

## DESAFIOS A LA CIUDADANIA MULTICULTURAL EN EL PERU: EL “MITO DEL MESTIZAJE” Y LA “CUESTION INDÍGENA”\*

Oscar Espinosa de Rivero

Según la Constitución vigente, el Estado peruano reconoce la pluralidad étnica y cultural de la nación (Constitución de 1993, artículo 2, inciso 19)<sup>1</sup>. Sin embargo, la mayoría de los peruanos no consideramos al Perú como un país fundamentalmente multicultural, sino más bien como un país “mestizo”. Los peruanos reconocemos la diversidad cultural en tanto se trate de expresiones artísticas o folclóricas, de tradiciones populares o manifestaciones culturales posibles de ser explotadas como recurso turístico. Sin embargo, no nos imaginamos la posibilidad de reformar nuestras instituciones políticas para incluir esa misma diversidad cultural. En el mejor de los casos, los pocos peruanos que reconocen la posibilidad de construir un país multicultural en términos políticos, piensan que los únicos beneficiados serían los pueblos indígenas de la amazonía, ya que el resto de peruanos somos todos iguales.

Estas afirmaciones que parten de nuestra cotidianeidad nos llevan a plantearnos algunas preguntas fundamentales: ¿Por qué no somos capaces de construir formas de vida políticas basadas en nuestra diversidad cultural? ¿Por qué fracasan continuamente las políticas del estado que favorecen una discriminación positiva – como la educación bilingüe-intercultural o la protección de territorios indígenas? ¿Por qué sólo vemos a los indígenas amazónicos como los únicos “diferentes”, y por lo tanto activamente interesados en la multiculturalidad? ¿Por qué no podemos “imaginar”<sup>2</sup> al Perú como país multicultural? En las siguientes páginas intentaré ofrecer algunas posibles explicaciones a la resistencia de la mayoría de peruanos de imaginar un Perú que reconozca las diferencias y al mismo tiempo sea justo y equitativo.

Una de las principales dificultades para imaginarnos como país multicultural radica en lo que podríamos denominar el “*mito del mestizaje*”<sup>3</sup>. Los peruanos, en general, nos consideramos a nosotros mismos como “mestizos”, y para justificarnos recurrimos frecuentemente al refrán popular que señala que “quien no tiene de inga, tiene de mandinga”, o decimos que tenemos “todas las sangres”, cliché originado en el título de la novela de José María Arguedas<sup>4</sup>.

Pero, ¿qué significa en realidad ser “mestizos”? Al identificarnos como mestizos no pretendemos brindar una definición clara y exacta de lo que somos, ya que precisamente el

---

\* Estas páginas forman parte de una reflexión más amplia sobre la historia de la Amazonía y del movimiento indígena amazónico. Quiero agradecer de manera particular a Hortensia Muñoz y a Juan Carlos Morante por las discusiones que hemos tenido sobre algunos de los puntos aquí presentados.

<sup>1</sup> En estos días la Comisión de Constitución del Congreso de la República acaba de presentar un proyecto de reforma constitucional donde se modificaría este artículo. Un tema que queda pendiente de ser resuelto por el Congreso en el debate de este proyecto, es el referente a los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Al respecto, hay una propuesta muy interesante que fue presentada por la Mesa Nacional de Pluralismo Jurídico, que agrupa a representantes de organizaciones indígenas, especialistas y ONGs.

<sup>2</sup> Uso el término “imaginación” en el sentido de “comunidad imaginada” elaborado por Benedict Anderson (1993).

<sup>3</sup> El uso del término “mito del mestizaje” lo he tomado del sugerente trabajo de Jeffrey Gould (1998) sobre Nicaragua.

<sup>4</sup> No pretendo discutir aquí la concepción que tenía Arguedas del mestizaje, simplemente señalo el uso extendido de la frase que sirve de título a una de sus más importantes novelas.

mestizaje supone una cierta hibridez, en tanto corresponde al cruzamiento de razas o culturas distintas<sup>5</sup>. Por el contrario, en el “juego de la identidades”<sup>6</sup>, que siempre son relacionales<sup>7</sup>, una forma de afirmar lo que somos es a través de señalar lo que no somos. Es decir, si somos mestizos no somos ni blancos ni indios. En este sentido, ser “blanco” significaría identificarse con el extranjero, con el “gringo”, con España, con el conquistador<sup>8</sup>, etc., y ser “indio” o indígena implicaría la posibilidad de ser sujeto de discriminación, abuso o explotación. En ambos casos, la opción por ser “mestizos” nos permite situarnos en un lugar imaginario en el que se nos abre la posibilidad de ser “iguales”, de convertirnos en “ciudadanos” que pueden gozar los mismos deberes y derechos que el resto de peruanos.

