

El rol de los medios de comunicación en la exclusión de los pueblos indígenas del Perú en tiempos de globalización. El comercio y su perspectiva sobre el Baguazo

Vania Illarec Távara Palacios

<http://hdl.handle.net/10803/670269>

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

TESIS DOCTORAL

Título	El rol de los medios de comunicación en la exclusión de los pueblos indígenas del Perú en tiempos de globalización. El Comercio y su perspectiva sobre el Baguazo.
Realizada por	Vania Illarec Távora Palacios
en el Centro	Facultad de Comunicación y Relaciones Internacionales Blanquerna
y en el Departamento	de Humanidades y Ciencias Sociales
Dirigida por	Dr. Jordi Busquet i Duran

A Gerardo, que con su amor y comprensión incondicional
me ha ayudado a conseguir esta meta.

A mamá Tila y mis hermanos Van Troy y Guillermo,
por su generoso apoyo y consejo.

A la memoria de Juan, mi padre; Ricchary, Urpi y Beatriz.
Con todo cariño

Agradezco a:

Dr. Jordi Busquets i Duran, mi director de tesis. Su paciencia en la enseñanza y sus valiosos aportes me han dado luz académica y orientación oportuna para conseguir los objetivos de mi trabajo.

Santiago Manuin, líder indígena, que aceptó responder a mis preguntas -aún estando enfermo- contribuyendo con ello para que yo pueda realizar un análisis fidedigno de la realidad indígena, motivo de mi estudio.

Juan Carlos Ruiz Molleda, Ismael Vega, Luis Hallazi y a todos los expertos que he consultado y que han compartido su saber sobre mi tema de estudio. Valiosos aportes, mi sincero agradecimiento.

Mis familiares y amigos, que han compartido conmigo mis emociones en el desarrollo de esta tesis, brindándome su apoyo en todo momento.

TABLA DE CONTENIDOS

I.	CAPÍTULO: MARCO CONCEPTUAL	15
I.1	La identidad y los grupos sociales	15
I.1.1	Los grupos étnicos	16
I.2	Los grupos sociales y la desigualdad	18
I.2.1	Las minorías	18
I.2.2	Los grupos sociales minorizados	19
I.2.3	La desigualdad	20
I.3	El reconocimiento	21
I.3.1	El caso cañaris y la estrategia del <i>desconocimiento</i>	24
I.4	El indígena	25
I.4.1	Las clasificaciones sociales procedentes de la colonia	28
I.4.2	El surgimiento del <i>cholo</i>	29
I.5	Los derechos especiales	32
I.6	El poder y la violencia simbólica	35
I.6.1	El capital simbólico	35
I.7	La noción de Estado y el multiculturalismo	37
I.7.1	Estado	37
I.7.2	Gobierno	40
I.7.3	La nación y el Estado-Nación	40
I.7.4	El multiculturalismo	41
I.8	La cultura como construcción social	43
I.8.1	La cultura occidental	44
I.9	Conflictos sociales, estereotipos, prejuicios y estigmas	45
I.9.1	La simplificación de la realidad mediante estereotipos	47
I.9.2	Los prejuicios y estigmas, factores de exclusión social	47
II.	CAPÍTULO: LA PROBLEMÁTICA Y LA PROPUESTA METODOLÓGICA	49
II.1	La problemática	49

II.2	El Estado de la cuestión	53
II.3	Objetivos	56
II.4	Marco teórico	58
II.5	Herramientas metodológicas	65
II.5.1	La fase exploratoria de la investigación	66
II.5.1.1	La transcripción de las entrevistas	72
II.5.2	Los resultados de las entrevistas	72
II.5.2.1	Las respuestas de los líderes de las organizaciones indígenas nacionales	73
II.5.2.2	Respuestas de los líderes de organizaciones indígenas locales o regionales	76
II.5.2.3	Respuestas de los expertos entrevistados	76
II.5.3	La contextualización de la investigación	79
II.5.4	La adaptación de los filtros de Chomsky y Herman	81
III.	CAPÍTULO: MUNDO INDÍGENA VS MUNDO GLOBALIZADO	87
III.1	Reflexionando sobre la globalización	87
III.1.1	La globalización como proceso histórico	89
III.2	La dimensión económica de la globalización	92
III.2.1	El financiamiento internacional y los conflictos de interés en el contexto de la globalización	95
III.2.2	La relación del Banco Mundial con los pueblos indígenas	99
III.2.3	El BM y el FMI bajo escrutinio	101
III.2.4	Perú y la economía globalizada	104
III.2.5	La globalización y el extractivismo en América Latina	106
III.3	La dimensión política de la globalización	109
III.3.1	Globalización, Estado peruano y pueblos indígenas	115
III.3.2	El Convenio 169 de la OIT	116
III.3.3	Globalización, autonomía política y diversidad cultural	118
III.4	La dimensión cultural de la globalización	120
III.4.1	La relación entre cultura y poder	125
III.4.2	Los valores culturales y la economía	126
III.4.2.1	Mitos y leyendas contra al extractivismo	127
IV.	CAPÍTULO: LA SOCIOGÉNESIS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS PERUANOS	131
IV.1	La distinción entre "indios" y "salvajes"	134

IV.1.1	La desarticulación del mundo Andino y la estigmatización de su gente	136
IV.2	Los <i>indios</i> en el proyecto de Estado-nación	139
IV.2.1	La independencia y la desprotección de los <i>indios</i>	140
IV.2.2	La construcción de la memoria histórica	144
IV.2.3	Las tensiones identitarias	146
IV.3	La resistencia de los indígenas amazónicos	150
IV.4	Del siglo XX al XXI: el desconocimiento de la identidad cultural de los pueblos indígenas	152
IV.4.1	Los pueblos indígenas en el Perú de hoy	153
IV.5	La reforma agraria y la invisibilización de los indígenas andinos	154
IV.5.1	Los retos de los indígenas amazónicos en el Perú contemporáneo	157
IV.5.2	Las comunidades campesinas de la costa y las barreras a su reconocimiento	160
IV.6	La participación política de los indígenas	163
IV.7	¿Quiénes y cuántos son oficialmente, los indígenas en el Perú actual?	165
IV.8	El Estado-nación y la diversidad cultural contemporánea en el contexto Latinoamericano	171
V.	CAPÍTULO: LA ESTIGMATIZACIÓN DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS EN LA HISTORIA DE LA PRENSA PERUANA	173
V.1	El Mercurio Peruano	173
V.2	El "verdadero Perú" según Manuel Gonzales Prada y el idealismo indigenista	177
V.3	El relato de <i>Caretas</i> sobre la represión a los matsés	180
V.4	La invisibilización de los indígenas víctimas del terrorismo	188
V.4.1	El caso Uchuraccay	192
V.4.2	De víctimas a culpables	198
V.4.3	El sesgo informativo en los medios de comunicación nacionales respecto al periodo de violencia 1980-2000	200
VI.	CAPÍTULO: CONFLICTO SOCIAL, MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD	203

VI.1	Las organizaciones indígenas peruanas y su lucha por la identidad	203
VI.1.1	La identidad cultural y el derecho a la consulta previa	205
VI.1.2	La diversidad cultural y la forma de asumir la identidad	210
VI.1.3	Identidad: cambio y continuidad	211
VI.2	La construcción de la identidad y los medios de comunicación	217
VI.3	El enfoque excluyente de la acción mediática	219
VI.3.1	La percepción de lo indígena predominante en el Perú actual	224
VI.4	El Baguazo: la gestación del conflicto social	231
VI.4.1.1	Los sucesos del Baguazo	240
VI.5	El panorama mediático peruano contemporáneo al Baguazo	243
VI.5.1	Los medios de comunicación públicos	244
VI.6	El Baguazo comentado en el ciberespacio	246
VII.	CAPÍTULO: EL BAGUAZO NARRADO POR EL COMERCIO	249
VII.1	Primer filtro: La posición de dominio de <i>El Comercio</i> en la prensa peruana	250
VII.1.1	<i>El Comercio</i> y sus conflictos de interés	254
VII.2	Segundo filtro: la publicidad	256
VII.2.1	La propaganda del gobierno	258
VII.3	El tercer filtro: la dependencia de la información oficial	263
VII.3.1	Las fuentes de información de las noticias	265
VII.3.2	Los editoriales	273
VII.3.3	Artículos de opinión	277
VII.4	Cuarto filtro: la censura a los "<i>medios disidentes</i>"	281
VII.4.1	Las represalias contra medios de comunicación locales	282
VII.4.2	Criterios contradictorios en la defensa de la libertad de prensa	285
VII.5	Quinto filtro: el anticomunismo como mecanismo de control	290
VII.5.1	Análisis de los estigmas en las noticias	291
VII.5.2	Análisis de los estigmas en los artículos de opinión	293
VII.5.3	Análisis de los estigmas en los editoriales:	295
VII.5.4	Independencia y democracia ¿mito o realidad?	296
VIII.	CONCLUSIONES	299

IX. GLOSARIO	313
X. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	315
XI. ANEXOS	329
XI.1 Convenio 169 de la OIT	329
XI.2 Anexo: Ley del derecho a la consulta previa	343
XI.3 Anexo: Entrevistas exploratorias de dirigentes de organizaciones indígenas de nivel nacional	350
XI.3.1 Entrevista a: Marcelino Bustamante López	350
XI.3.2 Entrevista a: Santiago Manuin Valera	360
XI.3.2.1 Entrevista a Santiago Manuin. Segunda parte.	366
XI.3.3 Entrevista a: Jorge Prado	371
XI.3.3.1 Ampliación de la entrevista a Jorge Prado	380
XI.4 Anexo: Entrevistas exploratorias a dirigentes de organizaciones indígenas de nivel local o regional	382
XI.4.1 Entrevista a: Juan Agustín Fernández	382
XI.4.2 Entrevista a: Ricardo Franco	393
XI.4.3 Entrevista a: Hugo Jilaja	396
XI.4.4 Entrevista a María López Michecre	398
XI.4.5 Entrevista: Paulina Calcina Álvarez	401
XI.4.6 Entrevista: Mariano Condemayta Ticona	403
XI.4.7 Entrevista a: Clementina Mendoza Gaspar.	407
XI.5 Anexo: Entrevistas a expertos en asuntos indígenas	409
XI.5.1 Entrevista a Daniel Sánchez Velásquez	409
XI.5.2 Entrevista a: Luis Hallazi.	424
XI.5.3 Entrevista a: Rocío Silva Santisteban.	436
XI.5.4 Entrevista a: Ismael Vega	443
XI.5.5 Entrevista a: Juan Carlos Ruiz Molleda.	453
XI.5.6 Entrevista a: Eliane Karp	462
XI.6 Anexo. Selva Trágica (Caretas, 1954)	473

Tabla de ilustraciones

Fotografías

FOTOGRAFÍA II-1: PRIMERA PLANA DE EL COMERCIO	85
FOTOGRAFÍA V-1: EL PRIMER NÚMERO DE EL MERCURIO PERUANO	175
FOTOGRAFÍA V-2: CARETAS 14 DE ABRIL DE 1964	182
FOTOGRAFÍA V-3: VÍCTIMA DE TERRORISMO ESTIGMATIZADO COMO TERRORISTA	200
FOTOGRAFÍA V-4: FOTÓGRAFO OSCAR MEDRANO Y VÍCTIMA DE TERRORISMO, EDMUNDO CAMANÁ	200
FOTOGRAFÍA VI-1: EL SÍNDROME DEL PERRO DEL HORTELANO	226
FOTOGRAFÍA VI-2: RECETA PARA ACABAR CON EL PERRO DEL HORTELANO.	227
FOTOGRAFÍA VI-3 EL PERRO DEL HORTELANO CONTRA EL POBRE	228
FOTOGRAFÍA VII-1: PUBLICIDAD CONTRATADA POR EL GOBIERNO	257
FOTOGRAFÍA VII-2: 1ª PLANA 2/06	287
FOTOGRAFÍA VII-3: EL COMERCIO 3/06	287
FOTOGRAFÍA VII-4: 1ª PLANA 5/06	288
FOTOGRAFÍA VII-5: 1ª PLANA, 6/06	288
FOTOGRAFÍA VII-6: 1ª PLANA, 9/06	288
FOTOGRAFÍA VII-7: 1ª PLANA 28/06	288

Gráficos

GRÁFICO IV-1: LA CONFORMACIÓN DE LA SOCIEDAD PERUANA A INICIOS DE LA REPÚBLICA	141
GRÁFICO VI-1: AUDIENCIA DE LAS PRINCIPALES RADIOS INFORMATIVAS 2007-2009	243
GRÁFICO VI-2: AUDIENCIA DE LOS PRINCIPALES CANALES DE TELEVISIÓN (2007-2009)	244
GRÁFICO VII-1: DISTRIBUCIÓN DEL MERCADO DE LA PRENSA PERUANA EN EL AÑO 2009	253
GRÁFICO VII-2: DISTRIBUCIÓN DEL MERCADO DE LA PRENSA PERUANA EN EL AÑO 2013	253

Mapas

MAPA III-1: LAS CONCESIONES MINERAS EN LOS TERRITORIOS INDÍGENAS	111
MAPA IV-1: LAS REGIONES DEL PERÚ	133
MAPA IV-2: EL TAHUANTINSUYO	135
MAPA IV-3 LOS PUEBLOS INDÍGENAS	170

Tablas

TABLA I-1 BASE ECONÓMICA Y REGULACIÓN POLÍTICA EN BANDAS, TRIBUS, JEFATURAS Y ESTADOS	39
TABLA II-1 PREGUNTAS CLAVE PARA LOS ESTUDIOS DE COMUNICACIÓN SEGÚN LASWELL	63
TABLA II-2: ENTREVISTAS A LOS REPRESENTANTES DE LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS DE NIVEL NACIONAL	68
TABLA II-3: ENTREVISTAS A LOS LÍDERES DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS DE NIVEL LOCAL O REGIONAL	69
TABLA II-4: ENTREVISTAS A EXPERTOS EN ASUNTOS INDÍGENAS	71
TABLA II-5: RESUMEN DE LAS ENTREVISTAS A LOS LÍDERES DE LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS NACIONALES	74
TABLA II-6: RESUMEN DE LAS ENTREVISTAS REALIZADAS A LOS LÍDERES DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS DE NIVEL LOCAL Y REGIONAL	75
TABLA II-7: RESUMEN DE LAS ENTREVISTAS REALIZADAS A EXPERTOS EN ASUNTOS INDÍGENAS	78
TABLA VI-1: PROYECTOS DE LEY DEL PRESIDENTE ALAN GARCÍA PARA PROMOVER EL DESARROLLO ECONÓMICO DE LA AMAZONÍA	233
TABLA VI-2: DL QUE PROMULGÓ ALAN GARCÍA USANDO LAS FACULTADES LEGISLATIVAS QUE LE DELEGÓ EL CONGRESO	236
TABLA VI-3: RESUMEN DE LAS PRINCIPALES LEYES QUE FUERON RECHAZADAS POR LOS PUEBLOS INDÍGENAS	239
TABLA VI-4: EL BAGUAZO (5/06/2009)	242
TABLA VI-5: MEDIOS DE COMUNICACIÓN PÚBLICOS (2009)	245
TABLA VI-6: BLOGS QUE COMENTARON EL BAGUAZO	247
TABLA VII-1: ANUNCIO DEL GOBIERNO PARA JUSTIFICAR LA REPRESIÓN EN EL BAGUAZO	261
TABLA VII-2: CLASIFICACIÓN DE LAS NOTICIAS SEGÚN LA FUENTE DE INFORMACIÓN	266
TABLA VII-3: NOTICIAS SOBRE EL BAGUAZO. EL COMERCIO, JUNIO DEL 2009.	269
TABLA VII-4: EDITORIALES SOBRE EL BAGUAZO PUBLICADOS EN EL COMERCIO (JUNIO DEL 2009)	274
TABLA VII-5: ARTÍCULOS DE OPINIÓN SOBRE EL BAGUAZO PUBLICADOS EN EL COMERCIO (JUNIO DEL 2009)	279
TABLA VII-6: MEDIOS DE COMUNICACIÓN HOSTILIZADOS POR EL GOBIERNO	284
TABLA VII-7: EL COMERCIO (JUNIO DEL 2009).	289
TABLA VII-8: ESTIGMAS SOBRE LOS INDÍGENAS EN LAS NOTICIAS, ARTÍCULOS Y EDITORIALES PUBLICADOS EN EL COMERCIO (JUNIO DEL 2009)	291

Resumen

El presente trabajo tiene como objeto estudiar, desde un enfoque multidisciplinario, el rol que desempeñan los medios de comunicación en la reproducción de la discriminación y estigmatización que sufren los pueblos indígenas del Perú, contribuyendo a perpetuar una dinámica social injusta, que los condena a la exclusión.

Para lograrlo, por un lado analizamos la reacción de los pueblos indígenas frente a las políticas económicas que promueve el Estado, en el marco de la globalización; por otro lado estudiamos los procesos histórico-sociales que han determinado el lugar que estos pueblos ocupan en la sociedad peruana contemporánea, poniendo atención a la acción predominantemente etnocéntrica que ha mantenido la prensa a lo largo de la historia. A partir de ese amplio contexto analizamos el enfoque que *El Comercio* dio al *Baguazo*, conflicto social que el 5 de junio del año 2009 costó la vida a 34 personas, durante un enfrentamiento entre policías e indígenas, quienes protestaban contra la decisión del expresidente Alan García, de intensificar la actividad de las industrias extractivas en la Amazonía, porque consideraban que esta política económica perjudicaba sus derechos culturales y territoriales.

Finalmente, hemos adaptado los cinco filtros que Noam Chomsky y Edward Herman usaron para analizar cómo la élite norteamericana utiliza a la prensa de su país, en favor de sus propios intereses; con el objeto de integrar una perspectiva *político-económica* a la investigación, que permita comprender los intereses y las relaciones de poder que subyacen en el enfoque etnocéntrico que la prensa peruana, en particular *El Comercio*, dio al *Baguazo*.

Palabras clave

Etnocentrismo, globalización, pueblos indígenas, medios de comunicación, framing, identidad, racismo, violencia simbólica, conflicto social, exclusión social, estereotipos, industrias extractivas.

Introducción

El objeto de la presente tesis es analizar el rol que desempeñan los medios de comunicación en la reproducción y perpetuación de la exclusión de los pueblos indígenas u originarios del Perú, a partir del análisis del enfoque que el diario *El Comercio* dio al *Baguazo*, conflicto social que tuvo un violento desenlace el 5 de junio del año 2009, cuando el gobierno ordenó a la Policía Nacional del Perú (PNP) desbloquear la carretera Fernando Belaúnde Terry (departamento de Amazonas), en el tramo conocido como *La Curva del Diablo*, donde unos cuatro mil miembros de los pueblos originarios llevaban casi dos meses haciendo huelga contra la política económica del gobierno, porque según ellos, ésta favorecía el desarrollo de las industrias extractivas¹ en la Amazonía, en perjuicio de sus derechos culturales y territoriales. Al finalizar aquella jornada habían muerto 34 personas: 24 policías (el cuerpo de uno de ellos continúa desaparecido) y diez civiles (entre mestizos e indígenas). Otras doscientas personas resultaron heridas.

El caso *Baguazo* ocupa un lugar central en la presente investigación, por tratarse de un hecho grave que generó cambios sustanciales en las relaciones entre el Estado peruano y los pueblos originarios, como la promulgación de la Ley del derecho a la consulta previa (2011) -es decir, el derecho de estos pueblos a que antes de aprobar proyectos de desarrollo, leyes o medidas administrativas que les afecten, el Estado les informe y consulte al respecto- y la tendencia de los miembros de los pueblos originarios a reivindicar sus identidades para poder ejercer los derechos especiales que les reconoce el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT), en razón de su cultura (*Véase Anexo XI.1*).

Gracias al trabajo periodístico que he realizado durante 15 años conocí diversas regiones de los Andes y de la Amazonía del Perú, donde pude constatar la marginación y el sufrimiento de los miembros de los pueblos originarios. Estas experiencias profesionales y personales motivaron la elección del presente tema de investigación, que está animado por el deseo de contribuir, desde la reflexión académica, a comprender qué rol desempeñan los medios de comunicación en la reproducción y perpetuación de la exclusión social que afecta a los miembros de estos pueblos, participando en la búsqueda

¹ Se llama industrias extractivas a aquellas dedicadas a explotar los recursos naturales a gran escala. No se limitan a extraer de la naturaleza, minerales y petróleo; también hay industrias extractivas forestales, pesqueras, etc.

de alternativas de solución que permitan hacer del Perú, una sociedad más incluyente, donde se respete la dignidad de todos los ciudadanos, de acuerdo a los valores democráticos que permiten una convivencia más armoniosa y justa.

Considerando que en otras investigaciones referidas al Baguazo que han precedido a esta tesis, predominan las reflexiones basadas en el análisis de contenidos (*Ver: Capítulo II.2. El estado de la cuestión*) retomamos los avances logrados por aquellos estudios para aportar una reflexión científica realizada desde un enfoque que integra el estudio de los procesos sociales que se desarrollan en el marco de la globalización, con los antecedentes históricos que muestran la exclusión de los pueblos indígenas en el Perú, incluso en los medios de comunicación, y el estudio de la cobertura de prensa que *El Comercio* hizo del Baguazo, introduciendo una perspectiva *político-económica* a esta investigación, inspirada en el análisis que hicieron Noam Chomsky y Edward Herman sobre el uso de los medios de comunicación norteamericanos a favor de los intereses del gobierno y las élites de ese país. El enfoque multidisciplinario permite abordar la problemática de esta tesis, desde una aproximación que rebasa el campo de la comunicación mediática, asumiendo la complejidad del problema.

La metodología de investigación que hemos construido comenzó con una fase exploratoria en la cual, la lectura de informes técnicos y estudios académicos sobre la situación de los pueblos indígenas del Perú fue complementada con entrevistas a los miembros de estos pueblos y a expertos que defienden sus derechos, a fin de buscar información de primera mano que permitiera integrar sus puntos de vista al análisis, tal como lo detallaremos en el segundo capítulo de la tesis, en el apartado referido a la metodología. A partir de las respuestas de los entrevistados hemos obtenido información valiosa respecto a la percepción de los miembros de los pueblos indígenas sobre el etnocentrismo que los ha afecta, la misma que ha sido considerada para configurar los aspectos centrales de esta investigación.

La tesis se estructura en siete capítulos. El primero, titulado *Marco conceptual*, precisa el significado y de los conceptos que resultan claves para nuestra investigación y explica sus alcances en el contexto social peruano. En el segundo capítulo, *La problemática y la propuesta metodológica*, planteamos los objetivos de la tesis y explicamos la metodología que hemos construido para lograrlos. En el tercer capítulo, *Mundo indígena vs mundo globalizado*, reflexionamos respecto a cómo incide sobre la conflictividad que siempre ha existido entre el Estado peruano y los pueblos indígenas -

en particular los de la Amazonía- la intensificación de la explotación de minas, petróleo, gas natural, bosques y otros recursos naturales, que el Estado impulsa en el marco del proceso de globalización. En el cuarto capítulo, *La sociogénesis de los pueblos indígenas peruanos*, hacemos una síntesis de siglos de historia, para explicar los procesos históricos, económicos, políticos y sociales que han configurado la identidad cultural de los actuales pueblos indígenas del Perú.

En el quinto capítulo, *La estigmatización de los pueblos originarios en la historia de la prensa*, analizamos una selección de relatos periodísticos referidos a los miembros de los pueblos indígenas, que fueron publicados entre los siglos XVIII y XX. Para seleccionarlos hemos aplicado criterios que privilegian casos del pasado, que están suficientemente documentados para mostrar con claridad, la continuidad histórica de la imagen desfavorable que la prensa peruana ha proyectado respecto del *indio*. Los relatos periodísticos analizados son:

- a) El Mercurio Peruano (finales del S. XVIII).
- b) El rol de la prensa peruana de finales del siglo XIX e inicios del XX.
- c) La masacre de los indígenas matsés, en la Amazonía (1964).
- d) El periodo de violencia que afectó al Perú (1980-2000), en el que la mayor parte de las víctimas resultaron ser los miembros de los pueblos originarios.

En el sexto capítulo: *Conflicto social, medios de comunicación y construcción de la identidad*, reflexionamos sobre los componentes étnicos del baguazo y la gestación de este conflicto social.

En los seis capítulos anteriores hemos estudiado diversos factores que influyen en la exclusión de los pueblos indígenas, como base para el análisis que desarrollamos en el séptimo y último capítulo, titulado *El Baguazo narrado por El Comercio*, en el que hemos puesto particular atención tanto a la selección de la información sobre este conflicto social, como al enfoque que le dio el diario.

A este capítulo lo consideramos el más importante de la tesis, porque sintetiza una diversidad de factores que posibilitan hacer la reflexión científica asumiendo la complejidad de nuestro objeto de estudio, para comprender los intereses y los mecanismos de acción de los medios de comunicación social que contribuyen a perpetuar la exclusión y estigmatización de los pueblos originarios del Perú. Para el análisis

realizado en este capítulo hemos adaptado al caso peruano, los *filtros* que Noam Chomsky y Edward Herman propusieron en *Los Guardianes de la Libertad. Propaganda, información y consenso en los medios de comunicación de masas* (2009), para analizar la independencia -o no- de los medios de comunicación norteamericanos.

En los anexos de la tesis hemos incluido el Convenio 169 de la OIT, la Ley del derecho a la consulta previa y la transcripción de las entrevistas que hemos realizado en la etapa inicial de la investigación. Por otro lado, en la tesis hemos insertado fragmentos de las respuestas de los entrevistados, con el objeto de ilustrar con mayor claridad, los temas analizados.

Hemos encontrado dificultades al realizar esta investigación, como la dispersión de las fuentes de información, la desconfianza de algunas de las personas que consideramos como fuentes de información relevantes -especialmente algunas mujeres de los pueblos originarios- que se negaron a concedernos entrevistas, tal como lo explicamos en el apartado referido a la metodología y la poca confianza que proporciona la información estadística oficial respecto a los pueblos indígenas, debido a que durante décadas, estas cifras han sido manipuladas aplicando metodologías de investigación orientadas a subrepresentar a estos grupos sociales minorizados. Para superar estos problemas hemos cruzado información usando otras fuentes como las históricas, documentales, etc.

El proceso de investigación que hemos seguido nos ha permitido no solo responder las preguntas que planteamos en el capítulo metodológico, sino también identificar otros aspectos que deben ser analizados con mayor profundidad, como la situación de exclusión social que sufren los afroamericanos y las razones por las que un amplio sector de la población peruana considera tan normal la discriminación y estigmatización de ciertos grupos sociales en los medios de comunicación, que no la rechazan enérgicamente.

I. Capítulo: Marco conceptual

Comenzamos la presente tesis reflexionando sobre el significado y los alcances de los conceptos que resultan claves para el desarrollo de la investigación y analizando cómo estos conceptos se articulan en la realidad social peruana, considerando la multiplicidad y complejidad de factores que han de ser asumidos para comprender el rol que desempeñan los medios de comunicación respecto a la discriminación y exclusión de los pueblos indígenas en el Perú.

I.1 La identidad y los grupos sociales

Definimos la identidad como el conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad, que lo caracterizan y diferencian frente a los demás individuos o colectividades. En la presente tesis nuestro interés se enfoca en la *identidad social*², que Henri Tajfel definió como “el conocimiento que posee un individuo de que pertenece a determinados grupos sociales junto a la significación emocional y de valor que tiene para él/ella dicha pertenencia» (Tajfel, 1984, p. 255). En este estudio, a la identidad social no se le "entiende como un elemento interior, privado y permanente del individuo, sino como un proceso constante de interacción social" (Busquet, Calsina y Medina, 2015, p. 97).

Podemos reflexionar sobre la identidad social desde diversas perspectivas como la de la sociología, la antropología y otras, que coinciden en reconocer el carácter no excluyente de la misma, es decir, una persona o colectivo puede tener diferentes identidades simultáneamente, independientemente de que asigne un grado distinto de importancia a cada una de ellas. La coexistencia e interacción de la identidad social con la individual revela que la pertenencia a un determinado grupo implica que el individuo comparte, al menos parcialmente, "el núcleo de representaciones sociales que los caracteriza y define" (Giménez, 1997, p. 14), sin que ello elimine completamente sus diferencias con respecto a los otros miembros del grupo. Es decir, de acuerdo a su grupo social, una persona -o colectivo- se pueda identificar simultáneamente como campesino,

² En sus raíces griegas y latinas, la palabra identidad es aplicable tanto a personas como a cosas. En cambio, la Teoría de la identidad social se refiere a un concepto de identidad aplicable sólo a los seres humanos, sean individuos o colectivos.

católico, quechua, peruano... y desarrollar un vínculo más o menos profundo con cada una de sus identidades, asignándoles un distinto grado de importancia.

Precisamente, en una entrevista realizada durante la fase exploratoria de nuestro trabajo de campo, el señor Juan Agustín Fernández³ se identificaba como shipibo (pueblo originario de la Amazonía) y como peruano. Según él, "somos una nación dentro de la gran nación que es el Perú" y explicaba que sentía un mayor grado de identificación con su identidad shipiba, aunque también se sentía orgulloso de ser peruano, especialmente cuando iba representar al Perú en el extranjero, durante las ferias artesanales donde iba a mostrar los productos de su pueblo.

Hay dos corrientes principales para conceptualizar la identidad, por un lado están los esencialistas:

Para quienes existe algún contenido intrínseco esencial en toda identidad que se define por su origen o experiencias comunes (...) De otro lado, los constructivistas, que niegan la existencia de identidades originales e inmutables. Estas se construyen socialmente, son contextuales y están sujetas a cambio y transformación y son construidas en el marco de relaciones de poder. (Castillo y Cairo Carou, 2002, p. 56)

Frente a este debate, en la presente tesis coincidimos con la perspectiva constructivista porque reconocemos que como producto de contextos sociales que han sido históricamente estructurados, la identidad cultural de los pueblos indígenas peruanos ha evolucionado a lo largo de la historia.

I.1.1 Los grupos étnicos

La identidad social de los pueblos indígenas u originarios, como ellos prefieren llamarse, tiene profundas implicancias étnicas. En ciencias sociales se considera como grupos étnicos a las comunidades que "comparten ciertas creencias, valores, hábitos, costumbres y normas debido a sus antecedentes comunes" (Kottak, 2019, p. 213). Los miembros de los grupos étnicos destacan por sus diferencias culturales respecto a los "otros", quienes a su vez reconocen tales diferencias. A los sentimientos de pertenencia a un determinado grupo étnico y las relaciones que éste establece con los otros grupos étnicos se les llama etnicidad.

³ Entrevista a Juan Agustín Fernández, secretario de organización de la Comunidad Shipiba de Cantagallo, realizada el 21 de septiembre del 2015.

Fredrik (Barth, 1976, pp. 10-15) explicaba que los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación cuya identidad se conserva por sus límites sociales⁴. Según él, en la delimitación de las fronteras étnicas, el conjunto de rasgos culturales desempeña un rol importante, aunque también intervienen otros factores, como "la auto-adscripción y la adscripción por otros a ese grupo" (Barth, 1976, p. 76). Asimismo explicaba que la persistencia de la unidad (étnica):

Dependerá de la persistencia de estas diferencias culturales y su continuidad puede ser especificada por los cambios en la unidad producidos por cambios en las diferencias culturales que definen sus límites. Sin embargo, gran parte del contenido cultural que en un momento dado es asociado con una comunidad humana no está restringido por estos límites; puede variar, puede ser aprendido y modificarse sin guardar ninguna relación crítica con la conservación de los límites del grupo étnico. (Barth, 1976, p. 49)

De acuerdo con esta explicación consideramos que la identidad de los pueblos originarios del Perú se ha mantenido porque ellos se diferencian del resto de la sociedad nacional debido a que -desde que fueron sometidos a la colonización extranjera- atravesaron procesos históricos que los motivaron a mantenerse unidos como mecanismo de protección y defensa. A lo largo de los siglos, los pueblos originarios peruanos han mantenido unos rasgos culturales y han desarrollado otros, construyendo las "*fronteras*" que en la actualidad hacen notoria su diferencia respecto del resto de la sociedad nacional.

Es oportuno aclarar que si bien los pueblos indígenas son grupos étnicos, resulta que no todos los grupos étnicos son pueblos indígenas. Por ejemplo, las poblaciones afrodescendientes del Perú son minorías étnicas, cuyos ancestros fueron esclavizados durante siglos y aún hoy sufren exclusión, como consecuencia de las condiciones sociales desventajosas a las que fueron sometidos. No obstante, no son pueblos indígenas, porque no descienden de la población que habitaba la región desde antes de la conquista y colonización⁵. Otro ejemplo son las tribus urbanas⁶, porque aunque son grupos étnicos

⁴ Barth advertía que aunque las categorías étnicas presuponen diferencias culturales es preciso reconocer que no se puede suponer una simple relación de paridad entre las unidades étnicas y las similitudes y diferencias culturales (Barth, 1976, p. 15).

⁵ Es preciso reforzar los programas orientados a ayudar a estas minorías a superar su situación de exclusión social.

⁶ Neologismo que define a grupos de personas que viven en ambientes urbanos y comparten intereses comunes, llegando a desarrollar subculturas cuya identidad se expresa mediante la moda, la ropa, la música, las costumbres, los gestos y otros signos.

que tienen comportamientos y creencias que les diferencian de la cultura mayoritaria, tampoco pueden ser considerados como indígenas.

I.2 Los grupos sociales y la desigualdad

En el desarrollo de la presente tesis con frecuencia nos referimos a los miembros del sector dominante de la sociedad, de cultura occidental⁷; en contraposición a los miembros de los pueblos originarios, que aunque representan a un amplio sector de la población peruana, son excluidos. A ellos, los expertos en temas indígenas los llaman con frecuencia: *grupos sociales minoritarios*.

I.2.1 Las minorías

Henri (Tajfel, 1984), explica que los grupos minoritarios son aquellos segmentos subordinados de sociedades estatales complejas, que tienen rasgos físicos o culturales que son tenidos en baja estima por los grupos dominantes. Tajfel aclara que la definición de grupo minoritario no se refiere a una inferioridad numérica, sino a la posición de desventaja que el grupo social tiene en la sociedad y explica que los miembros de estos grupos son conscientes de la posición que tienen en la sociedad donde viven. Según el autor, los grupos sociales minoritarios son estables en el tiempo, porque se organizan para realizar acciones que les permitan persistir y los describe destacando los criterios siguientes:

- 1) Son segmentos subordinados de sociedades estatales complejas.
- 2) Tienen rasgos físicos o culturales especiales, que son tenidos en baja estima por los elementos dominantes de la sociedad.
- 3) Son unidades con conciencia de sí mismas, ligadas por los rasgos especiales que sus miembros comparten y por las desventajas que éstos acarrearán.
- 4) La pertenencia a una minoría se transmite por descendencia, la cual es capaz de afiliar a generaciones sucesivas incluso en ausencia de rasgos físicos y culturales especiales, fácilmente manifiestos.

⁷ Usamos la expresión *cultura occidental* para referirnos a un amplio sector de la población, que vive en diversas regiones del Mundo y comparte una cultura cuyos orígenes nos remiten a la tradición grecolatina y al cristianismo, que después de consolidarse en Europa fue expandido a diversas regiones del Mundo, por acción de los colonizadores y conquistadores.

5) Los miembros de la minoría, por elección o por necesidad, tienden a casarse dentro del grupo.

I.2.2 Los grupos sociales minorizados

En la presente tesis preferimos referirnos a los miembros de los pueblos originarios como grupos sociales *minorizados*, para destacar que ellos no son minoría en el sentido cuantitativo, sino que se trata de un amplio sector de la población del país que sufre exclusión social. En efecto, en países como Perú y Bolivia, los pueblos indígenas son *minoritarios*, no por el número de personas que los integran, sino por la posición de desventaja que ocupan en sus respectivas sociedades. Según el sociólogo Gilberto Giménez, los sujetos tienden a tener una valoración positiva de su identidad, lo cual refuerza su autoestima. Luego, citando a Barth y a Pierre Bourdieu advierte que:

Se puede tener también una representación negativa de la propia identidad, sea porque ésta ha dejado de proporcionar el mínimo de ventajas y gratificaciones requerido para que pueda expresarse con éxito moderado en un determinado *contexto social*, sea porque el actor social ha introyectado los estereotipos y estigmas que le atribuyen —en el curso de las “*luchas simbólicas*” por las clasificaciones sociales— los actores (individuos o grupos) que ocupan la posición dominante en la correlación de fuerzas materiales y simbólicas, y que, por lo mismo, se arrogan el derecho de imponer la definición “*legítima*” de la identidad y la “*forma legítima*” de las clasificaciones sociales. (Giménez, 1997, p. 21)

En efecto, muchos miembros de los pueblos originarios peruanos, que durante siglos fueron tratados como seres inferiores e incluso ahora, continúan siendo objeto de discriminación, terminaron por abandonar sus reivindicaciones étnicas durante mucho tiempo⁸. Los expertos consideran que la adhesión del Perú al Convenio 169 de la OIT y la promulgación de la Ley de consulta previa estimulan la tendencia de los miembros de los pueblos originarios a revalorar su identidad cultural, con el objetivo de beneficiarse de los derechos especiales que ella les confiere.

La relación entre las ventajas o desventajas que otorga una identidad y el interés de sus poseedores por afirmarla, rechazarla o modificarla, la hemos observado en el hecho de que los dirigentes de las organizaciones indígenas regionales, locales y comunales -

⁸ Según los historiadores, durante los siglos XVIII y XIX, era común que los *indios* -en especial los de la costa y los Andes- sobornaran a los funcionarios públicos, para que en los documentos oficiales los registraran como mestizos, a fin evadir *el tributo indio*.

incluso los dirigentes de nivel nacional que hemos entrevistado, se resisten a utilizar la palabra *indígena* para identificarse y prefieren presentarse como miembros de los *pueblos originarios*, porque aún si ellos comprenden que de acuerdo al Convenio 169 de la OIT, el término *indígena* comporta el reconocimiento de derechos especiales aplicables a nivel nacional e internacional, su similitud con el término *indio* los remite a la memoria de una historia de maltrato, marcada por la destrucción de sus culturas originarias. El presidente de la comunidad shipiba de Cantagallo, Ricardo Franco⁹, explicaba que cuando están en foros académicos o de defensa de sus derechos especiales, los miembros de los pueblos originarios sí se identifican como indígenas, para estar a tono con el vocabulario que se usa en esos espacios, pero en la vida cotidiana, el término *indio* es un insulto para los miembros de su comunidad. Él reconocía que el Convenio 169 ha cargado de valor positivo a la palabra *indígena*, porque a quienes se identifiquen de ese modo les reconoce derechos especiales, no obstante mantiene su resistencia hacia ella y prefiere identificarse como miembro de un *pueblo originario*.

