



Capítulo 5

EN BUSCA DE RECONOCIMIENTO

Reflexiones desde el Perú diverso

María Eugenia Ulfe y Rocío Trinidad
Editoras

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

305.800985 En busca de reconocimiento : reflexiones desde el Perú diverso / María Eugenia
E Ulfe y Rocío Trinidad, editoras.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del
 Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).
 300 p.: il., retrs.; 21 cm.

Ponencias presentadas en el Seminario Internacional «Políticas de Reconocimiento,
de Diferencia y de Ciudadanía», realizado el 30 y 31 de octubre de 2012 en la Pontificia
Universidad Católica del Perú.

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-05988

ISBN 978-612-317-264-0

1. Etnología - Perú - Ensayos, conferencias, etc. 2. Identidad cultural - Perú
3. Comunidades campesinas - Perú 4. Sociología rural - Perú 5. Movimientos sociales
- Perú 6. Democracia y Estado - Perú 7. Participación ciudadana - Perú 8. Derechos
de la personalidad - Perú 9. Etnicidad - Perú 10. Antropología visual - Perú I. Ulfe,
María Eugenia, editora II. Trinidad, Rocío, editora III. Pontificia Universidad Católica
del Perú IV. Seminario Internacional «Políticas de Reconocimiento, de Diferencia y
de Ciudadanía» (2012: Lima, Perú)

BNP: 2017-1499

En busca de reconocimiento: reflexiones desde el Perú diverso

María Eugenia Ulfe y Rocío Trinidad, editoras

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Imagen de portada: Diego Fernández Stoll

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

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

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-05988

ISBN: 978-612-317-264-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700580

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

**«NO QUEREMOS INCLUSIÓN, QUEREMOS RESPETO»:
LOS PUEBLOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS Y SUS DEMANDAS
DE RECONOCIMIENTO, AUTONOMÍA Y CIUDADANÍA
INTERCULTURAL**

Óscar Espinosa

Pontificia Universidad Católica del Perú

En una reunión en el año 2013 en la que participaban dirigentes de organizaciones indígenas junto a funcionarios del Estado, académicos y representantes de las organizaciones no gubernamentales, una líder indígena afirmó contundentemente: «Los indígenas no queremos inclusión». Y, luego de un silencio incómodo entre todos los presentes, añadió: «Queremos que nos respeten; queremos que nos pregunten qué queremos, qué necesitamos».

La primera reacción de sorpresa frente a esta afirmación provino, posiblemente, de una presunción: suponer que los indígenas son pobres y excluidos y que, por ende, están ansiosos por ser incluidos. Y esta sorpresa podría aumentar, además, si se toma en cuenta que el Estado peruano está implementando una serie de programas y políticas sociales de inclusión y que este proceso constituyó una de las prioridades explícitas del gobierno del expresidente Ollanta Humala. ¿Por qué, entonces, los indígenas no querrían ser incluidos?

En las próximas páginas trataré de presentar algunos argumentos que nos permitan entender mejor por qué los indígenas en general y los de la Amazonía peruana en particular podrían no querer ser incluidos

y, al mismo tiempo, tratar de entender qué tipo de relación desean establecer con el Estado. Para ello, es necesario recordar brevemente la historia de la relación entre el Estado y las sociedades indígenas amazónicas, para luego discutir la relación entre inclusión, identidad, reconocimiento e interculturalidad en la construcción de la ciudadanía indígena y del Estado peruano en la actualidad.

1. UNA HISTORIA MARCADA POR LA CEGUERA

La relación histórica establecida por parte del Estado o de la sociedad nacional para con las sociedades indígenas de la Amazonía ha estado marcada —y sigue estándolo en gran medida— por una actitud negativa. Esta actitud podría calificarse de «exclusión», en la medida en que las élites sociales, económicas o políticas han mantenido al margen a la población indígena. Pero también podría calificarse de «falta de reconocimiento», o para utilizar una imagen que encuentro sugerente, de «ceguera». Evidentemente, se trata de una ceguera selectiva, es decir, que se «ve» a ciertas personas o grupos sociales y se invisibiliza a otros como si no existieran; o se les ve de manera distorsionada, no como realmente son.

Para entender esta ceguera histórica podemos preguntarnos: ¿qué es lo que los Incas, los conquistadores, los misioneros, el Estado peruano o la sociedad nacional republicana han visto en la región amazónica? La mirada sobre la región no se ha centrado en la gente, sino en las particularidades y potencialidades de su paisaje y de sus recursos naturales.