Sin embargo, el mestizaje constituye un “mito” en la medida en que no logra superar la lógica dicotómica de inclusión-exclusión que aparentemente trata de eliminar<sup>9</sup>. Desde esta perspectiva, el mestizaje aparece como la otra cara de la moneda del racismo, o su reflejo invertido en el espejo. Al igual que el racismo, que se supone combate, el mestizaje constituye una ideología que pretende justificar un sistema de relaciones jerárquicas entre grupos sociales<sup>10</sup>. La diferencia con el racismo radica, en todo caso, en que éste hace explícito el sistema de dominación a través de la exclusión, mientras que el mestizaje oculta la dominación al pretender ignorar y silenciar las diferencias<sup>11</sup>. En este sentido, el mestizaje constituye una forma de “violencia simbólica” (Bourdieu 1992), es decir, una forma de violencia que logra aparecer como algo natural gracias a su amplia aceptación social. Podríamos añadir, finalmente, que el mestizaje es un “mito” perverso, ya que se presenta como el resultado de un proceso de aculturación y de mezcla, cuando en realidad contribuye activamente a la destrucción de las diferencias y a la marginación de grandes sectores de la población peruana a lo largo de nuestra historia<sup>12</sup>.

---

<sup>5</sup> Es importante precisar que en el Perú la discusión sobre el mestizaje y el racismo incluye elementos fenotípicos, culturales y étnicos. Es decir, existe una asociación implícita entre lo racial y lo cultural. Marisol de la Cadena (2000) denomina a esta situación “culturalización” del racismo.

<sup>6</sup> Utilizo el término “juego” en el sentido que le da Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, es decir, en tanto “juego de lenguaje”.

<sup>7</sup> La idea de que la “identidad” no es algo fijo y estable, sino que por el contrario, se construye y modifica en el proceso de interrelación con otros, ya forma parte del sentido común de los académicos. Sin embargo, no es así entre los no especialistas.

<sup>8</sup> El ser “peruano” o “mestizo” también puede indicar una identificación con el extranjero y el explotador. Existe una anécdota interesante al respecto, narrada por Rodrigo Montoya (1991), que cuenta algo que le sucedió al antropólogo Richard Smith en las comunidades indígenas de la selva peruana. Smith llegó al Perú en 1963 como voluntario del Cuerpo de Paz, y fue destacado a la Selva Central. Según cuenta Montoya, los indígenas Yánesha (también conocidos como Amuesha) pensaron que él era “un peruano”. Por supuesto, Smith intentó aclarar que no era peruano, sino de los Estados Unidos. Sin embargo, lo interesante de esta historia es que, para los Yánesha (y para muchos otros indígenas latinoamericanos), los “peruanos” eran todos aquellas personas que no eran yáneshas. Como añade Montoya, para ellos, “los peruanos eran los de afuera, los extranjeros abusivos”.

<sup>9</sup> Como lo demuestra Nelson Manrique (1999), en el Perú el mestizaje se ha expandido, pero el racismo no ha desaparecido.

<sup>10</sup> Deborah Poole (1997), inspirada en Michel Foucault, afirma que el concepto de raza constituye una “categoría resbalosa” o incluso una “categoría vacía”, en la medida en que puede ser utilizada estratégicamente en distintos contextos históricos, siempre para justificar una situación de dominación.

<sup>11</sup> Gonzalo Portocarrero añadiría que también “la idea de mestizaje ha servido para encubrir conflictos” (1993: 10).

<sup>12</sup> Por ello, el mestizaje promueve y facilita el “etnocidio”, es decir, la destrucción o desaparición de culturas enteras (Jaulin 1973).

Desde este contexto, y privilegiando una mirada histórica, podemos concluir que la pregunta por la ciudadanía multicultural no es sino una nueva formulación, en un contexto nuevo, de una vieja pregunta que nos ha venido acompañando a lo largo de la historia. En otros momentos esta misma interrogante ha sido planteada como el debate acerca del “problema del indio” o la “cuestión indígena”, o también se nos ha presentado como la discusión acerca de la “identidad nacional”. A continuación vamos a revisar el proceso de formación del “mito del mestizaje” y las consecuencias que ha tenido –y tiene– para nuestra comprensión del Perú como país multicultural.

### La herencia colonial

En las últimas décadas se ha escrito abundantemente sobre el "trauma" que significó la conquista española de América. Muchos peruanos -incluyendo grupos de intelectuales- han querido atribuir a este acontecimiento prácticamente todos los males que se viven hoy en día en el Perú: desde la pobreza hasta la imposibilidad de que la selección peruana clasifique para ir al mundial de fútbol, pasando por el caos vehicular o el centralismo limeño. Para estas personas, la conquista española significó el fin, no sólo del Tawantinsuyu, sino también el fin de un pasado "milenario" y "glorioso". Esta interpretación, sin embargo, no sólo resulta reduccionista y simplona, sino que además ha terminado fijando, en la imaginación de la gente, una concepción dicotómica sobre lo que significa ser indígena. Es decir, se glorifica a los indígenas del pasado, mientras que se sospecha o se niega la existencia de los indígenas del presente<sup>13</sup>. Es necesario, pues, revisar con más cuidado nuestra historia colonial, y ver cómo se fue forjando, en la imaginación de los peruanos, la visión de constituir una nación mestiza.