La resistencia de los miembros de estos pueblos al uso del término *indígena* para identificarse ha sido manipulada por aquellos funcionarios del Estado y empresarios que promueven la negación del reconocimiento de estos grupos sociales minorizados, para generar ante el resto de la sociedad peruana, la idea errónea de que ellos rechazan su identidad cultural, en consecuencia no son sujetos de la protección del Convenio 169 de la OIT¹⁰.

I.2.3 La desigualdad

La desigualdad, entendida como una "distribución desigual de recursos, poder, propiedad y prestigio dentro de un grupo, una colectividad o una sociedad" (Busquet et al., 2015, 59) es un factor que, en el caso peruano, se suma a los factores étnicos y culturales, como agentes generadores de tensión entre los miembros de los diferentes grupos sociales. La desigualdad se expresa mediante las diferencias sustanciales que existen entre quienes concentran la mayor parte de la riqueza y quienes sufren carencias, en consecuencia son socialmente excluidos. No obstante, es pertinente precisar que ella no depende solo de la diferencia existente en los ingresos económicos de los ciudadanos,

⁹ Entrevista a Ricardo Franco, presidente de la comunidad shipiba de Cantagallo, realizada el 23 de septiembre del 2015.

¹⁰ Entrevista a Daniel Sánchez Velásquez, funcionario de la Defensoría del Pueblo, 22-09-2015.

sino también de otros factores fundamentales para garantizar la calidad de vida de las personas, como la educación, la salud, el acceso a los servicios públicos, etc.

En los países donde el Estado es incapaz de garantizar que los ciudadanos accedan a los servicios públicos, como es el caso peruano, surgen brechas que profundizan la desigualdad. Un ejemplo de ello son los resultados de las pruebas PISA (Programa para la Evaluación Internacional de los Alumnos) que fueron aplicadas en el Perú en el año 2018, según los cuales hay una diferencia de 170 puntos entre el nivel de comprensión de lectura alcanzado por el 10% de los estudiantes peruanos que gozan de las “mejores condiciones socioeconómicas” y el 10% de quienes sufren las peores. Los expertos en educación consideran que esta distancia equivale a unos cuatro años de escolaridad. Es decir, los niños pobres están cuatro años rezagados con respecto a los niños que no son pobres.

Respecto a la desigualdad y la pobreza en los años 2009-2010, cuando ocurrió el *Baguazo*, según el Fondo de Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), en el Perú, el 78% de los niños y adolescentes indígenas (su lengua materna es una lengua originaria) vivía en situación de pobreza; en cambio, entre los niños que hablan castellano, la pobreza afecta al 40% de ellos. Según este informe, en los pueblos indígenas de la Amazonía, la desigualdad era aún mayor, considerando que entre ellos, la pobreza afectaba al 86% de los menores (Benavidez, Mena y Ponce, 2010).

I.3 El reconocimiento

El reconocimiento es un componente importante de la identidad cultural. Al usar este término nos referimos a la aceptación, por parte de un Estado, de que en su interior existen grupos sociales minoritarios o minorizados, que se diferencian de la mayoría, por sus rasgos culturales específicos. Según Charles Taylor:

Nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste: a menudo también, por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión que subyugue a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido” (Taylor, 2009, pp. 53-54).

Los Estados unitarios o Estados-nación tienden a articular su política y administración públicas, partiendo de la idea de que su población es culturalmente

homogénea. Tal concepción constituye, por parte del Estado, una tácita negación de la diversidad interna, actitud que genera diversos grados de insatisfacción entre los grupos minoritarios o minorizados, dependiendo de los niveles de dificultad que estos experimenten para mantener y expresar los rasgos culturales que definen su identidad. Para satisfacer, al menos parcialmente, las demandas de estas minorías, los Estados promueven políticas que van del reconocimiento cultural¹¹ al otorgamiento de diversos grados de autonomía política.

En el caso peruano, la Constitución, en su artículo 2, inciso 19, señala que toda persona tiene derecho "a su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación (...)" (Congreso de la República, 1993). A pesar de lo escrito en la Constitución, aún falta mejorar y ampliar el acceso a la educación intercultural bilingüe y otros servicios públicos que son fundamentales para que los pueblos originarios puedan gozar de un reconocimiento efectivo de su diversidad cultural. Tales deficiencias se deben a que "la falta de reconocimiento suele ir acompañada del establecimiento efectivo de políticas destinadas a homogeneizar a la población y a erradicar los rasgos culturales y políticos específicos de la minoría" (Guibernau, 2001, p. 760). Criticando el daño que causan la falta de reconocimiento o el falso reconocimiento¹² en relación con los *indios* y los pueblos colonizados en general, Taylor explica que a partir del año 1492:

Los europeos proyectaron una imagen de tales pueblos como inferiores, 'incivilizados' y mediante la fuerza de la conquista lograron imponer esa imagen a los conquistados¹³(...) Dentro de esta perspectiva, el falso reconocimiento no sólo muestra una falta del respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa que causa a sus víctimas un lacerante odio a sí mismas. El reconocimiento debido no es sólo una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital. (Taylor, 2009, pp. 54-55).

¹¹ Monserrat Guibernau (2001) critica la política del reconocimiento argumentando que "suele conllevar una débil protección y promoción de las culturas regionales" (Guibernau, 2001, p. 762).

¹² El falso reconocimiento al que se refiere Taylor implica la creación de estereotipos o estigmas que proyectan una imagen desfavorable de las personas o colectivos afectados. Los conceptos de estigmas los desarrollaremos en el apartado **I.9. Conflictos sociales, estereotipos, prejuicios y estigmas**.

¹³ La imagen desfavorable que se mantiene sobre los descendientes de los pueblos conquistados constituye un ejercicio de violencia simbólica, que explicaremos en el apartado **I.6. El poder y la violencia simbólica**.

Desde esta perspectiva, los pueblos originarios peruanos han sufrido graves daños debido a la situación de exclusión en que se les mantiene desde hace siglos y a la intensidad -y prolongada duración- de las políticas homogeneizadoras que el Estado les ha impuesto desde el inicio de la república. Entre estas políticas destacan décadas de escolarización que fueron realizadas de espaldas a sus características culturales. No obstante, durante las últimas décadas se observan cambios positivos, gracias al desarrollo de programas educativos que promueven la escolarización intercultural bilingüe.

La autoidentificación y el reconocimiento, son las dos caras de una misma moneda: la identidad. Para los miembros de los pueblos originarios es importante identificarse como colectivos que han mantenido una cultura distinta a la de los integrantes del sector dominante de la sociedad y que éstos últimos reconozcan aquella diferencia, porque el apartado segundo, del artículo 1º del Convenio 169 dispone que: "La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio" (Organización Internacional de Trabajo, 1989)¹⁴.

Según el citado Convenio, el reconocimiento oficial de la identidad cultural de los pueblos *indígenas* u *originarios*, al cual nos referimos con frecuencia en la presente tesis, es un requisito fundamental para que ellos puedan gozar plenamente de sus derechos especiales¹⁵. Por esta razón es importante entender ¿cómo asumen su identidad étnica-cultural los miembros de los pueblos originarios? y ¿qué factores los motivan a defenderla u ocultarla?

Por otro lado, incumpliendo el compromiso de respetar y proteger la cultura de los pueblos originarios, las autoridades peruanas diseñan las políticas sociales y económicas del país sin considerar su gran diversidad cultural, como si se tratara de una nación culturalmente homogénea. Frente a aquellas actitudes que los invisibilizan, los miembros de los pueblos originarios que entrevistamos se sienten orgullosos de reivindicar su identidad cultural y, simultáneamente, rechazan aquellos modos de

¹⁴ Consulte el texto del Convenio 169 de la OIT, en el Anexo N° 1.

¹⁵ Numerosas poblaciones urbanas no indígenas, que son afectadas por el impacto de la extracción de los recursos naturales de su entorno, también rechazan el impacto del desarrollo de las industrias extractivas en sus lugares de residencia, pero no tienen derecho a acogerse a la Ley de consulta previa porque no son indígenas. Para ellos hay otros mecanismos de consulta ciudadana (referéndums, votación de asambleas, etc.) que los representantes de los gobiernos y los inversionistas de las industrias extractivas también han burlado sistemáticamente.

identificarlos que les han impuesto los miembros del sector dominante de la sociedad y que ellos no consideran como suyos. Al respecto, Clementina Mendoza Gaspar¹⁶, miembro de la Comunidad Campesina San Juan de Cañaris explicó que los integrantes de su comunidad estaban luchando por recuperar el nombre que los identificaba antes de la reforma agraria (1969). Según ella, antes se llamaba Comunidad Indígena San Juan de Cañaris, pero los funcionarios del gobierno le cambiaron el nombre llamándola *comunidad campesina*, “porque la comunidad campesina no tiene muchos derechos. No tiene autonomía propia, no puede luchar por sus territorios”¹⁷. Estas declaraciones revelan la vinculación que existe en la actualidad, entre la defensa de los derechos especiales protegidos por el Convenio 169 de la OIT, como el derecho a la consulta previa, y la revaloración de la identidad cultural.

I.3.1 El caso cañaris y la estrategia del *desconocimiento*

Clementina Mendoza se refería al caso de la Comunidad Campesina San Juan de Cañaris (en los Andes de Lambayeque, norte del Perú) donde más del 60% de la población habla quechua. En febrero del año 2013, la población protestó violentamente contra la autorización que el Ministerio de Energía y Minas había dado al proyecto Cañariaco, de la empresa minera canadiense Candente Copper, para realizar exploraciones adicionales a las que la empresa ya había hecho desde el año 2004. La población reclamaba que antes de realizar las nuevas exploraciones mineras se realice un proceso de consulta previa, conforme a la Ley que había sido aprobada el año 2011. El gobierno respondió que no se podía realizar tal consulta porque aún no estaba lista la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios, que de acuerdo a Ley, debía elaborar el Ministerio de Cultura para identificar oficialmente a los pueblos indígenas del país. Es oportuno aclarar que la citada Ley no establece como requisito, la inclusión en la citada base de datos, para que un pueblo originario tenga derecho a la consulta previa, pero los funcionarios del gobierno manipulan la legalidad en perjuicio de los pueblos originarios (Sanborn, Hurtado, y Ramírez, 2016, pp. 44-50).

Investigaciones periodísticas posteriores revelaron que desde diciembre del año 2012, la citada base de datos ya estaba lista en el Ministerio de Cultura, pero su

¹⁶ Entrevista a Clementina Mendoza, de la Comunidad Campesina San Juan de Cañaris, realizada el 11 de marzo del 2016.

¹⁷ Entrevista (Ídem).

publicación oficial fue sistemáticamente postergada, por la presión de altos funcionarios del Ministerio de Energía y Minas. En noviembre del año 2013 el gobierno publicó una versión preliminar de aquella base de datos, que excluía a la Comunidad Campesina de Cañaris y a otros pueblos indígenas (en su mayoría comunidades campesinas de los Andes). Aquella exclusión no era casual, porque afectaba a los pueblos donde el Ministerio de Energía y Minas había aprobado 28 grandes proyectos mineros sin realizar la consulta previa que mandaba la Ley, argumentando que aún no se podía identificar con certeza a los pueblos originarios que tenían derecho a esta consulta, porque el Ministerio de Cultura no había publicado la base de datos que los registraba oficialmente (Luna Amancio y Romo, 2015).

Este caso confirma las maniobras del gobierno para desconocer la identidad cultural de los pueblos originarios, como estrategia contraria al reconocimiento, cuyo objetivo es evadir la obligación de respetar los derechos culturales, con el objeto de privilegiar el avance de las industrias extractivas. La comunidad Campesina de Cañaris planteó una demanda internacional contra el Estado y después de una insistente lucha logró que en el año 2015 se le incluya en la citada base de datos, pero aún no ha conseguido que se realice la consulta previa, aunque debido a sus protestas el proyecto minero fue paralizado.

I.4 El indígena

Comprender qué es un *pueblo indígena* u *originario* es fundamental para lograr los objetivos planteados en la presente tesis. De modo general, se llama así a los miembros de una colectividad, que por su origen histórico y sus características culturales forman parte de un *pueblo indígena* u *originario*. Lo primero que debemos explicar es que no hay una definición oficial de pueblos indígenas aplicable a todos ellos de modo universal, debido a la enorme diversidad que existe entre ellos.

En efecto, considerando que las diferencias entre ellos son notables, incluso entre los pueblos indígenas de un mismo país, como es el caso peruano, y son mayores aún, entre los de diversos continentes, proponer un concepto general que los abarque a todos conlleva el riesgo de excluir a aquellos *pueblos originarios* que no encajen en tal definición. Reconociendo aquel riesgo, los órganos de las Naciones Unidas especializados en asuntos indígenas han decidido no establecer una definición, que en alguna región del mundo pudiera ser aplicada en un sentido restrictivo, para excluir a los miembros de los pueblos indígenas de la protección del Convenio 169 de la OIT. No

obstante, el relator especial de las Naciones Unidas, José Martínez Cobo, propuso un conjunto de criterios de identificación de los pueblos indígenas u originarios, en el informe titulado *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*, que realizó entre los años 1972 y 1986, por encargo de la Sub Comisión de las Naciones Unidas para la Prevención de la Discriminación de las Minorías.

Según este estudio, son comunidades, pueblos o naciones indígenas, aquellos que tienen una continuidad histórica con las sociedades que se desarrollaron en sus territorios, en tiempos precoloniales y se consideran distintos a los otros sectores de la sociedad con los que conviven en la actualidad. Ellos constituyen sectores no dominantes de la sociedad y luchan por preservar, desarrollar y transmitir sus territorios ancestrales y su identidad étnica, a las futuras generaciones, para continuar viviendo como pueblos que tienen sus propios patrones culturales, instituciones sociales y sistemas legales. La continuidad histórica que explicaba Cobo consiste en la persistencia de uno o más de los siguientes factores:

- a) Ocupación de las tierras ancestrales o al menos de parte de ellas.
- b) Ascendencia común con los ocupantes originales de esas tierras.
- c) Cultura en general, o ciertas manifestaciones específicas (tales como religión, vida bajo un sistema tribal, pertenencia a una comunidad indígena, forma de vestir, medios de vida, estilo de vida, etc.).
- d) Idioma (ya se utilice como lengua única, como lengua materna, como medio habitual de comunicación en el hogar o en la familia o como lengua principal).
- e) Residencia en ciertas partes del país o en ciertas regiones del mundo. (Martínez Cobo, 1987)

Para que un pueblo indígena sea sujeto de la protección del *Convenio 169 de la OIT* no es preciso que cumpla todos los requisitos citados anteriormente, sino que basta con que concurren algunos de ellos. En síntesis:

Es indígena toda persona que pertenece a un pueblo indígena, por auto identificación (tiene conciencia de grupo) y es reconocida y aceptada por el pueblo indígena, como uno de sus miembros (aceptación por el grupo). Eso preserva para esas comunidades, el derecho y el poder soberanos de decidir quién pertenece a ellas, sin injerencia exterior. (Martínez Cobo, 1987)

Al destacar la importancia de que cada uno de los miembros de un pueblo indígena tenga conciencia de grupo y que este lo acepte, José Martínez Cobo buscaba que estos pueblos tengan autonomía para decidir quienes son sus integrantes. Esta autonomía

resulta indispensable para que ellos se protejan de los posibles boicots externos, consistentes en infiltrar entre sus miembros a personas ajenas al grupo, con el propósito velado de minarlo desde dentro.

El Convenio 169 de la OIT, que incorporó los criterios de identificación planteados por José Martínez Cobo, establece la importancia de la autoidentificación como criterio de reconocimiento de los pueblos indígenas. Es decir, que la misma población se reconozca como parte de un colectivo distinto al resto de la sociedad nacional, ya sea tribu¹⁸ o pueblo indígena.

Respecto al caso peruano, es oportuno precisar que el término pueblo indígena, que utiliza el Convenio 169, no se menciona en la Constitución peruana vigente desde 1993, pero ha comenzado a formar parte del marco jurídico peruano a través de la *Ley de consulta previa (2011)*, que establece los criterios para identificar quiénes son los indígenas¹⁹ en el Perú. Por otro lado, muchas veces el gobierno y las empresas dedicadas a las industrias extractivas han negado el reconocimiento de su identidad cultural a estos pueblos, para no tener que respetar sus derechos. Al respecto, consideramos que la identidad cultural de estos grupos sociales minorizados es legítima y tiene fundamentos históricos, sociales y culturales, independientemente de que el Estado la reconozca oficialmente, o no. Sin embargo, para que ellos puedan gozar efectivamente de sus derechos especiales es preciso identificarlos como sujetos de esos derechos.

En la actualidad, el término *indígena* se utiliza principalmente en círculos académicos y legales, en el marco del estudio y la reflexión sobre los derechos que el Convenio 169 de la OIT reconoce a los descendientes de los pueblos originarios. Aunque el término *indígena* no implique un insulto, la mayoría de los descendientes de los pueblos originarios a los que hemos consultado durante las entrevistas realizadas en la fase exploratoria de la investigación lo rechazan en su vida cotidiana, porque lo asocian a *indio*, que les evoca siglos de maltrato y discriminación, por eso prefieren llamarse *pueblos originarios*.

¹⁸ Los pueblos tribales también son sujetos del Derecho a la Consulta Previa.

¹⁹ Consulte el texto de la *Ley de derecho a la consulta previa* en el anexo N° 2.

I.4.1 Las clasificaciones sociales procedentes de la colonia

En la época colonial, la categoría *indio* designaba a los miembros de los pueblos vencidos, que estaban sometidos a servidumbre. Ellos debían pagar tributo por su raza y ser evangelizados. Entonces, *indio* era una etiqueta única que ocultaba la diversidad étnica y cultural de los diversos pueblos que habían formado parte del imperio de los incas (el Tawantinsuyo). A pesar de ello, aquellas diferencias culturales procedentes de épocas anteriores al dominio de los incas, persistían en la vida cotidiana.

Como explica Carmen Salazar-Soler, la categoría *indio* es una construcción colonial creada como respuesta a la necesidad del proceso de colonización, de conservar la oposición entre los nativos y los colonizadores. Entonces, también se usaba el término cholo, que "designaba al hijo mestizo de una india y un criollo" (Salazar-Soler, 2014, p. 89). En la compleja clasificación social colonial, se llamaba *criollos* a los hijos de españoles nacidos en el Perú. Ellos pertenecían a una clase social privilegiada por ser blancos, pero por haber nacido en suelo americano se les negaba la posibilidad de acceder a los puestos más altos de la administración colonial -como el de virrey- que estaban reservados para los españoles de nacimiento.

Durante los primeros años de la república, la sociedad peruana mantuvo las diferencias *socio-raciales* que siglos atrás había establecido la colonia, entre *criollos*, *mestizos*, *indios* y *esclavos* (y entre ellos habían otras subcategorías sociales y raciales). El sociólogo Guillermo Núgent (2012) explica que si bien la situación del *indio* era difícil en la época colonial, empeoró durante la república como consecuencia del despojo de sus tierras y, al deteriorarse sus condiciones de vida, entre los miembros del sector dominante de la sociedad se acentuó la percepción del *indio* como un ser pobre. La información estadística oficial confirma esta percepción, al indicar que en este grupo social -aún hoy- se concentran las personas con peores niveles de desnutrición y acceso a los servicios de educación, salud y justicia del país, como hemos visto anteriormente (**en el apartado I.2.3 La desigualdad**).

Al ser despojados de sus tierras y sometidos a crecientes abusos, muchos indígenas fueron *expulsados* de sus espacios rurales y tuvieron que migrar a las ciudades para buscar mejores oportunidades de vida. Paulatinamente, las migraciones del campo a la ciudad, que comenzaron en el siglo XIX y continuaron aceleradamente a partir de la segunda mitad del siglo XX, produjeron una movilidad social que ocasionó profundos

cambios y generó enfrentamientos entre las minorías que constituían las clases dominantes y la mayoría de personas pobres, entre ellos, los indígenas.

En ese contexto, paulatinamente fue variando el significado de la palabra *cholo*. Según los sociólogos, en la actualidad ella expresa a una identidad distinta, tal como lo explicaremos en el próximo apartado; pero igual que el término *indio*, aún hoy, cholo se usa también con un sentido peyorativo. Sin embargo, dependiendo del contexto en que se les emplee, ambas palabras pueden tener significados inofensivos e incluso expresar cariño (generalmente cuando se les usa en círculos íntimos, de amigos o familiares y *suavizados* por los diminutivos).

Por otro lado, es oportuno precisar que la mayoría de los miembros de los pueblos indígenas actuales son mestizos, en el sentido estricto de la palabra, porque en el Perú de hoy difícilmente se encontrará un pueblo que no haya pasado por el proceso de mestizaje que se inició en el siglo XVI, cuando los pobladores nativos tuvieron descendencia común con los colonizadores y con las personas que fueron traídas de los continentes Africano (primero) y Asiático (después); pero considerando que la construcción de la identidad supone un ejercicio de diferenciación, ¿a qué se refieren los miembros de los pueblos originarios cuando califican a los “*otros*” -que son físicamente parecidos a ellos- como “*mestizos*”?

Hoy, los miembros de los pueblos originarios llaman mestizos a aquellas personas cuya ascendencia tiene una mezcla de *indio* y *blanco* (en ella también hay ascendientes de origen chino y africano) que han asumido los valores y la cultura occidentales. Durante la colonia y la fundación republicana, los *mestizos* trabajaban al servicio de los *blancos*, explotando y maltratando a los *indios*. Consideramos que en la compleja sociedad peruana, mestizos es una categoría social que ahora resulta muy amplia.

Actualmente, un amplio sector de la sociedad peruana asume el discurso oficial que considera a los indígenas como *enemigos del progreso*, acusándolos de perjudicar el desarrollo económico del país, al rechazar el desarrollo de las industrias extractivas en sus territorios. Esta forma de entender las cosas tiende a dar mucha importancia al crecimiento económico atenuando, los cuestionamientos respecto a los impactos generados por estas industrias sobre la salud, la ecología y la cultura.

I.4.2 El surgimiento del *cholo*

Según el sociólogo Guillermo Nugent, el rumbo que siguió la transformación social generada por las migraciones citadas anteriormente acabó con el proyecto de la

élite dominante consistente en convertir al Perú en un Estado-nación culturalmente homogéneo, porque los migrantes indígenas abrieron sus propias rutas hacia una configuración social distinta, que generó el surgimiento de una nueva identidad: *el cholo*. Es decir, el término *cholo* ahora tiene un significado distinto al que tenía en la época colonial. Al proceso que moldeó esta nueva identidad, Nugent lo llamó *cholificación* (Nugent, 2012) y explica que, a pesar de la aplicación de políticas asimilacionistas, entre las cuales destacaban las educativas y las económicas, la élite dominante no pudo manipular el proceso de *cholificación* de acuerdo a sus intereses.

Por su parte, Carlos Iván Degregori analizaba las migraciones y las luchas sociales del siglo pasado, para explicar el surgimiento del *cholo*. Según él, entre las décadas de 1920 y 1960 se produjo una gran revolución en las estructuras mentales de los miembros de los pueblos originarios andinos: el *mito de Inkarrí*²⁰, que durante siglos había predominado, comenzó a ser reemplazado por el *mito del progreso*²¹ (Degregori, 2013, p. 218). Aunque la discriminación racial persiste en el Perú es oportuno precisar que entre los criterios de identificación del *cholo*, el *éxito* es un atributo importante, que se sobrepone a la noción de raza como elemento diferenciador o de adscripción al grupo social. El cambio de mitos, es decir, de estructuras mentales, explica Degregori, fue fundamental para que la población indígena que había migrado a las ciudades, construyera su nueva identidad, porque dejó de mirar hacia el pasado esperando *el retorno del inca* y comenzó a buscar nuevos horizontes. "Podríamos decir que el cuerpo fragmentado y disperso de *Inkarrí* se recompone, pero cuando está nuevamente completo, resulta no ser ya el viejo *inka* sino estos nuevos peruanos cuyo perfil comenzamos recién a avizorar" (Ibídem, p. 223).

Guillermo Nugent (2012) explicaba que entre los migrantes andinos que dieron origen al *cholo* persisten los estilos de vida y elementos del universo simbólico

²⁰ Hay diversas versiones de este mito. Según la más conocida, los españoles decapitaron a Inkarrí y enterraron su cabeza en Cusco, pero ella sigue viva y por debajo de la tierra le está creciendo el cuerpo. Cuando esté completo, Inkarrí regresará para restaurar el Tahuantinsuyo. Los investigadores discrepan respecto a si para los indígenas, Inkarrí es Atahualpa o Túpac Amaru, el último inca de Vilcabamba, quien fue ejecutado en 1781, por haberse revelado contra el sistema colonial.

²¹ El término progreso se usa aquí en el sentido de búsqueda de mejores condiciones de vida. Su eje central, según los antropólogos, es la concepción de la educación como arma para luchar contra la pobreza y para lograr el bienestar. También implica adaptarse y acceder a los beneficios que ofrece la modernidad, especialmente los medios de comunicación y la tecnología.

tradicionales, que se expresan y recrean a través de diversas manifestaciones culturales, como las fiestas andinas. Ellas fortalecen la cohesión del grupo social, que se organiza a través de redes *rural-urbanas*, que interactúan expandiéndose hacia las ciudades, por un lado, y transformando los propios lugares rurales de origen, por otro lado. A través de este proceso, los migrantes andinos dejan de ser *indios*, pero no se convierten en *aculturados*²² sino que construyen una *cultura chola*, como una nueva identidad que integra elementos culturales urbanos y rasgos de las comunidades indígenas de origen.

Desde esta perspectiva, hay continuidad o *puentes*, entre el cholo y el indígena. Por ejemplo, es frecuente que el “*cholo*” asista a las fiestas patronales de su pueblo de origen –o del origen de los padres o abuelos- llevando regalos que en realidad son expresiones del “éxito” obtenido en la ciudad. Además, hay otras manifestaciones culturales, como la música, que reflejan la fusión de lo indígena y lo *moderno* en la identidad del *cholo*, que rescata las raíces históricas del primero, para proyectarse al futuro buscando condiciones de vida dignas, continúa Nugent.

El sociólogo Sinesio López destaca el rol que desempeñó en el proceso de *cholificación*, la confluencia del proceso de alfabetización, de la redefinición de las fronteras geográficas imaginarias (según las cuales, el espacio del *cholo* es mayoritariamente el urbano y el del indígena sigue siendo predominantemente el rural) y el creciente consumo de los medios de comunicación convencionales, en especial la radio, como un vehículo de difusión de las expresiones culturales de este grupo social (López, 2000, pp. 161-167).

Considerando que según Charles Taylor, "la identidad se construye en el diálogo abierto y no por un 'guion' social predefinido" (Taylor, 2009, p. 68), efectivamente, el *cholo* no surgió como consecuencia de un plan preconcebido por los indígenas migrantes, ni por el Estado, sino que es producto del proceso de adaptación a los desafíos y presiones que la vida impuso a los migrantes de los pueblos originarios, quienes necesitaban integrarse a la sociedad urbana de acogida, sin relegar las señas culturales que los distinguían, ni romper con sus orígenes. Por el contrario, ellos pasaron por un proceso de síntesis, que permitió el surgimiento de una identidad mestiza, que integra rasgos culturales indígenas y occidentales.

²² Se llama *aculturados*, a las personas que son víctimas de la dominación mediante la imposición de una cultura diferente a la suya. Su cultura original no desaparece por completo, porque al sentirse dominados, recurren a diversos mecanismos de resistencia social para subsistir.

Inicialmente, a los sociólogos y otros investigadores les resultaba difícil identificar al *cholo* como una nueva identidad. Según Sinesio López, esta ambigüedad comenzó a ser superada a medida que el grupo *cholo* tomaba conciencia de su situación social y se autoidentificaba como un grupo distinto de la población indígena y de la criolla (López, 2000, p. 163). Por su parte, Guillermo Nugent explica que la *cholificación* fue impulsada por la pobreza y por la expectativa del progreso, que constituía un arma de lucha contra la pobreza. Él se refiere a la pobreza urbana, que evidencia en las viviendas precarias de los barrios que los migrantes procedentes de los pueblos originarios construyeron en la periferia de las ciudades. En este contexto, la pobreza es considerada como motor del cambio y al progreso se le entiende como la aspiración a lograr un mejor nivel de vida.

A pesar de su precaria situación social y económica, el *cholo* logró adaptarse a su nuevo medio urbano y mejorar sus condiciones de vida, gracias a su dinamismo en el trabajo (mayoritariamente informal), su lucha por acceder a la educación, especialmente la de nivel superior y sus esfuerzos por conquistar espacios de participación política, que le permitieran ejercer sus derechos ciudadanos y ganar reconocimiento social.

Por otro lado, no hay que confundir al *cholo* (que se autoidentifica como tal) con el indígena urbano, que vive en las ciudades y exige el respeto de sus derechos especiales para poder mantener su identidad cultural, por ejemplo, los Shipibos de Cantagallo (Lima)²³, quienes mantienen sus costumbres y tradiciones, se autoidentifican como miembros de *pueblos originarios* y han logrado que en la escuela ubicada cerca a su comunidad se imparta a sus hijos una educación bilingüe, en su idioma originario y en castellano.

I.5 Los derechos especiales

Cuando hablamos de derechos especiales de los pueblos indígenas, nos referimos a aquellos que son reconocidos sólo a los miembros de estos grupos sociales minorizados, porque "son indispensables para su existencia, bienestar y desarrollo integral como

²³ En la década de 1980 un grupo de familias de origen shipibo se instaló en Cantagallo (terreno de unos 19 mil metros cuadrados, ubicado en una de las márgenes de río Rímac). Esta comunidad indígena urbana creció y llegó a albergar a unas dos mil personas. En el año 2016, un incendio destruyó el lugar y obligó a los shipibos a mudarse a Campoy (a unos 10 kilómetros de distancia). Ahora están volviendo a Cantagallo, en condiciones de vida precarias.

pueblos" (ONU, 2007). Estos derechos comprenden el territorio, la cultura, la lengua, la religión, aspectos que resultan importantes para la continuidad de su forma de vida.

El objetivo de los derechos especiales reconocidos por el *Convenio 169 de la OIT* y otros instrumentos de derecho internacional, como la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, no es otorgar privilegios a los miembros de estos pueblos, ni afectar los principios de igualdad y libertad reconocidos en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, sino complementarlos, para que los pueblos originarios puedan preservar sus culturas, superando la situación de desventaja y pobreza que aún hoy los afecta, como consecuencia de las condiciones desventajosas a las que los sometió la dominación colonial y la discriminación y exclusión que aún persisten contra ellos.

El reconocimiento de los derechos especiales ha generado numerosas polémicas. Sus críticos los consideran un atentado contra el principio de igualdad; en cambio sus defensores, los consideran como un medio para dar iguales oportunidades de acceder a condiciones de vida dignas, a las personas y grupos sociales que están en desventaja, porque han sido históricamente excluidos en razón de su cultura, raza, etnia, etc. Respecto a las críticas, Charles Taylor responde que:

Sólo las culturas minoritarias o suprimidas son constreñidas a asumir una forma que les es ajena. Por consiguiente, la sociedad supuestamente justa y ciega a las diferencias no sólo es inhumana en la medida -en que suprime las identidades- sino que también, en una forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminatoria. (Taylor, 2009, p. 77)

Por otro lado, el sociólogo Sinesio López retoma las teorías multiculturales de Will Kymlicka²⁴ y afirma que:

Los derechos diferenciados en función del grupo son llamados ‘derechos colectivos’ por sus defensores y sus críticos, lo cual es engañoso porque esa categoría es extensa y heterogénea. Ella comprende los derechos sindicales y corporativos, el derecho de todos a un ambiente sano, etc., que tienen poco en común entre sí y nada con la ciudadanía diferenciada. Además, opone erróneamente la ciudadanía diferenciada en función del grupo con los derechos individuales, y obvia así su compleja interrelación. (López, 2000 pp. 139-140)

Por otro lado, cabe señalar que para atender las legítimas demandas de los pueblos indígenas, que exigen reconocimiento y respeto, resulta insuficiente la discriminación o

²⁴ Las teorías de Taylor y Kymlicka se explican en el marco teórico de la presente tesis.

acción positiva, que consiste en aplicar políticas públicas que otorgan un trato favorable a aquellos sectores de la sociedad que históricamente han sufrido desventajas sociales y han tenido menos oportunidades por razones de género, raza, etnia, etc., con el objetivo de "compensar o corregir una discriminación negativa, pasada o actual, promoviendo un tratamiento equitativo respecto de otras personas o colectivos" (*Busquet et al., 2015*).

Considerando que la acción positiva consiste en la aplicación de medidas temporales, cuyo objetivo es que el colectivo o grupo beneficiado supere la situación desventajosa que le afecta, para que pueda vivir en una sociedad "*ciega en materia de color*" o pertenencia étnica; el reconocimiento de derechos especiales ofrece una solución más acorde a las necesidades de los pueblos indígenas, porque ellos buscan mantener su identidad, es decir, la diferenciación permanente de sus derechos o estatus (*Kymlicka, 2015, p. 17*).

Respecto a las demandas de los pueblos indígenas del Perú, el sociólogo Sinesio López explica que el reconocimiento de sus derechos especiales se fundamenta en "la idea de que la justicia entre grupos exige que a los miembros de colectividades diferentes se les den derechos diferentes" (López, 2000, p. 142). Según él, la diversidad de los pueblos originarios del Perú es principalmente étnica:

La sociedad y el Estado peruano no son multinacionales, sino principalmente poliétnicos. Esto significa que las demandas y el tratamiento de la multiculturalidad no se canalizan a través de la autonomía ni la representación particular, sino mediante el reconocimiento de ciertos derechos especiales, tales como el respeto a los valores culturales y las tradiciones de *indígenas y cholos*" (López, 2000, p.137).

Christian Gros (2010) coincide en que la exigencia de reconocimiento de los pueblos indígenas latinoamericanos no tiene carácter separatista, sino que busca mantenerse en la nación, sin renunciar a sus diferencias culturales y rechazando la discriminación. Analizando la obra de Will Kymlicka, Sinesio López, explica que la multiculturalidad se expresa en dos modelos principales que son el Estado multinacional y el Estado multiétnico". A esos modelos, López añade un tercero, "el mixto, que puede asumir las siguientes modalidades: a) sociedades multinacionales y Estados no multinacionales; b) sociedades multiétnicas y Estados no poliétnicos; c) sociedades multinacionales y multiétnicas y Estados no multinacionales ni multiétnicos" (ídem).

Remitiéndonos a estos modelos, consideramos que la creciente conflictividad entre los pueblos indígenas y el Estado peruano se debe a que la sociedad multiétnica

peruana está gobernada por un Estado cuyos valores y estructura administrativa no reconocen realmente la multietnicidad de su población, porque aborda los problemas del país desde una perspectiva monocultural, como si la sociedad fuera homogénea, ignorando así, los legítimos reclamos de los grupos sociales minorizados -como los pueblos indígenas u originarios- referentes al respeto a su diversidad cultural.

La disociación entre la realidad marcada por la diversidad cultural del país y la legalidad, que se rige por las leyes promulgadas desde una perspectiva cultural etnocéntrica, explica porqué a pesar de haber suscrito el Convenio 169 de la OIT y otras normas internacionales orientadas a proteger a los pueblos originarios, los conflictos entre estos pueblos y el Estado persisten.

I.6 El poder y la violencia simbólica

Pierre Bourdieu consideraba que el mundo social se organiza y jerarquiza a través de sistemas simbólicos, que suponen la formación de una concepción homogénea del tiempo, el espacio y demás elementos que permiten dar sentido a este mundo. Él definía los sistemas simbólicos como instrumentos de conocimiento y comunicación, que cumplen una función política, mediante la cual se establecen acuerdos que permiten mantener el orden establecido en el mundo social.

Según Bourdieu, en el mundo social, la clase dominante -sea social, étnica o de otra índole- impone su poder sobre la dominada, mediante el ejercicio la *violencia simbólica*, que es una "forma de dominación social (casi invisible) que se ejerce con la complicidad tácita de quienes la sufren (y, también, de quienes la ejercen)" (Busquet et al., 2015, p. 174). Consideramos que la noción de violencia simbólica de Bourdieu es similar a la de hegemonía de Antonio Gramsci, quien usó este concepto de la filosofía marxista para analizar las clases sociales y la superestructura. Según Gramsci, la clase dominante es la que impone las normas culturales vigentes en una sociedad (hegemonía cultural burguesa). Es decir, las normas culturales son construcciones sociales artificiales, que constituyen instrumentos de dominación de clase.

I.6.1 El capital simbólico

La violencia simbólica implica el ejercicio del poder simbólico, que depende de la capacidad de la clase dominante para "construir una visión del mundo conocida y reconocida" (Bourdieu, 2000, p. 127). Es decir, la clase dominante ejerce su poder imponiendo su visión del mundo, su sistema de valores y sus reglas de comportamiento

a la clase dominada, mediante el uso de su “autoridad”. Según Bourdieu, el ejercicio del poder simbólico depende del capital simbólico acumulado, que puede presentarse de tres formas fundamentales:

a) El capital económico: es la capacidad de controlar ciertos recursos económicos, que pueden ser directamente convertibles en dinero.

b) El capital cultural: es el bagaje cultural adquirido a través de la educación familiar y, también, de la educación formal y de la no formal, y que contribuye al éxito escolar, profesional y social. Esta forma de capital puede ser heredada, transformada y, bajo ciertas condiciones, puede convertirse en capital económico.

c) El capital social es la red de conocidos y amistades que facilitan los contactos sociales, la promoción personal y la profesional. Es el producto de los contactos y las relaciones sociales que han sido cultivadas a lo largo de la vida y, bajo ciertas condiciones, también es convertible en capital económico (Bourdieu, 2000, pp. 133-136).

