoy.

Las comunidades empezaron a intentar recuperar las tierras perdidas, originándose una lucha campesina por la tierra. Formaron, además, sindicatos para una interlocución más directa, menos mediada por los señores locales, ante el Estado (Remy, 2014). Albo (2008) explica cómo en el caso de la Amazonía el Estado nacional peruano no los encuentra propietarios de tierras agrícolas: ellos “ocupan” territorios, y ello no genera valores económicos al país. La intelectualidad (una vez más) sostendrá que será necesario atraerlos a la civilización, lo cual se hará a través de “la fe”. A mediados de 1950, se impuso un modelo de “comunidad nativa” que fragmentó el conjunto en pequeñas unidades. Con el advenimiento de la violencia política, los indígenas pasaron de ser presuntos enemigos a importantes aliados del Ejército (Remy, 2014). Hoy en día, se combinaría la modernidad con fundamentos tradicionales en pos de la institucionalidad del movimiento indígena: será marcado por la globalización tanto en términos de infraestructura tecnológica, como de referentes de acción política y de construcción de identidad étnica (Cavero, 2009).

Para Cavero (2009), la identidad étnica se encuentra aún en pleno proceso de construcción, a partir de mecanismos que toman conscientemente elementos culturales objetivos para construir un discurso de identificación étnica<sup>6</sup>. Es así que, los indígenas amazónicos para ser escuchados por las autoridades políticas y llamar la atención

6 Lo cual ya se vive en Latinoamérica “Un signo de esto son los movimientos indígenas que usan su identidad étnica como un recurso negociable y como base de su activismo social” (Coignet, 2011, p. 26).

de la sociedad nacional se ven obligados a usar sus “trajes típicos”, folclorizando o exotizando su presencia, lo cual se extiende a pueblos andinos, generando una situación ambivalente mediante la cual la sociedad nacional “fija” a los indígenas en un “tiempo inmemorial”, pero al mismo tiempo les brinda mecanismos de resistencia y de presión política (Espinosa, 2003). Las identidades locales provinciales o departamentales, al pasar por el prisma de categorías etnopolíticas, toman la forma de identidades locales precolombinas (ayacuchanos-waris, huancaínos-wancas, huancavelicanos-ankaras, etc.) (Cavero, 2009). Las comunidades campesinas en lucha habrían comprendido que hay que etnificarse para luchar; de cierta manera, instrumentalizan la etnicidad (Salazar-Soler, 2014). Es así como reinventan etnicidades extraviadas en el pasado representándose en el Estado-Nación en el pasado o en el futuro como si formaran una comunidad natural, poseedores de una identidad de origen, cultura e intereses que trascienden las condiciones individuales y sociales (Varese, 2011).

Las organizaciones atraviesan una serie de fracasos en el proceso de articulación real en torno a una agenda indígena, debido, por un lado, a las formas segmentadas de autoreconocimiento (campesinos, agrarios, indígenas) y, por otro lado, porque algunos apuestan por el gobierno, dejando a otros grupos recelosos. A ello le sumamos una pérdida de liderazgo de las demandas locales, debido a lo cual las organizaciones nacionales terminarían siendo reemplazados por grupos emergentes desde las regiones: frentes de defensa u organizaciones indígenas regionales. Las organizaciones indígenas tendrán que realizar esfuerzos por mantener su autonomía y tener la claridad

de su nivel de respaldo a los “gobiernos progresistas”, aunque en vez de consolidar su sistema de organización y su capacidad de movilización se estaría resquebrajando, constituyéndose en un revés: finalmente, todos los paradigmas construidos quedarían en meros intentos en la historia del movimiento indígena de América latina.

La ausencia de una libertad económica puede llegar a generar una ausencia de libertad social. Es clave la participación a través de diálogos “vinculantes”, a través del ejercicio de la libertad intermediado por los valores, pero por valores que a su vez se vean influenciados por debates públicos e interacciones sociales, que son en sí influenciados por libertades participativas. García Pérez, en su discurso “El Perro del Hortelano”, no fue sino embudo de una corriente de pensamiento estatal históricamente estructurada, y Bagua no fue sino la lucha de las comunidades indígenas y campesinas en la región latinoamericana, que aspiran transformar un mundo cultural monolítico que ejerce, a través de sus tentáculos de poder mestizo asimilacionista, decisiones que atropellan los derechos de estas comunidades. Ni el escarmiento verbal por parte de un presidente, ni la publicidad estatal que anima al país a destruir cualquier vestigio de tradicional atraso primitivo, son capaces de colonizar las mentes de sus víctimas (Loayza, 2011).