Podemos remontar los orígenes de la “cuestión indígena” al momento mismo de la conquista española. Antes de la llegada de los europeos, no existían “indios”<sup>14</sup>, sólo grupos de gente que vivían a lo largo del territorio americano y que se diferenciaban entre sí por sus lenguas o costumbres. No podemos olvidar que la palabra “indio” hacía referencia a la gente que vivía en la India. Fue precisamente la confusión de Cristóbal Colón la que amplió los alcances de este término, y la que generó la aparición de una nueva identidad: la de los indios americanos; y como toda identidad social, ésta sólo puede comprenderse al interior de una red de relaciones sociales y de poder. No podemos hablar de “indios” sin hablar al mismo tiempo de “no-indios”, es decir, “europeos”, “criollos” o “mestizos”, según los distintos contextos históricos. Por ello, se puede afirmar que el uso del término “indio” corresponde a una invención por parte de los conquistadores europeos para designar a los “colonizados” (Bonfil 1981, Urban & Scherzer 1991). Es más, para el discurso y la política del colonialismo, es fundamental construir una imagen del colonizado como un “otro” radicalmente distinto; de allí el uso extensivo de categorías raciales (Bhabha 1994).

---

<sup>13</sup> Como señala Cecilia Méndez (1992, 1993), esta doble actitud de denigrar o despreciar al indio y al mismo tiempo idealizar y ensalzar a los incas tiene sus primeras manifestaciones después del levantamiento de Túpac Amaru, y comienza a articularse como parte importante del discurso del nacionalismo criollo durante la época de la independencia y en los primeros años de la república.

<sup>14</sup> De una forma radical y sugerente, e inspirado por Lacan y las teorías literarias contemporáneas, Dorian Espezúa Salmón afirma que: “El indio no existe. [...] El significante indio es una construcción del lenguaje y sólo existe en los discursos indigenistas. En ningún caso el indio real, si se puede hablar en estos términos, ha sido representado en los discursos dado que la designación misma de indio es una desviación de lo real. El indio que puede ser estudiado y comprendido es lenguaje y está en un lugar imaginario.” (2000: 21).

Durante la mayor parte de la época colonial, la diversidad étnica y cultural entre conquistadores y conquistados, o entre españoles e indios, fue manejada por la Corona española en base a un régimen legal de separación. El estado colonial creó así dos esferas paralelas, aunque jerárquicamente diferenciadas: la "República de Indios" y la "República de Españoles". En este contexto, el término "república" hacía referencia a un "legítimo cuerpo de gobierno público" o a un "conjunto de intereses comunes" (Thurner 1997). Gracias a este sistema, la Corona española otorgaba distintos privilegios y obligaciones a todos sus súbditos, sean colonizadores (españoles) o colonizados (indios)<sup>15</sup>. Pero además, este sistema político-legal funcionaba como un sistema de "dominación indirecta" donde los curacas indígenas cumplían un rol clave en la articulación política y económica entre indios y españoles.

Ahora bien, es necesario también aclarar que, aun cuando la pertenencia a una de estas dos repúblicas se basaba principalmente en criterios étnicos, en la práctica se trataba de un sistema más complejo en el que intervenían otros criterios, como el pago de impuestos o el acceso a tierras comunales. La existencia de estas dos repúblicas dependía, pues, sobre todo de su carácter funcional y jurídico, y no tanto de la existencia "real" de grupos sociales étnicamente diferenciados. Gracias a la existencia de estas "repúblicas", los indios podían establecer vínculos legales con el estado colonial; es decir, se convertían en sujetos de derechos y deberes. Sin embargo, hacia fines del siglo XVIII, la Corona española introdujo importantes cambios que prácticamente acabaron con la autonomía de estas esferas políticas diferenciadas o "repúblicas". La razón de estos cambios se halla en la multiplicación de levantamientos y rebeliones, lideradas en su mayoría por indígenas, que habían estado asolando el territorio colonial por más de un siglo, entre las que destaca la liderada por Túpac Amaru.

### Imaginando un país mestizo

Después de la independencia, la "cuestión indígena" adquirió una gran importancia en el contexto del debate político y discursivo en el proceso de conformación de una la identidad nacional de parte de las elites criollas. El general José de San Martín, en un decreto firmado el 28 de agosto de 1821, a un mes de proclamar la independencia del Perú, abolió toda diferencia legal entre indios, mestizos y criollos, al declarar que "*en lo futuro, los aborígenes no serán llamados indios ni nativos; son hijos y ciudadanos del Perú, y serán conocidos como peruanos*" (Basadre 1983, Anderson 1980). Durante el resto del siglo XIX, los gobiernos que siguieron al de San Martín, diseñaron sus políticas de estado basándose precisamente en esta eliminación oficial de los indígenas. En la práctica, esto implicaba la apropiación de sus tierras, que habían estado protegidas por el régimen colonial.

Estas políticas pueden ser explicadas, de manera general, como el intento de la elite criolla de imponer su hegemonía en el proceso de construcción del Perú como un "Estado Nación". Esto implicaba fomentar la creación de una identidad cultural común a todos los peruanos. Al igual que en otros países latinoamericanos, esta "nueva identidad cultural" tenía que basarse en la construcción de una ciudadanía homogénea que excluyera formalmente cualquier diferencia étnica o racial (Mendez 1992 y 1993, Kearney & Varese 1995). Este

---

<sup>15</sup> Luego de largos debates en los que incluso se ponía en cuestión la humanidad de los indígenas americanos, finalmente, en 1679, Carlos II, a través de una Cédula Real, estableció la condición de los indios como sujetos (vasallos) de la Corona (Esteva Fabregat 1989, vol.1).

proceso de conformación de identidades nacionales coincidía, además, con el debate que tenía lugar en Europa sobre las razas y el mestizaje<sup>16</sup> (Poole 1997).