Analizando las relaciones que existen entre el gobierno peruano y los pueblos indígenas que originaron el Baguazo, observamos que al mantener la vigencia de los decretos legislativos que los indígenas rechazaban porque favorecían el desarrollo de las industrias extractivas en detrimento de sus derechos culturales y territoriales, el expresidente, Alan García les negaba el reconocimiento de su identidad cultural -y los derechos que ella comporta- para imponerles un modelo de desarrollo económico que no se ajustaba a sus necesidades y deseos. Siguiendo a Bourdieu, esta negación del reconocimiento constituía un acto de violencia simbólica, que el expresidente cometía aprovechando que el escaso poder simbólico de los pueblos indígenas, los colocaba en una situación vulnerable. En efecto, a pesar de que en los territorios indígenas abundan recursos naturales de innegable valor económico, los miembros de estos pueblos tienen un débil control sobre ellos, porque la falta de infraestructura y capacitación son un obstáculo que limita sus posibilidades de darles un valor agregado y comerciar sus productos. Además, en el caso de los minerales e hidrocarburos que hay en el subsuelo de los territorios indígenas, según la Constitución política del Perú, éstos pertenecen al Estado, que está facultado a negociar y otorgar las concesiones mineras a las empresas nacionales y extranjeras, interesadas en explotarlas.

Consideramos que las luchas por el reconocimiento, que animan la reivindicación de la identidad cultural de los pueblos originarios -como fundamento de su exigencia por el respeto a sus derechos especiales- ponen en evidencia su descontento frente a la exclusión

social que sufren, que muchas veces ha motivado el paso de la violencia simbólica a la violencia física.

I.7 La noción de Estado y el multiculturalismo

I.7.1 Estado

Cuando hablamos de Estado nos referimos a una institución moderna y compleja que surgió en Europa hace unos 500 años. En su obra póstuma *Economía y Sociedad* (1922) el sociólogo Max Weber explicaba que el Estado moderno se caracteriza por ser un orden jurídico y administrativo, cuyos preceptos rigen la acción de sus miembros (los ciudadanos). Weber aclaraba que el Estado tiene una autoridad aplicable no solo a los ciudadanos, sino también a toda acción ejecutada en su jurisdicción. Asimismo destacaba que para ejercer su autoridad, este usa la coacción o violencia, que es considerada '*legítima*' cuando la permite o prescribe el orden estatal; "(...) este carácter monopólico del poder estatal es una característica tan esencial de la situación actual como lo es su carácter de institución racional y de empresa continuada" (Weber, 2004, p. 43).

La función del Estado es "garantizar la seguridad y el bienestar de los ciudadanos, así como elaborar las normas y las leyes por las que se gobierna una sociedad en un territorio determinado" (Busquet et al., 2015, p. 70). Raúl Chanamé Orbe explica al Estado como un ente colectivo distinto de sus integrantes, una realidad social y política en la que "se realizan los valores propios de la convivencia social y política: orden, paz, cooperación, justicia. Cuando el Estado se aparta del deber ser ideal del valor, sigue siendo Estado, pero acusa injusticia" (Chanamé Orbe, 2015, p. 408). El autor agrega que el Estado tiene un marco de encuadre físico o geográfico, que es el territorio y lo explica como una persona moral, un ente colectivo diferente de sus integrantes, que afecta el modo de ser de los mismos, (Chanamé Orbe, 2015, p. 407-408)

Por su parte, Manuel Martínez y Ainhoa Uribe explican que los elementos constitutivos del Estado moderno, que surgió en el siglo XVI, son tres:

- El humano, es decir la realidad social de su población.
- El geográfico o territorio, entendido como la parte de la superficie terrestre - incluido el subsuelo- que está sometida a la autoridad del Estado y constituye su base física.
- El inmaterial, es decir, el poder. Los Estados pueden hacer un uso "legítimo" de la violencia para ejercer su autoridad (Martínez y Uribe, 2018, p.p. 53-60)

Entendiendo el Estado desde una perspectiva histórica, los resultados de los estudios etnográficos, arqueológicos y antropológicos han puesto en debate la existencia de diversas formas de organización sociopolítica que fueron creadas en épocas precapitalistas -en distintos lugares del mundo- y han demostrado que algunas de ellas persisten hasta la actualidad, en los pueblos indígenas. Siguiendo la perspectiva antropológica, Conrad Philip Kottak define a los Estados como "unidades políticas autónomas, con estratos sociales y un gobierno formalmente constituido" y explica que en todos ellos hay sistemas y subsistemas de organización político-económica que cumplen tres funciones principales:

- 1) Control de la población (establecimiento de fronteras, definición de la ciudadanía).
- 2) Poder judicial (responsable de la administración de justicia).
- 3) poder ejecutivo (cumple funciones de gobierno) y financiación fiscal (recauda impuestos) (Kottak, 2019, p. 102).

Para explicar aquellas formas de organización, el antropólogo Elman Service (1992) las describió en cuatro niveles: banda, tribu, jefatura y Estado. Las diferencias entre estos niveles están marcadas por su forma de organización política y la base del sustento económico de la sociedad; a la más avanzada de ellas la llamó Estado porque reúne sus tres elementos constitutivos: población, territorio y poder, aunque se trata de una forma de organización que precede al Estado que surgió en el siglo XVI y ha evolucionado hasta nuestros días.

Es importante insistir en que el concepto de Estado que los arqueólogos e historiadores aplican a las formas complejas de organización de las sociedades precapitalistas, no encaja completamente en la definición actual de la palabra, por ejemplo, en el caso peruano, los expertos hablan de *Estado Inca* y de *Estados preincaicos* como el Chimú, Mochica, etc. Se refieren a organizaciones de orden político, económico y social, que tenían un territorio y ejercían control sobre el mismo. La base de su sustento económico era la actividad agrícola realizada a gran escala, que permitía cubrir las necesidades de una población numerosa. La autoridad de aquellos *estados precapitalistas* se basaba en el poder religioso y militar (el soberano inca era hijo del Dios sol, y como tal tomaba decisiones políticas y era el jefe supremo del ejército). Además tenía instituciones que cumplían funciones políticas, administrativas, judiciales, educativas, culturales, etc. Por la naturaleza del origen de la autoridad, el funcionamiento de estas

instituciones no era democrático (*Ver la Tabla I-1: Base económica y regulación política en bandas, tribus, jefaturas y estados*). Kottak aclara que en la actualidad, la banda, la tribu y la jefatura son formas de organización que ya no funcionan "como forma completa, independiente y autónoma de organización política, porque los tres existen en el contexto del estado-nación sometidos a su control" (Kottak, 2019, p. 102).

Tabla I-1 Base económica y regulación política en bandas, tribus, jefaturas y estados

Tipo sociopolítico	Tipo económico	Tipo de regulación	ejemplos
Banda	Caza y recolección	Local	Inuit
Tribu	horticultura y pastoreo	Local, provisional, regional	Yanomami, masai
Jefatura	horticultura intensiva, pastoreo nómada, agricultura	Permanente, regional	Cherokee
Estado	Agricultura e industrialismo	Permanente, regional	Antigua Mesopotamia. Estados Unidos y Canadá contemporáneos.

Fuente: Introducción a la Antropología cultural, Conrad Philip Kottak (2019)

I.7.2 Gobierno

Por otro lado, el término gobierno designa al poder ejecutivo, a la institución que administra los bienes del Estado y ejecuta las políticas públicas en su representación, por un periodo limitado de tiempo. Es decir, el Estado es la forma de organización jurídico-política, que ejerce autoridad permanente y pública -en un espacio territorial cerrado- por el interés general de las personas que viven allí, por lo tanto en él residen los poderes públicos (Molina, 2010, p.48) que son administrados por el gobierno.

Partiendo de la diferencia que existe entre gobierno y Estado, consideramos que, en el caso peruano, desde la fundación de la república en 1821, ambos coinciden en aplicar políticas públicas diseñadas a partir de una perspectiva cultural etnocentrista, que en vez de buscar soluciones insiste en ignorar los legítimos reclamos de los miembros de los pueblos indígenas. La prolongada vigencia de estas políticas públicas excluyentes se comprende al observar cómo, a lo largo del tiempo, los sucesivos gobiernos del Perú las han ido actualizando y adaptando para aplicarlas a la coyuntura sociopolítica que debían aplicar en representación del Estado. El efecto de estas políticas es mantener la desigualdad y la exclusión en perjuicio de los pueblos originarios.

I.7.3 La nación y el Estado-Nación

Respecto al concepto de nación, en sentido amplio, la entendemos como a una comunidad dotada de una conciencia ético-política, que comparte vínculos culturales e históricos, Monserrat Guibernau la define como:

Un grupo humano consciente de formar una comunidad que comparte una cultura común, que está ligado a un territorio claramente delimitado, tiene un pasado común y un proyecto colectivo para el futuro y reivindica el derecho a la autodeterminación, entiendo que la nación incluye cinco dimensiones: la psicológica, la cultural, la territorial, la histórica y la política. (Guibernau, 2009, p. 27)

Por su parte, Benedict Anderson define la nación como:

Una comunidad política imaginada como inherente, limitada y soberana. Es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión. (Anderson, 2011, p. 23)

Benedict Anderson explica que la nación se imagina limitada porque tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones;

ninguna nación -afirma él- pretende abarcar a toda la humanidad. La nación se imagina soberana porque la soberanía se deposita en los miembros de la nación, porque la idea de nación surgió en una época en que la ilustración y la revolución (francesa) estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico, jerárquico, divinamente ordenado. Por último, se imagina comunidad porque, independientemente de la desigualdad y explotación que pueda prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal.

Respecto al Estado-nación, llamamos así a los Estados unitarios que no reconocen la existencia de más de una nación dentro de su jurisdicción. Para ellos, la diversidad cultural constituye una amenaza y con frecuencia pretenden combatirla mediante políticas de homogeneización cultural orientadas a crear o fortalecer la *identidad nacional*, que es entendida como un sentimiento que se sustenta en la creencia de pertenecer a la misma nación (Guibernau, op. cit., p. 26). La identidad nacional es considerada como el elemento cohesionador del Estado-nación. Sin embargo, es oportuno señalar que en el mundo actual hay Estados que albergan a múltiples naciones en su territorio, como Canadá o el Reino Unido; hay naciones sin Estado independiente, como es el caso de Cataluña, Escocia, etc. y naciones que están dispersas por diversos Estados, como los aimaras, pueblo originario que ha persistido en sus territorios ancestrales, que actualmente pertenecen a Bolivia, el sur del Perú y el norte de Chile.

Debido a la diversidad que existe al interior de los Estados, durante las últimas décadas, muchos de ellos, en diversas regiones del mundo se han visto precisados a adaptar sus estructuras de gobierno para responder a las necesidades de sus poblaciones multiculturales o pluriculturales. Esta coyuntura internacional alienta el debate referido al multiculturalismo, entendido como una doctrina que valora positivamente la diversidad cultural de un país o región, en consecuencia propone no tratar de eliminar las diferencias culturales de los grupos étnicos que viven allí, sino crear mecanismos que permitan la interacción de estos grupos en un marco de respeto a sus diferencias.

I.7.4 El multiculturalismo

En el multiculturalismo destacan las posiciones de los comunitaristas, representados por el filósofo canadiense Charles Taylor, quien critica a el profundo

individualismo de la doctrina liberal y la de los liberales, entre los cuales destaca el filósofo político Will Kymlicka²⁵.

Charles Taylor (2009), desde su enfoque comunitarista, defiende la necesidad de desarrollar una política del reconocimiento. Él no es antiliberal, en el sentido de que considera válidos, los valores liberales principales, por ejemplo, el derecho a la vida, la libertad, la justicia, etc., pero critica el exacerbado individualismo de la doctrina liberal tradicional, argumentando que el hombre es un ser social cuya vida no tiene sentido ni puede desenvolverse de modo aislado. Desde esta perspectiva, él defiende la importancia de reconocer la pertenencia del individuo a una comunidad específica y de contextualizar sus acciones de acuerdo a los principios que rigen a esa comunidad

Por su parte, Kymlicka plantea que un Estado de más de una nación²⁶ no es una Nación-Estado, sino un Estado multinacional, en el cual, las culturas más pequeñas constituyen las minorías nacionales (Kymlicka, 2015, p. 26). Él reflexiona sobre los derechos de las minorías, a partir del análisis de las sociedades democráticas occidentales como Estados Unidos, Canadá, Bélgica o Suiza, pero sostiene que sus conceptos también son aplicables a sociedades multiculturales como la peruana. El autor explica que la mayor parte de las comunidades políticas organizadas de la historia han sido multiétnicas, sin embargo, la mayoría de los especialistas en teoría política han utilizado un modelo idealizado de “*polis*”, en la que los conciudadanos comparten unos ancestros, un lenguaje y una cultura comunes (Will Kymlicka, 2015, p.14).

Respecto a los pueblos indígenas es preciso recordar que el reconocimiento de su identidad cultural es un requisito fundamental para que puedan gozar plenamente de los derechos especiales que les reconocen las leyes peruanas y que son amparadas por el Convenio 169 de la OIT. La identidad estos *pueblos* tiene profundas implicancias étnicas, entendiendo a los grupos étnicos como comunidades que preservan rasgos culturales únicos.

Considerando que, como lo explica el sociólogo Sinesio López (2000), en las sociedades multiculturales y multiétnicas hay grupos étnicos que han construido órdenes jurídicos distintos al del Estado y, que en el caso de los pueblos indígenas le preceden;

²⁵ Ampliaremos la reflexión sobre las teorías de Kymlicka y Taylor en el marco teórico de la presente tesis.

²⁶ Kymlicka considera como nación a la unidad histórica que tiene instituciones, ocupa un territorio y comparte una lengua o cultura diferenciada.

para ser coherentes con los principios democráticos, el Estado debe establecer interrelaciones entre ambos sistemas de derecho. Desde esta perspectiva, no basta con que el Estado peruano proclame su respeto hacia los pueblos indígenas, sino que sus pronunciamientos a favor de la diversidad cultural se deben expresar de modo efectivo en medidas administrativas y legales que permitan establecer interrelaciones entre los derechos civiles que corresponden a todos los ciudadanos y los derechos diferenciados de los pueblos indígenas.

I.8 La cultura como construcción social

Otro concepto clave en la presente tesis es el de cultura. Se trata de un término polisémico, cuyo significado ha evolucionado a lo largo del tiempo. Denys (Cuche, 2004, pp. 9-13) explica que durante el siglo XVIII, en Francia se utilizaba la palabra cultura para referirse a la educación de la mente y remitía a la idea de progreso individual (se prefería el término civilización para referirse al progreso colectivo). En Alemania, la palabra cultura designaba valores espirituales como ciencia, arte, filosofía, religión). Durante el siglo XIX, la idea de cultura se vincula cada vez más con la de “*nación*”, entendiéndola como la expresión de un pueblo. En términos generales, "la cultura permite no sólo que la persona se adapte a su entorno sino que haga que éste se adapte a él, a sus necesidades y proyectos, dicho de otro modo, la cultura hace posible la transformación de la naturaleza (Cuche, 2004, p. 5). Desde una perspectiva antropológica, la cultura es "un conjunto relativamente integrado de creencias, normas, valores y estilos de vida compartidos por los miembros de una comunidad. Ella comprende los esquemas mentales y los patrones de conducta característicos de una colectividad" (Busquet et al., 2015).

Los seres humanos somos seres culturales que mantenemos un marco mental y patrones de conducta que nos identifican. En la presente tesis usamos el término cultura para referirnos “a un mundo social que da un sentido colectivo a nuestras acciones” (Nugent, 2012, p. 15). Este mundo social está formado por un sistema de valores, creencias, símbolos y prácticas, que los miembros de una colectividad aprenden y comparten. A partir de sus valores, los miembros de cada colectividad construyen sus relaciones sociales, interpretan los acontecimientos de la vida cotidiana y dan sentido a sus acciones.

La formación de la cultura es un proceso dialéctico, en la medida en que a través de la interacción se generan repertorios de ideas, que los individuos materializan en sus comportamientos y, éstos a su vez, conllevan cambios en las

normas, valores, creencias e ideales aprendidos y transmitidos por ciertos mecanismos. Esos repertorios de ideas y prácticas colectivas específicas son los rasgos que caracterizan a los miembros de una colectividad” (Mercado y Hernandez, 2010, p. 241).

I.8.1 La cultura occidental

En la presente tesis usaremos la expresión *cultura occidental*, en contraposición a aquellos rasgos culturales que permiten identificar a los pueblos indígenas. Entendemos por cultura occidental a aquella cuyos orígenes nos remiten a la tradición grecolatina y al cristianismo que se consolidó en Europa y luego se expandió a otras regiones del Mundo, por la acción de los conquistadores y colonizadores.

La expresión *cultura occidental* alude a un concepto que hoy es aplicable a un amplio sector de la población mundial, que habita en diversos países y regiones del mundo. Se trata de colectivos que tienen sus respectivas culturas locales o regionales y, a pesar de sus matices y particularidades, comparten con los habitantes de otras regiones o regiones, algunos rasgos comunes. Por ejemplo, los miembros de la cultura occidental tienden a asignar un gran valor a los derechos individuales (porque los consideran indispensables para garantizar la libertad de las personas y la igualdad de oportunidades de desarrollo entre los miembros de una determinada sociedad); la defensa de la propiedad privada, la preocupación por los derechos humanos individuales (a los que consideran como *valores universales*), la separación entre el Estado y la religión, etc.

Samuel Huntington (2002, p. 19-20) equipara las expresiones cultura occidental y civilización occidental. Según él, la civilización es una entidad cultural que se define por elementos objetivos comunes, como el lenguaje, la historia, la religión, las costumbres y las instituciones y explica que el nivel más amplio de identificación cultural al que se adscribe una persona es la civilización. Es decir, un individuo puede identificarse simultáneamente y según diferentes niveles de afinidad, como romano, italiano, católico, cristiano, europeo y occidental. Entre los miembros de la cultura occidental hay matices y diferencias notorias, como las existentes entre británicos y canadienses, por citar ejemplos de personas que viven en distintos continentes.

Respecto a las diferencias entre las poblaciones de diversas culturas, Huntington explica que éstas "no significan necesariamente conflicto, ni el conflicto significa necesariamente violencia. Pero en el curso de los siglos, sin embargo, las diferencias entre civilizaciones han sido las causantes de los conflictos más duraderos y violentos” (Huntington, op. cit., p. 24). Por su parte, Kymlicka advierte que "desde el final de la

guerra fría, los conflictos *etnoculturales* se han convertido en la fuente más común de violencia política del mundo" (Will Kymlicka, 2015, p.13). Afirma además, que "en la actualidad, la principal causa de los conflictos étnicos en el mundo es la lucha de los pueblos indígenas por proteger sus derechos territoriales" (Will Kymlicka, 2015).

Desde la perspectiva antropológica Conrad (Kottak, 2019, p. 23) explica que "las culturas no son colecciones caprichosas de costumbres y creencias, sino sistemas pautados", eso explica porqué cuando ocurren cambios en una parte del sistema, como la economía o la política éstos influyen sobre la cultura. Desde esta perspectiva resulta inaceptable la postura de quienes pretenden negar la identidad cultural de los pueblos indígenas actuales, argumentando que ya no hablan, piensan ni visten como lo hacían sus antepasados del siglo XVI, cuando se inició el proceso de conquista y colonización del continente americano. (*Ver las declaraciones del expresidente Ollanta Humala sobre el reconocimiento de los pueblos indígenas, en el apartado VI.1.3. Identidad, cambio y continuidad*).

I.9 Conflictos sociales, estereotipos, prejuicios y estigmas

El conflicto social es "la lucha consciente –directa o indirecta– entre individuos, instituciones o colectividades que se disputan unos recursos escasos o los persiguen por medios que son incompatibles entre sí" (Busquet et al., 2015, p. 48). La Defensoría del Pueblo del Perú explica que:

Un conflicto social es un proceso complejo en el que diversos sectores de la sociedad, el Estado o las empresas perciben que sus objetivos, intereses, valores o necesidades son contradictorios. Estamos pues, ante demandas de numerosas personas que se sienten amenazadas o perjudicadas por la contaminación de un río, la mala prestación de un servicio público, la afectación a sus derechos laborales u otros motivos y que se movilizan para buscar explicaciones sobre lo ocurrido y encontrar soluciones. (Defensoría del Pueblo, 2015)

La Defensoría del Pueblo precisa que el conflicto social está formado por: *los actores*, es decir aquellas personas e instituciones que están involucradas en el conflicto; *los problemas*, que surgen debido a los intereses contradictorios de los diversos actores y *el proceso*, es decir, aquella dinámica de diálogos, protestas y medidas de fuerza que son adoptadas para buscar una solución. Asimismo, explica que los conflictos sociales tienen tres fases: la primera es la *activa* (cuando alguno de los actores involucrados expresa sus demandas, sea de manera formal o informal); la segunda es la *latente*, cuando el problema se mantiene oculto, aunque un factor desestabilizante podría reactivarlo en cualquier

momento -haciéndolo visible- y la tercera fase es *resuelto*, cuando las partes logran llegar a un acuerdo, entonces se puede considerar que han concluido la disputa. Por ejemplo, el *Baguazo* actualmente está en fase latente, porque a pesar del tiempo transcurrido, muchos de los reclamos que generaron el conflicto social aún no han sido resueltos.

Los sucesivos gobernantes del Perú han insistido en promover, a nivel nacional, la idea de que la minería genera crecimiento económico, y por tanto, bienestar para la población, pero el Informe Extraordinario titulado *Los Conflictos Socioambientales por Actividades Extractivas en el Perú* (Defensoría del Pueblo, 2007, p. 51), revela que entre los ciudadanos peruanos que están involucrados en conflictos sociales vinculados a las industrias extractivas (indígenas y no indígenas) predomina la percepción de que la pobreza no ha disminuido en aquellas regiones donde se desarrolla la minería, pero si ha empeorado la calidad de vida de las personas, como consecuencia de los daños ambientales.

Consideramos que en el caso peruano, el propio Estado genera conflictos sociales, cuando el gobierno que lo representa impone a los grupos sociales minorizados -en particular a los pueblos indígenas- decisiones que les afectan negativamente, porque vulneran sus valores culturales o sus necesidades materiales, ambientales y económicas. La violencia que se observa en la fase activa de estos conflictos sociales no es un problema coyuntural, sino el resultado de una sumatoria de problemas políticos, sociales, económicos y étnicos. Es oportuno precisar que en las sociedades plurales, las diferencias étnicas pueden mantenerse en un ambiente de respeto y que en el caso peruano, además de los pueblos indígenas hay otros colectivos como los sindicatos de trabajadores, campesinos, transportistas, y otros, que continuamente protagonizan conflictos sociales porque sus demandas de carácter laboral no son resueltas oportunamente por el gobierno o por las instituciones que deben atenderlas.

En síntesis, en la presente tesis usamos la frase *conflicto social* para referimos a las tensiones y luchas que movilizan a uno o más grupos sociales, en particular a los pueblos indígenas, para expresar su descontento. Los actores de estos conflictos muchas veces generan situaciones de violencia, como una medida extrema para lograr que el gobierno y el Estado atiendan sus demandas. Es frecuente observar que en el marco de las tensiones y luchas de los conflictos sociales afloran los estereotipos, prejuicios y estigmas contra los grupos sociales minorizados.

I.9.1 La simplificación de la realidad mediante estereotipos

El periodista norteamericano Walter Lippmann (1922) quien acuñó el término *estereotipo*, lo explicaba como una imagen simplificada de la realidad, que lleva a las personas a interpretar los hechos de un modo distorsionado, como consecuencia de su incapacidad para entender la realidad, porque ella resulta muy compleja.

Los estereotipos pueden tener un sentido positivo o negativo, por ejemplo, en el Perú, a los chinos se les suele estereotipar como personas *muy trabajadoras* (aunque no todos lo sean); en cambio, cuando los miembros de pueblos indígenas rechazan los impactos sociales que genera la minería, los medios de comunicación social tienden a estereotiparlos como *enemigos del progreso*. Lippmann afirmaba que "nuestras opiniones son la construcción de lo que otros han narrado y nosotros nos hemos imaginado" y explicaba que:

Por lo general no vemos primero y definimos después, sino al contrario. Frente a la gran confusión bulliciosa del mundo exterior, seleccionamos lo que nuestra cultura ya definió por nosotros, de modo que tendemos a percibir lo que hemos elegido en forma de estereotipos culturales. (Lippmann, 2003, p. 82)

El psicólogo social Henry Tajfel coincide en definir al estereotipo como "una imagen mental muy simplificada (por lo general) de alguna categoría de personas, institución o acontecimiento que es compartida, en sus características esenciales, por un gran número de personas" (Tajfel, 1984: 171). Las categorías, según este autor, pueden ser amplias (judíos, gentiles, blancos y negros) o aplicadas a grupos más reducidos (feministas, hijas de la revolución americana...) y aunque no siempre ocurre, con frecuencia están vinculados a prejuicios. Lo importante es que en el contexto de un conflicto social predomina la tendencia a utilizar los estereotipos para desacreditar a los adversarios.

I.9.2 Los prejuicios y estigmas, factores de exclusión social

Entendemos los prejuicios como una opinión sobre otras personas o grupos sociales, construida a partir de una "predisposición favorable o desfavorable" (Tajfel, 1984: 171) respecto a ellos. Por ejemplo, en la cobertura de prensa de *El Comercio* respecto al Baguazo predominó la tendencia a presentar una imagen estereotipada y desfavorable de los pueblos indígenas de la Amazonía, a partir de prejuicios que los describían como personas manipuladas, a quienes las organizaciones políticas de

izquierda y los ecologistas, los habían instigado a rechazar al avance de las industrias extractivas en la citada región, tal como veremos en el sexto capítulo.

Analizando el racismo en los discursos mediáticos, Teun Van Dijk explica que cuando los medios de comunicación abordan temas en los que las diferencias étnicas -o culturales- son relevantes, tienden a estereotiparlos recurriendo a "falacias argumentativas", que son construidas mediante selecciones léxicas que enfatizan algunas de las (malas) características de los *otros*, contribuyendo así a "la estrategia global de la auto-presentación positiva y de la *hétero-presentación* negativa" (Van Dijk, 2001, p. 204).

En la presente tesis se usa el término *estigma* -que introdujo el sociólogo Erving Goffman- para referirse a la situación de un individuo o colectivo, que lo inhabilita para lograr la plena aceptación social en el medio en que se desenvuelve. Los estigmas -según Goffman- surgen por la tendencia de las personas a identificar de modo espontáneo, la categoría o identidad social de los *otros*, considerando su apariencia. Este concepto se asigna específicamente a los estigmas tribales, es decir, aquellos que descalifican a las personas por su raza, nación o religión y que pueden ser transmitidos por herencia, afectando a toda la familia o el colectivo (Goffman, 2006, pp. 11-14).

Considerando que los medios de comunicación social -sean los convencionales o las redes sociales- no se limitan a brindar información, sino que expresan y reproducen las ideas y las relaciones sociales que ordenan una determinada sociedad, también constituyen vehículos de estigmas, estereotipos y prejuicios. Al respecto, Teun Van Dijk explica que como gran parte de las conversaciones cotidianas se inspiran en las noticias y comentarios que las personas conocen gracias a los medios de comunicación social -especialmente aquellas referidas a temas o hechos que no han podido observar de forma directa- estos se convierten en una "fuente (y autoridad) del conocimiento o de las opiniones sobre las minorías étnicas" (Van Dijk, 200, p. 198)

En el caso peruano, los medios de comunicación social son agentes de la reproducción y perpetuación de la estigmatización de los miembros de los pueblos indígenas, porque tal como ellos mismos lo explicaron en las entrevistas realizadas en la fase exploratoria de la tesis, son conscientes de que en las conversaciones cotidianas de los miembros del sector dominante de la sociedad y en la representación que los medios de comunicación hacen respecto a ellos, su identidad cultural es considerada como sinónimo de pobreza y atraso.

II. Capítulo: La problemática y la propuesta metodológica

II.1 La problemática

El Perú, como el resto de los países del mundo, participa del proceso de globalización que ha irrumpido en su escena económica, cultural y sociopolítica produciendo efectos contradictorios en la siempre conflictiva relación del Estado con los pueblos indígenas u originarios. Por un lado, el derecho internacional presenta una tendencia favorable al reconocimiento y la defensa de los derechos de estos pueblos; por otro, desde la década de los 90 del siglo XX hasta la actualidad, los gobiernos que sucesivamente han ejercido el poder en el Perú²⁷ han aplicado políticas económicas que promueven el desarrollo de las *industrias extractivas*, es decir, actividades económicas de gran escala, que extraen y explotan los recursos naturales, desde aquellos que se encuentran en el subsuelo, como los minerales y los hidrocarburos (como el gas y el petróleo) hasta las fuentes de agua y los recursos forestales, que son elementos indispensables para la vida.

El experto peruano, José de Echave²⁸ critica duramente al modelo de desarrollo de corte neoliberal (entendido como un modelo político-económico que consiste en eliminar las leyes que regulan el mercado, para reducir al mínimo la capacidad del Estado de modular el desarrollo económico del país). Este modelo, según el experto, busca promover un crecimiento económico constante. El Estado lo viene aplicando desde hace tres décadas, con el impulso que le dan el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el

²⁷ Alberto Fujimori Fujimori (1990-2000); Alejandro Toledo Manrique (2001-2006); Alan García Pérez (en su segundo periodo de gobierno, 2006-2011; Ollanta Humala Tasso (2011-2016), Pedro Pablo Kuczynski (2016-2018) y Martín Vizcarra (2018 a la actualidad). Aquí no consideramos la gestión del presidente Valentín Paniagua, de noviembre del año 2000 a julio del 2001, porque fue un gobierno de transición que se limitó a resolver los asuntos de gobierno impostergables y a posibilitar la elección del nuevo presidente, para un periodo de cinco años. García Pérez se suicidó en abril del año 2019, cuando la fiscalía encontró evidencias de corrupción que hicieron inminente su captura y enjuiciamiento.

²⁸ El doctor en Economía, José Antonio de Echave, se desempeñó como viceministro de Gestión Ambiental del Ministerio del Ambiente de Perú, de agosto a diciembre de 2011. También ha sido consultor de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y es cofundador de la ONG peruana CooperAcción.

Banco Mundial (BM)²⁹. Según de Echave, el FMI promovió la implementación de una política económica que, por un lado ha elevado los impuestos al consumo y por el otro ha reducido los impuestos sobre las ganancias, incluyendo aquellas que proceden de la minería. Paralelamente, el BM impulsó las llamadas reformas estructurales y puso trabas a los esfuerzos por diversificar la matriz productiva del país, haciendo que la economía peruana se vuelva cada vez más dependiente de las industrias extractivas (De Echave, 2018, p. 404). El problema, según él, radica en que al privilegiar el desarrollo de las industrias extractivas, la economía peruana se vuelve cada vez más vulnerable frente a la inestabilidad de los precios internacionales de las materias primas, los impactos ambientales y los conflictos sociales que generan estas industrias.

En este contexto, en el año 1993, el Estado peruano suscribió el *Convenio 169 sobre los pueblos indígenas y tribales en países independientes, de la Organización Internacional de Trabajo (OIT)*. Al hacerlo se comprometió a respetar y defender los derechos de los pueblos originarios, conforme a los estándares internacionales establecidos en el citado convenio. Sin embargo, el propio Estado ha incumplido sistemáticamente el espíritu y la letra de este convenio, profundizando los conflictos sociales del país.

Hay consenso entre los expertos en asuntos indígenas peruanos, en considerar que el Convenio 169 de la OIT actúa como contrapeso a favor de los pueblos indígenas frente al poder del Estado y de las empresas transnacionales. No obstante, las dificultades para que los derechos de estos pueblos sean respetados efectivamente, conforme a los estándares que establece el citado convenio, ponen en evidencia la relatividad de ese contrapeso. Observando las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas consideramos que, en plena era de la globalización, en Perú todavía persiste una especie de "*etnocentrismo de Estado*³⁰", que se evidencia en la forma como los sucesivos gobiernos, actuando en su representación, mantienen *prácticas discriminatorias* que desconocen la dignidad de estos pueblos y la riqueza de su diversidad cultural. Por

²⁹ El FMI y el Banco Mundial son organismos internacionales que forman parte del sistema de las Naciones Unidas. El primero es responsable de promover políticas económicas orientadas a garantizar la estabilidad monetaria, promover el comercio y reducir la pobreza en el mundo; el segundo es una de las principales fuentes de financiamiento de los países en desarrollo, a nivel mundial. Ambos organismos complementan entre sí su trabajo.

³⁰ Se trata de una forma de discriminación "ejercida por parte de las instituciones públicas mediante la aplicación de normas y ciertas prácticas administrativas que tienden a perjudicar sistemáticamente a los miembros de determinados grupos y colectivos" (Busquet, et al., 2015).

ejemplo, el Perú ingresó al siglo XXI aplicando políticas económicas diseñadas a partir de una perspectiva cultural *etnocentrista*³¹, que favorecía a las empresas transnacionales a la hora de disponer de los recursos naturales, incluidos los de los territorios indígenas, sin tomar en cuenta la opinión de las poblaciones que resultan afectadas por el desarrollo de aquellas actividades económicas.

Tras asumir su segundo periodo de gobierno, Alan García Pérez (2006-2011)³² anunció su proyecto de dar mayor impulso al desarrollo de las industrias extractivas en la Amazonía, generando profunda desconfianza entre los miembros de los pueblos originarios de aquella región, quienes consideraban que sus derechos culturales y territoriales resultaban amenazados. Cuando el presidente García comenzó a promulgar leyes y decretos legislativos para cumplir su proyecto, los pueblos originarios de la Amazonía respondieron protagonizando enérgicas protestas, para exigir la derogación de aquellas normas legales y el respeto a sus *derechos especiales*. Además reclamaban la promulgación de la *Ley del derecho a la consulta previa*, reconocido por el Convenio 169 de la OIT (*Ver el texto del Convenio 169 en el anexo XI.1*). La respuesta del gobierno respecto a estas protestas consistió en dilatar la negociación con los representantes de los pueblos originarios, para no atender sus legítimos reclamos e imponerles de facto los citados decretos, actitud que los exacerbó, alentando el surgimiento del clima de violencia que condujo al *Baguazo*.

Cuando el presidente Ollanta Humala (2011-2016), quien sucedió a García, asumió sus funciones, por un lado, los miembros de la élite que detenta el poder económico y político del país, lo presionaban para que no promulgue la *Ley del derecho a la consulta previa*, porque temían que los pueblos originarios la utilicen para *obstruir* el desarrollo de las industrias extractivas en sus territorios. Por otro lado, el descrédito a nivel nacional e internacional, que el *Baguazo* y las continuas protestas de los pueblos originarios suponían para el Estado y el gobierno, también era una fuente de presión para el nuevo presidente. En este tenso ambiente político, en el año 2011, el presidente Ollanta

³¹ El término *etnocentrista* deriva de *etnocentrismo*, que se refiere a la "actitud de los componentes de un grupo étnico que considera que su grupo es superior a los demás grupos raciales o culturales" (Busquet et al., 2015).

³² Durante el primer gobierno de Alan García, del 28 de julio de 1985 al 28 de julio del año 1990, el avance de los grupos terroristas Sendero Luminoso y MRTA generó caos en todo el país y la hiperinflación hizo quebrar a miles de empresas, con la consecuente pérdida de puestos de trabajo. Según el Banco Central de Reserva del Perú (BCR), la inflación acumulada de este gobierno llegó a 2.178,49%.

Humala promulgó la *Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios, reconocido en el Convenio 169 de la organización internacional del trabajo (OIT) N° 29785*, también nos referimos a esta Ley abreviadamente, como *Ley de consulta previa*, (*Ver texto de esta Ley en el anexo XI.2*). Así intentaba cerrar los frentes de reclamo que debía atender tanto en el plano nacional como internacional. No obstante, la Ley -y su reglamento- defraudaron las expectativas de los pueblos originarios³³, por la ambigüedad de su contenido, que dispone criterios muy restrictivos para identificar a esos pueblos, en relación con aquellos establecidos en el Convenio 169 de la OIT. También les decepcionó el hecho de que la norma estableció que el resultado de la consulta previa no es vinculante.

Consideramos que a pesar de sus deficiencias esta Ley abre espacios de expresión a los pueblos originarios y, desde esta perspectiva, les da cierto nivel de participación en la toma de aquellas decisiones que les conciernen. Además, la lucha por el derecho a la consulta previa ha actualizado el debate identitario en la sociedad peruana, porque el afán por ejercer este derecho ha motivado a los pueblos originarios a reivindicar su identidad cultural y los derechos que esta les confiere³⁴. Este debate revela el proceso de empoderamiento³⁵ que ellos han desarrollado como mecanismo de defensa y cuestiona o matiza los supuestos efectos homogeneizantes de la globalización, sobre los que reflexionaremos más adelante (*Ver: II.4 Marco teórico*).

Los medios de comunicación son parte de este debate, porque la perspectiva cultural a partir de la cual ellos tienden a abordar los temas relacionados a los pueblos originarios contribuye a perpetuar su discriminación y exclusión. Estas luchas deben ser analizadas a partir de dos ejes principales; el primero es que los conflictos entre el Estado

³³ Los pueblos indígenas estaban decepcionados porque durante la campaña electoral, el candidato Ollanta Humala se había mostrado favorable a la promulgación de la *Ley de consulta previa* y la defensa del medio ambiente, con el lema "*queremos el agua, no el oro*". Según la Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE) en Puno, donde la mayoría de la población es indígena y rechaza el impacto ambiental de la minería, Humala obtuvo el 77,991% de votos frente al 22,098% de su competidora más cercana, Keiko Fujimori, de Fuerza 2011. A nivel nacional él ganó la presidencia con el 50.7% de los votos. Es decir, obtuvo la presidencia con un margen muy reducido. Tras asumir el cargo de presidente de la república cambió su lema original por: "*queremos el agua y el oro*".

³⁴ Ser miembro de un pueblo indígena u originario es requisito necesario para ser sujetos de la protección del Convenio 169 de la OIT, por tanto, de la Ley de consulta previa.