El escenario peruano es complicado, porque hay una lejana esperanza de que se avance con el actual gobierno, que en la campaña electoral formuló muchas promesas, como la ley de consulta, diálogo intercultural, políticas sociales incluyentes, pero que insiste en un modelo económico básicamente extractivista, causante de la mayoría de

conflictos sociales, y entiende la inclusión solo como un conjunto de políticas asistencialistas. Este gobierno hereda una serie de herramientas legales que afectan a los pueblos indígenas: priorización de la inversión en empresas extractivas, leyes que criminalizan la protesta social, etc. Y si no avanza mínimamente en un cambio de estas políticas, el elevado nivel de conflictos socioambientales se podría multiplicar aún más, y no bastará con la solución de tal o cual demanda concreta para evitar un estallido social.

Acaso episodios como los de Bagua, nos lleven a reflexionar sobre cómo las organizaciones y los movimientos sociales planean intervenir el nuevo proyecto de descolonización estatal que supone revertir los cánones de exclusividad y privilegio que daban derecho solo a unos cuantos a tomar decisiones e influir en el destino de la política (Chávez, 2011).

### ASIMETRÍA MATERIAL Y SIMBÓLICA EN EL PERÚ

A partir de que los pueblos indígenas carecen de los canales institucionales que permitan su participación política, la asimetría establecerá una seria restricción de sus derechos políticos. Mamani (2013) no logra comprender cómo es que el Perú, siendo signatario de convenios e instrumentos internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas, en los hechos la población indígena sufre racismo, discriminación y marginación, que son los principales obstáculos para su participación política: la política de integración asimilacionista les inhibe manifestar la identidad étnica indígena. Para Pajuelo (2006), solo en el Perú (entre los países andinos) resulta excepcional que

las personas indígenas que son elegidas como representantes parlamentarios decidan reivindicar públicamente su identidad. Aquellos que se arriesgaron a reivindicar su idioma, vestimenta o las costumbres, son vistos como figuras decorativas o exóticas, en un Parlamento que el común de los peruanos imagina como un espacio privilegiado, letrado y —en esa medida— “decente”: ello revela las maneras sutiles e intrincadas en que se manifiesta el racismo predominante en la sociedad peruana (Pajuelo, 2006). Peor aún, dicha estigmatización es difícil de contrarrestar cuando es imposible identificar al estigmatizador. Cavero (2009) explica que el “otro” opresor es heterogéneo y difuso, y solo se lo puede entender a partir de una realidad sistémica. En tal sentido, se combate contra un sistema y no contra personas concretas.

El racismo más perverso y malvado es aquel que proviene desde el Estado: desde las políticas públicas, las políticas de partido, las políticas educativas, las políticas de salud, excluyendo, marginando, provocando dos Perús, dos mundos (Urrutia, 2007), “dos países” separados social, racial, regional y culturalmente que, a su vez, tienen internamente pocos y débiles lazos de unión entre sus miembros (Cotler, 2009). Se suele establecer una asociación entre Andes zona rural y Occidente-ciudad, concibiéndose, por ello, la migración como una pérdida, una contaminación o una deslealtad a una «esencia original» (Zavala, Cuenca y Córdova, 2005). El hecho de que la capital del Perú esté en la Costa ayudará, entonces, a comprender mejor el menor peso que en este país han ido teniendo los movimientos indígenas andinos, a medida que esta ciudad y la Costa se han desarrollado hasta acoger ya a la mayoría de la población del país,

muy por encima de cualquier otro centro urbano (Albó, 2008). Una discriminación cotidiana a los sectores populares urbanos de origen andino que contribuye a dificultar su movilidad social y a menoscabar su autoestima, reforzando la tradicional distancia y los sentimientos de desconfianza y hostilidad entre esas capas sociales (Cotler, 2009). Es así que se constituyó la reticencia de los campesinos andinos a ser identificados con el término “indio” dado que dicha categoría contiene un sentido denigratorio y describe una condición social definida por la pobreza, falta de educación y aislamiento geográfico (Salazar-Soler, 2014).