Los Incas desconocieron en gran medida la región amazónica. No pudieron conquistar a los pueblos que allí habitaban por desconocimiento de la región, tal como cuentan distintos cronistas como Sarmiento Gamboa (1988) o el Inca Garcilaso de la Vega (1991). Y Guamán Poma de Ayala (1993) muestra en sus dibujos prejuicios sobre los pueblos amazónicos al representarlos siempre como salvajes, desnudos o emplumados, rodeados de árboles, monos y loros.

Imágenes similares se encuentran en los dibujos y grabados de *q'eros* o vasos ceremoniales estudiados por Bertazoni (2007). La insistencia en los monos o loros, por ejemplo, pone en evidencia la mirada etnocéntrica y distorsionada de los andinos, en la medida en que, para las sociedades amazónicas son mucho más importantes —además del jaguar, que sí aparece en estas imágenes andinas— la boa, la sachavaca o el águila como animales de fuerte poder simbólico. Esta manera de representar el salvajismo amazónico fusionando a las personas con la naturaleza circundante ha permanecido hasta el siglo XXI. Hace pocos años, un video de propaganda de PromPerú (2008) presentaba a un hombre con el torso desnudo que llegaba en una canoa a una isla en el Amazonas. Una vez en la isla, este hombre emitía unos ruidos como de animal salvaje; era un animal más, confundido con el paisaje. Sin embargo, la mayor ceguera se encuentra en la representación, por parte de los cronistas andinos como Guamán Poma y Garcilaso de la Vega, de los indígenas amazónicos como seres caracterizados por su «belicoidad, fiereza y crueldad» (Santos Granero, 1992, p. 260). Blas Valera señala cómo «[l]os que viven en los Antis comen carne humana, son más fieros que tigres, no tienen dios ni ley, ni saben qué cosa es virtud» (citado por Garcilaso de la Vega, 1991, p. 32).

En los primeros años de experiencia colonial, los prejuicios frente a los amazónicos continuaron. Los primeros conquistadores creyeron ver en la región amazónica gente con cabeza de perro, gente sin cabeza que tenía su rostro en el torso, pigmeos o las temibles mujeres amazonas que, además, dejaron como herencia su nombre para esta región (Todorov, 1989 y Amodio, 1993). Y sin embargo, estos seres fantásticos nunca existieron. Pero fue la búsqueda de El Dorado —o de otros reinos fabulosos como El Paititi o el País de la Canela— la expresión más contundente de esta ceguera. La búsqueda de estos lugares legendarios evidencia una mirada selectiva por la cual solo se ven riquezas naturales, pero no a la gente que allí habita (Levellier, 1976; Gil, 1989; Amodio, 1993 y Espinosa, 2007). Los europeos no buscaban

el encuentro con otras personas o culturas para enriquecerse como seres humanos; la riqueza estaba claramente relacionada a la posesión y control de los recursos naturales, igual que en la actualidad. Sin embargo, esta búsqueda resultó un fracaso radical. Este desencuentro queda bellamente expresado en las imágenes que nos brinda el cineasta alemán Werner Herzog (1973), cuando nos presenta la absurda actitud de su personaje Lope de Aguirre reclamando para sí el dominio de toda la tierra que se extiende en el horizonte, pero que, sin embargo, él mismo no puede pisar con sus propios pies.

La época republicana no marca una ruptura con esta visión, sino, por el contrario, desde los inicios del siglo XIX la región amazónica es percibida como un territorio por explorar. Es más, para las élites políticas y económicas del Perú de entonces, la Amazonía era un territorio desaprovechado por los indígenas que allí habitan. En 1835, el ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores, Luciano Cano, escribió una carta a la Secretaría del Consejo de Estado en la que reclamaba la atención hacia las tierras de los indígenas amazónicos: «[...] esos desgraciados, que poseyendo un terreno inmenso, rico i productivo, podía la nación sacar incalculables ventajas» (Larrabure i Correa, 1905, I, p. 225).

Unas décadas después, encontramos una ceguera similar en prominentes peruanos, quienes, como señala el capitán Lewis Herndon, se consideran «buenos conocedores» del carácter del indígena y que «no tienen escrúpulos en decir que el mejor uso para un indio es colgarlo, que se convierte en un mal ciudadano y en un pésimo esclavo y (usando un decir de casa) que su cuarto es mucho mejor que su compañía [...]» (1991, p. 292). Nuevamente, para las élites intelectuales, políticas y económicas del país se trata de una región en la que sobra la gente.

Hacia fines del siglo XIX se sigue manteniendo esta prioridad del territorio sobre la gente. Cuando se promulgó la Ley Orgánica de Terrenos de Montaña, de 1898, que constituyó la primera ley peruana de carácter general para regular la propiedad de las tierras amazónicas, no se mencionó en ninguna parte de la ley la existencia de la población indígena.