³⁵ Consideramos como empoderamiento al "proceso social mediante el cual, los individuos y los grupos sociales recuperan e incrementan su capacidad de decisión y de liderazgo en relación con su propio desarrollo y en su propio devenir" (Busquet et al., 2015).

y los pueblos indígenas u originarios tienen raíces históricas profundas, porque durante siglos ellos han sido invisibilizados por los miembros del sector dominante de la sociedad peruana, que ha ignorado sistemáticamente sus necesidades y aspiraciones³⁶; el segundo eje es que debemos contemplar los medios de comunicación como actores políticos y sociales relevantes (Borrat, 1989), cuya acción no es neutral ante la exclusión social que sufren los pueblos originarios. Por esta razón, en la presente investigación profundizaremos en el estudio del rol que estos medios desempeñan sobre la perpetuación de la discriminación y exclusión de los miembros de los pueblos indígenas.

II.2 El Estado de la cuestión

Para analizar la problemática planteada partimos de la existencia de un sólido cuerpo de literatura científica referente a las cuestiones identitarias que atraviesan los conflictos entre el Estado y los pueblos originarios del Perú, que ha sido producido por antropólogos, sociólogos, historiadores y expertos de otras disciplinas, entre las cuáles se incluyen el derecho, la protección del medio ambiente, la lucha contra la pobreza, etc. Entre nuestras fuentes de consulta también destacan los informes de carácter técnico, que han sido elaborados por expertos y funcionarios de diversas instituciones del Estado, como los ministerios de Cultura y del Medio Ambiente, la Defensoría del Pueblo, los juzgados y aquellas comisiones investigadoras del Congreso de la República, que fueron creadas para analizar casos específicos como el *Baguazo*. También hemos consultado los pronunciamientos de las organizaciones indígenas, del relator especial sobre los derechos de los pueblos indígenas de la ONU y de diversas organizaciones no estatales (ONG), que trabajan por la defensa de estos grupos sociales minorizados, como la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CNDH) y el Instituto de Defensa Legal (IDL).

³⁶ En la crisis que vive el país como consecuencia de la pandemia generada por el coronavirus, los pueblos indígenas son los peor posicionados en el precario sistema de salud peruano, puesto que no tienen hospitales ni servicios que les garanticen una atención de salud adecuada. Muchos indígenas se han contagiado del nuevo coronavirus cuando fueron a las ciudades para cobrar los bonos de ayuda del gobierno y, por temor a que la enfermedad se siga propagando en sus territorios, mientras el Estado los ignora sistemáticamente, hay pueblos indígenas han optado por aislarse cerrando completamente el acceso de los foráneos a sus territorios o migrando a las zonas más alejadas de sus territorios, a pesar de que eso los expone a sufrir serias deficiencias alimentarias, en un ecosistema que cada vez produce menos alimentos, como consecuencia del cambio climático y el impacto de las industrias extractivas. Ante esta situación, el 20 de abril del 2020, la AIDSESEP envió un documento a la ONU, acusando al Estado peruano de genocidio, argumentando que su sistemático abandono los coloca en riesgo de muerte.

La información científica y técnica que nos permite comprender los aspectos culturales y sociales de la problemática de la presente tesis, la analizamos a la luz de las teorías que impulsan un debate filosófico-político, en el que destacan los planteamientos de los autores *multiculturalistas* Charles Taylor y Will Kymlicka, cuyas teorías analizaremos en el marco teórico de la presente tesis.

Entre los antecedentes de nuestra investigación destacan, también, los trabajos que anteriormente han realizado diversos autores como Daniel Sánchez Velásquez (2010), con su libro *Discriminación y medios de comunicación. Análisis de las bromas raciales en la televisión*, cuyo trabajo aborda el tema desde la perspectiva de la vulneración de los derechos fundamentales; el documento de trabajo *Racismo, medios de comunicación y pueblos indígenas*, producido por el Centro de Culturas Indígenas del Perú, Chirapaq (2013), que recopila las experiencias de los miembros de los pueblos originarios que trabajan en *medios de comunicación alternativos*³⁷, quienes sufren discriminación por parte de los comunicadores no indígenas; *El Perú Invisible. En busca de los derechos indígenas en tiempos de democracia y globalización*, de Eliane Karp³⁸ (2014) y *La Consulta Previa a los Pueblos Indígenas del Perú: Compendio de Legislación y Jurisprudencia*, de Juan Carlos Ruiz Molleda (2012).

Entre las investigaciones desarrolladas específicamente al campo periodístico, que anteceden a la presente tesis, destacan también los siguientes trabajos: *"El racismo en la prensa peruana. Un estudio de la representación del otro amazónico desde el análisis crítico del discurso"*, de Carolina Arrunátegui (2010); *El discurso del perro del hortelano y las articulaciones actuales entre política y medios de comunicación en el Perú*, de Mariel García Llorens (2010); *El problema de los medios: poder discursivo en*

³⁷ Llamamos medios de comunicación alternativos, a aquellos que tienen alcance local o comunal, cuyos fines no son lucrativos y están dirigidos por miembros de ONG, representantes de iglesias u organizaciones de pueblos originarios. Estos medios buscan llenar los vacíos de comunicación que afectan a comunidades pequeñas, que viven lejos de los centros urbanos.

³⁸ Eliane Karp es antropóloga belga, especializada en la investigación sobre pueblos originarios. Durante la gestión como presidente del Perú, de su esposo Alejandro Toledo (2001-2006), ella fue presidenta honoraria de la Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (Conapa), creada el 5 de octubre del año 2001. Renunció al cargo debido a las críticas referidas a presuntas irregularidades en el manejo económico de esta institución, luego la Conapa fue reestructurada y pasó a ser el Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA). Actualmente, la justicia peruana ha iniciado procesos de extradición contra el expresidente Alejandro Toledo, para que vuelva de Estados Unidos a responder por acusaciones de corrupción. También exige que ella vuelva a enfrentar cargos de corrupción.

el conflicto amazónico peruano, de Franklin Guzmán (2015); *Discursos criminalizadores sobre la otredad indígena en medios de comunicación escrita durante el Baguazo* (2009), de José Saldaña Cuba y Julio Salazar Delgado (2018) y *Mecanismos de la post Verdad* (2018), libro en el que la periodista Jaqueline Fowks analiza los usos de la prensa en el Perú, y en América Latina, para *fabricar la realidad*, de acuerdo a los intereses de los actores sociales que tienen el poder político, económico y mediático.

Entre los aportes de la presente tesis destaca la incorporación de la voz de los miembros de los pueblos indígenas en la reflexión e investigación académica, porque consideramos indispensable escucharlos, como colectivos que resultan directamente afectados por el etnocentrismo y la discriminación que los medios de comunicación, en particular *El Comercio*, reproducen continuamente. Por esta razón hemos comenzado el trabajo de investigación de la presente tesis con un conjunto de entrevistas a líderes de diversos pueblos indígenas y expertos que trabajan en aspectos referidos a la comprensión de sus culturas y la defensa de sus derechos. Este enfoque de la investigación complementa la reflexión y los hallazgos realizados por los autores de las investigaciones que hemos citado en los párrafos precedentes, en las que predomina la aplicación de metodologías de investigación que privilegian el análisis de contenido y el análisis del discurso.

Asimismo, la adaptación del *modelo de la propaganda* que aplicaron Noam Chomsky y Edward Herman, en *Los guardianes de la Libertad. Propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas* (2009) para analizar cómo la prensa norteamericana favorece los intereses de los grupos de poder político y económico de ese país; nos ha permitido analizar la relación de la prensa peruana, en particular de *El Comercio*, con los grupos de poder político y económico que operan tanto en el ámbito nacional como internacional, considerando aspectos que van más allá del análisis del discurso.

Uno de los principales desafíos que afrontamos al iniciar la investigación de la presente tesis, fue la dispersión de las fuentes de información y la dificultad de acceder a ellas, porque muchos miembros de los pueblos originarios, desconfían de las personas que no pertenecen a su comunidad, incluyendo a los periodistas e investigadores de las ciencias sociales, por ejemplo, algunas dirigentes de organizaciones indígenas se negaron a concedernos entrevistas, por el temor -según explicaron- a que la tesis no fuera más que una pantalla para ocultar el seguimiento de los servicios de inteligencia del Estado, que

con frecuencia buscan información para usarla en perjuicio de estos pueblos. Este temor es producto de la situación de exclusión y persecución que sufren muchas veces, porque sus reclamos los convierten en víctimas de sospechas y seguimientos policiales.

II.3 Objetivos

Hemos estructurado la presente investigación en torno a un objetivo general y dos objetivos específicos.

a) Objetivo general

En este estudio consideramos que ningún Estado, ni las sociedades que están bajo su jurisdicción, incluidos los pueblos originarios, pueden mantenerse al margen de lo que sucede en el resto del mundo, puesto que en las altas esferas de los poderes económicos, políticos y sociales transnacionales se adoptan decisiones que tienen impacto a nivel global y afectan, en mayor o menor grado, a todas las comunidades, incluso a aquellas que se encuentran muy alejadas, sean o no conscientes de ello. Por eso el objetivo general de la presente tesis es explicar las tensiones que existen entre el Estado y los pueblos originarios en el contexto de la globalización. Para ello, la pregunta de investigación que se plantea es ¿Cómo incide sobre los conflictos entre el Estado y los pueblos indígenas, la intensificación de las actividades de las industrias extractivas en la Amazonía, que promueve el Estado peruano, en el marco del proceso de globalización?

Para resolver esta pregunta reflexionaremos sobre cómo influye en el Perú, el proceso de globalización, en sus dimensiones económica, política y social, poniendo particular atención a cómo afectan a los pueblos originarios, especialmente a aquellos que viven en las zonas donde se desarrollan las industrias extractivas.

b) Primer objetivo específico

En un intento por resolver las tensiones existentes entre el Estado y los pueblos originarios, en el año 2011, la promulgación de la Ley N° 29785, *Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios, reconocido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)*, que en adelante llamaremos Ley de consulta previa, comenzó a regular un derecho especial que durante años ha generado debates y conflictos en la sociedad peruana, poniendo en evidencia no solo las diferencias culturales que motivan el desencuentro entre el Estado y los pueblos originarios, sino también los intereses económicos que subyacen en el afán que, durante décadas, han mostrado las autoridades y funcionarios de gobierno que representan al Estado, por

desconocer la identidad cultural de estos pueblos. Considerando esta situación, el primer objetivo específico de la presente tesis es responder a la siguiente cuestión: ¿qué factores históricos, económicos, sociales y culturales han motivado la actual tendencia de los pueblos originarios del Perú, a revalorizar y reafirmar su identidad cultural?

Para responder a esta cuestión deberemos analizar, en su contexto histórico, las maniobras que realizan las autoridades y los funcionarios públicos, en coordinación con los responsables de las industrias extractivas, para evadir el cumplimiento de las leyes que protegen los derechos especiales de los pueblos originarios.

c) Segundo objetivo específico

Hay consenso entre los investigadores de las ciencias sociales respecto a que los medios de comunicación participan e influyen -en mayor o menor grado- en los procesos sociales que configuran los cambios que experimenta la identidad cultural de los individuos y de los grupos sociales (García Canclini, 1995; López, 2000 y Degregori, 2013, p.317). Partiendo de este consenso, nuestro objetivo es analizar la postura que predomina en los medios de comunicación peruanos, en particular *El Comercio*, respecto al debate identitario y las diferencias culturales que subyacen en los conflictos entre el Estado y los miembros de los pueblos originarios de la Amazonía peruana. La pregunta que guía el análisis es:

¿A través de qué mecanismos de acción *El Comercio* reprodujo prejuicios y estigmas contra los miembros de los pueblos originarios, para crear una corriente de opinión favorable a la política económica del gobierno, a pesar del creciente descontento de los pueblos indígenas de la Amazonía, que originó el conflicto social llamado *Baguazo*?

La interrogante planteada nos conduce a reflexionar sobre la influencia de los medios de comunicación, en particular *El Comercio*, en la reactualización y perpetuación de la exclusión de los pueblos originarios, a través de prácticas que tienen efectos negativos y aparentemente contradictorios, que van desde la invisibilización de sus problemas hasta la proyección de una imagen negativa de ellos (estrategia a la que los medios recurren cuando la de invisibilización no es aplicable). Es oportuno destacar que las prácticas excluyentes resultan contrarias a los valores democráticos que *El Comercio* asegura defender como parte de sus principios fundamentales.

II.4 Marco teórico

La exclusión social de los miembros de los pueblos originarios del Perú se origina en una enrevesada trama de factores históricos, culturales, sociales y económicos que atraviesa la problemática de la presente tesis. Considerando su complejidad y actualidad, la analizamos en el contexto de la globalización y de la tendencia de los miembros de pueblos originarios a reivindicar su identidad cultural, para exigir el respeto de sus derechos especiales, al amparo del *Convenio 169 de la OIT*.

Ubicar este análisis en el amplio contexto de la globalización ayuda a comprender el interés de los gobiernos y de los medios de comunicación por promover las industrias extractivas, a pesar del rechazo de los pueblos indígenas que resultan afectados por ellas, porque cuando los medios de comunicación social informan sobre los conflictos entre el Estado y estos pueblos, lo hacen asumiendo posiciones que son mediadas por los debates referentes al crecimiento económico, que conciernen no solo al plano nacional, sino también al internacional.

Considerando que las decisiones económicas del Banco Mundial (BM) y las políticas del Fondo Monetario Internacional (FMI) tienen efectos sociales que pueden obstruir las posibilidades de los sectores más vulnerables de la población de gozar plenamente de sus derechos -aún cuando oficialmente ese no es su objetivo, sino el contrario- se analiza la postura que ambos organismos financieros internacionales asumen en referencia al respeto de los derechos de los pueblos originarios, considerando que se trata de grupos sociales que sufren situaciones de pobreza y exclusión. Para enriquecer esta reflexión nos remitimos a los estudios realizados por los sociólogos Ulrich Beck, Manuel Castells, Edgard Morin, Roland Robertson y otros investigadores, quienes explican las complejas interacciones de las dimensiones económicas, políticas, sociales y culturales que se entrecruzan en el proceso de globalización.

Respecto a la identidad, que se refiere al conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad, que lo caracterizan y diferencian frente a los demás (*Ver apartado 1.1 La identidad y los grupos sociales*). En la presente tesis adoptamos la perspectiva constructivista, que la entiende como una construcción social compleja y dinámica, sujeta a constantes cambios. Precisamente, el dinamismo y la capacidad de adaptación de la identidad explican porqué muchos pueblos originarios han persistido

hasta la actualidad, a pesar de los violentos procesos de “aculturación”³⁹ que sufrieron durante la época colonial; y a pesar del empeño de los miembros de la élite que fundó la república peruana (1821), por asimilarlos a la cultura del sector dominante de la sociedad, para formar una república acorde con el modelo de Estado-nación que pretendía importar desde Europa.

Néstor García Canclini explica que "las ciencias sociales y las humanidades conciben las identidades como históricamente constituidas, imaginadas y reinventadas, en procesos constantes de hibridación y transnacionalización, que disminuyen sus antiguos arraigos territoriales" (García Canclini, 1995, p. 92). En la presente tesis, además de entender que las identidades evolucionan, tal como lo explica García Canclini, analizamos la relación del proceso de empoderamiento y reivindicación de la identidad cultural, de los miembros los pueblos originarios del Perú, con el *Baguazo* y con la promulgación de la Ley de Consulta Previa, en el marco de los estudios sobre el multiculturalismo de Will Kymlicka y Charles Taylor. Ambos autores coinciden en reflexionar sobre la necesidad de que la diversidad cultural sea reconocida en un contexto político y social democrático, aunque cada uno de ellos tiene aproximaciones distintas a esta problemática (*Ver apartado I.7 La noción de Estado y el multiculturalismo*).

Will Kymlicka replantea la doctrina liberal tradicional, para desarrollar un enfoque liberal de los derechos de las culturas minoritarias según el cual, los derechos diferenciados en función de grupo tienen el objeto de proteger a las culturas minoritarias del impacto que pudieran sufrir a consecuencia de las decisiones adoptadas por los miembros de la sociedad mayoritaria de la cual forman parte (Kymlicka, 1996, pp. 5-36). Los derechos diferenciados básicos, según Kymlicka, son:

a) Los derechos especiales de representación: buscan establecer mecanismos legales y administrativos para evitar que las culturas minoritarias sean ignoradas, garantizando que sus miembros sean representados en las instituciones políticas.

b) Los derechos de autogobierno: buscan que los pueblos con culturas minoritarias puedan adoptar las decisiones que les afectan directamente, sin tener que someterse a las imposiciones de la cultura mayoritaria. Por ejemplo, los pueblos de cultura minoritaria

³⁹ Entendemos como aculturación al proceso social mediante el cual, tras el enfrentamiento desigual de dos culturas, la más fuerte se impone creando una relación de dominante-dominada. Aunque resulte violentada, la cultura dominada no desaparece por completo, porque recurre a diversos mecanismos de resistencia social para subsistir.

necesitan autonomía para desarrollar políticas públicas en materia de educación, lengua, explotación de recursos naturales, entre otros aspectos que repercuten directamente sobre su vida.

c) **Los derechos poliétnicos**: son aquellos que protegen las prácticas culturales y religiosas del grupo minoritario.

Will Kymlicka defiende la necesidad de reconocer los derechos de las minorías en las sociedades democráticas liberales porque:

Las pautas y procedimientos tradicionales vinculados a los derechos humanos son simplemente incapaces de resolver importantes y controvertidas cuestiones relativas a las minorías culturales como las siguientes: ¿qué lenguas deberían adoptarse en los parlamentos, burocracias y tribunales? ¿Se deberían utilizar fondos públicos para escolarizar en su lengua materna a todos los grupos étnicos o nacionales? (...) ¿Se deberían conservar y proteger las zonas y lugares de origen tradicionales de los pueblos indígenas para su exclusivo beneficio, protegiéndolas de la usurpación de los colonos o de los explotadores de recursos? ¿Qué grado de integración cultural se puede exigir de los inmigrantes y los refugiados antes de que adquieran la ciudadanía? (Kymlicka, 2015, pp. 17-18)

Los liberales conservadores critican la teoría de Will Kymlycka porque cuestionan la vigencia de los derechos diferenciados en función del grupo argumentando que éstos atentan contra los principios básicos de libertad e igualdad de la doctrina liberal. Kymlicka les responde que las doctrinas tradicionales sobre los derechos humanos no resuelven las interrogantes anteriormente planteadas, por eso es necesario complementar los principios tradicionales de los derechos humanos, que protegen a las personas a nivel individual con una teoría de los derechos de las minorías, que explique "cómo coexisten los derechos de las minorías con los derechos humanos y también cómo los derechos de las minorías están limitados por los principios de libertad individual, democracia y justicia social" (Ibídem, p. 19).

Por su parte, Charles Taylor (2009), desde una perspectiva comunitarista, cuestiona el individualismo de la antropología liberal y propone la necesidad de desarrollar una política del reconocimiento. Es oportuno precisar que el pensamiento comunitarista considera válidos, los valores liberales principales, por ejemplo, el derecho a la vida, la libertad, la justicia, etc., pero critica el exacerbado individualismo de la doctrina liberal tradicional porque según los comunitaristas, el hombre es un ser social cuya vida y acciones no tienen sentido de modo aislado, por tanto es preciso contextualizarlas reconociendo la pertenencia del individuo a una comunidad específica.

Bajo esta perspectiva, Taylor defiende que es legítima la intervención del Estado para proteger a aquellas comunidades que están en riesgo, reconociéndoles beneficios o derechos especiales que les permitan persistir porque "una sociedad liberal se distingue como tal por el modo en que trata a las minorías, incluyendo a aquellas que no comparten la definición pública de lo bueno y, ante todo, por los derechos que asigna a todos sus miembros" (Taylor, 2009, p. 98). El autor advierte que a la hora de reconocer derechos diferenciados en función de grupo:

Hay que distinguir las libertades fundamentales, las que nunca deben ser restringidas y por tanto deben encontrarse al abrigo de todo ataque, por una parte, de los privilegios y las inmunidades que a pesar de su importancia se pueden revocar, o restringir por razones de política pública, aún cuando necesitaríamos de una buena razón para hacerlo (Ídem).

Los intelectuales multiculturalistas también debaten sobre ¿cuáles son los límites de la relación que debe existir entre el sistema jurídico del Estado y la jurisdicción indígena? Al respecto, la Comisión Interamericana de los Derechos Humanos (CIDH) ha asumido el principio de que en una sociedad democrática es esencial el reconocimiento del pluralismo, entendido como el derecho a la diversidad de ideas y a la organización y participación política, con propuestas diferentes e incluso contradictorias entre sí.

Atendiendo la multiculturalidad de América Latina, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH)⁴⁰-órgano de la CIDH- se ha convertido en el primer tribunal internacional que decidió reconocer y proteger el pluralismo promoviendo la interacción entre el ordenamiento jurídico establecido por el derecho internacional –que se fundamenta en los derechos individuales- y el ordenamiento jurídico de los pueblos indígenas, que se fundamenta en los derechos colectivos. La sentencia que esta Corte emitió el año 2012 a favor del pueblo indígena Sarayaku (Kichwa), en su demanda contra Ecuador, confirma esta protección a la pluralidad.

La citada sentencia se refiere a la demanda que el pueblo Sarayaku planteó el año 2003 contra el Estado ecuatoriano, porque este le impuso un proyecto de explotación petrolera en su territorio y, en vez de informar y consultarles sobre el proyecto, reprimió sus protestas mediante prácticas abusivas que incluían la militarización del territorio Sarayaku, la destrucción de su medio ambiente, la persecución a su población y la destrucción de los símbolos sagrados de su cultura. Esta jurisprudencia internacional

⁴⁰ La Corte IDH es un órgano judicial de la Organización de los Estados Americanos (OEA).

defiende el derecho de los pueblos indígenas a preservar su identidad cultural y es vinculante para todos los países que integran la CIDH y su Corte, entre ellos, el Perú.

Respecto a los mecanismos de acción de los medios de comunicación social sobre la perpetuación de la exclusión de los pueblos indígenas del Perú, nos remitimos a la teoría del periodista norteamericano Walter (Lippmann, 2003), quien en *La Opinión Pública* (1922) sostenía que los medios de comunicación de masas tienen un rol preponderante en la formación de la opinión pública⁴¹, porque las personas interpretamos el mundo a partir de los mapas cognitivos, que los citados medios nos proporcionan. No obstante, es oportuno destacar el matiz que introdujo el propio Lippmann, al reconocer que las personas también tienen otras fuentes de información. De los estudios de Lippmann (1922) destacamos su concepto de *estereotipos*, que según él, son imágenes simplificadas, a partir de las cuales, las personas tendemos a interpretar el mundo que nos rodea, aunque estas imágenes no se ajusten fielmente a la realidad (*Ver apartado 1.9 Conflictos sociales, estereotipos, prejuicios y estigmas*).

La presente tesis también se remite, en el plano teórico, a las investigaciones sobre la influencia de los medios de comunicación realizadas hacia la década de los 40, que fueron fuertemente influenciadas por la propaganda de las guerras mundiales y eran enfocadas a partir de criterios de tipo positivista, empirista y cuantitativo, que se enmarcaban en la tradición sociológica funcionalista. En aquellos años, el norteamericano Harold Lasswell desarrolló un paradigma que "presupone que la iniciativa es siempre de quien emite el mensaje y que los miembros de la audiencia son objetos pasivos de la comunicación" (Busquet y Medina, 2017, p. 78). En 1948 Lasswell estableció como base de los estudios referentes al acto de comunicación y sus efectos sobre el público, las preguntas siguientes:

⁴¹ Entendemos a la opinión pública como "el conjunto de las opiniones compartidas socialmente por unos individuos, reunidos en calidad de público opinante que, después de un proceso de deliberación, manifiestan sus posiciones" (Busquet et al., 2015).

Tabla II-1 Preguntas clave para los estudios de comunicación según Laswell

Pregunta	Objetivo de estudio
¿Quién?	Estudio del comunicador
¿Dice qué?	Estudio del contenido
¿Porqué canales?	Estudio de los medios técnicos
¿A quién?	Estudio de las audiencias
¿Con qué efectos?	Estudio de las influencias

Fuente: Busquet y Medina 2017, p. 78.

Lasswell destacaba "la presencia de dos funciones de los medios masivos de comunicación: vigilancia y correlación" (Macedo García, 2017, p. 89). La primera se refiere a que son los trabajadores de los medios de comunicación quienes seleccionan qué hechos son noticia. La segunda se refiere a la correlación que se establece cuando el público asume como relevante, la información que le proporcionan los medios. En esta tendencia también se insertan otros investigadores como Paul Lazarsfeld (1901-1976), Bernard Berelson (1912-1979) y Robert Merton (1910-2003).

En la primera mitad del siglo XX, los investigadores sociales tendían a atribuir a los medios de comunicación, una gran capacidad para manipular a la opinión pública. Cuestionando esta tendencia surgieron los estudios de la *agenda setting*, insertados en la corriente funcionalista, que retomaban la teoría de Lippmann para explicar cómo los medios de comunicación influyen sobre la opinión pública, al decidir qué temas incluyen en su agenda informativa. Asimismo, los investigadores Maxwell McCombs y Donald Shaw sostenían que la influencia de los medios de comunicación "no está en su poder de persuasión, sino en la capacidad de estructurar los temas en que pensamos y en torno a los cuales giran nuestras conversaciones" (Busquet y Medina, 2017, p. 96).

Considerando que según la teoría de la *agenda setting*, los medios de comunicación convencionales canalizan el debate público hacia los temas y los enfoques que interesan a determinados actores sociales, partimos de la premisa que, en el caso peruano, la perspectiva cultural a partir de la cual los pueblos indígenas miran al mundo y proyectan su futuro no es un tema prioritario para los citados medios, en consecuencia estos tienden a invisibilizar sus demandas, omitiéndolas de su agenda informativa; pero cuando no pueden seguir ignorándolas, abordan la información desde una perspectiva cultural etnocéntrica que proyecta una imagen distorsionada, generalmente negativa de ellas.

Por otro lado, la teoría del *framing* -encuadre- que surgió gracias a la evolución de las investigaciones en materia de comunicación social sostiene que "la manera como se explican los conflictos y las temáticas en los medios de comunicación tiene una gran influencia en cómo son entendidos por la opinión pública" (Busquet y Medina, 2017, p. 129). La tradición weberiana, que está en la base de los fundamentos teóricos del *framing*, sostiene que la interacción y la definición de las situaciones influye sobre la interpretación que los individuos hacen de la realidad.

La teoría del *framing* reconoce que la cultura, como marco referencial, desempeña un rol importante en la formación de encuadres y explica que debido a las limitaciones de tiempo y espacio, cuando un periodista narra un acontecimiento, "encuadra la realidad y aporta su punto de vista" (Sádaba Garraza, 2001, p. 159). Es decir, esta teoría niega los clásicos postulados del objetivismo, según los cuales, los periodistas pueden establecer una separación rotunda entre los hechos y las opiniones, para *reflejar fielmente la realidad* en las noticias y explicar sus opiniones en los artículos, las columnas y los editoriales, porque entiende que en el ejercicio práctico de la profesión, resulta muy difícil separar tajantemente los hechos de las opiniones. Tampoco acepta que los medios de comunicación, ni los periodistas, tengan un poder absoluto para influir sobre el público, aunque si admite que su ideología se *filtra* tanto en la selección como en el encuadre que hacen de la noticia. Es oportuno precisar que mientras en las investigaciones de *agenda setting*:

Se compara la relevancia de ciertos temas en los medios de comunicación, con la relevancia percibida por los públicos; los investigadores del *framing* comparan los encuadres noticiosos sobre un asunto con los encuadres que los públicos emplean para interpretar dicho asunto. (Ardèvol-Abreu, 2015, p. 427)

En síntesis, aún si los medios de comunicación convencionales tienen ciertos niveles de influencia sobre la formación de la opinión pública, eso no significa que tengan un rol determinante, porque su influencia es mediada por otros factores como la cultura, los intereses individuales o colectivos, etc. Por otro lado, los nuevos medios de comunicación, como las redes sociales, tienen una creciente influencia y, al abrir nuevos espacios de comunicación están minando las posibilidades que hasta ahora han tenido los medios convencionales de *monopolizar* el debate público, aunque estos medios continúan siendo actores sociales importantes. Tanto la teoría de la agenda *setting* como la del *framing* han aportado criterios que nos han permitido analizar, desde la perspectiva político-económica de Chomsky y Herman, los conflictos de interés de El Comercio al

seleccionar la información (*Ver apartado VII.3 El tercer filtro: la dependencia de la información oficial*).

Por otro lado, el estudio de los *filtros* que Noam Chomsky y Edward S. Herman usaron en *Los guardianes de la libertad. Propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas* (2009) para investigar cómo la élite norteamericana manipulaba la prensa de su país a favor de sus propios intereses, nos permite introducir en el séptimo capítulo de esta tesis, la perspectiva de la economía política. Allí hemos adaptado los citados *filtros* para analizar la acción que ejercen los medios de comunicación peruanos de circulación nacional, sobre la perpetuación de la exclusión de los miembros de los pueblos indígenas del Perú, estudiando los relatos que *El Comercio* hizo sobre el *Baguazo* desde una perspectiva de análisis compleja, que incluye los factores políticos y económicos circundantes al quehacer de la comunicación social, con el fin de comprender los recursos que utilizan estos medios "para modelar la opinión pública" (Busquet y Medina, 2017, p. 124).

En *Los guardianes de la libertad*, los autores rescatan la expresión "*la fabricación del consenso*", que acuñó Lippmann (1922) para explicar que las élites usaban la propaganda para influir sobre la opinión pública y lo critican por haber aceptado sin cuestionamientos, esta forma de influir (Chomsky y Herman, 2009, p. 12-13). Los filtros que ellos aplicaron son los siguientes:

- 1) La envergadura, la concentración de propiedad, la riqueza del propietario y la orientación de los beneficios de las empresas dominantes en los medios de comunicación.
- 2) La publicidad como fuente principal de ingresos de dichos medios.
- 3) La dependencia de los medios, de la información proporcionada por el gobierno, las empresas y los *expertos*, información, por lo demás, financiada y aprobada por esos proveedores principales y por otros agentes del poder.
- 4) Las *contramedidas* y correctivos diversos como métodos para disciplinar a los medios de comunicación.
- 5) El anticomunismo como religión nacional y mecanismo de control. (Chomsky y Herman, 2009, p. 22)

II.5 Herramientas metodológicas

Para analizar *El rol de los Medios de Comunicación en la Exclusión de Los Pueblos Indígenas del Perú en Tiempos de Globalización* hemos construido una metodología de investigación que partió de una fase inicial consistente en recopilar información relevante para plantear los objetivos de la investigación. Luego hemos

profundizado en el estudio de los diversos factores que influyen sobre nuestro objeto de estudio, como los procesos políticos, sociales y económicos de la globalización que influyen sobre la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, que siempre ha sido conflictiva; los aspectos históricos que han determinado el lugar que los indígenas ocupan en la sociedad peruana actual y el etnocentrismo de la prensa, que tiende a excluirlos, y cuando no puede hacerlo opta por proyectar una imagen negativa de ellos.

II.5.1 La fase exploratoria de la investigación

En la fase inicial de la presente tesis hemos realizado entrevistas *semiestructuradas*⁴², cuya función es contribuir a la construcción de la problemática de la investigación, al “hacer emerger dimensiones del fenómeno que al investigador no se le habrían ocurrido y completar, así, las pistas o sospechas previas” (Busquet y Medina, 2017, p. 194-195). Considerando que las entrevistas realizadas para desarrollar esta tesis fueron planteadas a partir del conocimiento adquirido entre los años 1993 y 2008, gracias a los viajes a diversos pueblos indígenas, realizados como parte del trabajo periodístico cumplido en Perú, al plantear las entrevistas decidimos hacer preguntas abiertas, para permitir a los entrevistados expresarse en sus respuestas, porque se trataba de aprovechar la experiencia acumulada para profundizar en el tema, con el objeto de obtener información que oriente la delimitación y el enfoque de nuestro estudio.

A través de estas entrevistas buscábamos incluir, desde el inicio de la investigación, el punto de vista de los miembros de los pueblos indígenas respecto a la exclusión social que ellos sufren y rechazan. Esta aproximación intenta atender la exigencia de respeto que ellos plantean continuamente, reclamando que se les escuche y se les de la oportunidad de expresar por sí mismos, cuáles son sus problemas y cómo abordarlos. También hemos entrevistado a expertos en asuntos indígenas, que nos ayudaron a consolidar un enfoque multidisciplinario para la investigación. La información obtenida a través de las entrevistas ha orientado nuestra reflexión a lo largo de la tesis, por eso hemos incluido breves citas de los entrevistados. Además, presentamos la transcripción completa de las mismas, en los anexos.

⁴² En algunos manuales de investigación se recomienda que en una primera fase de investigación, de carácter exploratorio, se realicen también entrevistas exploratorias. En nuestro caso hemos elegido realizar entrevistas de carácter semiestructurado porque ya disponíamos de un conocimiento previo considerable respecto a las comunidades originarias. Además, las reticencias presentadas por algunas de las personas entrevistadas exigía un algún tipo de entrevista más directa y selectiva.

Las entrevistas están organizadas en tres grupos: Los dirigentes de las organizaciones indígenas de nivel nacional, los dirigentes de las organizaciones indígenas de nivel local o regional y los expertos, quienes aportan una perspectiva especializada de los problemas que afectan a los citados pueblos.

Es oportuno precisar que hemos hecho un reducido número de entrevistas porque tratándose de una metodología cualitativa y, de acuerdo a la propuesta de Stéphane (Beahud, 2018, p. 183) en vez de generar un gran volumen de información buscábamos que las entrevistas aportarían información relevante para nuestro análisis y que ellas estuvieran conectadas por un campo o contexto comunes, que en este caso es la preocupación por superar la situación de exclusión social que sufren los pueblos indígenas, en especial los de la Amazonía.

- a) **Los representantes de las organizaciones indígenas de nivel nacional.** Las preguntas trataron sobre sus percepciones respecto a los principales problemas de los pueblos originarios. Las respuestas que dieron los entrevistados fueron consideradas para establecer los temas claves que se abordan en la presente tesis, por ejemplo, los efectos de la globalización sobre sus conflictos con el Estado, la reivindicación de su identidad y los fundamentos de la defensa de sus derechos culturales y territoriales. Los entrevistados son: Marcelino Bustamante López, secretario de actas y archivos de la (CNA); Santiago Manuin Valera, líder awajún-wampis (el 5 de junio del año 2009 él resultó herido de gravedad, cuando su intento de dialogar con la policía, para evitar actos de violencia en el desbloqueo de la carretera fue respondido con balas. Al creerlo muerto, los indígenas que estaban junto a él reaccionaron violentamente y comenzó la masacre); Jorge Prado, del Consejo Ejecutivo de la Secretaría de Defensa de la CCP (*Ver: Tabla II-2*).

Tabla II-2: Entrevistas a los representantes de las organizaciones indígenas de nivel nacional

Temas:		
a) Identidad.		
b) Consulta previa.		
c) La relación de los pueblos originarios con el Estado.		
d) La percepción de los pueblos originarios sobre la globalización y la economía.		
Entrevistado	Fecha	Lugar y circunstancias
Marcelino Bustamante López, secretario de actas y archivos de la (CNA).	23-09-2015.	Entrevista realizada en la Confederación Nacional Agraria (CNA).
Santiago Manuin Valera⁴³, líder awajún.	8-03-2016	La entrevista se realizó por teléfono, porque por prescripción médica él debía guardar reposo para recuperarse de la reciente amputación de una pierna.
Jorge Prado, consejo Ejecutivo de la Secretaría de Defensa de la CCP.	18-03-2016	Entrevista realizada en las instalaciones de la Confederación Campesina del Perú (CCP).

Elaboración propia.

b) Los dirigentes de organizaciones indígenas de influencia regional o local:

Ellos coordinan con los dirigentes nacionales, las actividades a realizar en sus respectivos lugares de origen para reivindicar sus derechos. Constituyen el nexo entre las dirigencias nacionales y locales. Los entrevistados son: Juan Agustín Fernández, shipibo, secretario de organización en Cantagallo; Ricardo Franco, presidente de la Comunidad Shipiba de Cantagallo; Hugo Jilaja, representante de la comunidad Campesina de Patacoyo (Zepita, Puno); María López Michecre, del pueblo Yanesha de la Comunidad Nativa Bajo Aldea (Chanchamayo); Paulina Calcina Álvarez, de Potoni (Puno); Mariano Condemayta Ticona, de la Confederación Agraria Rumi Maqui (Puno) y Clementina Mendoza Gaspar, de la Comunidad Campesina San Juan de Cañaris (*Ver: Tabla II-3*).

⁴³ En 1994, Santiago Manuin recibió el premio Reyna Sofía, por su trabajo en defensa de la Amazonía y los derechos humanos y en 2014 recibió el Premio Nacional de Derechos Humanos, por toda una vida de servicio a favor de los pueblos amazónicos y la protección de la Amazonía. Actualmente no ejerce ningún cargo oficial en las organizaciones indígenas, pero sus opiniones son muy valoradas en ellas.

Tabla II-3: Entrevistas a los líderes de organizaciones indígenas de nivel local o regional

Los dirigentes de organizaciones indígenas de influencia regional o local		
Temas:		
a) Identidad.		
b) Consulta previa.		
Entrevistado	Fecha	Lugar y circunstancias
Juan Agustín Fernández, <i>shipibo, secretario de organización en Cantagallo.</i>	21-03-2015.	Cantagallo, Lima.
Ricardo Franco, <i>presidente de la Comunidad Shipiba de Cantagallo.</i>	23-09-2015.	Cantagallo, Lima.
Hugo Jilaja, representante de la Comunidad Campesina de Patacoyo (Zepita, Puno).	9-03-2016.	Reunión de los miembros de organizaciones indígenas. (<i>El entrevistado es presidente de la Unión Nacional de las Comunidades Aimaras del Perú.</i>)
María López Michecre. <i>Pueblo Yanasha de la Comunidad Nativa Bajo Aldea (Chanchamayo).</i>	10-03-2016	Lima. Reunión de los miembros de organizaciones indígenas.
Paulina Calcina Álvarez, Potoni (Puno).	10-03-2016	Lima. Reunión de los miembros de organizaciones indígenas.
Mariano Condemayta Ticona. <i>Confederación Agraria Rumi Maqui (Puno).</i>	11-03-2016	Lima. Reunión de los miembros de organizaciones indígenas.
Clementina Mendoza Gaspar. <i>Comunidad Campesina San Juan de Cañaris.</i>	11-03-2016	Lima. Reunión de los miembros de organizaciones indígenas.