Ser indio en el Perú significa una posición social de dominado y explotado inserto en estructuras sociales desiguales y jerarquizadas, potenciadas por los medios académicos y los políticos diferenciando a la sociedad dominante de ciertas tradiciones y costumbres específicas simbólicamente “ajenas” (Salazar-Soler, 2014). Si bien, el término indígena posee una carga peyorativa, prefiriéndose el término de “pueblos andinos” o el de “pueblos originarios” para poder luchar por ciertos derechos que internacionalmente les son reconocidos a los pueblos indígenas; los indígenas amazónicos sí se reconocen como indígenas, luchando por sus derechos, enfrentando la discriminación y el abuso de los peruanos que los continúan viendo como al “otro” radicalmente distinto (Espinosa, 2003). Sin embargo, en el decenio de 1960 se vieron obligados a elegir entre un proyecto político armado y urbano que no fue sensible a los derechos y la autonomía étnicos, además de un ejército represivo que constantemente igualó a los pueblos indígenas con la subversión (Varese, 2011).

Salazar-Soler (2014) identifica que las oleadas de emigrantes de la sierra llegan a un ambiente urbano costero mucho más hostil que el que encuentran quichuas ecuatorianos en Quito y los aimaras y quechuas bolivianos en La Paz o Cochabamba. Lima no es solo una metrópoli más grande y un crisol de mestizajes sociales y culturales, sino que está sobre todo más distante físicamente hablando de los lugares de origen de los emigrantes de la sierra. Es el dilema de los pueblos originarios, Ser o no Ser, o tal vez, aprender a Ser otro para dejar de Ser uno mismo: ambiguo, complejo y, sobre todo, incoherente (Najarro, 2011). Evitar la estigmatización se traducirá en disimular sus identidades locales anteriores. Es así como la migración, como resultado de la modernización peruana entre 1940 y 1950, generó la desintegración de las fronteras étnicas ante la subsistencia del racismo y la discriminación soslayando cualquier afirmación étnica a partir de la revaloración y reconceptualización de la condición indígena (Pajuelo, 2006). Sin embargo, el indígena de hoy se enfrenta a situaciones distintas, en donde es necesario indagar en ellas si queremos asumir una política integral sobre las familias indígenas en Lima (Cuenca, s.f.). Nos lleva a pensar, entonces, como uno de los mayores avances conceptuales, a la educación indígena como una cuestión relativa a los pueblos como un sujeto colectivo de derechos (Moya, 2011).

## LA EXIGUA EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN EL PERÚ

La educación en el Perú ha insistido en propiciar una cultura individual, un *homo economicus*, posesivo y necesitado que nació con el capitalismo, heterónimo y contrapuesto a tradiciones que conciben a los

nudos de redes relacionales reales que son las personas (Esteva, 2011). Es en la experiencia de nuestros pueblos que se pueden encontrar las lecciones necesarias para nuevos marcos conceptuales y nuevas nociones epistemológicas que nos hagan trascendernos a nosotros mismos (Martínez, 2011). Encontramos, por ejemplo, que los pueblos indígenas sustentan la producción colectiva a lo largo de la historia (Moya, 2011, p. 284) expresando existencialmente, y en la lengua, la condición del “nosotros” fuerte que es el sujeto de la comunalidad formado por el entrelazamiento de las redes de relaciones reales que forman cada persona (Esteva, 2011, p. 164), todo ello debería de ser la fundamentación de los proyectos educativos indígenas.

La mera educación “para los indígenas” es una inclusión “a como dé lugar”, incapaz de contemplar una serie de conceptos, vislumbrado únicamente desde la interculturalidad. Producto de ello, sostiene Espinoza (2011), los indígenas regresan a sus comunidades, con intenciones educativas, cumpliendo funciones colonizadoras que tienden a disolver las culturas con más eficacia que los extraños. Son formas de culturicidio, en donde se trata de educarlos en la extinción (Espinoza, 2011). Este es el producto del proyecto político homogeneizador que imprimieron las clases dirigentes del Perú, utilizando como motor de este proyecto el sistema educativo, quedando prisioneras de las contradicciones políticas e ideológicas las diversas identidades originarias (Najarro, 2011). Aunque la educación sea el vehículo de una interculturalidad que rebase las relaciones asimétricas, ha tenido como consecuencia para los pueblos indígenas la aculturación y la vergüenza étnica (Moya, 2011). Los pueblos originarios

han sido condenados a vivir en la noche, en la oscuridad, al haberles despojado de sus conocimientos, de generar su propio desarrollo como seres humanos: con el estigma de “no tener” conocimientos, han caminado y andado los pueblos originarios desconociendo la trayectoria, el curso y decurso de su historia: ¿no es hora de decolonizar el conocimiento y decolonizar la universidad? (Najarro, 2011).