Y medio siglo después, la misma actitud que invisibiliza a los indígenas la volvemos a encontrar en las ideas y políticas de Fernando Belaunde Terry. En una entrevista publicada en el diario *Expreso*, en junio de 1981, el entonces presidente de la república señalaba que era «absurdo pensar que lugares que tienen sesenta mil u ochenta mil hectáreas están reservadas para 20 o 30 familias de población nativa. Estas familias viven una vida primitiva y de lo que se trata es de concentrarlas en tierras adecuadas para el cultivo permanente [...]» (citado por Trapnell, 1982, p. 29, n. 7). En efecto, para Belaunde (1994, p. 122) la Amazonía era «una tierra sin hombres para hombres sin tierra»¹. Esta sistemática negación de la existencia de la población indígena ha llevado, según el antropólogo Richard Smith (1983), a la construcción del mito del «gran vacío amazónico»: una tierra disponible para que cualquiera haga en ella lo que quiera, ya que se invisibiliza a la gente que ahí habita.

Este mito ha perdurado y aún sigue vigente, aunque modificado, y se puede reconocer cuando, por ejemplo, se niega la existencia de pueblos en situación de aislamiento. Uno de los casos más notorios, por escandaloso, fue el protagonizado por Daniel Saba, presidente de PerúPetro, la compañía estatal de hidrocarburos, quien afirmó que los pueblos en aislamiento no existían (Survival, 2007 y Wessendorf, 2008, p. 168), y pocas semanas después, los titulares de la diarios del mundo entero mostraban fotos tomadas desde el aire a uno de estos grupos indígenas, desmintiendo así con pruebas irrefutables al funcionario que promovía la presencia de empresas en estos territorios (Ortiz, 2007). Pero, a pesar de ello, unos meses después, con mayor descaro aún, el propio presidente del país, Alan García, señaló en su famoso discurso del «perro del hortelano» que «en la selva peruana existen tierras ociosas en manos indígenas que no comen ni dejan comer, y que los aislados son un invento de antropólogos y oenegés ambientalistas» (2007).

¹ Como señala el propio Belaunde (1994, p. 122), la frase no es originalmente suya, pero él se siente identificado con ella hasta el punto de utilizarla abierta y ampliamente como eslogan político durante sus dos gobiernos (1963-1968 y 1980-1985).

Finalmente, en el siglo XXI, la cobertura mediática a las movilizaciones indígenas de 2008 y 2009 —que terminaron con los trágicos sucesos de Bagua, en junio de 2009— permitieron a la mayoría de la sociedad peruana «ver», por primera vez, a este sector del país. Pero, aun así, en muchos casos se trató de una mirada distorsionada, tal como se puede apreciar en las opiniones prejuiciosas, agresivas y violentas de muchas personas a través de Internet (Espinosa, 2009) o en las declaraciones oficiales de importantes representantes del gobierno aprista —como las de la ministra Mercedes Cabanillas, del presidente del Congreso Javier Velásquez Quesquén o del propio presidente Alan García— que intentaron explicar las movilizaciones indígenas a partir de una supuesta manipulación por agentes foráneos, ya sea por parte de la Iglesia católica, de los partidos políticos de oposición, de agentes del comunismo internacional o del presidente venezolano Hugo Chávez que buscaba atentar contra la democracia peruana (Cabanillas, 2009; Velásquez Quesquén, 2009 y García, 2009a). Estos casos demuestran cómo no se ve y no se comprende, realmente, a las comunidades amazónicas. La ceguera, pues, ha sido parte consustancial de la relación entre el Estado o la sociedad nacional y los pueblos indígenas de la Amazonía. En respuesta a esta ceguera, la acción política indígena se centra en buscar el reconocimiento, es decir, lograr que se les vea y —como se discutirá más adelante— que también se les escuche.

2. VISIBILIDAD, RECONOCIMIENTO Y COMUNIDAD POLÍTICA

Manuel Scorza supo expresar de manera genial esta relación de ceguera y de su contraparte, la invisibilidad, en su maravillosa novela que precisamente se titula *Garabombo, el invisible* (1972). En esta novela, el autor nos cuenta la historia de un campesino andino, Fermín Espinoza (alias «Garabombo»), quien cree que le han hecho «daño» y se ha vuelto invisible para todos aquellos que no son campesinos como él. Esto se puede percibir en el momento en que Garabombo descubre su invisibilidad.