Elaboración propia.

c) Expertos que asesoran o defienden a los miembros de las organizaciones indígenas. A ellos les preguntamos sobre el marco jurídico y las prácticas legales y administrativas de los funcionarios del Estado, que determinan la conflictiva relación del Estado peruano con los pueblos indígenas. Los entrevistados son: Daniel Sánchez Velásquez, responsable de la Adjuntía del Medio Ambiente, Servicios Públicos y Pueblos Indígenas de la Defensoría del Pueblo; Luis Hallazi, abogado del Instituto Bien Común (IBC); Rocío Silva Santisteban, secretaria ejecutiva de la Coordinadora Nacional de Derechos

Humanos (CNDH); Ismael Vega, antropólogo del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP); Juan Carlos Ruiz Molleda, abogado, coordinador del área de Pueblos Indígenas del Instituto de Defensa Legal (IDL) y Eliane Karp, antropóloga y profesora de la Universidad de Stanford (*Ver: Tabla II-4*).

En la fase exploratoria de la investigación también nos habíamos propuesto entrevistar a los funcionarios del gobierno (al ministro de Energía y Minas y al ministro de Economía) quienes promueven políticas de Estado que privilegian el crecimiento económico del país⁴⁴ frente a los derechos de los pueblos indígenas. Asimismo tratamos de entrevistar a los representantes de los gremios de empresarios (presidente de la Confederación Nacional de Instituciones Empresariales Privadas, CONFIEP y de la Sociedad Nacional de Minería) que respaldan -e impulsan-las citadas políticas, pero ellos se negaron a concedernos entrevistas. Por este motivo hemos explorado su posición respecto al problema, mediante las declaraciones a la prensa que ellos han hecho sobre el tema.

⁴⁴ Estas políticas de Estado generalmente se enfocan en el crecimiento económico, mostrando poca preocupación por incluir directrices que promuevan una distribución equitativa de la riqueza producida por la minería; en consecuencia, el citado crecimiento tiende a beneficiar a los miembros de la élite que detenta el poder económico y político, en el plano nacional e internacional, dejando poco o nulo beneficio a los pueblos indígenas y otros grupos sociales vulnerables.

Tabla II-4: Entrevistas a expertos en asuntos indígenas

Expertos en asuntos indígenas		
Temas:		
a) Identidad.		
b) Derechos especiales de los pueblos originarios.		
c) Las relaciones del Estado con los pueblos originarios.		
d) Ley de consulta previa.		
Entrevistado	Fecha	Lugar
Daniel Sánchez Velásquez, Adjunta del Medio Ambiente, Servicios Públicos y Pueblos Indígenas (Defensoría del Pueblo).	22-09-2015	Lima, oficina de la Defensoría del Pueblo.
-Luis Hallazi, abogado del Instituto Bien Común - IBC).	22-09-2015	Oficinas del IBC. Institución dedicada al estudio y la defensa de los territorios.
Rocío Silva Santisteban, secretaria ejecutiva de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CNDH).	25-09-2015	Domicilio de la Sra. Silva Santisteban. Durante la entrevista la llamó la familia Chaupe Acuña, pidiendo ayuda porque los amenazaba un grupo de policías vinculados a la empresa minera Yanacocha ⁴⁵ .
Ismael Vega, antropólogo del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-CAAAP).	26-09-2015	Entrevista realizada en la sede del CAAAP.
Juan Carlos Ruiz Molleda, abogado, coordinador del área de Pueblos Indígenas del Instituto de Defensa Legal (IDL).	9-03-2016	Entrevista realizada en las oficinas de IDL (Lima).
Eliane Karp, antropóloga, profesora de la Universidad de Stanford).	19-03-2016	Entrevista realizada en el domicilio de la señora Karp.

Fuente: Elaboración propia

⁴⁵ En 1994, la familia Chaupe-Acuña compró un terreno de 25 hectáreas en Tragadero Grande (Cajamarca, norte del Perú). Luego la empresa minera Yanacocha intentó comprarlo, pero la familia se negó a vender, entonces comenzó a ignorar los documentos que acreditan la propiedad de la familia.

II.5.1.1 La transcripción de las entrevistas

Considerando que la transcripción de las entrevistas requería especial atención, la realicé personalmente, para no perder de vista aquellos matices que en ocasiones se ocultan detrás de las palabras, como la entonación o los gestos de los entrevistados, porque como explica Steinar Kvale:

Transcribir significa transformar, cambiar de una forma a otra. Los intentos de transcribir al pie de la letra producen híbridos, constructos artificiales que no pueden adecuarse ni a la conversación oral vivida ni al estilo formal de los textos escritos. Las transcripciones son traducciones de un lenguaje oral a un lenguaje escrito (Kvale, 2011, p. 124).

Se trataba transcribir las entrevistas, de un modo que resulten claras al lector, considerando que algunos de los entrevistados son miembros de pueblos indígenas, que tienen dificultades para expresarse en castellano, porque esta no es su lengua materna. Por esta razón, basados en el concepto de transcripción de Kvale hemos corregido algunas palabras o giros gramaticales para aclarar el sentido de los diálogos, teniendo el cuidado de no distorsionarlos.

Además, como no se trataba de un análisis de estilo, a pedido de algunos de los entrevistados, en ciertos textos se han omitido comentarios y frases, cuya carga política referida a la campaña electoral del año 2016, que estaba en curso cuando se realizaron las entrevistas, resultaban ajenos al tema de la presente investigación. Los fragmentos donde hay este tipo de cortes están indicados de la manera siguiente: "(...)". Por otro lado, en aquellos casos en que las respuestas de los entrevistados incluyen frases que nos remiten a hechos históricos y conflictos puntuales, ocurridos en el Perú, hemos especificado el contexto, para favorecer la claridad y correcta comprensión de los diálogos.

II.5.2 Los resultados de las entrevistas

Para sistematizar los datos recolectados mediante las entrevistas hemos realizado sucesivas síntesis de las respuestas obtenidas, para identificar los temas principales y relacionarlos entre sí, para poder profundizar en nuestra reflexión. Con frecuencia, en las investigaciones de ciencias sociales se recurre a la codificación de las respuestas trascritas, tal como lo explica J.A. Olaz Capitan,

Conceptualmente, codificar supondría establecer una correlación entre lo que se lee y lo que a partir de allí se sugiere en términos comprensivos. Se trata, por tanto, de establecer un parentesco en el que el texto (sucesión de párrafos) queda registrado bajo un código numérico que permitirá, más adelante, gestionar y tratar

mucho mejor los significados obtenidos o -en términos más metodológicos- establecer categorías de análisis en el conjunto de las entrevistas realizadas" (Olaz Capitán, 2016, p. 98).

Para evitar la tendencia de procesar la información que había sido obtenida mediante herramientas de investigación cualitativa, como las entrevistas, introduciendo valores numéricos como los códigos, hemos seguido la línea de lo que propone Stéphane Beaud (2018, p.p. 175-218), optando por no establecer códigos que conduzcan a resultados numéricos sino por identificar las relaciones existentes en los principales problemas planteados por nuestros entrevistados. Los resultados de estas entrevista los presentamos a continuación.

Considerando que la información de la entrevista rige toda la tesis, y parte de ella ha sido insertada en los diferentes capítulos de la misma, en forma de citas textuales, nos hemos tomado la licencia de presentar en el presente capítulo, un resumen de las principales respuestas, que han sido consideradas en nuestra reflexión académica, en los apartados II.5.2.1 Las respuestas de los líderes de las organizaciones indígenas nacionales, II.5.2.2 Respuestas de los líderes de organizaciones indígenas locales o regionales y II.5.2.3 Respuestas de los expertos entrevistados. Esta información también está consolidada en las tablas II-5, II-6 y II-7. Además, en los anexos de la tesis incluimos las transcripciones completas de las entrevistas.

II.5.2.1 Las respuestas de los líderes de las organizaciones indígenas nacionales

Los líderes de las organizaciones indígenas que tienen influencia a nivel nacional coincidieron en destacar el desconocimiento de su identidad cultural como el centro de las estrategias que aplican los miembros del sector dominante de la sociedad para no respetar los derechos especiales que les corresponden (*Ver: Tabla II-5*). Para ellos, el desconocimiento es un grave problema porque supone el atropello deliberado de sus derechos especiales, con el objeto de afectar sus posibilidades de preservar sus formas de vida. Frente a esta situación, su principal reclamo es el respeto a su identidad cultural y los derechos que ella comporta.

Tabla II-5: Resumen de las entrevistas a los líderes de las organizaciones indígenas nacionales

Entrevistado	Fecha	Principal reclamo	Comentario del entrevistado	Otras ideas destacadas
Marcelino Bustamante. Confederación Nacional Agraria (CNA)	23/09/2015	La Ley de Consulta Previa incluye criterios restrictivos de identificación de los pueblos indígenas para desconocer su identidad cultural.	La fundación de la república empeoró la situación de los pueblos indígenas.	La reforma agraria (1969) acabó con los gamonales que trataban a los indígenas como esclavos.
Santiago Manuin. Líder de AIDSESEP	08/03/2016 y 10/03/2016	La decisión del gobierno de no dialogar generó el Baguazo. Debe cumplir Convenio 169 y la Ley de consulta previa.	Los indígenas de la Amazonía siempre han luchado por la libertad.	Los medios de comunicación son buenos dependiendo del uso que se les de.
Jorge Prado Confederación Campesina del Perú (CCP)	18/03/2016	El Estado no cumple el Convenio 169, al negarse a reconocer la identidad cultural de los pueblos indígenas para no aplicar la Ley de consulta previa.	Los pueblos indígenas sufren un proceso de empobrecimiento desde la fundación de la república.	Los medios de comunicación están a favor del gobierno.

Desde el punto de vista político, los líderes indígenas entrevistados coincidieron en criticar la exclusión social y política que les ha impuesto el sistema republicano, que los desamparó, sin hacer mayores esfuerzos por mejorar su situación respecto a la explotación y los abusos del régimen colonial. Ante el sistemático desconocimiento de su identidad y de sus derechos, por parte del Estado, ellos destacan la importancia del Convenio 169 de la OIT, para defender sus derechos y preservar sus culturas. Entre sus derechos especiales ellos destacan la importancia de la *Ley del derecho a la consulta previa*, para defender sus territorios y sus formas de vida.

Asimismo cuestionan la acción predominantemente discriminadora de los medios de comunicación social convencionales. En cambio, coinciden en considerar a las nuevas tecnologías de la comunicación, la oportunidad de lograr espacios que les permitan expresar su cultura y defender sus derechos, por ese motivo las organizaciones nacionales tienen programas para unir esfuerzos, con el apoyo de las ONG, a fin de dar a los pueblos indígenas, la posibilidad de acceder a estas tecnologías. A pesar de esos esfuerzos, la brecha digital sigue representando un serio problema para los miembros de estos grupos sociales minorizados, en especial, para los de la Amazonía. En las entrevistas también

afloró la *reforma agraria* (1969) como un hito que mejoró su situación social, al terminar con la servidumbre que los gamonales les habían impuesto (*Ver: IV.5 La reforma agraria y la invisibilización de los indígenas andinos*).

Tabla II-6: Resumen de las entrevistas realizadas a los líderes de organizaciones indígenas de nivel local y regional

NOMBRE DE ENTREVISTADO/ FECHA DE LA ENTREVISTA	PRINCIPAL RECLAMO	MODO DE IDENTIFICARSE
JUAN A. FERNÁNDEZ. DERIGENTE DE LA COMUNIDAD SHIPIBA DE CANTAGALLO. 21/09/2015	Respeto a Ley de consulta previa para enfrentar la deforestación en el pueblo shipibo.	Shipibo, peruano. Miembro de un pueblo originario (rechaza término indígena)
RICARDO FRANCO. PRESIDENTE DE COMUNIDAD SHIPIBA DE CANTAGALLO. 23/09/2015	Rechaza aplicación de criterios restrictivos para identificar a los pueblos indígenas, de la Ley de consulta previa.	Shipibo/peruano Miembro de un pueblo originario (el término indígena le resulta ofensivo)
HUGO JILAJA. COMUNIDAD CAMPESENA DE PATACOYO. 09/03/2016	Gobierno los persigue por exigir que se aplique la Ley de consulta previa.	Miembro de la nación aimara y peruano.
MARÍA LÓPEZ MICHECRE. YANESA. 10/03/2016	Exige que se reconozca a los pueblos indígenas y se aplique la Ley de consulta previa.	Yanasha, peruana. Miembro de un pueblo originario (Evita usar el término indígena)
PAULINA CALSINA ALVAREZ. RONDA CAMPESENA DE POTONI. 10/03/2016. QUECHUA	Se opone a la minería informal porque contamina (acepta la minería formal)	Miembro de un pueblo originario. Rechaza el término indígena
MARIANO CONDE MAYTA. PRESIDENTE DE CONFEDERACIÓN AGRARIA RUMI MAQUI. 11/03/2016.	Pide que se aplique la Ley de consulta previa y que el Estado reconozca su existencia como pueblo aimara	Nación aimara, peruano (rechaza el término indígena, prefiere el término pueblo originario)
CLEMENTINA MÉNDEZ. COMUNIDAD CAMPESENA DE CAÑARIS. 11/03/2016	Que el Estado reconozca la identidad indígena de su comunidad y aplique la Ley de consulta previa. Rechazan la minería en su comunidad.	Miembro del pueblo originario Cañaris y peruana.

II.5.2.2 Respuestas de los líderes de organizaciones indígenas locales o regionales

Los líderes de las organizaciones indígenas cuya influencia tiene alcance local o regional, que fueron entrevistados, coincidieron con los líderes de las organizaciones de nivel nacional, en cuestionar el sistemático desconocimiento de su identidad cultural, por parte del Estado y de los miembros del sector dominante de la sociedad, con el objeto de impedir que gocen de los derechos especiales que les reconoce el Convenio 169 de la OIT.

Los entrevistados de este grupo prefieren evitar el uso del término *indígena* para identificarse, porque lo asocian a *indio*, término *usado como insulto*, y prefieren llamarse *pueblos originarios*. En el caso de los *aimaras*, ellos se consideran como miembros de una *nación*. Asimismo, insistieron en destacar la importancia de la *Ley del derecho a la consulta previa*, porque se niegan a aceptar pasivamente que el Estado les imponga las decisiones que afectan su presente y su futuro, ya que ellos exigen que se respete su derecho a adoptar las decisiones político-administrativas que les conciernen. Las respuestas de los entrevistados revelaban que su reclamo por la aplicación efectiva de esta Ley normalmente está vinculada a su necesidad de pronunciarse contra las exploraciones o la explotación de alguna mina que amenaza la integridad de sus territorios (*Ver: Tabla II-6*).

II.5.2.3 Respuestas de los expertos entrevistados

A partir de sus experiencias en diversas disciplinas como la antropología, la sociología, el derecho y otras, ellos coinciden con el reclamo de los miembros de los pueblos originarios respecto a la necesidad de que el Estado reconozca plenamente la identidad cultural de los miembros de estos pueblos. Asimismo cuestionaron la excesiva importancia que el uso de una lengua originaria tiene como criterio para identificarlos, porque este resulta restrictivo al relegar a un segundo plano, otros criterios que también son importantes, como la preservación de las instituciones tradicionales, las costumbres, etc.

Los expertos advirtieron sobre el riesgo de que la *Ley del derecho a la consulta previa* defraude las expectativas de los pueblos originarios si ésta no es aplicada correctamente, es decir, garantizando la transparencia del proceso de informar y consultar a los pueblos. El problema es que eso no es suficiente porque los niveles de exclusión social que actualmente sufren los miembros de estos grupos sociales minorizados, los

colocan en una situación vulnerable frente a los otros actores sociales que también tienen intereses sobre los resultados de los procesos de consulta, como los inversionistas de las industrias extractivas.

En los procesos de consulta previa que ya han sido realizados, los expertos identificaron que algunos pueblos indígenas a tratar de negociar con las empresas interesadas en realizar inversiones mineras en sus territorios, para que se comprometan a proporcionarles obras o servicios, como la construcción de escuelas, centros de salud, etc. a cambio de su voto favorable a la actividad minera. El problema es que los pueblos indígenas se ven en la necesidad de exigir a empresarios privados, las obras públicas que el Estado deberá cumplir, porque éste ha fallado a su deber de proteger a los sectores más vulnerables de la sociedad.

Los expertos advierten que este tipo de negociaciones desvirtúan los objetivos que debe cumplir la *consulta previa*, para evitarlo es necesario que el Estado asuma efectivamente su rol en defensa de los derechos de los miembros de los grupos sociales más vulnerables, estableciendo las medidas administrativas y legales necesarias para que estos superen su situación económico-social.

Por otro lado, las entrevistas a expertos revelaron que es importante analizar con atención los reclamos de los pueblos indígenas, puesto que no todos se oponen tajantemente a las actividades mineras, sino a los daños ambientales que éstas generan cuando se desarrollan sin cumplir estándares de calidad adecuados.

Los expertos también señalaron la necesidad de que el Estado regule la entrega de concesiones mineras, estableciendo criterios claros para establecer en qué lugares las actividades mineras pueden ser realizadas y en qué lugares éstas no deben desarrollarse por razones de protección ambiental y cultural (*Ver: Tabla II-7*).

Las respuestas de los entrevistados han aportado información valiosa, que nos orientó para replantear nuestra investigación, partiendo de la idea de que los medios de comunicación no replican pasivamente la acción etnocéntrica del Estado, sino que ellos también son parte de una compleja estructura social en la que los intereses políticos se entrelazan con los económicos, fortaleciendo las relaciones de poder que predominan desde la época de la conquista y que resultan adversas a los intereses de los miembros de pueblos originarios, en particular los de la Amazonía. Consideramos que estos contenidos revelan que la desigualdad y la exclusión son factores fundamentales en sus protestas de los citados pueblos.

Tabla II-7: Resumen de las entrevistas realizadas a expertos en asuntos indígenas

Daniel Sánchez Velásquez. Defensoría del Pueblo (22/09/2019)

Punto de vista sobre la identidad indígena	Opinión sobre el Estado	Comentario del entrevistado	Ley de consulta previa	Otros temas
Los indígenas están revalorando su identidad para exigir la aplicación de la Ley de Consulta previa	Debe mejorar las políticas de identificación de los pueblos indígenas.	A los indígenas e les estigmatiza desde el gobierno y los medios de comunicación.	Gobierno y empresarios ponen trabas al cumplimiento de la Ley.	Resulta muy restrictivo seguir usando la lengua materna como criterio principal de identificación de los pueblos indígenas.

Luis Hallazi, Instituto del Bien Común (22 de septiembre de 2015)

La revaloración de la identidad es fruto de la demanda por la Ley de consulta previa	El Estado debe promover estudios para diferenciar las comunidades nativas de las campesinas formadas por indígenas o agricultores.	A los pueblos indígenas se les ha estigmatizado a través de la historia.	Para que la consulta previa tenga efectos positivos debe hacerse desde una situación menos desigual.	A partir del Baguazo el IBC trabaja en la defensa de los territorios indígenas.
---	--	--	--	---

Rocío Silva. Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CNDH) (25/09/2015)

Los indígenas tienen el reto de autoidentificarse para ejercer los derechos que reconoce el Convenio 169	El Estado debe reconocer que también hay indígenas en la costa.	Hay resistencia al uso del término pueblos indígenas.	Hay líderes indígenas que están a favor o en contra de la minería, pero quieren que se les consulte, que no les impongan los proyectos.	La lengua no se debe usar como criterio para negar la identidad cultural a quienes ya perdieron la lengua de su pueblo de origen
---	---	---	---	--

Ismael Vega (26/09/2019)

Los indígenas entienden la importancia de su autoidentificación para la defensa de sus derechos.	Debe implementar políticas que permitan una mayor participación de los indígenas (en la toma de decisiones)	Los pueblos indígenas de la Amazonía asumen con su orgullo su identidad cultural.	El Estado pone trabas a la aplicación de la Ley del derecho a la consulta previa.	El estado se niega a atender la demanda de los pueblos indígenas sobre el reconocimiento de sus territorios
---	---	---	---	---

Juan Carlos Ruiz, IDL (9/03/2016)

Defiende casos en los que la	Ignora a los pueblos	Los medios de comunicación	El Estado manipula	Durante la república es
-------------------------------------	----------------------	----------------------------	--------------------	-------------------------

identidad indígena está claramente definida.	indígenas. Entregan concesiones de explotación minera o en hidrocarburos, sin importar quién vive en el lugar.	estigmatizan a los indígenas, especialmente a las mujeres.	Ley para no reconocer a los indígenas.	cuando más tierras han perdido los indígenas (porque fueron despojados).
---	--	--	--	--

Eliane Karp, Antropóloga, (19/03/2016)

El gobierno manipula el cambio de nombre de las comunidades indígenas a campesinas, que se hizo durante la reforma agraria, para no respetar los derechos de los indígenas.	Hay un subregistro de la población indígena por parte del Estado.	El Estado debe reconocer la pluriculturalidad del país para luchar contra la estigmatización de los pueblos indígenas.	Es una Ley importante para el ejercicio de los derechos de los indígenas.	Hay un resurgimiento de identidades indígenas en la costa.
--	---	--	---	--

II.5.3 La contextualización de la investigación

Respecto al contexto en el que se produce la exclusión de los pueblos indígenas y los esfuerzos por superarla, en el tercer capítulo de la presente investigación, titulado *Mundo indígena vs mundo globalizado* hemos tomado como referencia el Convenio 169 de la OIT, para contrastar los derechos que defiende este tratado internacional con la acción que efectivamente cumplen el Estado, las ONG, las empresas trasnacionales y los organismos financieros internacionales, en relación con el respeto de los derechos especiales de los pueblos originarios. Asimismo, considerando que el presente estudio se enmarca en el contexto de la globalización, cuyas dimensiones políticas, culturales y económicas traspasan fronteras y tuvieron incidencia en el surgimiento del conflicto social llamado *el Baguazo*, inicialmente nos habíamos planteado hacer un análisis cuantitativo de las sanciones económicas que el FMI y el BM, como órganos de las Naciones Unidas, habían impuesto al Estado peruano por no respetar los derechos fundamentales de los pueblos indígenas, reconocidos en el Convenio 169 de la OIT, pero la revisión bibliográfica confirmó que los citados organismos financieros internacionales no han aplicado sanciones de este tipo al Perú, ni a otros Estados; entonces optamos por replantear el trabajo analizando cuál ha sido la posición que ellos han adoptado, a lo largo

de su trayectoria institucional, respecto a la protección de los derechos humanos en general y de los derechos de los pueblos indígenas, en particular.

Esta línea de investigación se sustenta en que los derechos de los pueblos originarios están protegidos por la Carta Internacional de los Derechos Humanos, que está formada por la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Además, como organismos especializados de la ONU, tanto el FMI como el BM deben alinearse a los esfuerzos por promover el respeto de los derechos humanos que están consagrados en la *Declaración de los derechos de los pueblos indígenas y tribales*. Se trata de reflexionar respecto a ¿qué actores económicos y políticos se benefician con la imposición de las industrias extractivas en los territorios indígenas, en particular los de la Amazonía peruana, por parte del Estado? ¿A quienes benefician las evasivas y silencios de los organismos financieros internacionales respecto a los abusos que cometen los Estados contra los pueblos indígenas? Considerando que tanto el FMI como el BM ejercen una influencia decisiva sobre el manejo de la economía en el ámbito global y, en consecuencia, sus políticas económicas tienen efectos sobre la desigualdad y la exclusión social y económica que afecta a los sectores más vulnerables de la sociedad, en los diversos países y regiones del mundo, la posición de ambos organismos financieros internacionales respecto a los derechos de los pueblos indígenas es relevante para esta tesis.

Por otro lado, para analizar la lucha de los pueblos indígenas por revalorar y reivindicar su identidad cultural, reclamando su reconocimiento, también estudiamos el contexto histórico de las demandas que plantean los miembros de estos pueblos. Para ello disponemos de literatura especializada producida por científicos sociales.

Para analizar el rol de los medios de comunicación en la perpetuación de la exclusión de los miembros de los pueblos indígenas partimos de una revisión de la historia de la prensa peruana que nos muestra la postura que ha predominado en ella, en diversos momentos de la historia, cuando los miembros de los pueblos indígenas se han enfrentado al Estado, en defensa de sus derechos. Se trata de ubicar en su contexto histórico, el tratamiento que la prensa ha dado a los conflictos sociales protagonizados por los pueblos indígenas, mediante el estudio de casos emblemáticos, para comprender las condiciones histórico-sociales que influyen en la persistencia de la exclusión de los pueblos

originarios en los relatos que actualmente elaboran los medios de comunicación social peruanos, en particular, el diario *El Comercio*.

Los criterios que hemos aplicado para seleccionar los casos para esta contextualización histórica han enfocado que se trate de hechos pasados, en los que la distancia del tiempo y la existencia de documentación suficiente en archivos y centros de investigaciones académica, permita analizar la continuidad de la postura etnocentrista de la prensa peruana. Los casos seleccionados, que abarcan desde las últimas décadas del Perú colonial, a finales del siglo XVIII, hasta el siglo XX son:

- a) Carta a *El Mercurio Peruano* (finales del S. XVIII).
- b) De Manuel Gonzales Prada al indigenismo (del final del siglo XIX a inicios del XX).
- c) El relato sobre la masacre de los indígenas matsés, en la Amazonía, ocurrida en la segunda mitad del siglo XX.
- d) El periodo de violencia que afectó al Perú (1980-2000), en el cual los miembros de los pueblos originarios destacan como el grupo mayoritario de víctimas.

Es oportuno precisar que aquí no se ha buscado analizar noticias, sino temas referidos a los indígenas, que en su época tuvieron relevancia en los debates de la prensa peruana.

II.5.4 La adaptación de los filtros de Chomsky y Herman

En el sexto capítulo, titulado *VI. Conflicto social, medios de comunicación y construcción de la identidad* analizamos la situación social de los pueblos indígenas contemporáneos y el grado de atención que les brindan los medios de comunicación, como información de contexto -obtenida a partir de una revisión de la literatura especializada- que nos permite profundizar el análisis que realizamos en el *séptimo capítulo, El Baguazo narrado por El Comercio*, mediante la adaptación de los cinco filtros del modelo de *propaganda*, propuesto por Noam Chomsky y Edward S. Herman en su libro *Los Guardianes de la Libertad. Propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas* (2009) para analizar el tratamiento que *El Comercio* dio al *Baguazo*, en los textos periodísticos (95 noticias, 34 artículos de opinión y 12 editoriales) que publicó durante el mes de junio del año 2009, cuando se produjo el violento desenlace de aquel conflicto social que comenzó a gestarse desde el año 2006, al iniciar el segundo periodo de gobierno de Alan García (2006-2011), cuando él anunció su proyecto de intensificar el desarrollo de las industrias extractivas en la Amazonía

peruana y luego promulgó una centena de decretos legislativos para hacer realidad su proyecto.

El primer filtro analiza la concentración de la propiedad de los medios de comunicación peruanos en círculos de poder muy reducidos y nos permite reflexionar respecto al impacto que la concentración de la prensa peruana tiene sobre el acceso a ella de los grupos sociales más vulnerables.

El segundo filtro, que estudia la utilización de la publicidad como instrumento de manipulación de los medios de comunicación, lo hemos adaptado al caso peruano, tomando como referencia el Informe sobre la Situación de la Libertad de Expresión en la Región Andina, que fue presentado a la CIDH, por las instituciones siguientes: el Instituto de Defensa Legal (IDL) de Perú, el Consorcio Desarrollo y Justicia de Venezuela (CDJV), el Centro derecho y sociedad de Ecuador (Cides) y *Freedom House* de los Estados Unidos (IDL, CDJV, Freedom House y CIDES, 2010). Según este documento, en el año 2009 el gobierno incremento sus gastos publicitarios, para anunciar la inauguración de obras públicas, en su afán por proyectar una imagen positiva que contrarrestara la impopularidad que le generó el baguazo.

El tercer filtro explica los sesgos informativos que se generan cuando los medios de comunicación dependen de la información oficial. Estos se evidencian mediante los errores e inexactitudes de los relatos de *El Comercio*, producidos por la publicación de información procedente de fuentes oficiales, que no han sido previamente corroboradas, como es debido.

El cuarto filtro analiza las medidas coercitivas que utilizó el gobierno peruano contra aquellos medios de comunicación cuya acción no se ajustó a sus intereses ni a los de las élites empresariales favorables a las industrias extractivas, señalando el silencio de *El Comercio* respecto a las represalias contra la prensa local que actuó de modo independiente.

Este silencio se evidencia por el contraste de la reacción de *El Comercio*, que en mes de junio del año 2009 se mostraba muy enérgico para exigir respeto a la libertad de prensa de Panamericana Televisión, cuando la Superintendencia de Administración Tributaria (SUNAT), intervino al citado canal de televisión, en Lima, para exigir el pago de una millonaria deuda tributaria. El diario también reclamaba por el respeto de la libertad de prensa de Tele Amazonas en Ecuador, que el gobierno de Rafael Correa (izquierda) amenazaba con cerrar. En cambio invisibilizó la información respecto a las

represalias del gobierno peruano contra las radios de la Amazonía, por haber informado sobre el *Baguazo* a partir de una postura crítica al gobierno. Un análisis de 20 textos, entre noticias, editoriales y artículos de opinión, que fueron publicados en junio del año 2009, sobre la libertad de prensa, revela cómo *El Comercio* se pronunció enérgicamente a favor de los medios de comunicación del sector dominante de la sociedad (del Perú y otros países latinoamericanos) mientras silenciaba la persecución a los medios de comunicación locales, que informaron de modo independiente sobre el Baguazo.

El quinto filtro se refiere al *anticomunismo* como instrumento de control de la opinión pública a través del miedo (Chomsky y Herman, 2009, p. 22-24). En el caso de la cobertura de prensa de *El Comercio* respecto al *Baguazo* analizamos la manipulación de la información, mediante la divulgación de acusaciones desacreditadoras contra los miembros de los pueblos originarios, a fin de generar temor en el público y promover una corriente de opinión desfavorable a ellos. Respecto al caso norteamericano, Chomsky y Herman advierten que acusar de comunismo resulta altamente desacreditador frente a la opinión pública; en el caso peruano, como secuela de los años de violencia causada por PC-SL y el MRTA, las acusaciones de terrorismo suponen un grave desprestigio.

Consideramos que aquel modelo de análisis es aplicable a la prensa peruana de circulación nacional, en particular *El Comercio*, porque se pueden establecer ciertas similitudes respecto a la dinámica de los medios de comunicación en Estados Unidos y Perú. Por ejemplo, igual que la prensa norteamericana, la peruana está concentrada en el poder de pocos grupos empresariales, entre los cuales *El Comercio* tiene una estructura oligopolista. Además, siguiendo los patrones de la prensa norteamericana; la peruana también se autodefine como liberal y defensora de la libertad y de los valores democráticos, consiguientemente se autoproclama independiente, pero al aplicar los *filtros* de Chomsky y Herman afloran los intereses que subyacen, tanto en la información que publican, como en la que omiten. Los filtros propuestos por Chomsky y Herman son útiles para esta investigación porque permiten abordar el análisis del caso desde una perspectiva que no se restringe al texto periodístico, sino que lo contextualiza estudiando otros factores claves como los intereses y presiones políticas y económicas, que pueden influir sobre los relatos periodísticos.

Fotografía II-1: Primera plana de El Comercio

www.elcomercio.com.pe edición **SÁBADO** **CORTESÍA** JUNIO 6 DE JUNIO DEL 2009 PAGO EN LIMA S/ 2,00

El Comercio PERÚ 1839

DIRECTORES GENERALES: ALEJANDRO MIRO QUESADA G. Y FRANCISCO MIRO QUESADA C. DIRECTOR: FRANCISCO MIRO QUESADA R.

INDEPENDENCIA Y VERACIDAD

MAÑANA

NO DEJE DE LEER

- Historia: cuando EE.UU. intentó apoderarse del guano peruano
- Un "outsider" remeció el panorama político en Chile
- Nuestros políticos se suben al Facebook, Twitter y YouTube, e incursionan en la blogosfera

Mundo b10 **Polémica por medicación de niños**

Luces c1,5 **Entrevista** **Oscar Avilés: el maestro de la guitarra**

MAÑANA

tema del día ANTE DESBORDE DE LA CRISIS, GOBIERNO ENDURECE SU POSICIÓN [A2,4,6,7 y Editorial A8]

Bagua se desangra



Opiniones en todos los frentes

- Se ha actuado como debe actuar un gobierno democrático para imponer orden" **Yehude Simon**
- Los pueblos no están armados. Han venido solo con sus flechas" **Alberto Pizango**
- Esto es perjudicial. El Gobierno debe derogar los decretos supremos" **Alejandro Toledo**
- El Gobierno debe buscar interlocutores idóneos para lograr una solución" **Lourdes Flores**

El Comercio
 Dirección: Calle Jorge Chávez 100
 www.elcomercio.com.pe
 Facebook: Diario El Comercio
 Twitter: @elcomercio

VIOLENCIA. Un policía muerto es llevado por sus compañeros. Los hechos se desarrollan cerca de Bagua cuando los agentes intentaron desbloquear la carretera tomada por los huestiguistas.

- Autoridades del Gobierno hablan de 14 muertos: 11 policías y 3 nativos
- Extraficialmente se dice que son 25 los lugareños fallecidos
- Hospitales no se dieron abasto para atender a más de un centenar de heridos
- Indígenas secuestran a 38 policías que vigilaban la Estación 6 de Petro-Perú
- Gobierno declara estado de emergencia y toque de queda en la zona
- Presentan denuncia penal contra Alberto Pizango, líder de los nativos

MOCIÓN DE UNIDAD NACIONAL RECIBIÓ RESPALDO

Interpelarán a Simon por caso Panamericana

La moción de Unidad Nacional para interpelar al primer ministro Yehude Simon por la intervención de la Sunat en Panamericana Televisión recibió el apoyo necesario por parte de la oposición del Congreso. El Apra sería la única bancada que votaría en contra de la interpelación [A10]

DEPORTE TOTAL

ROLAND GARROS
Federer clasificó a la final

Superó a Del Potro y enfrentará al suizo Robin Soderling [D110]

HAY CINCO MILITARES HERIDOS [A20]

Soldado muere tras ataque de terroristas en el VRAE

SE LLEVARON S/ 50.000 [A17]

Con pasamontañas y fusiles asaltan banco en Pueblo Libre

TE REGALAMOS S/ 50
 POR TUS COMPRAS PARA PAPÁ
 POR CADA S/ 200 EN ROPA, CALZADO, ACCESORIOS Y DECORACIÓN TE REGALAMOS S/ 50

RIPLEY

Publicado en: sábado 6 de junio del 2009. Edición: sábado 6 de junio del 2009. PAGO EN LIMA S/ 2,00. Distribución: sábado 6 de junio del 2009. Suscripción: sábado 6 de junio del 2009.

Por limitaciones de tiempo y de espacio, el análisis no abarca a todos los medios de comunicación peruanos, sino que se centra en el enfoque de *El Comercio* sobre el caso *Baguazo*. El análisis lo realizamos sobre las 95 noticias, 12 editoriales y 30 artículos de opinión referentes a este conflicto social, que fueron publicados en junio del año 2009. En este análisis se observan dos estrategias que *El Comercio* aplica con frecuencia:

1) Invisibilizar a los pueblos indígenas, relegándolos de su agenda.

2) Propiciar una imagen alarmista y desfavorable de estos pueblos, cuando la gravedad de los conflictos entre ellos y el Estado, obliga al diario a incluirlos en su agenda informativa.

La primera plana de *El Comercio*, del 6 de junio del año 2009, muestra el despliegue que el diario dio a este caso, tras los violentos sucesos de la víspera (**Ver: Fotografía II-1**). El Baguazo tuvo un gran despliegue periodístico, que contrastaba con la invisibilización de las demandas que los pueblos indígenas de la Amazonía planteaban al gobierno.

III. Capítulo: Mundo indígena Vs mundo globalizado

El proceso de globalización que actualmente penetra en las diversas facetas de la vida humana influye no solo en las relaciones entre las empresas transnacionales y los Estados sino también en las relaciones sociales, generando efectos en la economía, la política y la cultura. Entendemos por globalización al proceso económico, tecnológico, social y cultural que se desarrolla a "escala planetaria" (Morin, 2011), en el cual, los mercados tienden a fusionarse y ampliarse, posibilitando intercambios de bienes y servicios cada vez mayores, generando una tendencia creciente a la interdependencia entre los distintos países y regiones del mundo. En esta interdependencia las relaciones tienden a ser profundamente desiguales e inequitativas.

En este capítulo centraremos nuestra reflexión en los retos y las oportunidades que la globalización plantea a los pueblos indígenas, confrontándolos a las profundas contradicciones que existen en el mundo contemporáneo, donde los avances que se han logrado respecto al reconocimiento internacional de sus derechos colisionan con la aplicación de los modelos económicos que promueven las empresas transnacionales, los organismos financieros internacionales y los Estados, basados en un concepto de desarrollo que no contempla la cosmovisión indígena y que amenaza con arrasar sus tradicionales modos de vida.

III.1 Reflexionando sobre la globalización

En la calle, los hogares, las escuelas, los medios de comunicación y centros académicos se habla con frecuencia de *globalización*. Se trata de un término polisémico, que de acuerdo a Manuel Castells (2000, p. 46), en la presente tesis la entendemos como “un proceso histórico, económico, social y cultural en marcha, que forma parte íntima de nuestra sociedad”. En este proceso, los avances tecnológicos, especialmente aquellos que se dan en materia de información y comunicación, favorecen que la sociedad se estructure en redes, a través de las cuales circulan a una velocidad cada vez mayor, las personas, los bienes, los servicios y las ideas. Estas redes tienen un rol importante, aunque “no determinan el cambio histórico contemporáneo” (Ibidem, p. 44).