La agenda indígena para la educación intercultural, con base en la revisión de documentos y las entrevistas a un conjunto de profesionales indígenas latinoamericanos, Cuenca (2012) destacará cinco temas que conforman el eje de sus demandas contemporáneas: la conformación de Estados plurinacionales, el pleno ejercicio de ciudadanías diferenciadas, la *descolonialidad* del poder, el reconocimiento de derechos colectivos y de formas plurales de justicia, y la instalación de un modelo alternativo de desarrollo con identidad: el *buen vivir* (Cuenca, s.f.). Este último puede ser definido como una forma de vida en armonía con la naturaleza y con otros seres humanos, lo cual parte de una concepción de la vida deseable inspirada en la cultura de los pueblos indígenas, quechuas y aymaras, apoyándose en los principios de equidad social y sostenibilidad ambiental, aunque divorciado del “sumak kawsay” que se caracterizará, además, por la relevancia que le dan a la autodeterminación de los pueblos indígenas, sosteniendo que el *buen vivir* ha sido despojado de la dimensión espiritual (Hidalgo y Cubillo, 2014).

## CONCLUSIONES

Siguiendo a Sen, es necesario partir del concepto de identidad. Así, la necesidad de razonar debe penetrar en todas las etapas de los pensamientos y las decisiones basadas en la identidad (Sen, 2000), lo que en el caso del Perú, debe atender no a una sino a una poliédrica manifestación de identidades, debido a la pluralidad cultural existente desde tiempos prehispánicos. No son meras supervivencias de un pasado premoderno: son los nuevos productos del encuentro con la propia modernidad, constituyendo un mundo poscolonial mayoritario en el mundo moderno fuera de Europa occidental y América del Norte (Chatterjee, 2007). En su importante libro, “Desarrollo como Libertad”, señala Sen que el libre y sustentable albedrío emerge como un importante motor del desarrollo. No solo es el libre albedrío en sí una parte constitutiva del desarrollo, sino que también contribuye al fortalecimiento del libre albedrío de otras clases (Sen, 2000). Recuérdese que la verdadera interculturalidad rechaza tanto las pretensiones supraculturales y superculturales, como también cada monoculturismo (abierto o camuflado) y etnocentrismo del pensamiento (Estermann, 1996).

Pero, tampoco es necesario caer en una incommensurabilidad de culturas y modos de vivir humanos. El relativismo cultural y la indiferencia no permiten aproximarse a un fenómeno como la filosofía de las comunidades campesinas y nativas, por el contrario se limita a una óptica estética y hedonista de algo exótico, pero incomprensible (Estermann, 1996). El culto a las diferencias conduce a un atomismo cultural que no solo

desarticula el tejido social, como lo es en el Perú, sino que genera aislacionismos culturales (Tubino, 2002). Desde una perspectiva epistemológica, García-Bedoya (2005) indicaría la importancia de repensar las totalidades conflictivas, contradictorias, conflictivas, problemáticas, heterogéneas. Según esta perspectiva (y de la que parte nuestra investigación), la totalidad sigue siendo un horizonte epistemológico necesario para la reflexión social: solo desde ella se pueden criticar las inequidades sin perderse en la selva de las diferencias.

El error del Estado yace en tildar de “peculiaridades” las diferencias culturales, a las cuales no se les asigna importancia, coaccionados a no interferir con la inquebrantable lealtad al Estado, común a todos (Bauman, 2004). Ello, a su vez, podría llevar al Perú a vivir situaciones insostenibles con el nacimiento de un nuevo sujeto crítico con profundo arraigo territorial y cultural que se enfrenta a las empresas transnacionales y sus aliados locales, en donde la intensificación de las protestas sociales, al no encontrar respuestas satisfactorias a sus demandas, se radicalizan y enfrentan el peso de las políticas de criminalización (Yagenova y Véliz, 2011).