Cuando él se entera de que Gastón Malpartida, el principal hacendado del lugar, ha intentado seducir a su mujer, decide ir a la ciudad a denunciarlo ante las autoridades. Sin embargo, cuando llega al pueblo, nadie le hace caso. Garabombo espera durante dos semanas seguidas en la puerta de la oficina del subprefecto para que lo atiendan y en ese tiempo nadie le dirige la palabra o contesta a sus preguntas. Incluso, cuando en un momento de descuido logra entrar a la oficina del subprefecto y explica su caso, el subprefecto no se inmuta: no levanta los ojos para mirarlo, no dice nada, no reacciona en absoluto (1972, pp. 30-31). Por tanto, Garabombo concluye que se ha vuelto invisible o, desde otra perspectiva, que las autoridades se han vuelto ciegas a la realidad que él representa. El personaje ficticio de Garabombo se convierte, entonces, en paradigma de un proceso histórico en el que el Estado y la sociedad dominante han negado a ciertos grupos o sectores del país sus derechos como ciudadanos.

Esta relación ceguera-invisibilidad predominante en nuestra historia atenta contra la creación de una comunidad política de la cual todos los ciudadanos nos podamos sentir parte. Como nos lo recuerda la filósofa Hannah Arendt, la vida política de una sociedad supone la visibilidad mutua en la vida pública. Para la autora, la vida política constituye el espacio en el que los seres humanos aparecemos delante de otros para mostrar nuestra propia diversidad, nuestra propia originalidad, donde necesitamos ponernos de acuerdo y donde el lenguaje, el diálogo, la comunicación, son elementos fundamentales, aunque no únicos, de esta presentación (1958, pp. 50 y ss.).

También nos presentamos ante los demás a través de nuestras acciones, puesto que estas expresan quiénes somos: la forma en que trabajamos, en que construimos amistades, nuestros hábitos y, en general, nuestra vida cotidiana, expresan lo que somos, lo que queremos y nuestros intereses en un espacio común, que es el espacio propiamente político. Por ello, los actores políticos necesitan «aparecer» en un espacio público para poder ser «reconocidos» como parte de la misma realidad compartida con los otros (el Estado, los otros ciudadanos, etcétera).

Así, la «visibilidad política» se halla estrechamente vinculada al concepto de «espacio público» (o de «lo público» en un sentido más amplio). Para Arendt, la realidad es precisamente todo aquello que aparece en público, todo lo que puede ser visto y oído por todos. Por ello, lo «público» equivale al mundo mismo, en la medida en que es común a todos nosotros, pero el mundo entendido como el producto de la creación humana, como el mundo de todo lo que es humano. Según esta autora, el mundo en el que vivimos ha sido creado por los seres humanos —por nosotros y por nuestros antepasados— y precisamente por ello es un mundo humano (1958, p. 52).

Pero, además, la visibilidad política requiere del «reconocimiento». Filósofos como Charles Taylor (1939), Axel Honneth (1996) y Nancy Fraser (1997) han analizado cómo la lucha por el reconocimiento constituye una demanda fundamental de toda persona, grupo social o pueblo. Es más, según Taylor, el reconocimiento no es una actitud de cortesía, sino una necesidad humana vital (1993, p. 45). Y según Honneth (1996, p. 109), solo podemos reconocernos como sujetos de derechos si somos reconocidos socialmente como siendo parte de una comunidad. Solamente podemos considerarnos como personas «legales», es decir, sujetos de derechos si reconocemos a los otros miembros de la comunidad como sujetos de derechos también. Es más, este reconocimiento de ser sujetos de derechos implica la posibilidad de que nuestras demandas puedan ser atendidas por el Estado (p. 108).

El no-reconocimiento de la diferencia y especificidad de diversos grupos sociales o pueblos —como ha sido el caso de los indígenas amazónicos— no solamente los ha hecho «invisibles» para el resto de la sociedad peruana, sino que este proceso de invisibilización ha implicado negarles a estos grupos su condición de ciudadanos al interior del Estado peruano. Y por ello, la ausencia de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural ha conllevado no solamente una serie de prácticas injustas y discriminatorias sino también la expresión violenta de esta marginación, y la lucha —eventualmente también violenta—

de estos grupos por ser reconocidos y obtener aquellos servicios que el Estado debería otorgarles por su condición misma de ciudadanos.

En este sentido, la visibilidad política permite que los grupos o pueblos marginados accedan a la posibilidad de expresar públicamente su diferencia sin tener que ser excluidos o discriminados por ello. Por este motivo hablamos también de «actores políticos», porque estos actúan frente a un público, son vistos y oídos, necesitan «aparecer en público», necesitan ser «visibles» para los demás. Actualmente, además, los medios de comunicación cumplen un rol político importante en la medida en que posibilitan o determinan la «visibilidad» o «invisibilidad» de ciertos actores políticos, ya sean individuos o grupos sociales. Es interesante notar al respecto cómo en 2008 los medios de comunicación fueron precisamente los que hicieron visibles para la mayoría del país las luchas indígenas amazónicas. Sin embargo, entre abril y junio de 2009, los grandes medios decidieron no visibilizar las movilizaciones indígenas —que fueron tan masivas e impresionantes como las de 2008— hasta que ocurrió el llamado «Baguazo» (Adán, 2009; Checa, 2009 y Espinosa, 2009).