Castells precisa que las formas de producción y de consumo que han surgido a partir del proceso de globalización implican la vinculación de numerosos y diversos actores,

que están relacionados a distintos centros de poder y que utilizan las tecnologías de la información para superar las grandes distancias que los separan. En este *mundo multipolar*⁴⁶, explica Castells, el capitalismo se ha impuesto como modelo económico hegemónico que favorece el proceso de expansión de los mercados y se desarrolla en forma paralela al proceso de fortalecimiento de diversos actores transnacionales. Asimismo hay una transferencia cultural Norte-Sur, que resulta inequitativa porque generalmente, la cultura de los grupos sociales dominantes está mejor posicionada para ejercer más influencia que la de los grupos sociales dominados.

Por otro lado, el sociólogo alemán Ulrich Beck sostenía que “la globalización significa los procesos en virtud de los cuales los Estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios” (Beck, 1998, 29). Para él, “la globalización significa la muerte del apartamiento, el vernos inmersos en formas de vida transnacionales a menudo no queridas e incomprensibles” (Ibídem, p. 42)

Por abarcar múltiples dimensiones y espacios, la globalización es un proceso complejo, que genera reacciones favorables o adversas, dependiendo de los efectos que tenga sobre los diversos sectores de la sociedad. Según sus críticos, en ella se ha consolidado un nuevo marco de regulación internacional, que coloca a los grandes actores globales en una situación de ventaja para disponer de las riquezas generadas por los actores menores, sean regionales, nacionales o locales. Asumiendo la complejidad de la globalización, Néstor García Canclini destaca las *paradojas* que ésta genera porque:

“Al mismo tiempo que se la concibe como expansión de los mercados y por tanto de la potencialidad económica de las sociedades, la globalización estrecha la capacidad de acción de los Estados nacionales, los partidos, los sindicatos y en general, los actores políticos clásicos. Produce mayor intercambio transnacional y al mismo tiempo deja tambaleando las certezas que daba pertenecer a una nación” (García Canclini, 1999, p. 56).

La globalización implica una serie de transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales que afectan, en mayor o menor medida, a todos los países del mundo.

⁴⁶ Se utiliza el término multipolar, en contraposición a "bipolar", que describe la división del mundo en dos ejes (Estados Unidos/liberalismo frente a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas/comunismo), que caracterizó la política internacional desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta la caída del Muro de Berlín, en 1989.

Según Edgar Morin, el proceso de globalización se inició hacia el final de la guerra fría⁴⁷, especialmente después de la caída del Muro de Berlín en 1989 y es el resultado de la confluencia de los cambios económicos y avances tecnológicos que han tenido efectos distintos sobre las diversas regiones y países del mundo. Esta globalización:

Ha comportado tres procesos culturales, a la vez concurrentes y antagónicos: por una parte, un proceso de homogeneización y de estandarización según los modelos norteamericanos; por otra, un contraprocés de resistencia y de revitalización de culturas autóctonas y finalmente, un proceso de mestizaje cultural (Morin, 2011, p. 21).

Por otro lado, analizando cómo el proceso de globalización ha modificado -a nivel local, nacional e internacional- la forma de realizar las transacciones económicas, de desarrollar las relaciones políticas y otros aspectos importantes de la vida social, Anthony Giddens advierte que ella concierne no solo a los grandes sistemas, como el orden financiero mundial, sino que "es también un fenómeno de *'aquí dentro'*, que influye en los aspectos íntimos y personales de nuestras vidas" (Giddens, 2007, p. 8) porque los adelantos tecnológicos, especialmente en el ámbito de la comunicación, han generado cambios en las formas de vida de las personas, que no solo modifican sus modos de relacionarse entre sí, sino que también cuestionan los sistemas familiares tradicionales y otros valores, ocasionando conflictos y tensiones.

III.1.1 La globalización como proceso histórico

Boaventura de Sousa Santos, y otros investigadores, rastrean los orígenes de la globalización hasta el siglo XVI, cuando Europa descubrió y colonizó el *Nuevo Mundo*, argumentando que ese hecho histórico determinó el surgimiento, por primera vez, de intercambios comerciales y culturales entre todos los continentes del mundo.

Por su parte, el historiador Serge Gruzinski explica que los cambios generados en el siglo XVI, por los procesos de conquista y colonización de la *monarquía católica* -así llama él a los reinos de España y Portugal, que en el siglo XVI expandieron sus dominios por el *Nuevo Mundo*- rebasaron los planos políticos y económicos. Asimismo define a esta *monarquía* como la cuna de la primera '*economía-mundo*' y advierte que los estudios referidos a este periodo histórico no deben limitarse a su dimensión económica, sino que

⁴⁷ Se llama guerra fría al periodo comprendido entre 1947 y 1991, caracterizado por las tensas relaciones políticas y económicas entre Estados Unidos y sus aliados (liberales) frente a la Unión Soviética (comunistas). Ambos bloques tuvieron al mundo sometido a la constante amenaza de una guerra nuclear. La caída del muro de Berlín, simboliza el final de ese período.

deben abarcar sus diversos aspectos universales, como el surgimiento de las primeras burocracias que operaron a escala planetaria.

Gruzinski explica que a partir del descubrimiento y conquista de América, las cuatro partes del mundo fueron conectadas no solo por las redes que creó la citada *monarquía*, cuando instauró su burocracia en el *Nuevo Mundo*, sino también por las redes que paralelamente desarrollaron las órdenes religiosas, como la Compañía de Jesús; los banqueros italianos o los comerciantes que posibilitaron la expansión de las modas artísticas en varios continentes. Sin embargo, advierte que "estas múltiples facetas no hacen de la *monarquía católica* ni un sistema ni una civilización. Pero están demasiado entrelazadas entre sí para que podamos limitarnos a acercarnos a este imperio en términos exclusivamente políticos o económicos" (Gruzinski, 2001, p. 90)⁴⁸.

Siguiendo la perspectiva histórica, Néstor Osorio escudriña en textos antiguos y también llega a la conclusión de que "el fenómeno de la globalización hunde sus raíces en torno al siglo XVI, [Francisco de] Vitoria⁴⁹ no era ajeno a esta realidad de diferencias sociales, pobreza e injusticia que generaba la acumulación de capitales por parte de privados" (Osorio, 2014, p.11). No obstante, aún si la historia confirma que en aquella época comenzaron los contactos comerciales y políticos a escala planetaria, resulta evidente que éstos no son equiparables, en volumen ni en intensidad, a los que ocurren en el actual proceso de globalización, porque en el sistema colonial de entonces, los intercambios y los flujos comerciales eran escasos en relación a los actuales (los sistemas de transporte y comunicaciones tenían muchas limitaciones) y los Estados ejercían un fuerte monopolio sobre el comercio internacional. En cambio ahora, los Estados cada vez tienen menos posibilidades de controlar a las empresas transnacionales. Otro aspecto que define a la globalización actual son las redes de comunicación, gracias a las cuales ahora las personas, empresas e instituciones, que están en diversos extremos del mundo, se pueden poner en contacto al instante, cosa que resultaba inimaginable en el siglo XVI.

⁴⁸ "Ces facettes multiples ne font pas de la Monarchie catholique ni un système ni une civilisation. Mais elles sont trop imbriquées, les unes dans les autres, pour que l'on se contente d'aborder cet empire en termes exclusivement politiques ou économiques (Gruzinski, 2001, p. 90).

⁴⁹ Francisco De Vitoria fue un fraile dominico, teólogo, filósofo y jurista español del siglo XVI. Fue uno de los principales teóricos del concepto de "guerra justa" y también reflexionó sobre los límites de los poderes civiles y eclesiásticos. Gracias a sus reflexiones sobre los derechos de los *indios* surgió el *derecho de gentes*, hoy llamado derecho internacional".

Atendiendo las diferencias existentes entre los intercambios comerciales internacionales del siglo XVI y los de la vida contemporánea, tanto Edgard Morin como Serge Gruzinski destacan la diferencia entre el término *mundialización*, que utilizan los franceses y *globalización*, que usan los anglosajones. Ambos sociólogos coinciden en que la mundialización empezó en el siglo XVI, cuando el descubrimiento y la conquista de América posibilitó el intercambio -desigual- de bienes, personas e ideas; entre los diversos continentes del planeta. En cambio, la globalización actual comenzó al concluir la guerra fría y coincidió con el acelerado desarrollo de las telecomunicaciones, que favoreció la expansión de la economía liberal a escala global, generando cambios sociales y culturales en todo el planeta. El sociólogo Christian Gros, coincide en ubicar el inicio de la globalización hacia el final de la guerra fría y explica que:

El proceso de globalización no es nuevo: no ha cesado desde la invención del capitalismo y su lógica de reproducción ampliada. Sin embargo, en este fin de siglo entramos incuestionablemente en una nueva fase marcada por el libre comercio entre los Estados, la circulación acelerada del capital financiero, la difusión planetaria de la información, la extensión de los derechos humanos como imperativo universal, la conciencia de la ecología como problema "global", todo esto yendo con una drástica reducción de la ecuación tiempo-espacio en lo que, de manera sugerente, hemos denominado la "aldea planetaria". (Gros, 2002, p. 136-137)

Por su parte, el antropólogo peruano Carlos Iván Degregori consideraba que "la globalización es un proceso secular que supone la integración paulatina de espacios económicos y culturales. Lo que es reciente es su radical intensificación. Es decir, el surgimiento de dinámicas que trascienden y relativizan las fronteras convencionales" (Carlos Iván. Degregori, 2013, p.318).

Resulta difícil establecer con precisión cuándo nació la globalización, pero hay consenso entre los investigadores de diversas disciplinas como la sociología, la antropología y la economía, respecto a que ésta se entiende en el contexto del desarrollo del capitalismo, que promueve los principios liberales, y de la implementación del sistema tecnológico de redes de comunicación, que ha permitido acortar las distancias físicas en el planeta. Serge Latouche afirma que los mercados son mundiales desde el siglo XVI, cuando Europa inició la colonización del continente americano y se apoderó de otras regiones del mundo. El considera que el proceso de globalización actual se diferencia de otros anteriores por la prevalencia que han alcanzado *las leyes del mercado*. Por otro lado, actualmente se observa el creciente poder de ciertas organizaciones políticas

conservadoras, contrarias a la globalización, cuya acción busca restablecer las fronteras que han sido eliminadas gracias a ella, muestra de ellos son el triunfo del Brexit, y la guerra comercial que promueve el presidente de Estados Unidos, Donald Trump.

III.2 La dimensión económica de la globalización

La importancia del factor económico en el proceso de globalización es innegable porque el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), como organismos financieros internacionales, promueven políticas económicas que afectan a todos los países -con mayor o menor grado de intensidad- implantando una dinámica de creciente liberalización de las economías nacionales y generando un entorno que permite a las empresas transnacionales expandirse y ser cada vez más poderosas. Con un enfoque institucional, el Fondo Monetario Internacional (FMI) define a la globalización como:

La interdependencia económica creciente en el conjunto de los países del mundo, provocada por el aumento del volumen y de la variedad de las transacciones fronterizas de bienes y de servicios, así como de los flujos internacionales de capitales, al mismo tiempo que por la difusión acelerada y generalizada de la tecnología. (FMI, citado en Guerra-Borges, 2002, p. 34)

El término *interdependencia* que emplea el FMI en su definición podría inducir a pensar que existe reciprocidad en las transacciones económicas que se realizan a nivel internacional, cuando en realidad, en ellas prima la desigualdad, porque generalmente son los países ricos los que establecen las reglas que rigen el comercio internacional y ejercen fuerte influencia sobre los países en vías de desarrollo. En esta definición, además de la difusión de la tecnología, destaca la expansión y el fortalecimiento de los mercados y las empresas transnacionales, que requieren la desregulación de las economías nacionales, la liberalización del comercio y de los flujos de capital a nivel internacional y la implementación de sistemas de arbitraje internacional (para resolver los conflictos que surjan entre las empresas y los Estados).

Con una perspectiva crítica, Ulrich (Beck, 1998, pp. 25-32) enfatizaba la pluridimensionalidad de la globalización y advertía sobre las desigualdades y el caos que ella ocasiona, porque al impulsar el desarrollo de una “*sociedad mundial*”⁵⁰ sin Estado mundial y sin gobierno mundial estamos asistiendo a la difusión de un capitalismo globalmente desorganizado, donde no existe ningún poder hegemónico ni ningún régimen

⁵⁰ Ulrich Beck explicaba la expresión sociedad mundial como "una pluralidad sin unidad" (Beck, 1998, p. 29).

internacional, de tipo económico y político. Él cuestionaba la concepción economicista de quienes pretenden interpretar la globalización de un modo reducido, destacando la importancia que en ella tiene el mercado mundial y relegando a un segundo plano, sus dimensiones políticas, sociales y culturales. A esta forma de ver la globalización, él la llamaba globalismo.

Asimismo advertía que todavía "no se puede hablar de globalización sino de internacionalización" (Beck, 1998, 166) de la economía, porque el fortalecimiento las relaciones de producción y comercio transnacional se concentra en algunas regiones del mundo, como Asia, Europa y América, agudizando la desigualdad respecto a las regiones excluidas. Coincidiendo con Beck, Giddens también criticaba a quienes reducen la globalización a su dimensión económica, sin considerar sus profundas implicancias políticas, tecnológicas y culturales, ni la influencia que los sistemas de comunicación que comenzaron a ser desarrollados a partir de la década de los 60 del siglo pasado, tienen sobre este proceso (Giddens, 2007, p. 7).

Según Guerra-Borges, a medida que los mercados y los sistemas de producción se vuelven globales, adquieren mayor autonomía con respecto a los Estados, generando consecuencias que afectan su gobernabilidad. "La dificultad estriba en contar con normas generales de aplicación tanto nacional como internacional, para hacer frente a las fuerzas del mercado global; es decir, para la regulación internacional de estas fuerzas" (Guerra-Borges, 2002, p. 27).

Respecto a la reestructuración de la economía a nivel global, Manuel Castells explica que el crecimiento de los mercados transnacionales es posible gracias al funcionamiento de redes de intercambio de capital y de comunicaciones, que se caracterizan por ser incluyentes y excluyentes a la vez. Es decir, incluyen aquello que tiene valor según los códigos de quienes tienen una posición dominante en los flujos de las redes y excluyen aquello que no tiene valor, según los códigos de quienes detentan el poder.

"En la medida en que la globalización se ha desarrollado esencialmente como instrumento de articulación de mercados capitalistas, la rentabilidad económica (ya sea mediante ganancia o acrecentamiento del valor patrimonial, según los casos) se convierte en el criterio fundamental para la inclusión o exclusión en las redes globales (Castells, 1999).

Castells advierte que esta dinámica de *inclusión/exclusión* profundiza las desigualdades no sólo entre los países ricos y pobres, sino también entre los habitantes de

cada localidad, país o región, puesto que los individuos y las colectividades disfrutan o sufren el impacto de la globalización económica, aunque no sean plenamente conscientes de ello. De acuerdo con él, observamos que las fracturas económicas y sociales que existen en la sociedad peruana contemporánea profundizan las desventajas de los grupos sociales vulnerables -como los pueblos indígenas- a la hora de acceder a las redes globales de comunicación. Para evitar que esta exclusión se vuelva aún más profunda es preciso que el Estado tenga la voluntad política de establecer los mecanismos legales y administrativos necesarios para que estos pueblos puedan acceder y disfrutar plenamente de las ventajas que ofrece la globalización, lo cual no tiene porqué implicar la pérdida de su identidad cultural. Asimismo, Castells explica que:

“La globalización de la economía no quiere decir que las economías de todo el mundo estén en una especie de globo indiferenciado, con un mismo mercado e idéntico sistema de producción (...) Hay relaciones entre el mercado de trabajo y la globalización pero no existe una fuerza de trabajo global. Entonces si las economías no están totalmente integradas ¿Qué es lo global? Las actividades estratégicamente centrales de esa economía tienen un núcleo globalizado, en el sentido de que funcionan como una unidad en todo el planeta, de manera cotidiana. La más importante de dichas actividades es la del mercado financiero. No todos los mercados financieros son globales, pero todos están articulados de una forma u otra a un mercado financiero global”. (Castells, 2000, p. 46)⁵¹

En América Latina, como en otras regiones del mundo, la globalización se evidencia por un aumento de los flujos comerciales, el crecimiento económico y, según los detractores de ésta, también se caracteriza por el enriquecimiento, aún mayor, de la élite que tiene el poder económico, que contrasta con la creciente pobreza de amplios sectores de la población, causando profunda desigualdad.

⁵¹ Serge Latouche, especialista en la investigación de las relaciones económicas y culturales Norte-Sur, sostiene que la globalización “no es más que otro nombre para designar la mundialización de los mercados” (Latouche, 2003, p. 80).

III.2.1 El financiamiento internacional y los conflictos de interés en el contexto de la globalización

El Fondo Monetario Internacional⁵² (FMI) fue creado para elaborar políticas económicas y proteger el comercio internacional, mientras el Banco Mundial⁵³ (BM) fue fundado para promover el desarrollo económico. Ambos organismos financieros internacionales son integrantes del sistema de las Naciones Unidas (ONU). Las políticas económicas del FMI -desde su fundación- han estado orientadas a promover la liberalización y desregulación de las economías de los países en vías de desarrollo; mientras el BM siempre ha exigido a los gobiernos de dichos países, la aceptación e implementación de las políticas recomendadas por el FMI, como condición para otorgarles créditos y financiamiento. Desde el fin de la guerra fría, 1989, ambos organismos financieros internacionales intensificaron sus esfuerzos conjuntos para lograr la desregulación económica de la mayoría de los países y regiones del mundo. Desde esta perspectiva, el FMI (en el plano político-económico) y el BM (en el ámbito financiero), han impulsado el proceso de globalización -en su dimensión económica- tal como se ha configurado en la actualidad.

El BM, fundado en 1944, actualmente es miembro de El Grupo del Banco Mundial, integrado por: el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (BIRF), la Asociación Internacional de Fomento (AIF), la Corporación Financiera Internacional (IFC, por sus siglas en inglés), el Organismo Multilateral de Garantía de Inversiones (MIGA) y el Centro Internacional de Arreglo de Diferencias Relativas a Inversiones (CIADI).

Susan George y Fabrizio Sabelli (1994) explican que el objetivo declarado del BM es luchar contra la pobreza, pero las instituciones representativas de la sociedad civil, e incluso los representantes de otros organismos de la ONU, plantean fuertes cuestionamientos respecto al rol que realmente desempeña, porque su acción resulta

⁵² El Fondo Monetario Internacional (FMI) fue concebido desde su fundación (diciembre de 1945), como un organismo de supervisión del sistema monetario internacional, con el objeto de garantizar la estabilidad del sistema de pagos y de los tipos de cambio, a fin de favorecer el comercio internacional. En consecuencia, de manera indirecta promueve el empleo, el crecimiento económico sostenible y la reducción de la pobreza, en el mundo entero.

⁵³ El Banco Mundial (BM), fundado en 1944, inicialmente tenía como objetivo principal financiar la reconstrucción de la Europa, que había sido devastada por la Segunda Guerra Mundial, luego reorientó sus funciones al otorgamiento de créditos a los países en desarrollo, para luchar contra la pobreza.

contradictoria, ya que pretende ser una institución financiera y una agencia de desarrollo simultáneamente, obviando el hecho de que la rentabilidad económica y el desarrollo social no siempre son compatibles. Los citados autores critican que el BM reúna objetivos tan dispares, porque consideran que eso genera diversos riesgos. Por un lado, la búsqueda de rentabilidad puede llevarlo a descartar proyectos que siendo poco rentables desde el punto de vista económico, ofrecen grandes ganancias en términos de mejora de la calidad de vida de los miembros grupos sociales más vulnerables; por otro lado, es preciso promover una distribución más equitativa de la riqueza para impulsar el desarrollo concebido en términos que van más allá de la perspectiva puramente económica, pero en ocasiones este criterio puede colisionar con la búsqueda de rentabilidad por parte de los inversionistas nacionales o extranjeros, con los que negocia el BM. Por su parte, Toussaint acusa al BM de comportarse como cualquier banco privado, con poca preocupación por los efectos sociales de sus decisiones (Toussaint, 2006, p. 243).

Para contrarrestar las críticas planteadas por diversos sectores de la sociedad, incluyendo otros órganos de la ONU, el BM estableció estándares de operación, que son normas institucionales orientadas a garantizar la protección a las personas vulnerables y el medio ambiente, frente al impacto que las obras financiadas por el banco les generan. Entre estos estándares encontramos las Políticas Operacionales⁵⁴, de las cuales, las más visibles son las de salvaguardias, que desde hace más de 40 años han sido aplicadas en los ámbitos nacionales y locales. Su objetivo es impulsar enfoques de desarrollo sostenible en términos ambientales y sociales, para garantizar que los proyectos que financia el banco no perjudiquen a las personas ni al medioambiente⁵⁵. Sin embargo, un informe realizado de forma conjunta, por The Huffington Post y el Consorcio Internacional de Periodistas de Investigación (ICIJ) reveló que:

En lugar de evitar los proyectos de alto riesgo con probables repercusiones nocivas, el Grupo del Banco Mundial opta cada vez más por invertir en minas de oro como Yanacocha: grandes, destructivas y plagadas de riesgos para el medio ambiente y para las personas que viven en, o cerca de, los terrenos escogidos para su explotación. (Hallman y Olivera, 2015)

⁵⁴ Las políticas operacionales son documentos declarativos, que se actualizan periódicamente. Ellas precisan cuáles son los procedimientos y documentos necesarios para cada tipo de proyecto.

⁵⁵ En el año 2012 se inició un proceso de revisión y actualización de las salvaguardias siguientes: evaluación ambiental (OP 4.01), reasentamiento involuntario (OP 4.12), pueblos indígenas (OP 4.10), bosques (OP 4.36), hábitats naturales (OP 4.04), control de plagas (OP 4.09), recursos culturales físicos (OP 4.11) y seguridad de las presas (OP 4.37).

En efecto, Yanacocha es la mina de oro más grande del Perú y una de las más productivas del mundo. Está ubicada en el departamento de Cajamarca, en el norte del Perú y es uno de los proyectos de alto riesgo, financiados por el BM, a través de la Corporación Financiera Internacional (IFC, por sus siglas en inglés). Esta entidad del BM aportó a Yanacocha un crédito de 23 millones de dólares (unos 20,6 millones de euros) para que la empresa iniciara la explotación minera, en 1993. Luego, en 1999 le amplió el financiamiento mediante un crédito de 60 millones de dólares. Aquel crédito contribuyó a ampliar las operaciones y la productividad de la mina, pero no proporcionó una mejor distribución de la riqueza generada y tampoco sirvió para disminuir la tasa de pobreza, ni mejorar las condiciones de vida de la población de la zona (Hallman y Olivera, 2015).

Respecto a la pobreza de la zona donde opera Yanacocha, el Instituto Nacional de Estadísticas (INEI) reveló en un reporte del año 2015, que en 1993 -cuando la empresa inició sus operaciones- Cajamarca era el cuarto departamento más pobre del Perú, pero después de 23 años de explotación minera la pobreza en la región aumentó en vez de disminuir, entonces Cajamarca pasó a ser la primera región con más pobres del país. Los beneficios generados por la actividad minera no se quedaban en la región, ni repercutían en una mejora del nivel de vida de la población local. Según el citado reporte del INEI, en el año 2015 la pobreza alcanzaba alrededor del 53% de la población cajamarquina y otro 23.9% vivía en condición de pobreza extrema. En ese año, el INEI consideraba pobres a quienes vivían con menos de 340 soles al mes (unos 90 euros) y pobres extremos a quienes vivían con menos de 169 soles al mes (unos 46 euros), cantidad que no permitía a asumir los gastos de una alimentación, por lo menos, aceptable⁵⁶.

El incremento de la pobreza se debe a un conjunto de causas concurrentes entre las que destacan por un lado, la ineficiente gestión que las autoridades hacen de los recursos económicos que la región recibe por concepto de *canon minero* (participación que toca a los gobiernos locales y regionales sobre las rentas que recibe el Estado, por la explotación de los recursos minerales); por otro lado, la distribución inequitativa de la riqueza generada por la actividad minera. A estos factores se suma la contaminación del agua, las tierras y otros recursos naturales. Por estos motivos, gran parte de la población cajamarquina, que en su mayoría se dedica a la agricultura y la ganadería, durante años ha denunciado los daños causados por la actividad minera.

⁵⁶ Según el reporte de INEI de abril de 2019, Cajamarca sigue siendo la región más pobre del Perú.

Que más del 70% de la población sea pobre en una región tan rica en minería como Cajamarca aporta argumentos a los miembros de los grupos ecologistas, las organizaciones indígenas y otros colectivos respecto a que el crecimiento económico no compensa el impacto sobre el medio ambiente y la vida de las personas, que generan las industrias extractivas. Según los expertos, todas las actividades mineras producen impactos sobre el medio ambiente, pero aquellos generados por la extracción del oro son aún más graves, porque en su proceso de producción se usa cianuro, mercurio y otros productos altamente tóxicos. En el caso peruano, la negligencia del Estado, que no supervisa adecuadamente el cumplimiento de los estándares nacionales, ni internacionales de respeto al medio ambiente y las malas prácticas de muchas empresas mineras, que continuamente se resisten a reparar los daños y a compensar a los pobladores que resulten afectados por los accidentes ambientales -como los derrames de sustancias contaminantes- refuerzan el rechazo de amplios sectores de la población hacia la minería.

Eric Toussaint (2006, p. 269) , parafraseando a Eric David, considera que “no es exagerado decir, que las situaciones de extrema pobreza conducen a la violación de casi todos los derechos económicos, sociales y culturales”, por lo tanto constituyen una afrenta a los derechos humanos. Precisamente, casos como el de Cajamarca, donde la minería no disminuyó la pobreza pero si generó graves daños ambientales, confirman que las situaciones de pobreza y pobreza extrema favorecen la exclusión social y el surgimiento de conflictos sociales. Es necesario precisar que Yanacocha no es la única mina que opera en aquella región, pero si la más importante y, según la Defensoría del Pueblo, la que genera más conflictos sociales, que el gobierno peruano tiende a minimizar, mientras el BM guarda silencio respecto a las críticas contra la citada empresa minera. Lo que resulta preocupante es que el BM, que en el año 2015 tuvo que admitir fallos respecto a la supervisión del cumplimiento de sus salvaguardias, en diversas regiones del mundo⁵⁷, resulta ser juez y parte a la hora de pronunciarse sobre los daños ambientales generados por Yanacocha, que es:

Una empresa de riesgo compartido de la New Mining Corporation, con sede en Estados Unidos (que tiene el 51.35% de las acciones), la empresa peruana

⁵⁷ Tras la filtración de un informe interno sobre las políticas de reasentamiento del BM, en marzo del año 2015, el presidente del BM, Jim Yong Kim, admitió que este tiene fallos en el cumplimiento de sus salvaguardias.

Buenaventura (con el 43.65% de las acciones) y la Corporación Financiera Internacional del Banco Mundial (con el 5% restante). (Li, 2017, p. 13)

Entonces, que la CFI participe en la propiedad de Yanacocha puede generar un claro conflicto de interés al BM y dudas fundadas de su imparcialidad a la hora de exigir que la empresa minera cumpla su compromiso de reducir el impacto ambiental y compense a la población que ha resultado afectada por sus actividades, tal como lo establecen las salvaguardias del propio banco.

III.2.2 La relación del Banco Mundial con los pueblos indígenas

Los proyectos de desarrollo que fueron financiados o asesorados por el BM, principalmente aquellos realizados en las décadas de 1960, 1970 y 1980 causaron graves impactos a los pueblos indígenas u originarios, en diversas regiones del mundo. Según Toussaint, el BM suscribía contratos con los Estados, a partir de una perspectiva occidental etnocentrista, por eso imponía condicionalidades que no incluían "ninguna referencia a los derechos colectivos de los pueblos y de las personas" (Toussaint, 2006, 261). Citando a Jean-Philippe Peemans (abogado, economista e historiador), Toussaint explica que "para los neoliberales, las reivindicaciones sociales y culturales pueden ser aspiraciones legítimas, pero jamás derechos (...) la visión neoliberal rechaza todo enfoque colectivo del derecho" (Idem).

La postura del BM, reticente al pleno reconocimiento de los derechos colectivos - no solo los correspondientes a los pueblos indígenas sino también los de otras colectividades, como los sindicatos- se contrapone a lo dispuesto en el Convenio 169 de la OIT. Según Griffiths y Tugendhat, aunque actualmente los proyectos financiados por el BM son mejor diseñados y aplicados que los de las décadas del 60 y 70 del siglo XX; las salvaguardias que el mismo ha implementado no son suficientemente fuertes para tener los efectos positivos esperados en la protección del medio ambiente y la prevención de consecuencias sociales adversas (Griffiths y Tugendhat, 2013b, pp. 2-5). A pesar de que el BM estableció salvaguardias para proteger a los pueblos indígenas, en reiteradas ocasiones éstos lo han acusado de haber hecho poco por cumplirlas⁵⁸. Los expertos y los miembros de las organizaciones indígenas coinciden en criticar que "las relaciones

⁵⁸ En 1987 el Banco Mundial admitió su responsabilidad sobre los efectos negativos que muchos de sus proyectos habían generado en los pueblos originarios y sus entornos (Griffiths, 2005, p. 2).

históricas entre los pueblos indígenas y el Banco Mundial a menudo han sido tensas y se han caracterizado por la falta de confianza” (Griffiths, 2005b, p.2).

Respecto a las relaciones entre el BM y los pueblos indígenas, los expertos Tom Griffiths y Helen Tugendhat explican que “existen pruebas alarmantes de que las presiones sobre las tierras, los bosques y los recursos comunitarios se están intensificando” (Griffiths y Tugendhat, op.cit, p.2). Asimismo, hay trabajadores del propio Banco Mundial que comparten la percepción de que la protección a los pueblos indígenas no figura entre las prioridades de este organismo financiero internacional (Chavkin, Hallman, Hudson, Schilis-Gallego y Shifflett, 2015).

Parte del problema es que si bien las políticas del BM contemplan la participación de los pueblos originarios en los proyectos de desarrollo que financia; lo que estos grupos sociales minorizados entienden por participación efectiva difiere de aquello que los funcionarios del BM y los de los gobiernos consideran como tal. Eso explica porqué, cuando los miembros de los pueblos originarios asisten a las invitaciones para que se les informe sobre los proyectos de desarrollo financiados por el BM -y que los financistas puedan valorar el grado de aceptación de los mismos- los representantes de los Estados y del BM consideran que ya han cumplido el objetivo de promover la participación indígena; en cambio, los representantes de estos pueblos se muestran decepcionados por no haber podido influir de modo efectivo en las etapas claves del diseño e implementación de los proyectos. Frente a este problema, los pueblos indígenas exigen, desde hace décadas, que el Banco incluya en sus políticas operacionales, la exigencia de que los países prestatarios obtengan su autorización sobre la organización, diseño e implementación de los proyectos de desarrollo que afecten sus territorios, a través de la convocatoria a consultas previas, libres e informadas. También reclaman que los resultados de esas consultas sean vinculantes, pero el BM siempre se ha mostrado reticente a aceptar tales demandas.

El antropólogo peruano, Rodrigo Montoya, denuncia que cuando los funcionarios del BM consultan a los miembros de los pueblos indígenas respecto a un proyecto que se proponen financiar, lo hacen sólo para cumplir los trámites y protocolos que ha establecido el propio banco, como requisitos para otorgar los financiamientos. Asimismo critica que tanto el BM como los Estados prestatarios promuevan la ejecución de proyectos de desarrollo, a los cuales califican como *participativos*, porque han incluido a líderes indígenas en calidad de consultores, pagándoles sueldos elevados en comparación a los que ellos podrían ganar trabajando en cualquier otro proyecto local, pero en realidad

buscan generar conflictos al interior de las organizaciones indígenas, para manipular la situación. Según el antropólogo, estas prácticas con frecuencia son parte de la aplicación de estrategias que buscan “bloquear todo cuestionamiento del poder, para dividir a las organizaciones indígenas e impedir que estas afirmen su autonomía y puedan ofrecer alternativas serias al orden establecido” (Montoya, 2011b, p.50).

Discrepando de los críticos del BM y de los defensores de los derechos de los indígenas, el antropólogo Jonathan Friedman propone "corregir la noción de la población indígena como víctima pasiva del capitalismo invasor" (en: Larsen, 2015, p. 12). Según Friedman, ellos fueron víctimas en el pasado; pero desde que la ONU asumió la preocupación por la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y sus organismos especializados comenzaron a elaborar instrumentos de defensa contra el extractivismo⁵⁹ puro -que son aplicables a nivel internacional- ellos ya no están desprotegidos, en consecuencia ahora su victimización resulta anacrónica y contraproducente. Consideramos que este enfoque distorsiona la realidad porque ignora que hay empresas transnacionales que utilizan su poder para burlar las normas que rigen a nivel internacional la protección del medio ambiente y los derechos de los pueblos indígenas.

III.2.3 El BM y el FMI bajo escrutinio

Las políticas económicas que el FMI y el BM han promovido -desde su fundación- por un lado han favorecido el crecimiento económico de amplios sectores de la población en diversas regiones del mundo; pero por el otro han acarreado altos costes sociales, porque han privilegiado los criterios económicos frente a las necesidades de los grupos sociales que están en situación vulnerable, como en el caso de los pueblos originarios. Estos efectos han generado una corriente de críticas, que acusan a los responsables de ambos organismos financieros internacionales de no tener un compromiso real con la lucha contra la pobreza.

La crítica más persistente contra el BM y el FMI señala que más allá de los aciertos y errores que se les puedan imputar, la cuestión de fondo es que desde el inicio de sus acciones, ambos se han resistido a exigir estándares mínimos de respeto a los derechos

⁵⁹ Utilizamos el término extractivismo para referirnos a aquellas actividades económicas que “remueven grandes volúmenes de recursos naturales, que no son procesados (o que lo son limitadamente), sobre todo para la exportación. El extractivismo no se limita a los minerales o al petróleo; hay también extractivismo agrario, forestal e inclusive pesquero” (Acosta, 2011, p. 85).

humanos, como condición para otorgar créditos o ayudas financieras en los países donde operan. Esta postura contrasta con la de otros órganos de la ONU, que si establecen condicionamientos referidos al respeto a los derechos humanos.

Al respecto, es oportuno precisar que en 1947, cuando el Fondo Monetario Internacional, por un lado, y el Banco Mundial, por el otro, ratificaron mediante convenios independientes, su estatuto de organismos financieros de la ONU, cada uno defendió su necesidad de funcionar de modo independiente, argumentando que debían realizar un trabajo técnico, que no fuera sometido a presiones políticas (Toussaint, 2006, p. 50). Luego, a principios de los años cincuenta del siglo XX, ambos organismos financieros internacionales declinaron una invitación para participar en las sesiones preparatorias del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC)⁶⁰, argumentando que la materia de los derechos económicos, sociales y culturales no formaba parte de sus competencias. Sin embargo, Toussaint explica que aunque el FMI y el BM “son independientes de la ONU en su funcionamiento, les corresponde, de todos modos, respetar los derechos humanos y el derecho consuetudinario en general” (Toussaint, 2006, p. 269).

Como consecuencia del enfoque, fundamentalmente económico, que el FMI y el BM han dado a su labor, a nivel internacional hay una percepción extendida en la población, según la cual ambos organismos financieros internacionales promueven el desarrollo financiando proyectos y políticas económicas que privilegian el crecimiento económico de los países sobre la solución de los problemas sociales, culturales y ambientales. El problema radica en que ese crecimiento económico es medido a través del incremento del PIB (producto interior bruto), que refleja el incremento de la productividad económica y del bienestar material promedio de la población de un país, pero esta manera de medir el desarrollo económico no es confiable porque los promedios esconden las inequidades existentes en una sociedad, entre los más ricos y los más pobres, por tanto su incremento no implica necesariamente una mejora en las condiciones de vida de la población y una disminución de la pobreza. Es decir, los principales beneficiarios de aquel crecimiento podrían no ser los miembros de los grupos sociales más vulnerables, sino los grupos de poder económico que operan en el país o región.

⁶⁰ El PIDESC (1966) es el tratado internacional de derechos humanos que da un marco jurídico a la defensa de los derechos económicos y sociales y reconoce la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). Los Estados suscriptores del tratado deben utilizar la cooperación internacional, si es preciso, para garantizar el respeto de los Derechos Humanos.

Además, los críticos acusan al BM y al FMI de imponer modelos de desarrollo homogeneizados, en los que no cuenta la opinión de sus destinatarios y cuyos resultados reflejan una espiral de empobrecimiento, que hace cada vez más escasos los medios de subsistencia (Pigrau Solé, 1995, p. 160).

Por su parte, ambos organismos financieros internacionales admiten que los ajustes económicos han dejado secuelas de destrucción de puestos de trabajo y mayor pobreza, que afectan a los grupos sociales más vulnerables, pero aseguran que se trata de impactos económicos transitorios, que son necesarios para recuperar el crecimiento económico y reducir la pobreza⁶¹.

Los críticos también acusan al FMI y al BM de adoptar medidas que están más orientadas a favorecer los intereses de Estados Unidos y de los países industrializados que a luchar efectivamente contra la pobreza. La larga lista de gobiernos dictatoriales que han recibido apoyo de estos organismos financieros durante décadas, a pesar de haber cometido violaciones contra los derechos humanos, aportan argumentos a sus críticos. Es preciso recalcar que, la ONU, entidad a la que pertenecen los citados organismos, en numerosas ocasiones ha reiterado su preocupación por la defensa de estos derechos humanos, especialmente los de las poblaciones vulnerables. Desde la perspectiva de la ONU:

"Cap estrategia de desenvolupament no té sentit si no persequix, per damunt de tot, eliminar la pobresa. La lluita contra la pobresa exigeix, urgentment mesures polítiques coratjoses sobretot en tres àmbits: el deute, moltes vegades contret com a conseqüència de la imposició de models de desenvolupament uniformes; la propietat dels recursos naturals i la seva explotació; i el problema del repartiment de les terres" (Mayor Zaragoza, 2000)⁶²

Respecto al FMI, sus críticos estiman que a través de la imposición de condiciones –referidas a cuestiones económicas- éste organismo financiero ha “ampliado de facto sus funciones y mandato, pero no sus responsabilidades (...) asimismo, señalan los efectos

⁶¹ El escritor Eduardo Galeano rechazaba aquel argumento afirmando que “el subdesarrollo no es una etapa del desarrollo. Es consecuencia, el subdesarrollo de América Latina proviene del desarrollo ajeno y continúa alimentándolo” (Galeano, 2014, p. 363).