En tiempos en que la globalización impera por doquier, y en que la biodiversidad sorprende cada día más, las reivindicaciones utópicas del nacionalismo universalista provocan malestar y desigualdad: una política de heterogeneidad nunca puede aspirar al premio de encontrar una fórmula única que sirva a todos los pueblos en todos los tiempos, por lo mismo que sus soluciones

son siempre estratégicas, contextuales, históricamente específicas e, inevitablemente, provisionales (Chatterjee, 2007). Las identidades son plurales y la importancia de una identidad no necesariamente debería borrar la importancia de los demás (Sen, 2007). Nos remitimos, así, a lo que Chatterjee (2007) denominaría la “política de los gobernados”. Este autor plantea un nacionalismo cívico basado en las libertades individuales, y en la igualdad de derechos, independientemente de distinciones de religión, raza, lengua o cultura y las demandas particulares basadas en la identidad cultural, que reclamaría un trato diferenciado para grupos particulares. Ello, tal como lo hemos visto en el caso peruano, basado en su vulnerabilidad y atraso o en una real, o supuesta, injusticia histórica. En esta perspectiva, López indica que las diferencias, más allá de tomar la palabra, vienen exigiendo no solo ser respetadas, sino reconocidas como tales y, por tanto, han logrado poner en marcha un “derecho a la diferencia” y un “derecho a la pertenencia cultural”, lo cual difícilmente se condice con el talante igualitario y culturalmente desvinculado del proyecto moderno (López, 2007). Por ello, es necesario partir no de una justicia y libertad que se enuncie no desde una humanidad abstracta, sino desde los marcos culturales en los que se desenvuelve el Perú.

Para Sen (2000), las libertades no son solamente los fines primarios del desarrollo; son también sus principales medios. Con oportunidades adecuadas, los individuos pueden formar efectivamente su propio destino y ayudarse unos a otros; no necesitan ser considerados como los receptores pasivos de los beneficios de ingeniosos programas de desarrollo. Esa es, de hecho, una poderosa razón para reconocer el papel po-

sitivo del libre y sustentable albedrío (Sen, 2000). Incluso se habla de la necesidad de transformar al académico político en líder de acción, frente a los enormes problemas de pobreza, y explotación en Sudamérica. No es para menos, pues vivimos un contexto en el cual varios grupos étnicos y sus culturas están por extinguirse, por lo que sus valiosos conocimientos, acumulados en miles de años, también han de desaparecer, perdiéndose la experiencia intercultural en el Perú, país que vive una diversidad cultural, compleja y rica (Solís, 2001). Como señala Nugent (2010), el pluralismo, como vía de superación del orden tutelar, también estimula la aparición de nuevos sentimientos entre las personas: entre ellos el más importante es lo que podríamos llamar el sentimiento de la igualdad básica.

Mas aún, el Perú es un país marcado por un racismo difícil de ser identificado y, mas aún, de ser explicado. Causa vergüenza y repugnancia por todas las y los peruanos, porque, en efecto, rivaliza con cualquier precepto moral, sin embargo no identificamos que dicho mal se cuece en las estructuras del país y no en situaciones aisladas y anecdóticas. Se piensa, y cree, que dicho racismo es un modo de apartar a los demás por cuestiones fenotípicas, sin detenernos a pensar en el proceso asimilacionista educativo que cometió un etnocidio sostenido y programático en el territorio eminentemente pluricultural. Se banalizan la vulnerabilidad educativa, en salud, laboral, y en todo ámbito de la dignidad humana, como mera desigualdad económica, sin identificar que existen tensiones que son producto de una visión unilateral del problema. El Estado, en lugar de identificar las bases de dicha problemática, atenúa las desigualdades, amparándose en

la diferencia para segregar a unos de otros, en nombre del progreso y el desarrollo.

Considerando que en el planeta que compartimos existen muchas maneras diferentes de ser humanos, a menos que se “exterminen” por completo a los infieles, no hay manera de cortar camino para salir de la incomodidad que produce la pluralidad de voces y el choque entre los distintos modelos de lo que significa una buena vida

(Bauman, 2004). Ante la soberbia del poder de que pretendió el Estado peruano en lo que va de su historia, se ha demostrado cuán urgente es aquella reconciliación de la humanidad con su propia e *incorregible diversidad* (Bauman, 2004). Países como el Perú deben demostrar que si un país tan heterogéneo como este puede crecer de la mano de la justicia igualitaria, Latinoamérica podrá caminar unida hacia el desarrollo social, económico y político.