3. RECONOCIMIENTO, VISIBILIDAD Y ESCUCHA

La visibilidad, sin embargo, no es suficiente si es que no hay reconocimiento. Tal como sugería Arendt, sin visibilidad no hay acción política y tampoco puede haber reconocimiento. El reconocimiento permite la constitución de una comunidad política en la que todos pueden participar. Para expresar esta idea, la autora utiliza la metáfora de la mesa. Según ella, los seres humanos, al vivir juntos en el mundo, compartimos un mundo común de cosas, igual que una mesa es compartida por todos los que se sientan alrededor de ella. Formar parte de la misma comunidad política —una sociedad, un Estado— es como sentarse juntos a la misma mesa. La mesa es el espacio común en el que todos los ciudadanos y ciudadanas podemos expresar nuestros intereses;

y aquí Arendt juega con las palabras «interés» e *inter-est*, es decir, lo que está «en medio de», al igual que la mesa. La vida política consiste precisamente en organizarnos para negociar nuestros diversos intereses de tal manera que podamos seguir viviendo como parte de la misma comunidad política (1958, p. 52).

Uno de los problemas políticos más graves para sociedades como la nuestra radica precisamente en que no todos los ciudadanos o ciudadanas podemos sentarnos a la misma mesa, sino que hay grupos enteros que son excluidos. Y esta exclusión nace precisamente de la ceguera y la falta de reconocimiento. Como señaló el expresidente García en la víspera de los sucesos de Bagua, los indígenas «no son ciudadanos de primera clase» (2009b).

Pero el reconocimiento político no puede fundamentarse solamente en la visibilidad. El auténtico reconocimiento no pasa solamente por la visión. Como nos lo recuerda el filósofo lituano Emmanuel Lévinas, reconocemos a los otros no solamente por la visión, imagen o concepto, sino a partir de un encuentro interpersonal que se da primero a través de la palabra, es decir, de la escucha de ese otro (Saracino, 2003, p. 52). Para Lévinas, el verdadero conocimiento de los otros supone no solamente curiosidad, sino también simpatía o amor: la otra persona no es un concepto (o un objeto), es un ser humano (1996, p. 6). Para él el conocimiento del otro basado solamente a partir de la visión «reduce al Otro a lo Mismo»; en otras palabras, una relación mediada solamente por la vista no nos lleva a conocer al otro, sino solamente nos regresa a la imagen que ya tenemos de este. Por ello, el auténtico reconocimiento de las sociedades indígenas pasa no solamente por hacerlas visibles ante nuestros ojos, sino sobre todo por escucharlas (1987, p. 99).

Desgraciadamente, no se suele escuchar a los indígenas. Una de las cosas más llamativas en torno a las movilizaciones indígenas de 2008 y 2009, y sobre todo después de los trágicos sucesos de Bagua, fue que los medios de comunicación nos mostraban a los indígenas protestando, pero —salvo raras excepciones— no se les entrevistaba, no se les

preguntaba directamente qué pensaban, por qué protestaban, qué querían. Generalmente el Estado o los medios de comunicación buscan a algún experto para que explique por qué los indígenas actúan de determinada manera. La mayoría de periodistas, políticos y funcionarios —y de muchas otras personas en nuestra sociedad— desconfía de la palabra del indígena porque no sabe expresarse bien («no es civilizado»), porque no va a entender lo que se le quiere preguntar («es tonto»), porque va a repetir lo que otros le han dicho («es ingenuo y manipulable») o porque va a mentir y engañar («es inmoral»).

Asimismo, no solamente no se les escucha cuando protestan y reclaman por sus derechos, sino que no se les escucha tampoco cuando se quiere implementar políticas sociales o programas de desarrollo. Nuevamente aparece aquí la visión del indígena como ignorante y necio frente al técnico que sí sabe lo que se tiene que hacer y, además, cómo se tiene que hacer. Esto mismo es lo que los indígenas no quieren cuando dicen que no quieren inclusión: no quieren que el Estado les diga cómo tienen que vivir, qué tienen que hacer. Ellos quieren decidir por sí mismos. Y precisamente el derecho a la autonomía y a la autodeterminación constituye el derecho de los pueblos indígenas reconocido en el orden internacional que a los Estados —y a mucha gente de sociedades como la nuestra— les cuesta aceptar y reconocer.