⁶² "Ninguna estrategia de desarrollo tiene sentido si no persigue, por encima de todo, eliminar la pobreza. La lucha contra la pobreza exige, urgentemente medidas políticas valientes sobre todo en tres ámbitos: la deuda, muchas veces contraída como consecuencia de la imposición de modelos de desarrollo uniformes; la propiedad de los recursos naturales y su explotación; y el problema de la distribución de las tierras" (Mayor Zaragoza, 2000, p. 57).

nocivos de la citada condicionalidad, en la esfera de los derechos humanos” (López-Jacoiste, 2013, p. 55).

III.2.4 Perú y la economía globalizada

El año 1980 significó para el Perú, en el plano político, el final de las dictaduras militares y el retorno a la democracia. En el plano económico, el presidente Fernando Belaunde Terry adoptó las recomendaciones del FMI-BM y continuó el proceso de liberalización de la economía peruana, que había iniciado el dictador Francisco Morales Bermúdez⁶³ en el quinquenio precedente. Este proceso estuvo marcado por el desempleo y la devaluación de la moneda peruana. No obstante, fue en la última década del siglo XX, cuando el gobierno de Alberto Fujimori intensificó el proceso de liberalización de la economía peruana, cumpliendo los programas de ajuste estructural recomendados por los organismos financieros internacionales, que produjeron efectos contradictorios en diversos aspectos de la economía nacional. Por ejemplo, por un lado, motivó a los empresarios privados a invertir en agroindustrias; por el otro, impactó duramente la economía de los pequeños agricultores, entre los cuales están los pueblos originarios, porque sus productos no podían competir con aquellos que venían del extranjero, a precios más bajos, porque muchas veces estaban subvencionados. Jorge Prado, miembro de la dirigencia de la Confederación Campesina del Perú (CCP), explica que los pueblos originarios sufren un proceso de empobrecimiento desde la fundación de la república peruana, pero el proceso de globalización ha agravado su situación porque ha afectado la economía de estos pueblos y ha beneficiado a los grandes grupos económicos:

La vinculación perniciosa en este proceso de globalización, que el Estado ha consentido, ha traído como consecuencia que perdamos nuestro mercado, por la presencia de productos importados a precio subsidiado (...) [El Estado] pretende quitarnos esas tierras para entregárselas a los inversionistas y generar un nuevo

⁶³ En 1975, el general Francisco Morales Bermúdez dio un golpe de Estado contra el también dictador, general Juan Velasco Alvarado. Desde que asumió el poder, Morales Bermúdez abandonó la política económica de izquierda, que aplicaba su predecesor. El 8 de julio del año 2019, el Tribunal de Apelación de Roma ratificó -en ausencia- la sentencia a cadena perpetua contra él y otros 23 militares de Bolivia, Chile y Uruguay, por el secuestro y la ejecución de una veintena de ciudadanos latinoamericanos de origen italiano, ocurrida en el marco del Plan Cóndor, operación de represión política que las dictaduras de Latinoamérica aplicaron coordinadamente durante las décadas de los 70 y 80 del siglo pasado.

proceso de reconcentración de la tierra. O sea, no es casual ni ingenuo, que no se invierta en las comunidades campesinas⁶⁴.

Desde esta perspectiva, el modelo económico impulsado por los organismos financieros internacionales genera serios problemas para la estabilidad económico-social y la preservación de las culturas de los pueblos indígenas. Trabajos de investigación sobre las comunidades campesinas y nativas realizados por sociólogos y antropólogos coinciden con Prado al advertir que:

"Desde la década de 1990 en adelante, las comunidades han sido sistemáticamente invisibilizadas en el discurso oficial y las reformas normativas han recortado sus derechos progresivamente, como resultado de una ideología predominante difundida por medios de comunicación, formadores de opinión, políticos y funcionarios que priorizan y alientan el esfuerzo individual y niegan vigencia y eficacia a estas formas de gestión y organización colectivas". (Urrutia, Remy y Burneo, 2019, p. 126-127)

Analizando el problema desde una perspectiva histórica más amplia se observa que a pesar de la liberalización de la economía, en Perú se mantuvieron los patrones económicos coloniales, sobre los cuales aún se sostienen los prejuicios y la estigmatización contra los sectores más vulnerables de la población, en particular de los pueblos originarios. Al respecto, Carmen Bernand explica que "cuando termina la dominación colonial ibérica entre 1810 y 1898, Francia, pero sobre todo el Reino Unido, inician nuevas formas de colonialismo" (Bernand, 2005, p. 170) en América Latina. Enfocando lo ocurrido en el caso peruano, Julio Cotler explicaba que a la fundación de la república (1821), la economía peruana dejó de depender de España, pero en vez de desarrollarse de modo autónomo pasó a depender de otras potencias europeas y luego se volvió muy dependiente de los Estados Unidos; aunque en las últimas décadas se observa la creciente influencia de China, en la economía del país. Asimismo advertía que en una economía tan sensible a lo que sucede en el resto del mundo, como la peruana, la globalización ha introducido elementos que han profundizado su dependencia de países extranjeros (Cotler, 2014, p. 336)

Diversas investigaciones multidisciplinarias han llegado a la conclusión de que en el caso peruano, aunque el país participe del proceso de globalización, la organización de su economía mantiene ciertos patrones de discriminación y exclusión social que han sido

⁶⁴ Entrevista Jorge Prado, dirigente de la Confederación Campesina del Perú (CCP) realizada el 18 de marzo del año 2016, en la CCP (Lima).

heredados de la colonia, cuyo efecto es generar pobreza en amplios sectores de la población nacional, especialmente entre los miembros de los pueblos indígenas (Cotler, Barrenechea, Glave, Grompone y Remy, 2009; Cotler, 2014).

III.2.5 La globalización y el extractivismo en América Latina

En la década de los 90 del siglo XX, el acelerado crecimiento de la economía en diversas regiones del mundo, como Asia y los llamados *países emergentes*, motivó el incremento sostenido de la demanda mundial de materias primas, principalmente de los metales y el petróleo. A instancias del FMI y del BM, los países de América Latina y el Caribe respondieron a aquella coyuntura reformando sus marcos legales para atraer las inversiones de las empresas transnacionales, que en su mayoría estaban orientadas hacia las industrias extractivas. Así, estas industrias (que explotan a gran escala los recursos naturales) se convirtieron en una fuente, cada vez mayor, de rentas para los países latinoamericanos. En algunos casos –como el peruano- los inversionistas fueron favorecidos con contratos de estabilidad tributaria, que tenían varios años de vigencia y que –según José De Echave (2018)- resultaban poco transparentes.

Los datos de CEPAL revelan que trece países de América Latina ocupan una posición dentro de los 15 mayores productores del mundo. Chile se convirtió a partir de 1982 en el mayor productor mundial de cobre, dejando en segundo lugar a los Estados Unidos, que por décadas había sido el primer productor. Hasta el año 2006, Brasil fue el mayor productor de hierro y continúa estando entre los tres productores principales, después de China y Australia.

El Perú se ubica entre los primeros productores mundiales de plata, cobre, oro y plomo. Bolivia es el cuarto productor de estaño de mina y el sexto productor de plata y ocupa posiciones importantes en la producción de otros minerales. Por su parte, Colombia es el séptimo productor de níquel refinado y México es el primer productor de plata y el quinto de molibdeno y de plomo de mina (Ávila y Baca, 2014, p. 8)⁶⁵.

⁶⁵ Según el reporte del grupo *Propuesta Ciudadana*, el incremento de la demanda de los minerales –y de sus precios- ha determinado que las inversiones en exploración minera que reciben los países de América Latina se multipliquen por diez, en un período de tiempo de sólo 10 años, pues entre los años 2003 y 2012 pasaron de 566 millones de dólares anuales a 5,160 millones de dólares anuales.

Según CEPAL, "para Bolivia y Venezuela los ingresos provenientes de la actividad extractiva están por encima del 35% de los ingresos fiscales totales, mientras que para Colombia y Perú este porcentaje se ubica en 15% en promedio" (Ávila y Baca, 2014, p. 12). Las estadísticas revelan el peso que las industrias extractivas tienen en las economías de los países latinoamericanos. Considerando el contexto internacional de liberalización de los mercados en que ellas se han fortalecido, podemos afirmar que el auge del extractivismo en la región destaca como uno de los efectos de la dimensión económica de la globalización. Lo preocupante es que el extractivismo genera efectos indeseados, entre los cuales se incluyen los daños medioambientales y los conflictos sociales. Analizando el impacto de las industrias extractivas en los países andinos, Bebbington afirma que:

“Cualquier decisión que subordine el desarrollo nacional o regional a las industrias extractivas implica riesgos comparables a los asumidos por Fausto en su pacto con el diablo. El argumento para aceptar esos riesgos es la esperanza postulada por la industria, las instituciones financieras internacionales y los presidentes latinoamericanos, de que las industrias extractivas proveerán riqueza y ayudarán a la construcción de la nación, en la misma medida en la que Fausto esperaba ganar bienes y conocimiento” (Bebbington, 2013, p. 31).

Una de las consecuencias de este modelo de desarrollo económico es que “las comunidades en cuyos territorios o vecindades se realizan estas actividades extractivistas han sufrido y sufren los efectos de una serie de dificultades socioambientales, derivadas de este tipo de explotaciones" (Acosta, 2011, p. 96). El problema es que a medida que aumenta la explotación de los recursos naturales, los impactos socioambientales se agravan, generando el estallido de conflictos sociales. Por esta razón, los críticos de este modelo económico han acuñado el término “neoextractivismo” para describir el patrón de acumulación de riquezas basado en la sobreexplotación de los recursos naturales (en su mayoría no renovables), y la expansión de las actividades de las industrias extractivas.

Como la economía de los países latinoamericanos es muy sensible a la fluctuación de los precios de las materias primas, en épocas de crecimiento económico, los Estados promueven la explotación intensiva de las materias primas para beneficiarse con la rentabilidad de su elevada cotización en el mercado internacional. Lo que cuestionan los defensores del medio ambiente es que en épocas de crisis, en vez de limitar la explotación de materias primas, los Estados tienden a mantenerla o aumentarla, para compensar la caída de los precios mediante el incremento de las exportaciones. Sin embargo, en vez de

beneficiar a las economías nacionales, la oferta excesiva de materias primas determina que sus precios bajen aún más.

Para ilustrar la creciente presión de la actividad minera sobre el territorio peruano, el grupo Propuesta Ciudadana se basa en los datos oficiales del Boletín Estadístico del Ministerio de Energía y Minas, según el cual, en el año 2002 las concesiones mineras ocupaban sólo el 6% del territorio nacional, en cambio en el 2014 alcanzaban el 20% del territorio peruano y tienen una tendencia creciente (*Ver Mapa III-1: Las concesiones mineras en los territorios indígenas*). Basándose en el mismo Boletín, *Propuesta Ciudadana* agrega que "en los últimos diez años, [en Perú] la inversión en el sector minero se ha multiplicado por 30 veces y, al 2014, las inversiones programadas para los próximos 5 años bordean los US\$ 60,000 millones" (Ávila y Baca, 2014, p. 14).

Según Propuesta Ciudadana, a los problemas generados por el funcionamiento cuestionable de las grandes empresas mineras, que a pesar de ser formales con frecuencia infringen las normas de protección ambiental; se suman aquellos ocasionados por la minería informal y la ilegal. Debido a la clandestinidad de las operaciones de las empresas mineras informales e ilegales, no hay información estadística confiable sobre su impacto. En Perú se llama minería formal a aquella que funciona con la autorización del Estado, porque cumple –al menos en los documentos- con los requisitos ambientales, sociales, laborales y tributarios que la Ley exige para operar, por ejemplo, Yanacocha. Minería informal, en cambio, es aquella que no cuenta con los permisos legales necesarios para operar, aunque si podría obtenerlos (en la mayoría de los casos la informalidad se debe al afán de evadir el pago de impuestos y de derechos laborales). Por otro lado, la minería ilegal es aquella que opera en zonas prohibidas, utilizando materiales y métodos de trabajo que también están prohibidos, su actividad resulta profundamente depredadora, porque genera graves impactos ambientales y sociales. Por su propia naturaleza sus costes son difíciles de evaluar.

Los especialistas estiman que la minería ilegal en el Perú mueve más de 2,900 millones de dólares al año, convirtiéndose en una actividad criminal que genera mayores ganancias que el narcotráfico (Ávila y Baca, 2014, p. 44). Asimismo advierten que resulta discutible la seriedad de la mayoría de las empresas mineras calificadas como formales en el Perú, porque amparados en la nula supervisión del Estado, comenten graves y reiteradas infracciones medio ambientales.

III.3 La dimensión política de la globalización

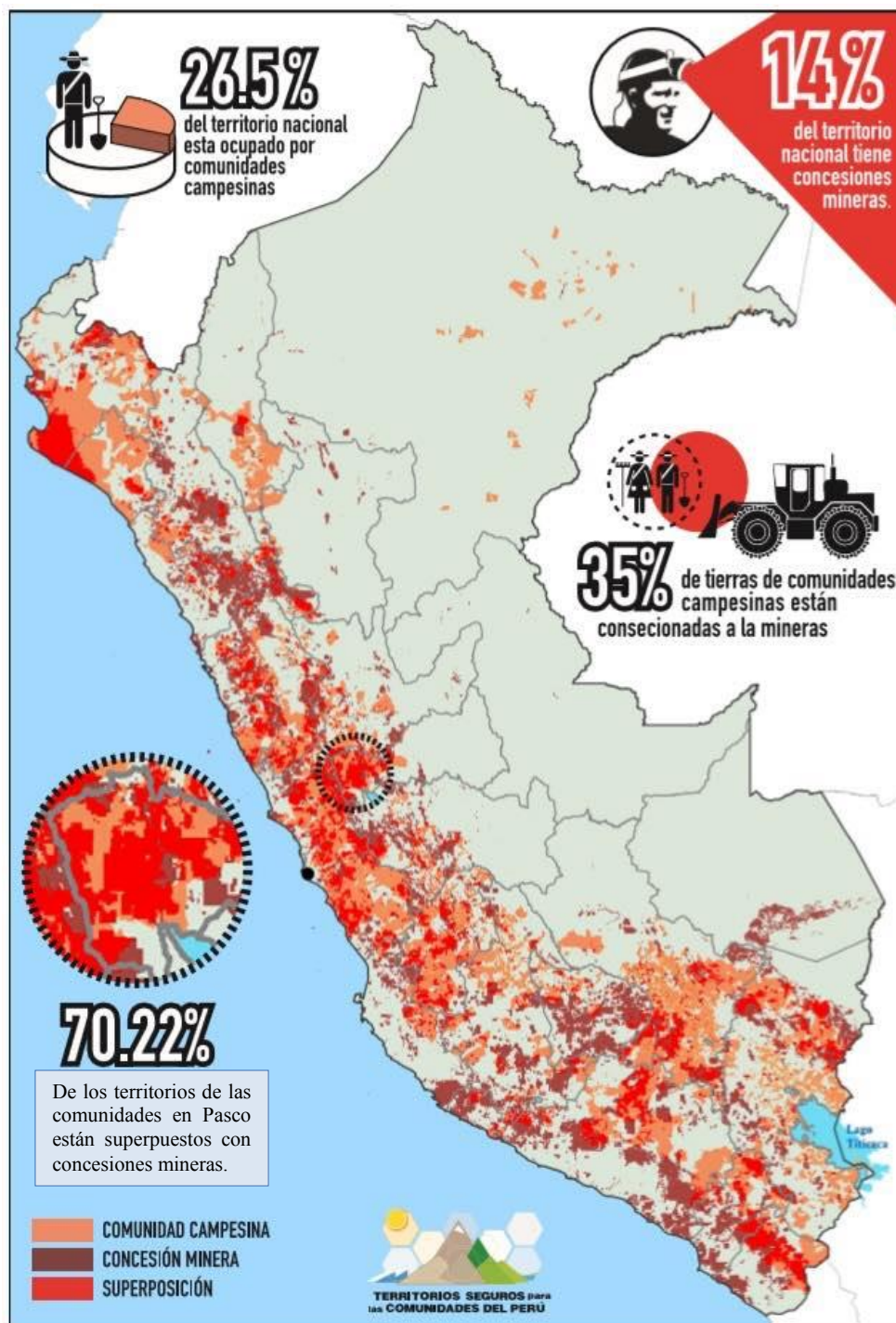
Un elemento destacable del proceso de globalización es que ha generado cambios profundos en las estructuras de organización política que durante siglos han predominado el plano internacional, entre ellas el Estado-nación. En efecto, cada vez se hace más evidente que "el mapa conceptual heredado del Estado-nación ya no sirve para describir la complejidad de los procesos sociales y culturales del siglo XXI" (Busquet y Baltà, 2017, p.93). Al respecto, Manuel Castells explica que "entre los flujos globales y las identidades específicas hay una víctima, el Estado-nación, cada vez menos capaz de gestionar las dimensiones claves de la economía y la sociedad" (Manuel Castells, 2000, p. 50). Por ejemplo, algunas empresas transnacionales como Google o Amazon son más ricas y tienen más capacidad de influencia que muchos Estados. Reforzando la idea de la paulatina pérdida de poder de los Estados, tanto en la política nacional como internacional, Néstor García Canclini señala lo que él considera las "paradojas" de la globalización:

Al mismo tiempo que se la concibe como expansión de los mercados y por tanto de la potencialidad económica de las sociedades, la globalización estrecha la capacidad de acción de los Estados nacionales, los partidos, los sindicatos y en general los actores políticos clásicos. Produce mayor intercambio transnacional y deja tambaleando las certezas que daba el pertenecer a una nación. (García Canclini, 1999, p. 56)

Asimismo, Ben Dupré explica que las diversas dimensiones de la globalización están unidas por un rasgo común: la forma en que ésta "erosiona la soberanía de los estados-nación" (Dupré, 2011, 196), cosa que se evidencia en la menguante capacidad de los Estados para controlar sus fronteras nacionales, el comercio, las actividades productivas que se realizan en sus jurisdicciones, etc. En consecuencia, ahora las actividades productivas están cada vez más expuestas a los factores políticos, económicos y sociales internacionales.

Por otro lado, analizando desde una perspectiva política, las posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías de la comunicación, observamos que gracias a que en Internet no hay fronteras, también ha disminuido la capacidad de los gobiernos de censurar -como lo hacían en el pasado- aquellas ideas que consideraban perjudiciales para su estabilidad.

Mapa III-1: Las concesiones mineras en los territorios indígenas



Fuente: Instituto del Bien Común, 2017.

Nota: Este mapa no muestra la superposición de las concesiones forestales, que también afectan los territorios indígenas, causando conflictos sociales.

Esta pérdida parcial del poder del Estado ubica a los ciudadanos en una mejor posición a la hora de ejercer sus derechos, en particular aquellos referidos a la libertad de información, opinión y política, gracias al surgimiento de las redes sociales, que permiten a las personas lograr una amplia difusión de sus contenidos, sin depender de los medios de comunicación convencionales. No obstante, en Perú, la brecha digital aún constituye una barrera para que los individuos y los grupos sociales gocen plenamente de estos derechos. Llamamos brecha digital a las limitaciones de los sectores más vulnerables de la población para que puedan acceder a Internet, usar esa tecnología y ser capaces de hacer una selección de contenidos que resulte beneficiosa a sus necesidades personales).

Asimismo, al perder parte de su antiguo poder, la globalización ha influido en la configuración de un nuevo orden político en el que han surgido nuevos actores que influyen en la escena internacional, como las ONG, las empresas transnacionales y los organismos internacionales. Al respecto, James Anaya (2005) explica que desde su fundación, en los siglos XV-XVI, los Estados se habían regido por principios de soberanía e interdependencia, pero al finalizar la Segunda Guerra Mundial, las Naciones Unidas se organizaron mediante un modelo que sin dejar de reconocer a los Estados como los actores principales de la política internacional comenzó a abrir espacios de participación a otros actores que hasta entonces habían sido excluidos.

En este nuevo orden político, a medida que ganaban influencia, los nuevos actores sociales, -como las ONG- comenzaron a crear mecanismos para que la voz de las minorías o de los grupos minorizados (como los pueblos indígenas) llegue a aquellas reuniones y foros internacionales que antes eran espacios exclusivos de los representantes de los Estados. A pesar de la pérdida parcial de poder de los Estados, Anaya explica que:

El derecho internacional –el conjunto de principios, normas y procedimientos que hoy funcionan por encima y a través de las fronteras nacionales- continúa siendo estatocéntrico, pero se ve influido en la actualidad por un discurso que se interesa más directamente por los individuos y los grupos que estos conforman. (Anaya, 2005, p. 84)

En este nuevo orden también se reivindica el poder de las regiones y de las ciudades y, como explica Anaya, por un lado, el actual derecho internacional impone cada vez más regulaciones a las relaciones políticas y económicas que deben darse entre los Estados y por el otro, también establece límites al poder de los Estados sobre la población que vive en su jurisdicción. Es preciso matizar que, si bien el poder de los Estados ha sido mermado como consecuencia del proceso de globalización, éstos aún continúan siendo

actores importantes en el plano internacional, como responsables de liberalizar sus economías, para desregular los mercados y de negociar las relaciones que establece cada país con el resto del mundo. Respecto al rol que cumplen los Estados, primero se ha pasado:

Del Estado interventor y benefactor social al Estado administrador y regente del capital financiero global. Y, segundo, este proceso global no afecta ni se da en todos los Estado-nación del planeta por igual, se realiza a través de la dialéctica centro-periferia del Estado capitalista en el sistema mundial. (Sosa Fuentes, 2012, p. 116).

Reconociendo las interacciones entre la política y la economía, los críticos del FMI y del BM consideran que el asesoramiento y las directrices que estos organismos financieros internacionales han dado a los Estados, para organizar lo que corresponde hacer al sector público y al privado, influye profundamente no solo en el plano económico, sino también en el social y político, porque conforme a los postulados de los organismos financieros internacionales, que defienden la tesis del *Estado-administrador*, actualmente a él le corresponde la responsabilidad de construir la infraestructura necesaria para que las industrias puedan funcionar (las carreteras, puentes, ferrocarriles, etc.). En cambio, a los empresarios privados, sean nacionales o extranjeros, les corresponden las actividades productivas en diversos sectores como la industria, el comercio, los servicios, etc. Así, lo que en realidad se logra es:

Ceder al sector privado todo lo que puede producir un beneficio. En cambio, las infraestructuras son actividades propias del sector público, porque la cuestión es socializar los costes, en beneficio del sector privado. En resumen, el Banco Mundial recomienda la privatización de los beneficios, combinado con la socialización de los costes de lo que no es directamente rentable. (Toussaint, 2006, p. 124)

Analizando los cambios en el rol de los Estados y su forma de hacer política, el sociólogo peruano Aníbal Quijano coincidía en considerar que:

El Estado no ha desaparecido, ni desaparecerá a corto plazo. El capital lo necesita más que nunca, pero no el llamado moderno Estado-nación, porque este último requiere, para ser efectivo, un proceso de relativa pero real e importante democratización del control del trabajo y de la autoridad. Esto es absolutamente incompatible con la actual tendencia dominante del capitalismo, sometido en su conjunto al interés de creciente reconcentración del control del trabajo, de recursos, de productos, y para todo lo cual requiere reconcentrar, aún más, el control del Estado. (Aníbal Quijano, 2013, p. 160)

Al analizar las interacciones entre la política y la economía, Guerra-Borges considera que la liberalización y desregulación de los mercados generalmente se acompañan con el desmantelamiento de las conquistas sociales y democráticas, abriendo paso al incremento de la desigualdad. Según él, "la globalización no sólo es un proceso económico sino también una estrategia política; no sólo implica el paso de un régimen de acumulación a otro, sino también la voluntad política de consumarlo" (Guerra-Borges, 2002, p. 43).

En efecto, como consecuencia de la globalización no sólo se constata una creciente desigualdad en el plano internacional, entre países ricos y pobres; sino que al interior de cada país también se agravan las brechas entre unos y otros, lo cual determina el frecuente estallido de conflictos sociales en los planos local, nacional e internacional. En contrapartida, la necesidad de combatir la desigualdad e inestabilidad social ha posibilitado el surgimiento de nuevas formas de solidaridad y cooperación internacional, que usando las redes de comunicación que permiten establecer contacto con personas e instituciones en diversos puntos del planeta, trabajan coordinadamente para defender los derechos de los miembros de los pueblos originarios; por ejemplo, con frecuencia las organizaciones indígenas, coordinan sus actividades con las ONG y las organizaciones de defensa de los derechos humanos.

Actualmente, la presión internacional constituye una herramienta importante, aunque no determinante, de defensa para amplios sectores de la población mundial, que han resultado excluidos de los beneficios de la globalización y que sufren situaciones de pobreza y marginación, como es el caso de los pueblos originarios que no dudan en invocar el Convenio 169 para exigir el respeto de sus derechos, cada vez que denuncian ante los foros nacionales e internacionales, el impacto que genera sobre ellos, el modelo de crecimiento económico que promueve el Estado. Según Guerra-Borges (2002), para acabar con los efectos negativos de la globalización, es decir, la destrucción del medio ambiente y el incremento de la desigualdad económica con su secuela de inestabilidad política y social, no se puede dar marcha atrás en la historia y pretender volver a los Estados soberanos y cerrados. Para él, la alternativa es:

Impulsar otra globalización en la que, a la par de la contribución de la ciencia, la tecnología y el desarrollo de las fuerzas productivas, y poniéndolas a su servicio, se abran paso los intereses fundamentales de la humanidad, con toda su riqueza de expresiones. No compartimos la hipótesis de la reversibilidad del proceso sino la de su reorientación, a fin de que sus resultados sean profundamente diferentes. (Guerra-Borges, 2002, p. 46).

III.3.1 Globalización, Estado peruano y pueblos indígenas

La multiplicidad de actores políticos, sociales y económicos que interactúan a través de una compleja red de comunicación, que se extiende a nivel global, ha determinado que en el mundo actual surjan múltiples centros de poder, que a menudo escapan al control de los Estados nacionales. En consecuencia, desde la década de los 80 del siglo pasado, los Estados han perdido paulatinamente, parte de su capacidad de ejercer un control efectivo sobre estos actores, cuyas acciones tienen efectos en la vida social, política y cultural de la población del país.

La antropóloga Eliane Karp (2014) observa que las organizaciones indígenas andinas incorporaron en sus discursos y principios el *sumaq kawsay* y el *allín kausay*. Esta frase quechua se refiere a la propuesta que ha sido traducida como *El Buen Vivir*, que fue desarrollada por los intelectuales indígenas, principalmente de Bolivia y Ecuador, para promover políticas acordes con la cosmovisión ancestral. Desde finales del siglo pasado hay una tendencia entre las organizaciones indígenas, incluidas las peruanas, a revalorar este término, que mantiene una cierta equivalencia con la noción de *calidad de vida*⁶⁶.

En el contexto de la globalización se han producido cambios en la relación entre el Estado peruano y los pueblos indígenas. En estos cambios influyen la liberalización de la economía y el auge de las industrias extractivas, que causan profundos impactos sociales y ambientales, exacerbando las tensiones que siempre han existido entre los pueblos indígenas y el Estado. Por otro lado, al Estado -y al gobierno que lo representa- les resulta cada vez más difícil ignorar las exigencias de los pueblos indígenas, porque en un mundo cada vez más interconectado, los miembros de estos grupos sociales minorizados tienen la posibilidad de acudir a las organizaciones nacionales e internacionales de defensa de los derechos humanos, que no dudan en recordar al Estado cuáles son sus responsabilidades.

La adhesión del Perú al *Convenio 169 de la OIT* resulta una poderosa herramienta legal de derecho internacional, gracias a la creciente toma de conciencia a nivel mundial, respecto a la necesidad de atender las demandas de los pueblos indígenas. Pero aún reconociendo que en el Perú y el mundo hay avances respecto a la revalorización de la identidad de los miembros de los pueblos indígenas es preciso comprender que así como

⁶⁶ Entrevista realizada a Eliane Karp, en Lima, el 19-03-2016.

en la época colonial, el término *indio* ocultó bajo un solo *paraguas* la diversidad cultural existente entonces, ahora debemos estar alertas para evitar que el término *indígena* nos conduzca a obviar la notable diversidad cultural que él incluye. Al respecto, Anna Tsing critica las generalizaciones de los investigadores, porque “ya sea que basen sus comentarios sobre casos individuales o en generalización acerca de toda la indigeneidad, la mayoría de los informes académicos ha mostrado poca curiosidad por la diversidad de los problemas indígenas, sus retóricas y sus causas” (En: De la Cadena, y Starn, 2010, p. 46). Asimismo explica que:

A pesar de la importancia de las conexiones mundiales, en la mayoría de los lugares la nación sigue siendo el lugar de negociación política. Para marcar la diferencia política, los líderes indígenas deben dirigirse al Estado-nación. Deben utilizar marcos culturales y políticos que sean comprensibles dentro de la nación. (De la Cadena y Starn, 2010, pp. 52-53).

Consideramos que en el caso peruano, la subvaloración de la presencia indígena en el territorio nacional está fuertemente relacionada a los intereses económicos de los oligopolios que dominan las industrias extractivas y la comunicación mediática, cuyas actividades están vinculadas a las inversiones transnacionales, como ocurre en el caso de Yanacocha. La citada subvaloración resulta violenta porque se traduce en la negación de derechos, que generan la exclusión y la reproducción de condiciones de vida que nos parecen totalmente inaceptables en el mundo actual.

III.3.2 El Convenio 169 de la OIT

El Convenio 169 la Organización Internacional de Trabajo (OIT) (*Ver el texto del Convenio 169 de la OIT en el anexo XI.1*) sobre pueblos indígenas y tribales fue adoptado por esta agencia de la ONU⁶⁷, el 27 de junio de 1989, en Ginebra. El Estado peruano lo suscribió en diciembre de 1993 y al año siguiente entró en vigencia en el Perú. Este Convenio revisa al Convenio 107, que fue adoptado por la OIT en el año 1957 y fue duramente criticado porque su enfoque asimilacionista buscaba integrar a los pueblos indígenas u originarios al sector dominante de la sociedad, afectando su derecho a preservar su diversidad cultural.

El Convenio 169 de la OIT protege los valores espirituales y las prácticas culturales de los pueblos originarios, a través del reconocimiento de un conjunto de derechos especiales, referentes a la protección de sus territorios, la libertad, la igualdad,

⁶⁷ La OIT adoptó este Convenio por encargo de la ONU.

el derecho a ser consultados sobre las decisiones que les conciernen, la autodeterminación, entre otros. No obstante, la eficacia del Convenio es relativa porque aún si lo establecido en él es vinculante para los Estados que lo han suscrito, éstos lo infringen sistemáticamente. El Perú no es el único país que evade sus compromisos; otros países de América Latina también lo hacen. Al respecto, James Anaya advierte que:

Una cosa es que el derecho internacional incorpore normas relacionadas a los pueblos indígenas y otra bien distinta que estas tengan un efecto significativo en la vida de las personas. Por ello, el corpus del derecho internacional que aspira a garantizar la supervivencia y el desarrollo de los pueblos indígenas, incorpora también la obligación de los Estados de tomar las acciones necesarias para lograr esos objetivos, a través de los mecanismos internos de toma de decisiones y con la participación de los pueblos indígenas. (Anaya, 2005, pp. 243-244)

En efecto, según los reportes de los observadores internacionales del cumplimiento del Convenio 169, en la actualidad, los pueblos indígenas de los diferentes países de América Latina enfrentan –en mayor o menor grado- problemas comunes referidos a la obstrucción por parte de los Estados, de la implementación de los mecanismos legales y administrativos necesarios para el cumplimiento efectivo del Convenio 169 de la OIT. Al respecto, un estudio del BM explica que:

Si bien es cierto que muchos países han establecido leyes y reglamentaciones que tienen por objeto garantizar la participación de los pueblos indígenas en los gobiernos y los procesos de toma de decisiones, haciéndose eco de los contenidos de los pactos internacionales, en muy pocos de esos países se han implementado medidas eficaces para ponerlas en vigor y para cerciorarse de que su aplicación genere resultados reales en términos de inclusión y desarrollo con identidad. (Banco Mundial, 2015, p. 91)

A pesar del frecuente incumplimiento del Convenio 169 de la OIT, por parte de Estados como el peruano, lo importante es que los nuevos actores sociales que participan en la política internacional han impulsado una creciente toma de conciencia respecto a la necesidad de reconocer y respetar la enorme diversidad cultural que hay en el mundo. En el caso peruano, la tendencia de los pueblos originarios a exigir el respeto a su derecho a la consulta previa, expresa sus luchas políticas para reivindicar su derecho a asumir las riendas de su destino, participando en la toma de decisiones sobre aquellas normas, planes o proyectos que pueden generar cambios en sus vidas.

Cabe aclarar que los derechos especiales reconocidos por el Convenio 169 de la OIT no buscan privilegiar a los miembros de los pueblos originarios con respecto a los

ciudadanos no indígenas; sino impulsar a los Estados a protegerlos a través de marcos jurídicos y administrativos que contemplen los procesos históricos -conquista y colonización violenta- que causaron las situaciones de pobreza y exclusión que sufren en la actualidad. Desde esta perspectiva el Convenio 169 no entra en conflicto con la Declaración Universal de los Derechos Humanos, sino que la complementa, lo cual es muy importante porque tal como lo explica Boaventura de Sousa Santos, la Declaración Universal de los Derechos Humanos fue concebida desde la perspectiva cultural occidental, que privilegia los derechos individuales (De Sousa Santos, 2010, p. 89), pero relega los derechos colectivos de los pueblos originarios, puesto que la citada Declaración solo reconoce aquellos derechos colectivos que no implican la ciudadanía diferenciada, por ejemplo los derechos laborales.

Por otro lado, el Convenio 169 de la OIT no define oficialmente qué es un pueblo indígena, pero si ha establecido unos criterios que sirven como guía general para identificarlos (*Ver apartado I.4 y Anexo XI.1*).

III.3.3 Globalización, autonomía política y diversidad cultural

Christian Gros explica que los pueblos indígenas tienen una actitud dicotómica respecto a la globalización, porque ellos la identifican como una amenaza y una oportunidad, a la vez, en consecuencia se debaten entre:

Actitudes defensivas de cara a una crisis que pega con potencia al mundo indígena, pero también, y más fuerte aún, ante una necesidad interna de cambio y de una voluntad de apertura, de integración y de modernización por vías nuevas: sobre todo la construcción de una etnicidad moderna y potentemente instrumentada (Gros, 2002, pp. 137-138).

Al preguntar su opinión sobre la globalización, María López Michecre (indígena del pueblo yanesha) respondió "a nosotros nos afecta en cuanto a la tala de los árboles, porque entran migrantes, contaminan el agua"⁶⁸. Su afirmación revela que ella tiene una opinión negativa respecto a los efectos de la globalización. En cambio, Juan Agustín Fernández (Shipibo) exclamaba con entusiasmo que "la era digital ha llegado también a las comunidades"⁶⁹, expresando una opinión positiva de la globalización, porque la

⁶⁸ Entrevista a la señora María López Michecre, miembro del pueblo indígena yanesha, realizada en marzo del año 2016.

⁶⁹ Los shipibos consideran que el uso adecuado de Internet les permite fortalecer sus vínculos comunitarios. Comunicación personal en Cantagallo (Lima), el 23 de septiembre de 2015.

consideraba como una oportunidad para fortalecer sus organizaciones mediante la optimización de la comunicación.

A pesar de pertenecer a comunidades indígenas que son culturalmente distintas entre sí, los líderes locales que hemos entrevistado coincidieron en afirmar que necesitan autonomía política -entendida como el reconocimiento de sus derechos culturales- para poder participar en la toma de aquellas decisiones que les conciernen, sobre desarrollo e infraestructura a de evitar que el Estado les imponga modelos de desarrollo que no se ajustan a sus culturas, ni a sus necesidades.

Es preciso aclarar que los indígenas peruanos a los que hemos preguntado sobre sus expectativas de autonomía política respondieron que ellos asumen ambas identidades: la de sus respectivos pueblos de origen y la peruana. Rechazaron “las mentiras” de los funcionarios que, para justificar las represalias contra ellos, los acusan de pedir autonomía para separarse del Estado. Por ejemplo, los aimaras de Perú piden ser reconocidos como nación, aunque son enfáticos al afirmar que no pretenden independizarse del Perú, a diferencia de los aimaras de Bolivia, donde hay grupos de indígenas que si plantean abiertamente su deseo de formar un nuevo Estado. Al respecto, el shipibo Juan Agustín Fernández⁷⁰ explicaba que cuando viaja al extranjero a exponer sus artesanías, se siente orgulloso de representar a la "gran nación peruana".

La exclusión que continuamente sufren los miembros de los pueblos originarios, genera en ellos la necesidad de afirmar frecuentemente su identidad, por ejemplo, durante nuestro trabajo de campo observamos que en la comunidad shipiba de Cantagallo (Lima), la mayoría de las casas lucían la bandera peruana, cosa que no ocurre en el resto de la ciudad, a menos que se celebre el día de la declaración de independencia del Perú (28 de julio). Al preguntarle sobre eso, Ricardo Franco, presidente de la comunidad explicaba: "esa es nuestra forma de decir que los shipibos asentados en Cantagallo también somos peruanos"⁷¹.

Los miembros de los pueblos indígenas que hemos entrevistado coincidieron en destacar su desconfianza hacia el Estado, debido a una larga tradición de incumplimiento de promesas, ruptura de compromisos y malas prácticas administrativas. A eso se suma

⁷⁰ Entrevista realizada en Cantagallo (Lima), Juan Agustín Fernández. 23 de septiembre de 2015.