## REFERENCIAS

- Acosta, A. (2009). El Estado plurinacional, puerta para una sociedad democrática. A manera de prólogo. En A. Acosta y E. Martínez (Comps.). *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala.
- Albó, X. (2008). *Movimiento y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: PNUD, CIPCA.
- Bauman, Z. (2004). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Cavero, O. (2009). El escenario de las organizaciones etnopolíticas en el Perú de la década del 2000. Un estudio de caso: La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Perú (CONAIP). Tesis para optar el Título de Licenciado en Sociología. PUPCP.
- Castells, M. (1997). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. (Vol. 2. El poder de la identidad). Madrid: Alianza Editorial.
- Chatterjee, Partha. (2007). *La nación en tiempo heterogéneo*. Lima: IEP, CLACSO, SEPHIS.
- Chávez, P., Mokrani, D., y Uriona, P. “Una década de movimientos sociales en Bolivia” En: *Una década en movimiento* Massimo Mondonesi y Julián Rebón (Comp). Buenos Aires: CLACSO.
- Coignet, P. (2011). *Gestión de políticas públicas desde las organizaciones internacionales hacia los pueblos indígenas*. Quito: Editorial IAEN.
- Cotler, J. (2009). La paradoja peruana: crecimiento económico y desaprobación política. *Diplomacia, Estrategia y Política*, (9), 168-183.
- Cuenca, R. (2012). *Desencuentros entre el discurso del derecho a la educación y las políticas educativas en el Perú de la década del 2000*. Lima: IEP; Clacso.

- Cuenca, R. (2014). *Sistema universitario y población indígena. La brecha intercultural en el Perú*. Inédito.
- Degregori, C. (2002). Identidad étnica, movimientos sociales y participación en el Perú. En M. Yamada y C.I. Degregori (orgs.). *Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina*. ICA, Osaka.
- Espinosa, O. (2003). Desafíos a la ciudadanía multicultural en el Perú: el “mito del mestizaje” y la “cuestión indígena”. En N. Vigil y R. Zariquiey (Eds.). *Ciudadanías inconclusas. El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas*. Lima: GTZ y PUCP.
- Estermann, J. (1996). *Filosofía Andina*. Quito: Abya-Yala.
- Esteva, G. (2011). Más allá de la educación. En L. Meyer y B. Maldonado (Coord.). *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global* (pp. 159-174). Oaxaca: CSEIIO.
- Etxebarria, X. (2003). La ciudadanía de la interculturalidad. En N. Vigil y R. Zariquiey (Eds.). *Ciudadanías inconclusas. El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas* (pp. 91-110). Lima: GTZ y PUCP.
- Freire, P. (1971). *Pedagogía del oprimido*. Lima: UNMSM
- García-Bedoya, C. (2005). Estudios culturales, ciencias sociales y ciencias humanas. *Revista de Investigaciones Sociales*, 9(14), 433-447.
- Hidalgo-Capitán, A., y Cubillo-Guevara, A. (2014). Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay. En *Íconos*, (48), 25-40. doi: <http://dx.doi.org/10.17141/iconos.48.2014.1204>
- Hopenhayn, M. (2004). La aldea global entre la utopía transcultural y el ratio mercantil. En R. Pajuelo y P. Sandoval (Comp.). *Globalización y diversidad cultural. Una mirada desde América Latina*. Lima: IEP.
- Kymlicka, W. (2003). Estados multiculturales y ciudadanos interculturales. En R. Zariquiey (Ed.). *Realidad multilingüe y desafío intercultural*. Lima: GTZ, Ministerio de Educación y PUCP.
- Landa, L. (2007). *Los fantasmas de la subalternidad. La transformación de/en los discursos (sobre los) indígenas en América Latina*. Brasilia: Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas.
- Loayza, J. (2011). Entre el progreso y el abuso: problemática social en torno a las tierras protegidas de las comunidades nativas en el Perú. *Astrolabio*, (7), 79-114.
- López, J. (2007). *Adiós a Mariátegui*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Mamani, C. (2013). De Iskallani al Congreso de la República del Perú. El camino de Claudia Coari. En F. Cabrero (Coord.). *Ciudadanía intercultural. Aportes desde la participación política de los pueblos indígenas en Latinoamérica*. Quito: PNUD.
- Martínez, J. (2011). El cuarto principio. En L. Meyer y B. Maldonado (Coords.). *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global* (pp. 175-186). Oaxaca: CSEIIO.
- Mato, D. (2009) *Instituciones interculturales de educación superior en América Latina. Procesos de Construcción, logros, innovaciones y desafíos*. Cacaras: IEL-SAC-UNESCO.