Hacia fines del siglo XIX, el debate sobre la “cuestión indígena” adquirió mayor relieve en el contexto de crisis que atravesaba el Perú luego de la derrota frente a Chile en la Guerra del Pacífico. Muchos peruanos sentían que sus líderes políticos y el gobierno eran responsables de esta derrota debido a su corrupción y a sus intereses personales o de grupo. (Basadre 1983, Sanders 1997). Para algunos sectores, la derrota en la guerra también era culpa de los indios, a los que les faltaba “espíritu nacional” o que no poseían un sentimiento de “pertenencia” o “identidad” con respecto al Perú. En esta época comenzaron a circular comentarios señalando que los indios no sabían por qué peleaban. Para confirmar estas afirmaciones, se repetían algunas anécdotas, como aquella que contaba cómo los indios creían que la guerra era entre dos generales, uno de los cuales era el general “Chile” (Bonilla 1980). Esta anécdota confirmaba la responsabilidad de los indios en la derrota y planteaba una serie de cuestionamientos que el estado y la sociedad peruana debían de responder<sup>17</sup>. Así, la “cuestión indígena” se convirtió en el tema del debate sobre la identidad nacional.

Durante décadas, intelectuales y políticos peruanos se sumergieron en intensas y prolongadas discusiones tratando de descubrir una salida a este problema. Para la mayoría, la solución era “modernizar” a los indios, ya sea a través de la educación o de su cristianización, o por medio de ambas. Otro tipo de solución fue planteada por Manuel González Prada: la de reconocer el “problema del indio” como un problema social y económico (1904), ligado a la propiedad y tenencia de la tierra, y no tanto como un problema cultural a ser resuelto sólo con educación<sup>18</sup>. Como sabemos, la posición de González Prada tuvo mucha influencia en las ideas de José Carlos Mariátegui y de Víctor Raúl Haya de la Torre, que a su vez las retransmitieron a sus seguidores a través de los partidos políticos que fundaron. El debate sobre la “cuestión indígena” también dio lugar a la constitución del movimiento indigenista peruano<sup>19</sup>. A principios del siglo XX se fundó la Asociación Pro-Indígena (1905-06) en Lima. Esta asociación mantenía estrechos vínculos con intelectuales de otras partes del país, principalmente en el Cusco, lugar donde el indigenismo se desarrolló con más fuerza, sobre todo bajo el liderazgo de Luis E. Valcárcel.

A la larga, este conjunto de ideas se fue decantando en una posición hegemónica que veía la solución al “problema indígena” en el “mestizaje”. Sin embargo, no todos coincidían en qué significaba este “mestizaje” peruano. Los sectores más conservadores y vinculados a la elite criolla de Lima, consideraban que este “mestizaje” tenía que girar en torno a la herencia hispánica. En el otro extremo se ubicaban los indigenistas, vinculados más bien a la elite del Cusco, que indicaban que el “mestizaje” tenía que fundarse en el glorioso pasado

---

<sup>16</sup> Resulta interesante recordar que uno de los fundadores del racismo científico, el médico francés Paul Broca, afirmaba que las desgracias de América Latina se debían precisamente al mestizaje producido entre los españoles y los indios (De la Cadena 2000).

<sup>17</sup> Estas anécdotas, sin embargo, no reflejaban de manera exacta la participación indígena en la Guerra del Pacífico, tal como lo han demostrado los trabajos de Nelson Manrique (1981) y Florencia Mallon (1983) sobre las guerrillas campesinas en los Andes centrales.

<sup>18</sup> Esta propuesta surgió como producto de la evolución en el pensamiento del mismo González Prada, ya que en anteriores escritos (1888), como buen positivista, él mismo había manifestado que la solución al problema indígena era la educación.

<sup>19</sup> Aquí me refiero al indigenismo político, siguiendo la pertinente distinción que hace Mirko Lauer (1997) entre el indigenismo político y el literario, a este último Lauer denomina “indigenismo-2”.

incaico. Finalmente, los seguidores de Haya y de Mariátegui, influenciados por el marxismo y por las revoluciones rusa y mexicana, insistían en la dimensión económica planteada antes por su maestro: los “indios” son sobre todo campesinos, y el problema indígena va a resolverse gracias a adecuadas políticas económicas y sociales. En otras palabras, para estos últimos sectores, se trataba más de un asunto de “clase” que de “identidad étnica o cultural”. Independientemente de su posición, podríamos decir que la mayoría de políticos e intelectuales en esta época compartían una misma visión del país que coincidía con el ideal criollo de construir un Estado Nación culturalmente homogéneo en el que desaparecerían los “indios” al convertirse en “ciudadanos peruanos”.

### **El retorno del indio como el otro radical: el "chuncho", el salvaje.**

En la década de 1960, un grupo de científicos sociales, en su mayoría vinculados al Instituto de Estudios Peruanos (IEP), volvió a plantear el debate sobre la “cuestión indígena” en el contexto mayor de su reflexión sobre el cambio de los sectores rurales en la sociedad peruana (Matos Mar et al. 1970). El análisis de este grupo de intelectuales rompía con la tradición indigenista, y planteaba la discusión sobre la cuestión indígena en otros términos. Para ellos era necesario discutir las formas en que las categorías étnicas eran empleadas en relación a complejos procesos políticos y económicos de dominación. Sin embargo, según Remy (1990), este debate apareció demasiado tarde. En esos mismos años, el gobierno militar del general Velasco estaba promoviendo, no sólo una importante Reforma Agraria, sino también otros cambios en la sociedad rural que afectarían directamente la forma en que los peruanos vivían y entendían la cuestión étnica. Uno de estos cambios fue la nueva desaparición de la palabra del discurso oficial –e incluso del lenguaje cotidiano– y su reemplazo por el término más genérico de “campesinos”, o el más específico de “nativos” en el caso de los indígenas de la Amazonía.