4. RECONOCIMIENTO Y DERECHO A LA AUTODETERMINACIÓN

La autodeterminación es, probablemente, el derecho más importante de todos los que se les reconoce a los pueblos indígenas en la legislación internacional y, no obstante, también es uno de los derechos más cuestionados, debatidos y posiblemente, difíciles de entender. Cuando se usa la palabra «autodeterminación» mucha gente piensa que los indígenas se quieren independizar para formar nuevos Estados. Este temor a una posible secesión, sin embargo, es infundado.

El concepto de autodeterminación tiene que ver con la gestión o administración de diversos asuntos relacionados con la vida cotidiana de las sociedades indígenas y con su territorio. En otras palabras, esta noción significa que los pueblos indígenas tienen el derecho a decidir los asuntos que les afectan. Estos asuntos pueden referirse a diversos aspectos de su vida, como la educación, la salud, el uso de los recursos naturales, la administración de justicia, etcétera.

En este sentido, la autonomía o autogobierno indígena no tendría por qué entrar en contradicción con la soberanía de los Estados, sino por el contrario, constituiría un espacio de gobierno descentralizado —similar a los gobiernos locales o municipales— con la única diferencia de que en el caso de las sociedades indígenas, estas apelarían a su propia cultura y costumbres para tomar sus decisiones. Es más, en algunos Estados, el ejercicio de autogobierno por parte de los pueblos indígenas ha resultado beneficioso para los Estados y las sociedades nacionales. Este ha sido el caso, por ejemplo, de Groenlandia, donde funciona la autonomía indígena desde 1980, la cual, desde 2008, se amplió bajo el concepto de autodeterminación. En Groenlandia los indígenas deciden efectivamente sobre asuntos educativos, culturales, lingüísticos, religiosos, laborales, ambientales, etcétera que les afectan (López, 2008 y Olsvig, 2009).

El derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas incluye, asimismo, otros aspectos importantes, como por ejemplo, su mirada hacia el futuro. Son los propios indígenas los que tienen que determinar cómo quieren vivir en el futuro. Al respecto, muchos pueblos y comunidades indígenas en la actualidad cuentan con sus propios «planes de vida». Estos planes o proyectos de vida como pueblos son el resultado de intensas discusiones al interior de estas sociedades y equivalen a los planes estratégicos que se diseñan y elaboran en distintas instituciones, o a los planes de gobierno que se pueden establecer en un distrito, región o país (Espinosa, 2014).

Otro aspecto importante respecto al derecho a la autodeterminación es el contar con autoridades propias. Estas autoridades deben de ser elegidas de acuerdo a las costumbres y creencias de cada sociedad indígena. Si un pueblo indígena tiene por costumbre que sus autoridades sean los varones más viejos de la comunidad o si tiene sistemas de representación indirecta, entonces, el Estado y la sociedad nacional tienen que aceptarlas. Este principio también es válido para otro tipo de decisiones y de consultas. Si una sociedad indígena toma sus decisiones por consenso o por voto a mano alzada, estas tienen que ser respetadas y no se deben exigir procedimientos democráticos modernos, como el voto universal y secreto.

El derecho a la autodeterminación implica también el derecho a la representación política de los pueblos indígenas ante los distintos ámbitos del Estado: ya sea a nivel local, regional o nacional. Asimismo, los Estados tienen la obligación de reconocer legalmente a las organizaciones indígenas representativas. Es decir, el Estado tiene que garantizar los mecanismos de participación, de consulta y de intermediación entre las sociedades indígenas y el Estado propiamente dicho.

El derecho a la consulta previa, libre e informada a los pueblos indígenas se funda precisamente en el derecho a la autodeterminación. Lo que las comunidades indígenas quieren es que se les escuche con respeto, que se les tome en cuenta y que se les tome en serio. Justamente es este tipo de reconocimiento y de autodeterminación lo que los indígenas —y eventualmente también otros sectores en el país— reclaman. El Convenio 169 de la OIT establece, precisamente, la «buena fe» como un requisito indispensable para la consulta. Por ello, en teoría, no se necesitaría establecer sistemas complejos de consulta. La existencia de una ley de consulta corresponde más a las necesidades de los funcionarios estatales que a las necesidades de las sociedades indígenas.

5. REFLEXIONES FINALES: INCLUSIÓN, RECONOCIMIENTO Y CIUDADANÍA INTERCULTURAL

El derecho a la autonomía y autodeterminación indígena implica, en última instancia, comenzar a pensar de manera distinta el Estado. El ideal de Estado-nación europeo y moderno —un territorio, una lengua, una cultura— nunca llegó a consolidarse en el mundo, salvo en muy pocos y pequeños países, y actualmente resulta evidente su imposibilidad para la mayoría de Estados debido a la diversidad étnica, lingüística, religiosa o cultural de sus ciudadanos. El desafío radica, entonces, en imaginar e ir construyendo un Estado pluricultural, que reconozca y respete la diversidad de culturas.