- Moya, R. (2007). *Participación social, Banca Multilateral y Educación Intercultural Bilingüe. Bolivia, Ecuador y Perú*. Lima: CARE Perú. pp. 281-290.
- Moya, R. (2011). La educación indígena y el “buen vivir”: una alternativa en medio de la crisis. En L. Meyer y B. Maldonado (Coords.). *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global*. Oaxaca: CSEHO.
- Moya, R. (2013). El acceso y la inclusión de indígenas y afrodescendientes en las universidades latinoamericanas. *Pueblos indígenas y educación*, 63, 31-104.
- Najarro, M. (2011). Los estudiantes Hatun Ñan en el contexto universitario. En *Programa Hatun Ñan. Caminos de interculturalidad. Los estudiantes originarios en la universidad*. Lima: PUCP.
- Nugent, G. (2010). *El orden tutelar*. Lima: DESCO.
- Ovando, G. (2008). *A grandes males, grandes reformadores. Ensayos sobre la recuperación de la identidad indígena*. La Paz: Plural.
- Pajuelo, R. (2006). *Participación política indígena en la sierra peruana*. Lima: IEP.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.). *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Quijano, A. (2006). Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. *Investigaciones Sociales*, (16), 347-368.
- Quijano, A. (2009). El nuevo imaginario anticapitalista. En R. Hoetmer (coord.). *Repensar la política desde América Latina*. Lima: UNMSM-Programa Democracia y Transformación Global.
- Remy, M.I. (2014). Población indígena y construcción de la democracia en el Perú. En R. Cuenca (Ed.). *Etnicidades en construcción. Identidad y acción social en contextos de desigualdad*. Lima: IEP.
- Rivera, S. (2011). De Tupac Katari a Evo Morales. En E. Ticona (Ed.). *Política indígena en Los Andes*. Madrid: Akal. pp. 61-111.
- Salazar-Soler, C. (2014). ¿El despertar indio en el Perú andino? En G. Lomné (Ed.). *De la política indígena. Perú y Bolivia*. Lima: IFEA, IEP. pp. 71-126.
- Sen, A. (2000). *El desarrollo como libertad*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Sen, A. (2007). *Identidad y violencia*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Solís, G. (2001). Interculturalidad: encuentros y desencuentros en el Perú. En M. Heise (Ed.). *Interculturalidad* (pp. 97-112). Lima: MINEDU.
- Subercaseaux, B. (2002). *Nación y Cultura en América Latina. Diversidad cultural y Globalización*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Thurner, M. (1997). Republicanos y ‘la comunidad de peruanos’: comunidades políticas inimaginadas en el Perú postcolonial. En R. Barragán, D. Cajías y S. Qayum. *El siglo XIX. Bolivia y América Latina*. La Paz: IFEA.
- Tubino, F. (2002). Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva. En N. Fuller (Ed.). *Interculturalidad y política* (pp. 51-76). Lima: PUCP.

- Urrutia, J. (2007). Población indígena políticas públicas en el Perú. En M. Rosenberg y R. Pajuelo (Eds.). *Políticas indígenas estatales en Los Andes y Mesoamérica*. Lima: Fundación Konrad Adenaur Stiftung.
- Varese, S. (1997). Identidad y destierro: los pueblos indígenas ante la globalización. *Revista de Crítica literaria latinoamericana*, (46), 19-35.
- Varese, S. (2011). Los pueblos indígenas combatiendo el nacionalismo de Estado y el globalismo corporativo. En L. Meyer y B. Maldonado (Coords.). *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global* (pp. 291-306). Oaxaca: CSEIIO.
- Walsh, C. (2001). *La interculturalidad en la educación*. Lima: Ministerio de Educación.
- Yagenova, S., y Véliz, R. (2011). Guatemala: una década de transición. En M. Mondonesi y J. Rebón (Comp.). *Una década en movimiento* (pp. 225-274). Buenos Aires: CLACSO.
- Zavala, V., Cuenca, R., y Córdova, G. (2005). *Hacia la construcción de un proceso educativo intercultural: elementos para el debate*. Lima: PROEDUCA-GTZ.