Aparentemente, estos cambios habrían producido, después del gobierno de Velasco, la desaparición de los indios peruanos (Degregori 1993, De la Cadena 2000). Sin embargo, en esos mismos años comenzaba a articularse un importante movimiento indígena en territorio amazónico. ¿Cómo explicar, pues, este proceso aparentemente contradictorio entre lo que ocurrió –y sigue ocurriendo– en los Andes y en la Amazonía peruana?<sup>20</sup>

La lógica de exclusión y de estratificación social a la que hacíamos referencia anteriormente, se reproduce al constituir al “otro” como diferente y subordinado. La construcción del indígena amazónico como un “otro” racial y culturalmente distinto reproduce de manera mimética la experiencia colonial que busca exacerbar la diferencia con el “otro” (el sujeto a ser colonizado) con la finalidad de justificar ideológicamente la dominación (Bhabha 1994). Es significativo, en este caso, resaltar el carácter mimético de esta práctica, por la cual, los grupos sociales que alguna vez fueron víctimas de la dominación –en este caso los “mestizos”– se identifican inconscientemente con sus antiguos dominadores y reproducen el mismo esquema de dominación sobre otro grupo al que es necesario considerar como “ajeno” e “inferior”<sup>21</sup>.

Ya en la época precolombina se hacía una distinción tajante entre aquellos pueblos incorporados al imperio del Tawantinsuyu y los pueblos ubicados en la región amazónica

---

<sup>20</sup> Una interpretación complementaria a la que aquí ofrezco se puede encontrar en el artículo de María Isabel Remy (1995).

<sup>21</sup> Esta mismo proceso de mimesis estaría presente en la práctica del “choleo” que estudia Nugent (1992).

que se resistían a ser conquistados. A estos pueblos, ubicados en el Antisuyo, se les llamó “chunchos” (salvajes) o “antis” (habitantes del Antisuyo). En los dibujos de Guaman Poma (1993) podemos apreciar ya algunas características que van a ser asociadas con los pobladores de la Amazonía. Entre ellas podemos mencionar la presencia de elementos relacionados con plantas y animales del bosque (como plumas, jaguares, loros, y serpientes). Así, desde esta época, podemos ver cómo en la construcción imaginaria de la Amazonía se ha ido relacionando al poblador amazónico con lo silvestre y con lo “salvaje”.

Una vez llegados los españoles, desde inicios de la colonia, se mantuvo la distinción entre los indios de los Andes y los indios de la Amazonía. Esta distinción no se basaba solamente en criterios geográficos o ambientales, que ciertamente son importantes, sino también en las relaciones políticas y económicas que se establecieron entre los distintos grupos sociales<sup>22</sup>. En las primeras décadas de dominación colonial, los españoles ingresaron a la Amazonía en búsqueda de *El Dorado* o de otros países fabulosos donde encontrarían oro y muchas riquezas. Sin embargo, poco tiempo después, los españoles se dieron cuenta que tales reinos mágicos no existían, y que la Amazonía sólo era un conjunto de bosques habitados por pueblos “salvajes”. Era preferible, pues, quedarse en los templados valles de los Andes, o en la costas, cerca al mar. En estos lugares era más fácil obtener las riquezas que anhelaban a través de la explotación de las minas o los campos de cultivo gracias a la fuerza de trabajo de los más “civilizados” indios andinos, o de los esclavos africanos. Por ello, durante la época colonial, así como buena parte de nuestra historia republicana, prácticamente la única presencia europea en la Amazonía la constituían los misioneros.

Después de la independencia, el nuevo estado republicano trató de consolidar su control sobre el territorio y los habitantes que heredó del régimen colonial. Hacia mediados del siglo XIX, el estado peruano comenzó a fomentar políticas de colonización de la Amazonía. Hacia 1832, por ejemplo, los senadores José Braulio del Campo Redondo y José Modesto de la Vega argumentaban en favor de la creación del departamento de Amazonas, indicando que sólo así “los habitantes de estas tres provincias del obispado [de Maynas] dejarán el abismo de miseria para vivir en decencia y confort. Las tribus salvajes que viven en los márgenes [de dichas provincias] se establecerán en pueblos civilizados; y el agricultor, el comerciante y el artista podrán encontrar un lugar donde desarrollar su talento y su capital” (Larrabure y Correa, vol.8). Y en un documento oficial de 1835, las elites políticas y económicas asentadas en Lima reclamaban la necesidad de hacer algo respecto a los indios de la Amazonía que “no saben aprovechar” esas “vastas, ricas y productivas tierras” (Ballón 1991). Este proceso continuó, con altibajos, hasta mediados del siglo XX, cuando estas políticas de colonización de la Amazonía se intensificaron debido a la expansión del estado y del mercado (Barclay 1991).