El verdadero respeto a la diversidad cultural se expresa en el predominio de una actitud de diálogo intercultural positivo (Ansión, 2007). La verdadera interculturalidad supone una actitud de escucha y de mutuo aprendizaje. Sin esta actitud, el diálogo intercultural resulta siendo solamente un discurso hueco, un monólogo en el que la sociedad dominante trata de convencer a las otras sociedades subordinadas acerca de lo que deben hacer y pensar, es decir, una estafa.

Finalmente, para concluir, quiero volver al punto de partida: por qué los indígenas no quieren inclusión. La historia del país nos enseña que cuando se habla de «inclusión de los indígenas» usualmente se piensa en «asimilación»; es decir, en que los indígenas se «integren» a la sociedad o al Estado. Y esta integración supone dejar de ser como son para convertirse en alguien igual a la sociedad dominante. No se trata, entonces, de un auténtico reconocimiento del otro con su diversidad y su propia identidad, sino de ver al otro como «uno que debe ser como yo», pero al mismo tiempo, «que es menos que yo»: porque no tiene lo que tengo, porque no sabe o no entiende. En este sentido no hemos roto todavía con aquella mirada etnocéntrica, propia de las élites limeñas o urbanas, que a lo largo de la historia han considerado a los indígenas como paganos que deben ser convertidos, como salvajes que

deben ser civilizados, como ignorantes que deben ser educados o capacitados. Desgraciadamente, esta es la imagen que todavía predomina en la mayoría de la población nacional y entre los funcionarios del Estado. Por el contrario, la propuesta de una ciudadanía intercultural supone asumir que los indígenas pueden ser ciudadanos plenos sin renunciar a su condición étnica.

La «inclusión» que quieren los pueblos indígenas es la de sentarse a la mesa, poder ser parte de la misma comunidad política, sin tener que renunciar a sus propias identidades o a sus propios intereses. Supone, por tanto, pensar en cómo construir un país en el que ciudadanos diversos —por su cultura, su identidad étnica, su género, sus creencias políticas o religiosas, su opción sexual, sus capacidades y habilidades— podamos convivir en paz y en el respeto mutuo. Supone, pues, el desafío de reconocernos como ciudadanos y ciudadanas con diversos intereses, pero dispuestos a ser parte de la misma comunidad política. Supone, en fin, comenzar a construir formas de vida política distintas, construir un Estado pluricultural con ciudadanos interculturales que nos escuchamos y reconocemos unos a otros en nuestra diversidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adán, Hugo (2009). *La cuestión amazónica*. <http://peru.indymedia.org/news/2009/05/44197.php>. Fecha de consulta: 7/2009.
- Amodio, Emanuele (1993). *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Quito: Abya-Yala.
- Ansión, Juan (2007). La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadanía. En Fidel Tubino y Juan Ansión (eds.), *Educación intercultural* (pp. 37-62). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Belaunde Terry, Fernando (1994[1959]). *La conquista del Perú por los peruanos*. Tercera edición actualizada. Lima: Minerva.

- Bertazoni, Cristiana (2007). Representations of Western Amazonian Indians on Inca Colonial *Qeros*. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 17, 321-331.
- Cabanillas, Mercedes (2009). «*Están utilizando a los nativos*». *Entrevista a la ministra del Interior Mercedes Cabanillas*. Radio Nederland, 9 de junio. <http://www.rnw.nl/es/esp%C3%B1ol/article/est%C3%A1n-utilizando-los-nativos-afirma-la-ministra-del-interior-peruana>
- Cano, Luciano (1905[1835]). Carta del ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores, Luciano María Cano, dirigida a la Secretaría del Consejo de Estado, fechada el 6 de febrero de 1835. En Carlos Larrabure i Correa (ed.), *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto* (Vol. 1, pp. 225-227). Lima: Imprenta de La Opinión Nacional.
- Checa Bernazzi, Miguel A. (2009). *Desbloqueo a silencio informativo: caso indígenas amazónicos*. <http://desdelamazonialoretana.blogspot.com/2009/06/desbloqueo-silencio-informativo-caso.html>. Fecha de consulta: 7/2009.
- Espinosa, Óscar (2007). Amazonía: tierra generadora de utopías. *Utopía y realidad peruana*, 1, 9-15.
- Espinosa, Óscar (2009). ¿Salvajes opuestos al progreso?: Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, XXVII(27), 123-168.
- Espinosa, Óscar (2014). Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía andina. *Anthropologica*, XXXII(32), 88-113.
- Fraser, Nancy (1997). *Justice Interruptus. Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*. Londres: Routledge.
- García, Alan (2007). El síndrome del perro del hortelano [editorial]. *El Comercio*, 28 de octubre.
- García, Alan (2009a). *Alan García advierte a nativos: «Ya está bueno de protestas»*. <http://www.peru.com/noticias/portada20090605/37781/Presidente-Alan-Garcia-advierte-a-nativos-Ya-esta-bueno-de-protestas>. También se encuentra en video: <https://www.youtube.com/watch?v=yjzxl1lBswc>. Fecha de consulta: 2/2014.
- García, Alan (2009b). *Mensaje del presidente de la república a la nación*. Lima, 28 de julio.