En la década de 1960, el gobierno de Fernando Belaúnde impulsó nuevamente el proceso de colonización en la Amazonía. Una de sus principales eslóganes políticos era precisamente “La Conquista del Perú por los peruanos”. La Amazonía era un espacio “vacío”, poblado sólo por árboles y bosques, y por lo tanto, constituía “una tierra sin gente para gente sin tierra” (Belaúnde 1959). Para Belaúnde, durante sus dos gobiernos, los indios de la Amazonía prácticamente no existieron. En uno de los pocos discursos en los

---

<sup>22</sup> Esta distinción, que se ha mantenido a lo largo de los siglos, ha sido reproducida también al interior de la disciplina científica de la antropología. Así, los antropólogos debían optar entre el estudio de las “grandes civilizaciones” de los Andes y las “tribus salvajes” de la Amazonía. Incluso la elaboración de ciertos conceptos con intencionalidad “científica”, como el de “área cultural” de Julian Steward (1955), o la distinción entre culturas “frías” y “calientes” de Lévi-Strauss (1964) han contribuido también a reforzar esta diferenciación.

que hizo referencia a ellos, indicó: “es absurdo pensar que hay lugares tan grandes como de sesenta u ochenta hectáreas ocupados sólo por veinte o treinta familias indígenas. Estas familias tienen una vida primitiva, y la idea es concentrarlas en tierras especiales donde puedan cultivar de manera más permanente (Expreso, 24 de junio de 1981, citado por Trapnell, 1982). El indio amazónico continuaba siendo un “salvaje” al que había que “civilizar”<sup>23</sup>.

Con el advenimiento del gobierno militar del general Velasco, en 1968, se planteó una nueva situación. Por un lado, como hemos mencionado anteriormente, a partir de la Ley de Reforma Agraria se eliminó el uso de la palabra “indio”, pero por otro lado, a través de SINAMOS (Sistema Nacional de Movilización Social) se apoyó la creación de organizaciones indígenas en la Amazonía. Ahora bien, esta doble afirmación requiere de mayor explicación. En primer lugar, la desaparición del uso del término “indio” en el Perú no fue producto sólo de una decisión o ley gubernamental. Durante décadas este término se había ido cargando de connotaciones negativas. Ser indio ya no significaba la posibilidad de ser sujeto de deberes y derechos, como ocurría durante la colonia. Por el contrario, esta palabra se iba asociando cada vez más a las ideas de servidumbre, explotación y marginación. Como recuerda Degregori (1993), la palabra “indio” se convirtió en sinónimo de “siervo” o de “campesino pobre”.

Por otro lado, también es necesario precisar que el apoyo a organizaciones indígenas fue el resultado de largos debates entre los responsables del área de asuntos indígenas de SINAMOS. Estas discusiones giraban fundamentalmente en torno a la forma y criterios que se iban a seguir para la constitución de las organizaciones amazónicas de base. Un sector proponía que el principal criterio tenía que ser el de clase, mientras que el otro sector insistía en la diferenciación étnica. La opción étnica, sin embargo, no implicaba una oposición radical a la opción de clase. Según el antropólogo Stéfano Varese (1977), jefe de la oficina de asuntos indígenas de SINAMOS hasta 1974 y uno de los principales actores involucrados en esta discusión, las diferencias étnicas están marcadas fuertemente por criterios de clase. Lo importante es determinar el lugar que cumpliría la identidad étnica en la lucha política. De acuerdo a la versión marxista hegemónica de entonces, los indígenas debían ser asimilados a las sociedades nacionales, con la consecuente pérdida de su identidad étnica. Sólo a través de este proceso de proletarianización, y al igual que otros sectores rurales y campesinos, los indígenas recién podrían desarrollar una conciencia de clase que les permitiría cambiar el orden social existente. Por otro lado, algunos activistas, también inspirados en el marxismo, pero más sensibles a las diferencias étnicas y culturales, defendían la posibilidad de actuar políticamente manteniendo, al mismo tiempo, la identidad étnica y la diferencia cultural (Stavenhagen 1969, Varese 1977). Así, en un principio, SINAMOS fomentó la creación de “Ligas Agrarias” en distintos sectores de la Amazonía, como por ejemplo, la Liga Agraria “Juan Santos Atahualpa” entre los Shipibo del Alto Ucayali. Pero poco tiempo después comenzó a respaldar la organización de “congresos indígenas” desde donde se crearon las primeras federaciones indígenas de la Amazonía peruana (Chirif 1974). Desde entonces, el movimiento indígena amazónico ha seguido creciendo en tamaño y fuerza hasta el día de hoy.

## **El siglo XXI y las posibilidades de ciudadanía multicultural en el Perú**

---

<sup>23</sup> Otro ejemplo lo encontramos en el Código Penal de 1924, en vigencia hasta 1991, donde se distinguía entre indios amazónicos o “salvajes” e indios andinos o “semi-civilizados”.



Otro momento clave para entender el debate actual sobre la ciudadanía multicultural en el Perú, y en otros países latinoamericanos, es la conmemoración del quinto centenario de la llegada de Colón a América. El hecho de que, contra todo pronóstico, numerosos pueblos indígenas hayan podido sobrevivir cinco siglos de dominación, abuso y violencia, implicaba discutir seriamente las formas de relación política establecidas entre estos pueblos y los estados nacionales latinoamericanos. Los eventos en torno al año 1992<sup>24</sup> hicieron más visibles las luchas y demandas seculares de los indígenas, lo que posibilitó a su vez la consolidación del movimiento indígena, el reconocimiento de sus derechos y la posibilidad de discutir nuevas formas de convivencia multicultural en los distintos países de la región.

En este contexto, la Organización de las Naciones Unidas proclamó el año 1993 como “Año Internacional de los Pueblos Indígenas”. Este acontecimiento dio inicio, a su vez, a la celebración de la “Década de los Pueblos Indígenas”, que buscaba promover una mayor sensibilización de parte de la sociedad internacional y de los distintos estados frente a los derechos de estos pueblos. Fruto de estas campañas, y de la lucha constante del movimiento indígena amazónico al interior del país, el estado peruano suscribió el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que versa, precisamente, sobre los derechos de los pueblos indígenas, e incluyó en el texto de la Constitución de 1993 el artículo que reconoce la pluralidad étnica y cultural del Perú.

Estos avances en la legislación peruana, sin embargo, no han logrado eliminar la lógica binaria de la exclusión y de la marginación del “otro” construido como racial y culturalmente diferente. Los pobladores andinos prefieren evitar el término “indígena” –que, aunque más aceptable que el de “indio”, sigue teniendo una fuerte carga peyorativa– y han optado por el término de “pueblos andinos” o el más genérico de “pueblos originarios” para poder luchar por ciertos derechos que internacionalmente les son reconocidos a los pueblos indígenas. Por otro lado, los indígenas amazónicos, que sí se reconocen como indígenas y que como tales siguen luchando por sus derechos, siguen enfrentando la discriminación y el abuso de parte de los “mestizos” peruanos que continúan viéndolos como al “otro” radicalmente distinto. Por ello, para ser escuchados por las autoridades políticas y llamar la atención de la sociedad nacional, los indígenas amazónicos se ven obligados a usar sus “trajes típicos”. Esta “folclorización” o “exotización” de los indígenas amazónicos también puede extenderse a los pueblos andinos, y genera una situación ambivalente por medio de la cual la sociedad nacional –principalmente a través de los medios masivos de comunicación– “fija” a los indígenas en un “tiempo inmemorial” (como los “incas” a los que hace referencia Mendez 1993), pero al mismo tiempo les brinda mecanismos de resistencia y de presión política (Espinosa 1998).

A principios del siglo XXI, en medio de este complejo contexto donde se ponen en cuestión

---

<sup>24</sup> Cuando me refiero al año 1992, incluyo también los años previos y posteriores a esta fecha que giran en torno a la conmemoración del “quinto centenario”. Las consecuencias culturales y políticas de esta celebración han reforzado y consolidado el carácter simbólico de 1492. Por ello, Olivia Harris (1995) indica que sería una “fecha fetichizada”, es decir, una fecha a la que se le atribuye una fuerza simbólica especial y que ocupa un lugar clave en las narrativas sobre la historia latinoamericana. Según Harris, la historia latinoamericana se divide usualmente en tres épocas: la precolombina, la colonial y la republicana. Esta división se basa principalmente en lo ocurrido en 1492, es decir, en la llegada de los españoles. Así, la época precolombina corresponde al tiempo en que todavía no habían llegado los españoles, la colonial comienza con 1492, y la republicana se inicia con la expulsión de los españoles. Harris critica esta visión de la historia ya que concede demasiada importancia al rol de los colonizadores en la historia latinoamericana. Sin embargo, creo que la experiencia colonial ha marcado definitivamente nuestra historia y no es posible entenderla de otra forma.

nuestras identidades y nuestro imaginario colectivo, la ciudadanía multicultural se nos presenta en el Perú como un desafío. Parte de este reto consiste en superar el legado de una historia estructurada bajo una lógica de la dominación basada en criterios raciales y culturales. Las condiciones están dadas para que hoy en día podamos, por fin, establecer un sistema político que reconozca nuestra diferencias étnicas y culturales, no para intensificar la exclusión, sino para inventar nuevas formas de relación social y de participación política más justas para todos los peruanos.

## BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica. 2ª. edición.

BALLON, Francisco. 1991. *La Amazonía en la Norma Oficial Peruana: 1821-1990*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica. 4 vols.

BARCLAY, Frederica. 1991. "Protagonismo del Estado en el proceso de incorporación de la Amazonía", en F. Barclay et al. *Amazonía 1940-1990. El extravío de una ilusión*. Lima: Terra Nuova/CISEPA-PUC, pp.43-100.

BASADRE, Jorge. 1983. *Historia de la República del Perú*. Lima: Editorial Universitaria. 7ª ed. 11 vols.

BELAUNDE TERRY, Fernando. 1959. *La conquista del Perú por los peruanos*. Lima: Tahuantinsuyo.

BHABHA, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. New York-London: Routledge.

BONFIL BATALLA, Guillermo, (ed). 1981. *Utopía y Revolución. El pensamiento político de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen.

BONILLA, Heraclio. 1980. "El problema nacional y colonial del Perú en el contexto de la guerra del Pacífico", en *Un siglo a la deriva: Ensayos sobre el Perú, Bolivia y la guerra*. Lima: IEP. pp.176-225.