- Garcilaso de la Vega, Inca (1991[1609]). *Comentarios reales de los Incas*. Edición preparada por Carlos Aranibar. Lima: FCE.
- Gil, Juan (1989). *Mitos y utopías del descubrimiento*. Volumen 3: *El Dorado*. Madrid: Alianza Universidad.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1993[1613]). *Nueva coronica y buen gobierno*. Edición y prólogo de Franklin Pease. Tres volúmenes. México DF: FCE.
- Herndon, W.M. Lewis & Lardner Gibbon (1991[1854]). *Exploración del valle del Amazonas*. Volumen I. Vol I: W. Herndon. Edición, introducción y notas de Mariana Mould de Pease. Colección Monumenta Amazónica. Quito-Iquitos: IIAP-CETA-Abya-Yala.
- Herzog, Werner (1973). *Aguirre, la ira de Dios* (título original: *Aguirre, der Zorn Gottes*) [videograbación]. Múnich: Werner Herzog Filmproduktion.
- Honneth, Axel (1995). *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*. Nueva York: State University of New York Press.
- Honneth, Axel (1996). *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Boston: The MIT Press.
- Larrabure i Correa, Carlos (ed.) (1905-1909). *Colecciones de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto* [edición oficial]. Dieciocho volúmenes. Lima: Imprenta de La Opinión Nacional.
- Levillier, Roberto (1976). *El Paititi, el Dorado y las Amazonas*. Buenos Aires: Emecé.
- Lévinas, Emmanuel (1987). Diachrony and Representation. En *Time and the Other (and Additional Essays)* (pp. 97-120). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lévinas, Emmanuel (1996). Is Ontology Fundamental? En *Basic Philosophical Writings* (pp. 1-10). Indianápolis: Indiana University Press.
- López, Atencio (2008). Groenlandia votó sí por su autodeterminación» 26 de noviembre. <http://amanecerindigena.blogspot.pe/2008/11/groenlandia-vot-si-por-la.html>. Fecha de consulta: 1/2014.
- Olsvig, Sara (2009). Groenlandia. En Kathrin Wessendorf, *Anuario indígena 2009* (pp. 22-28). Copenhague: IWGIA.

- Ortiz, Verónica (2007). *Fotografía por primera vez a indígenas aislados en la selva*. Martes 25 de setiembre. <http://www.terra.com.pe/noticias/noticias/act979223/.html#>. Fecha de consulta: 1/2014.
- PromPerú (2008). *Selva peruana* [spot publicitario]. <https://www.youtube.com/watch?v=DMeynDvNJE4>. Fecha de consulta: 2/2014.
- Santos Granero, Fernando (1992). *Etnohistoria de la Alta Amazonía. Siglos XV-XVIII*. Quito: Abya-Yala-MLAL.
- Saracino, Michele (2003). *On Being Human: A Conversation with Lonergan and Lévinas*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro (1988[1532-1592]). *Historia de los Incas*. Madrid: Miraguano-Polifemo.
- Scorza, Manuel (1972). *Garabombo, el invisible*. Barcelona: Planeta.
- Smith, Richard Chase (1983). *Las comunidades nativas y el mito del Gran Vacío Amazónico. Un análisis de planificación para el desarrollo en el Proyecto Especial Pichis Palcazu*. Lima: AIDSEP-Cultural Survival.
- Survival (2007). *Jefe del petróleo: ¿Existen pueblos indígenas no contactados?* 24 de abril. <http://www.survival.es/noticias/2382>. Fecha de consulta: 1/2014.
- Taylor, Charles (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México DF: FCE.
- Todorov, Tzvetan (1989). *La conquista de América. El problema del otro*. México DF: Siglo XXI.
- Trapnell, Lucy (1982). El Tambo: por el camino del despojo y la destrucción. *Amazonía Indígena*, 4, 22-29.
- Velásquez Quesquén, Javier (2009). «Los humalistas han boicoteado el debate y estimulado a Pizango». Entrevista al presidente del Congreso Javier Velásquez Quesquén. *El Comercio*, 7 de junio.
- Wessendorf, Kathrin (ed.) (2008). *El mundo indígena 2008*. Copenhague: IWGIA.