BOURDIEU, Pierre & Loïc WACQUANT. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

CHIRIF, Alberto. 1974. "Los Congresos de las Comunidades Nativas: El Inicio de la Participación", en: *Participación*, 3 (5): 46-53.

DE LA CADENA, Marisol. 2000. *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.

DEGREGORI, Carlos Iván. 1993. "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú", en Alberto Adrián (ed). *Democracia, Etnicidad y Violencia Política en los Países Andinos*. Lima: Institute Français d'Etudes Andines-Instituto de Estudios Peruanos. pp.113-133.

ESPEZUA SALMON, Dorian. 2000. *Entre lo real y lo imaginario. Una lectura lacaniana del*

- discurso indigenista*. Lima: Universidad Nacional Federico Villareal. Premio Nacional de Ensayo 1999.
- ESPINOSA, Oscar. 1998. "Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana y el uso político de los medios de comunicación", en *América Latina Hoy. Revista de Ciencias Sociales*. Salamanca: Universidad de Salamanca / Madrid: Universidad Complutense, 19: 91-100.
- ESTEVA FABREGAT, Claudio. 1989. *La Corona española y el indio americano*. Valencia: Asociación Francisco López de Gomara. 2 vols.
- FULLER, Norma. 2002. "El papel de las clases medias en la producción de la identidad nacional", en N. FULLER (ed). *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. pp. 419-440.
- GONZALEZ PRADA, Manuel. 1988. "Discurso en el Teatro Politeama", en *Ensayos escogidos*. Lima: Universo, 1970.
- GONZALEZ PRADA, Manuel. 1904. "Nuestros Indios", en *Ensayos Escogidos*. Lima: Universo, 1970.
- GOULD, Jeffrey. 1998. *To Die in This Way. Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*. Durham: Duke University Press.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. 1993. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México: FCE. 3 vols.
- HARRIS, Olivia. 1995. "«The Coming of the White People». Reflections on the Mythologisation of History in Latin America," in *Bulletin of Latin American Research*, 14 (1): 9-24.
- JAILIN, Robert. 1973. *La paz blanca: introducción al etnocidio*. Buenos Aires: s/n.
- KEARNEY, Michael & Stéfano VARESE. 1995. "Latin America's Indigenous Peoples: Changing Identities and Forms of Resistance", en Sandor Halebsky & Richard L. Harris (eds). *Capital, Power, and Inequality in Latin America*. Boulder: Westview Press. pp.207-231.
- LARRABURE Y CORREA, Carlos. 1905-1909. *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. Lima. 18 vols.
- LAUER, Mirko. 1997. *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo 2*. Lima: SUR.
- MALLON, Florencia. 1983. *The Defense of Community in Peru's Central Highlands. Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press.
- MANRIQUE, Nelson. 1981. *Campesinado y nación. Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Lima: Centro de Investigación y Capacitación.
- MANRIQUE, Nelson. 1999. *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: SUR / CIDIAG.

- MATOS MAR, José et al. 1970. *El Indio y el Poder en el Perú*. Lima: IEP, Moncloa-Campodónico.
- MENDEZ, Cecilia. 1992. "República sin indios: la comunidad imaginada del Perú", en Enrique Urbano (ed). *Tradicón y Modernidad en los Andes*. Cusco: CERA Bartolomé de las Casas. pp. 15-41.
- MENDEZ, Cecilia. 1993. *Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Documento de trabajo No.56.
- MONTOYA, Rodrigo. 2001. "Todos tenemos derecho a ser peruanos". Entrevista hecha por Abelardo Sánchez León en *Quehacer*, 132: 80-89.
- O'PHELAN, Scarlett. 1988. *Un siglo de rebeliones anticoloniales, Perú y Bolivia, 1700-1783*. Cusco: CERA Bartolomé de las Casas.
- POOLE, Deborah. 2000. *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: SUR.
- PORTOCARRERO, Gonzalo. 1993. *Racismo y mestizaje*. Lima: SUR.
- REMY, María Isabel. 1990. "¿Modernos o tradicionales? Las ciencias sociales frente a los movimientos campesinos en los últimos 25 años," en Héctor Béjar et al. *La presencia del cambio: campesinado y desarrollo rural*. Lima: DESCO. pp.77-117.
- SANDERS, Karen. 1997. *Nación y Tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana, 1885-1930*. Lima: Fondo de Cultura Económica / PUCP.
- 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: Aidesep.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. 1969. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. 1988. *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina*. México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos-El Colegio de México
- STERN, Steve J. 1987. "The Age of Andean Insurrection, 1742-1780," en S. Stern (ed). *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press. pp.29-93.
- THURNER, Mark. 1997. *From Two Republics to One Divided. Contradictions of postcolonial nationmaking in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.
- TRAPNELL, Lucy. 1982. "El Tambo: por el camino del despojo y la destrucción", en *Amazonía Indígena*, 4: 22-29.
- URBAN, Greg y Joel SCHERZER (eds). 1991. *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

VARESE, Stéfano. 1977. "¿Estrategia Etnica o Estrategia de Clase?", in JUNQUEIRA, Carmen & Edgard de A. CARVALLO (eds). *Los Indios y la Antropología en América Latina*. Buenos Aires: Búsqueda-Yuchan. 1984. pp. 191-205.

WITTGENSTEIN. 1988. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica y México: Instituto de Investigaciones Filosóficas.