⁷¹ Entrevista a Ricardo Franco, presidente de la comunidad de Cantagallo (Lima). Realizada el 23 de septiembre de 2015.

la política de criminalización de las protestas indígenas, que los sucesivos gobiernos peruanos vienen aplicando desde hace dos décadas, en su afán por presionar a los pueblos indígenas a aceptar el desarrollo de las industrias extractivas en sus territorios.

III.4 La dimensión cultural de la globalización

Analizando la globalización desde una perspectiva cultural constatamos su extraordinaria complejidad, debido a que como explica Edgard Morin, en ella se da, por una parte, un proceso de homogeneización y estandarización de la cultura; por otra, un contraproceto de resistencia y reafirmación de las culturas autóctonas y además un proceso mestizaje cultural (Morin, 2011, p. 20-21). Es preciso matizar que tanto la homogeneización como su contrapartida, la reafirmación de las identidades locales o nacionales que se observan actualmente son fenómenos relativos, porque tanto los individuos como las colectividades disponen de cierta autonomía, es decir, tienen mecanismos para apropiarse de los mensajes que reciben y recrearlos según su manera de ser. Precisamente, la tendencia de las empresas transnacionales, en especial de aquellas dedicadas al sector de la cultura, a desarrollar productos adaptados a los mercados locales o regionales revela que ellas son conscientes de la existencia de múltiples formas de apropiarse y de recrear los mensajes. Bajo esta lógica, el predominio del modelo cultural norteamericano también resulta cuestionado, puesto que este es reinterpretado en cada lugar o región. Roland Robertson utiliza el término glocalización⁷² para explicar cómo “*lo local*” está socialmente construido con referencia a los procesos globalizadores (Robertson y Giulianotti, 2006, p. 20).

La homogeneización que señala Morin se refiere a que en las diversas regiones y localidades del mundo se pueden observar elementos culturales comunes, que toman forma gracias al intercambio que se produce a nivel internacional de información, bienes y servicios, pero a pesar de esa interacción las diferencias culturales no llegan a ser completamente anuladas y, cuando son maliciosamente exacerbadas, pueden generar efectos negativos como la xenofobia o las limpiezas étnicas. Sobre la dimensión cultural de la globalización, el antropólogo peruano Carlos Iván Degregori explicaba que:

Muchas tradiciones locales se globalizan gracias a los medios de comunicación: pasan a estar en todas partes, pero de una manera peculiar pues ellas suelen ser

⁷² La palabra glocalización deriva del término japonés dochakuka, que significa “localización global”. En términos comerciales, es la fabricación de productos globales, prácticas industriales y servicios para adaptarse a tradiciones y gustos culturales concretos.

desarmadas y apropiadas desde espacios locales que en muy poco tiempo las convierten en propias. No obstante, este proceso de globalización de lo local y relocalización de lo global está desde luego cruzado por relaciones de poder y atravesado por conflictos. Las colectividades resultantes están jerarquizadas. En la *'aldea global'* no todos los barrios tienen la misma posibilidad de una participación protagónica y creativa. Campean la asimetría y la exclusión. (Degregori, 2013, p. 318)

Analizando el impacto de la globalización sobre la cultura, desde la perspectiva de las industrias culturales, Néstor García Canclini sintetiza la situación actual al afirmar que:

En la época del imperialismo se podía experimentar el síndrome de David frente a Goliat, pero se sabía que el Goliat político estaba en parte en la capital del propio país y en parte en Washington o en Londres, el Goliat comunicacional en Hollywood, y así con los otros. Hoy cada uno se disemina en 30 escenarios, con ágil ductilidad para deslizarse de un país a otro, de una cultura a muchas, entre las redes de un mercado polimorfo. (García Canclini, 1999, p. 62)

La tensión entre la homogeneización y la diversidad genera conflictos tanto a nivel local, como nacional e internacional. En este contexto, los esfuerzos de la UNESCO y otros actores internacionales, que trabajan en los ámbitos de la cultura y de los derechos humanos están orientados a promover la toma de conciencia respecto a la importancia de proteger la diversidad cultural, apoyando a las minorías, entre las cuales se encuentran los pueblos indígenas.

Néstor García Canclini explica que la globalización confronta a los individuos y a los grupos sociales a la disyuntiva de defender su identidad o globalizarse. Para escapar de esta dicotomía, él propone pensar con más realismo las oportunidades de identificar qué podemos hacer y ser con los *otros*, cómo encarar la heterogeneidad, la diferencia y la desigualdad porque, según él, “más que enfrentar identidades esencializadas a la globalización, se trata de indagar si es posible instituir sujetos en estructuras sociales ampliadas” (García Canclini, 1999, pp.65-66).

Por otro lado, los entusiastas de la globalización se muestran optimistas al promover la idea de una identidad cosmopolita, a la que llegan a llamar "*identidad global*", pero la mayor dificultad para formar una identidad tan ampliada radica en que “no existe una cultura que pudiera sustentarla, ni símbolos comunes que sirvieran para expresarla, ni memoria colectiva que pudiera nutrirla” (Alonso y Valencia Lomelí, 2008, p. 236). Sumándonos al escepticismo respecto a las posibilidades de una identidad global, consideramos que el reto de los países latinoamericanos que se caracterizan por su gran

diversidad cultural es establecer mecanismos de diálogo que hagan posible la convivencia armónica entre grupos sociales que tienen identidades culturales distintas para darles la oportunidad de desarrollar sus potencialidades.

Respecto a los pueblos indígenas, en las sociedades de cultura occidental hay corrientes de opinión que erróneamente tienden a considerarlos como comunidades estáticas, que viven ancladas en el pasado manteniendo intactas ciertas formas de vida y costumbres anacrónicas, pero la creciente participación de estos pueblos, en instituciones y foros internacionales para exigir el reconocimiento y respeto de sus derechos, demuestra que ellos han aprendido a usar los espacios de diálogo que se desarrollan en la actualidad, para visibilizar sus problemas y defender su identidad. Entendemos que proteger la identidad cultural de los pueblos indígenas implica actuar en una dirección contraria a la que defienden quienes sobredimensionan los efectos homogeneizantes de la globalización. Al respecto, Alfonso Chacón Mata, abogado especialista en derechos humanos, sostiene que:

Para el caso de la ‘globalización cultural’ en el fondo, lo que se pretende es invisibilizar a culturas y pueblos disímiles. No importan procedencias ni respeto hacia otras expresiones culturales, puesto que el mensaje global es que no existen las barreras y todos somos iguales; ciudadanos del mundo. (Chacón, 2014: 49)

Es oportuno observar que, gracias a los adelantos técnicos que se han producido en el campo de la comunicación han mejorado notablemente las posibilidades de que colectivos de diversas culturas se pongan en contacto entre sí. No obstante, es preciso comprender que la sofisticación tecnológica no es suficiente para promover un verdadero diálogo intercultural. Para lograrlo es indispensable que los miembros de culturas diferentes desarrollen relaciones basadas en la libertad, el respeto y el reconocimiento de sus diferencias culturales, eso implica la necesidad de que se encuentren en igualdad de condiciones.

En el caso peruano, el problema es que desde la época de la conquista y colonización, los pueblos indígenas siempre han estado sometidos a condiciones de explotación y discriminación que los ponen en posición de desventaja frente a los demás miembros de la sociedad. Durante las últimas tres décadas, los miembros de los pueblos originarios han ganado cierta visibilidad y ahora cuentan con herramientas jurídicas aplicables a nivel internacional, como el Convenio 169 de la OIT, que les otorga un amplio marco de protección jurídica; pero a pesar de ello, persiste su exclusión.

En síntesis, consideramos que la globalización tiene efectos contradictorios sobre los pueblos indígenas, por un lado los expone a cierto nivel de homogeneización cultural e impulsa el desarrollo de actividades económicas que amenazan sus culturas y formas de vida; por otro lado ha abierto espacios políticos transnacionales, donde se han desarrollado convenios y normas de derecho internacional que protegen su diversidad cultural, en el marco del respeto de los derechos humanos. Al amparo de esas normas, los miembros de los pueblos indígenas peruanos, actualmente debaten y desarrollan estrategias orientadas a integrarse al mundo globalizado sin perder su identidad cultural. Un ejemplo de ello es que sus organizaciones representativas muestran cada vez más interés por acceder a los nuevos medios de comunicación, para expresar sus demandas y difundir sus culturas.

El creciente interés de las organizaciones indígenas por que sus pueblos tengan más acceso a los medios de comunicación se explica porque actualmente, el *campo mediático*⁷³ es un elemento importante en la reproducción cultural. Gracias al notable desarrollo de los medios de comunicación convencionales y de Internet, en las últimas décadas, este *campo* ha experimentado cambios profundos, que se evidencian en el surgimiento de nuevas formas de comunicación, personal y colectiva, que se realizan a gran velocidad, superando las distancias geográficas. Esta dinámica de la comunicación ha posibilitado a su vez, el surgimiento y la difusión de nuevos modelos culturales, que a pesar de tener ciertos elementos comunes en los distintos países y regiones del mundo - lo que Morin llama homogeneización- aún mantienen muchos elementos diversos. Dentro del campo la actividad periodística desempeña un rol polémico. Josep Lluís Gómez Mompart cita a Pierre Bourdieu, quien afirmaba que el campo periodístico:

Debe su importancia en el mundo social al hecho de que ejerce el monopolio efectivo sobre los instrumentos de producción y difusión a gran escala de la información y, a través de estos instrumentos, sobre el acceso de los ciudadanos corrientes, pero también del resto de productores culturales -como sean expertos, artistas, escritores- a lo que a veces se denomina *espacio público*. (Bourdieu, P. En: Gómez Mompart, 2002, p. 49)

⁷³ Pierre Bourdieu definía al *campo* “como una red o una configuración de relaciones” que están definidas por su situación presente y potencial en la estructura del poder (Bourdieu y Wacquant, 2005, p. 150). Asimismo explicaba que cada campo, en tanto espacio social organizado por reglas donde las fuerzas sociales compiten entre ellas, funciona manteniendo cierta autonomía respecto a los otros campos.

Es oportuno tomar conciencia de la evolución que se ha producido en el campo mediático, y específicamente en el periodístico, desde que Bourdieu lo explicó en los términos citados anteriormente, porque en las últimas tres décadas, el creciente acceso de la población a Internet y el surgimiento de las redes sociales han abierto el paso a nuevas vías para que las personas puedan expresarse, independientemente de que los medios de comunicación convencionales acepten -o no- canalizar aquella información. Entonces, la gran cantidad y pluralidad de comunicaciones que fluye actualmente a través de la red tiende a minar el monopolio mediático que señalaba Bourdieu, aún cuando los medios de comunicación convencionales siguen teniendo importancia.

A pesar de las posibilidades que ofrecen Internet y las redes sociales es importante comprender que los medios de comunicación no son completamente independientes y plurales, porque actualmente -como lo explica Gómez Mompert- sigue siendo importante *controlar el discurso periodístico o de masas*, ya que los medios de comunicación convencionales "elaboran un universo de representaciones simbólicas con propuestas de cosmovisiones, a la vez que construyen una realidad propia con pretensiones de ser reflejo de la realidad social" (*Ídem*), para ello aplican estrategias que no son transparentes para el público, como el uso de criterios parcializados a la hora de definir aquello que es noticioso y por lo tanto decidir qué deben destacar en su agenda y cómo han de enfocarlo.

Consideramos que se mantiene vigente la teoría de Bourdieu en lo referente a que los grupos de poder político-económico que monopolizan los medios de comunicación social convencionales pueden utilizarlos como mecanismos de control social, a través de diversas estrategias de manipulación de la información, por ejemplo, destacando algunos hechos y ocultando otros, para construir un mundo de representaciones simbólicas que influye sobre la cosmovisión de los individuos y de los grupos sociales, sin que estos sean plenamente conscientes de que se les está induciendo a ver e interpretar el mundo de una manera distorsionada, que resulta favorable a los grupos de poder.

Los críticos de la globalización señalan que en el orden predominante en el mundo actual, los países que tienen mayor acceso a las nuevas tecnologías de la comunicación disponen de ventajas comparativas para ampliar su influencia en el ámbito cultural que aquellos donde la población experimenta dificultades para acceder a las citadas tecnologías, como consecuencia de la brecha digital.

III.4.1 La relación entre cultura y poder

La relación de la cultura con el poder, según el antropólogo Rodrigo Montoya es un problema central en la sociedad peruana actual y resulta compleja, por la amplitud de aspectos que abarca la cultura y porque el poder impacta de un modo distinto, sobre los diversos sectores sociales que atraviesa (Montoya, 2011b). Considerando que tal como lo explicaba Gramsci, las normas culturales vigentes en una sociedad son impuestas por la clase dominante, comprendemos que en esta relación con frecuencia, los grupos sociales poderosos ejercen la *violencia simbólica* sobre los que están bajo su poder -como en el caso de los pueblos indígenas- al imponerles un conjunto de normas y valores culturales que no se ajustan a sus formas tradicionales de vida.

Los cambios que el contexto de la globalización produce en la economía y en la política influyen -en mayor o menor medida- sobre la cultura, por ejemplo, los organismos financieros internacionales tienen poder no sólo para intervenir sobre las políticas monetarias, económicas o militares de los Estados, sino que también pueden hacerlo sobre otros aspectos claves de la vida social como la salud, el trabajo, la agricultura, el medio ambiente, la educación, el entretenimiento, entre otros aspectos que también influyen sobre la cultura. Montoya advierte que a través de los programas y proyectos de desarrollo que financia el BM en el ámbito de la educación y las ciencias, se filtran las influencias de los grandes intereses de la economía sobre la cultura. Asimismo critica las contradicciones que existen respecto a la necesidad de proteger la diversidad cultural, él señala que:

Al Banco Mundial, al Banco Interamericano de Desarrollo (BID), a los gobiernos, a las clases políticas, y aún a una buena parte de los sectores progresistas, solo les interesa que las tradiciones sean mantenidas, que la metáfora '*todas las sangres*'⁷⁴ sea tomada solo como un listado de diferencias, como una tarjeta postal que invita al turismo y que solo debemos apreciar y aplaudir siempre que el poder no sea cuestionado, que las reglas del capitalismo sean respetuosamente seguidas y que los indígenas no tengan poder alguno para tomar sus propias decisiones y definir su propia suerte. (Montoya Rojas, 2011b, p. 57)

⁷⁴ *Todas las sangres* (1964), el título de la novela del escritor peruano José María Arguedas, grafica la diversidad de culturas y razas que hay en el Perú. La novela muestra los retos del mundo andino frente a la modernización y cuestiona la amenaza que supone para los pueblos indígenas, el imperialismo que ingresa al país a través de las empresas transnacionales.

Las contradicciones que denuncia Montoya se ponen en evidencia en ciertas decisiones de gobierno, por ejemplo, el año 2011, el expresidente Ollanta Humana promulgó de la *Ley de consulta previa a los pueblos indígenas*, pero tal como lo hemos señalado anteriormente, simultáneamente aplicó maniobras para desconocer su identidad cultural, con el objeto de obstruir sus posibilidades de ejercer este derecho.

III.4.2 Los valores culturales y la economía

Los expertos en el estudio de asuntos indígenas con frecuencia señalan que actualmente, en la mayoría de estos pueblos coexisten la economía de mercado de origen occidental, en la que resulta muy importante acumular riqueza, con los sistemas económicos tradicionales que suelen tener un carácter sostenible, porque valoran la reciprocidad y la necesidad de vivir en comunidad y en armonía con la naturaleza. Las profundas diferencias de los valores culturales que fundamentan a ambas economías generan conflictos sociales.

Fernando Huanacuni, jurista y político boliviano, es uno de los primeros investigadores indígenas que ha participado en la sistematización de los fundamentos filosóficos de la economía de los pueblos originarios y los explica en las propuestas sobre el *Buen vivir*, que cuestionan los modelos económicos occidentales, tanto el liberal como el comunista, porque:

Tanto el capitalismo como el comunismo tienen un enfoque antropocéntrico (uno individualista y el otro colectivista), ambos consideran al ser humano como el rey de la creación y las demás formas de existencia se convierten en objetos que se pueden usar y abusar. Incluso la mano de obra en la economía actual, es decir los seres humanos, constituyen un capital (capital humano), por lo tanto un "recurso"; un "objeto" sujeto a la compra y venta. (Huanacuni Mamani, 2010, p. 53)

Respecto a la crítica de Huanacuni es oportuno indicar que cada vez hay más voces en el mundo no indígena que advierten sobre el riesgo que el antropocentrismo genera para la conservación de la vida en el planeta, incluyendo la de los seres humanos. Al respecto, el historiador israelita, Yuval Noah Harari se pregunta por las implicancias políticas, económicas y sociales de aquella filosofía humanista, según la cual "el universo gira alrededor de la humanidad y los humanos son el origen de todo sentido y autoridad" (Noah Harari, 2017, p. 82). Él anticipa un cataclismo -en términos de daños ambientales que ponen en riesgo todas las formas de vida- si los seres humanos no aprendemos a desarrollar hábitos de consumo sostenibles y a relacionarnos con la naturaleza de un modo respetuoso.

La perspectiva indígena de la vida económica defiende el respeto por la naturaleza, a la que ellos consideran como un ser vivo. Para ellos la tierra es una “madre” que no puede ser explotada, ni sometida a transacciones comerciales, sino que debe ser respetada y defendida, aún con la vida. En concordancia con esa cosmovisión, los indígenas prefieren hablar de *territorio*, en vez de tierra, porque el *territorio* implica un concepto más complejo, que incluye a la tierra, los seres vivos que la ocupan (entre ellos el hombre) y los espíritus. Es decir, el indígena guarda un vínculo espiritual profundo con su territorio, al cual no somete a una relación de propiedad, sino que lo concibe como un bien colectivo, que simboliza la interdependencia entre el hombre y la naturaleza. Esta concepción del mundo indígena colisiona con la de los organismos financieros internacionales, el Estado, los inversionistas privados y demás miembros de la sociedad occidental, que consideran a la tierra como un bien, privado o público, que puede ser cambiado o vendido. La colisión de perspectivas del mundo tan diferentes genera numerosos conflictos sociales.

La preocupación de los indígenas por la naturaleza determina que la población peruana de cultura occidental tienda a identificar las protestas indígenas con los movimientos de defensa de la ecología. Es oportuno aclarar que si bien es frecuente observar alianzas entre indígenas y ecologistas, por la defensa del medio ambiente, en realidad se trata de colectivos que tienen distinta cultura y percepción del mundo, aunque compartan determinados intereses específicos.

III.4.2.1 Mitos y leyendas contra al extractivismo

Para los miembros de los pueblos indígenas, el avance de las industrias extractivas en sus territorios tiene un significado que desestabiliza profundamente sus modos de vida, vinculados a la tradición y a una relación armónica con la naturaleza. El recelo o temor generado por la inestabilidad se expresa a través del (re)surgimiento de ciertos relatos o mitos que evidencian su inquietud frente a la explotación intensiva de sus recursos naturales y la contaminación de sus territorios. Esta forma de manifestar los temores de una colectividad es un fenómeno universal. En el caso de los indígenas de la Amazonía, sus mitos tratan de advertir sobre la supuesta llegada de:

Seres sobrenaturales con aspecto de blancos⁷⁵, que deambulan por las comunidades premunidos⁷⁶ de una serie de artilugios tecnológicos, que los hacen invulnerables y les permiten espiar y atacar, más o menos abiertamente, a los pobladores indígenas”. (Santos Granero y Barclay, 2010, p. 24)

Los antropólogos Fernando Santos Granero y Federica Barclay, quienes recopilaron diversos mitos en los pueblos indígenas de la región amazónica (asháninca, awajún y wampis), explican que la difusión de este tipo de relatos no es nueva, pero advierten que se acentuaron entre el final del año 2008 y el inicio del 2009, coincidiendo con las protestas de los indígenas amazónicos contra el conjunto de decretos legislativos que había promulgado el entonces presidente de la república, Alan García, para incentivar las inversiones orientadas a impulsar el desarrollo de las actividades económicas extractivas en la Amazonía. El desenlace de aquellas protestas fue la masacre conocida como *Baguazo*.

"Según la mitología indígena amazónica, estos seres -conocidos como ‘*bultos*’, ‘*selladores*’ o ‘*gringos alados*’- amenazan la seguridad de las comunidades nativas, infiltrándose a través de agencias y programas gubernamentales y matando a sus pobladores con distintos propósitos” (Santos Granero y Barclay, 2010, p. 24). Los antropólogos explican que en estos relatos, afloran las percepciones y los temores de los miembros de los pueblos indígenas respecto a los grupos sociales no indígenas, por eso representan tanto a los miembros de las empresas extractivas, como a los funcionarios del Estado (incluso aquellos que cumplen labores ajenas a las industrias extractivas, como los vacunadores del Ministerio de Salud) como personas vinculadas a seres sobrenaturales y malignos.

Según los citados mitos, los representantes de las industrias extractivas y del Estado visitan los pueblos indígenas para ganar su confianza prometiéndoles numerosos beneficios, pero están siempre al acecho del momento oportuno para colocar un sello a los pobladores indígenas, con el cual los personajes sobrenaturales malignos podrán identificarlos para causarles daño. Es decir, en estos mitos aflora la percepción de que los *blancos* son *mentirosos* y *malintencionados*. Tras analizarlos, los investigadores Santos Granero y Barclay concluyen que los indígenas amazónicos interpretan el impacto de las

⁷⁵ Según estos mitos, los *blancos* (peruanos o extranjeros) son poderosos, codiciosos y de naturaleza asesina.

⁷⁶ Llevando cuidadosamente.

industrias extractivas como un intento deliberado del Estado -y de las empresas transnacionales- por afectar su integridad.

Por otro lado, entre los indígenas andinos también es frecuente encontrar narraciones sobre los "*pishtacos*", es decir, *blancos* que son enviados por fuerzas malignas. La constatación histórica de que en Perú –y otros países andinos- las actividades extractivas, especialmente la minería, degradan notablemente las condiciones de vida de las comunidades indígenas y las vuelve más pobres, influye en la vigencia y reproducción de estos mitos.

Después hacer un estudio comparativo respecto a cómo las industrias extractivas impactan sobre los pueblos indígenas en diversos países de la región, el geógrafo Anthony Bebbington (2013) explica que en los Andes, la tradición popular establece relaciones entre la extracción de recursos naturales, el capitalismo y el diablo. Citando el estudio clásico sobre ‘dominación y dependencia’, que June Nash realizó durante la década de los sesenta y setenta del siglo XX, en las minas de estaño bolivianas, donde describió que los mineros relacionaban el socavón con la figura diabólica de “El Tío”, a quien le presentaban ofrendas para sentirse más seguros y garantizar su productividad.

Michael Taussig (1980), combinando las observaciones de Nash con las suyas en Colombia, sugirió que estas prácticas no sólo reflejan la creencia de que se puede llegar a un pacto con el diablo para conseguir beneficios materiales a cambio de una muerte temprana, sino que también indican, y esto es lo más importante, que mineros y segadores de caña reconocían que aunque el capitalismo aparece como productor de valor, en la realidad consume la vida, el medio ambiente y genera pobreza”. (Bebbington, 2013, p. 29)

En efecto, los avances de las industrias extractivas y la penetración del sistema económico occidental de tipo capitalista están generando profundos cambios en los pueblos originarios, que no solo impactan al medio ambiente, sino que también alteran sus relaciones sociales y culturales. En este contexto, los miembros de estos pueblos se ven en la disyuntiva de aceptar el avance de las industrias extractivas, a pesar de la amenaza que ellas comportan para su seguridad y su cultura; o rechazarlas, a pesar de su posición de desventaja frente al poder del Estado, de las empresas transnacionales y del sistema económico predominante en el mundo. Al respecto, el geógrafo Anthony Bebbington explica que:

No es extraño que la relación de las industrias extractivas con la transformación acelerada del paisaje, el trabajo y las relaciones sociales trate de ser explicada con elaboraciones culturales que realzan la existencia de negociaciones y pactos

ocultos con poderes superiores. En efecto, las creencias y los recelos relacionados con tales pactos, sean con el diablo o los presidentes, son frecuentes en regiones afectadas por la extracción, y tienen tanto consecuencias políticas como importancia cultural, puesto que pasan a formar parte del lenguaje cotidiano y del proceso de construcción de las interpretaciones de la realidad social. (Bebbington, 2013, p.29)

Por otro lado, en la Amazonía peruana, el líder indígena Santiago Manuin, explica que la creciente penetración de las industrias extractivas genera tensiones entre los miembros de los pueblos originarios, tanto andinos como amazónicos, que deben adaptarse a los cambios:

Para nosotros la economía [de mercado] es un sistema nuevo. El mundo awajún-wampis no ha conocido el dinero. Nuestros antepasados usaban el sistema trueque (...) ahora es una economía nueva, un sistema nuevo y hay que encontrar un medio adecuado, que no afecte al pueblo awajún. Que esté libre de la presión económica y al mismo tiempo que sustente los gastos, la alimentación⁷⁷.

Santiago Manuin expresa la preocupación de su pueblo por la necesidad de encontrar formas que permitan armonizar la economía y la cultura tradicional con la economía y cultura del resto de la sociedad peruana. Por ello, según él, el reto de su pueblo es formar profesionalmente a sus jóvenes, para que puedan defender su cultura y su medio ambiente, frente a la presión del gobierno por promover las industrias extractivas en sus territorios. Se trata de enfrentar los retos del mundo actual, sin perder su identidad cultural. Manuin destaca su necesidad de estar preparados "si es que queremos defender lo que es nuestro: nuestra Amazonía, nuestra cultura, nuestros recursos naturales, la educación bilingüe"⁷⁸.

Consideramos que si bien el actual proceso de globalización supone riesgos importantes para los pueblos originarios, entre los que destaca el auge de las industrias extractivas en sus territorios, el orden político actual también les ha permitido abrir espacios para defender sus identidades culturales, amparándose en el Convenio 169 de la OIT, porque ahora ellos ubican sus demandas en el marco del derecho internacional. En palabras de la antropóloga Eliane Karp, la globalización, en su dimensión cultural, ha permitido a los pueblos indígenas iniciar "un proceso de dinamización, difusión y reapropiación de sus identidades". (Karp-Toledo, 2014, p. 62)

⁷⁷ Entrevista al líder indígena Santiago Manuin, realizada el 8 de marzo del año 2016.

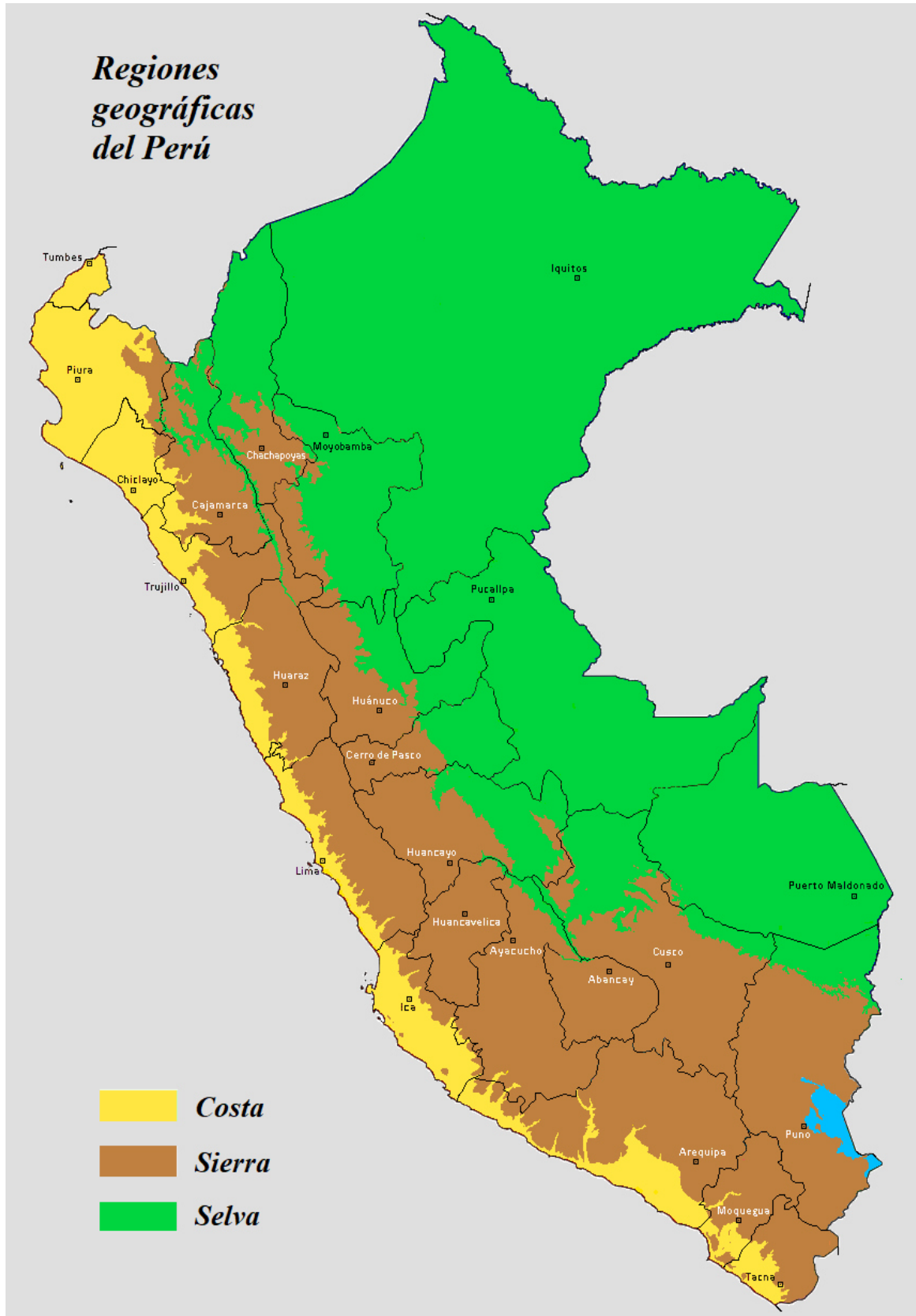
⁷⁸ Ídem.

IV. Capítulo: la sociogénesis de los pueblos indígenas peruanos

En el presente capítulo nos enfocamos en el estudio de la historia para comprender cómo se originó la situación de vulnerabilidad social y económica que sufren actualmente los miembros de los pueblos indígenas del Perú, considerando que la conquista y colonización del Tawantinsuyo, el imperio de los incas, generó la desarticulación del orden social de la población de la región. Es importante observar que la cordillera de los Andes, que atraviesa América del Sur, era la frontera natural que separaba a los pueblos del citado imperio y a los de la Amazonía y hoy divide al Perú en costa, sierra (Andes) y selva (Amazonía), (*Ver mapa IV-1: Las regiones geográficas del Perú*).

Esta situación geográfica influyó en los procesos de evolución y adaptación cultural que experimentaron los pobladores originarios de la región, porque los pueblos de la costa y los Andes, que fueron sometidos a al citado imperio, siguieron una vía distinta a la de los pueblos de la Amazonía, que no se sometieron a los incas, ni a los conquistadores españoles. Según el Instituto Nacional de Estadística (2017), en la actualidad, el 52,6 % de la población peruana vive en la costa; el 38 % en la región andina y el 9,4 % en la Amazonía. Es decir, esta es la región más extensa y menos poblada del Perú. Se trata de entender las cicatrices que han dejado siglos de dominación y discriminación, que aún influyen sobre las actuales condiciones de vida y las oportunidades de desarrollo de los miembros de los pueblos originarios de las distintas regiones del país, y en la forma como ellos abordan la reivindicación de los derechos especiales que les corresponden en razón de su identidad cultural.

Mapa IV-1: Las regiones del Perú



IV.1 La distinción entre "indios" y "salvajes"

Antes de la conquista española, los incas habían convertido en tributarios del Tahuantinsuyo a numerosos pueblos de la costa y de los Andes. Es oportuno precisar que nos referiremos al Tahuantinsuyo (*Mapa IV-2: El Tahuantinsuyo*) como "Estado inca", aún cuando su formación y expansión precedió al surgimiento del concepto de Estado moderno, de la Europa los siglos XV y XVI, porque su organización reunía todos los elementos necesarios para ser considerado como Estado, es decir "era una organización compleja, que tenía un territorio, con órganos de administración económica y de gobierno que ejercían su autoridad sobre la población que estaba bajo su jurisdicción"⁷⁹ (*Ver apartado 1.7.1 Estado*).

A pesar de estar sometidos bajo la autoridad del Estado inca, los pueblos que tributaban para él gozaban de autonomía porque mantenían sus instituciones sociales y sus derechos sobre sus territorios ancestrales; por esta razón, cuando los conquistadores españoles llegaron a los territorios que ahora son parte del Perú (1532) encontraron una gran diversidad de pueblos, culturas y lenguas, pero lo que en realidad los deslumbró fueron sus grandes obras de ingeniería, el oro y las condiciones de vida de la población, que en general, tenía sus necesidades básicas satisfechas.

Por otro lado, los pueblos de la Amazonía habían realizado intercambios comerciales con la región andina y costera durante muchos siglos, pero mantuvieron su independencia respecto a los incas (Espinosa de Rivero, 2009, p.120). Frente al fracaso de sus intentos de conquista, los incas optaron por denigrarlos, llamándolos *salvajes*; luego los colonizadores españoles, que tampoco lograron dominarlos reprodujeron aquella representación degradante de los pueblos de la Amazonía. La información histórica revela que "hay dos grandes líneas de elaboración de identidades indígenas: unos son los indígenas coloniales, integrados al régimen colonial, porque eran parte del Tahuantinsuyo; otros son los indígenas que no fueron colonizados, *sociedades de frontera*, en la selva"⁸⁰ (Remy, 2014, p. 112).

⁷⁹ Entrevista al arqueólogo Walter Alva, director del Museo Tumbas Reales de Sipán, realizada en Lambayeque, Perú, el 9 de noviembre de 2019.

⁸⁰ Con frecuencia, en Perú se utiliza el término *selva* como sinónimo de Amazonía.

Mapa IV-2: El Tahuantinsuyo

La ubicación del imperio de los incas en relación a los actuales países andinos



Fuente: <https://www.socialhizo.com/historia/edad-antigua/incas-ubicacion-geografica>

El Tahuantinsuyo alcanzó su máxima expansión hacia 1525. Cuando los españoles iniciaron la conquista del imperio inca (1532), que abarcaba parte de lo que ahora es Perú, Ecuador, Colombia, Bolivia, Argentina y Chile, llamaron *indios*, a los habitantes del imperio y *salvajes*, a los pobladores de la Amazonía, que se negaban a formar parte del *Estado inca*.

Lo que hace el régimen colonial es interpretarse como una continuidad, es decir, los pueblos que tributaban al *Estado inca* “se vuelven tributarios del rey de España y éste, a cambio protege sus derechos sobre sus tierras” (Remy, 2014a, 112).

A aquellos nuevos tributarios del rey, que procedían de diversos pueblos de los Andes y de la costa, y que tenían identidades culturales diferenciadas, la colonia los llamó *indios*, nombre genérico que ocultaba su gran diversidad étnica y cultural. En cambio, a los pueblos amazónicos, que vivían fuera de las fronteras geográficas naturales marcadas por la cordillera de los Andes, la administración colonial los llamó *salvajes*, porque se resistieron al dominio de los conquistadores españoles, del mismo modo que anteriormente habían rechazado el dominio de los incas.

Las investigaciones arqueológicas e históricas constatan que los pueblos amazónicos y los Andinos, e incluso los costeros, realizaron intercambios comerciales durante muchos siglos, en épocas anteriores a la expansión del Tahuantinsuyo. Según la socióloga María Isabel Remy:

Entre ‘*indios*’ y ‘*salvajes*’ la diferencia para el Estado (colonial y republicano) en el Perú no fue ni étnica, ni ecológica, sino política y económica. Además, recoge, en estricto, situaciones de diferenciación mucho más antiguas que el arribo de los europeos a América. (Remy, 2014, p. 17)

IV.1.1 La desarticulación del mundo Andino y la estigmatización de su gente

Como hemos explicado anteriormente, en los pueblos que se sometían a su autoridad, los incas aplicaban políticas de control e integración, que no implicaban necesariamente la destrucción de las culturas de los vencidos. Por ejemplo, aún cuando el quechua era el idioma oficial del imperio, éste coexistía con las otras lenguas locales⁸¹. Asimismo, los pueblos sometidos por los incas mantuvieron sus sistemas de producción –principalmente agraria- y sus formas de organización social, incluso conservaban sus territorios, a condición de que pagaran tributos al inca. Estos pagos consistían en productos o en trabajo; eso explica porqué, a la llegada de los españoles era evidente la gran diversidad cultural del *Tahuantinsuyo*, que la historiadora Remy describe en los términos siguientes:

Entre un ‘*sechura*’ del extremo norte y un ‘*pacaje*’ o un ‘*cana*’ del extremo sur del *Tawantinsuyo* es probable que hubiera muy poco en común: ni lengua, ni

⁸¹ Las lenguas y culturas locales no fueron prohibidas por las autoridades del imperio de los incas, salvo cuando había que castigar alguna sublevación.

economía, ni sistema de organización social; es probable que se hubiera construido –si acaso- pocos vínculos culturales, tales como sistemas religiosos, rituales o míticos. Unos y otros, sin embargo, tenían en común el encontrarse bajo el dominio de los incas del Cuzco (Remy, 2014b, p.16).

Hay consenso entre los historiadores respecto a que los pueblos que formaban parte del *Tawantinsuyo* no sólo eran diversos, sino que además, muchos de ellos estaban enfrentados por conflictos que podían haberse originado varios siglos antes de su incorporación al Estado inca. Estos conflictos explicarían porqué un reducido grupo de españoles logró conquistar un imperio tan grande como aquel, ya que como lo confirman las evidencias arqueológicas e históricas, muchos pueblos originarios se pusieron del lado de los extranjeros recién llegados. Una vez consolidada la colonia, los antiguos enfrentamientos entre los pueblos originarios jugaron en contra de las numerosas sublevaciones de *indios*, que ocurrieron durante el periodo colonial, porque no les permitieron unirse contra los españoles.

La información histórica revela que en la época colonial, ser *indio* podía resultar una carga muy pesada. La mayoría de los *indios* estaban obligados a realizar trabajos forzados y a pagar tributos tan onerosos que los condenaban a ser siempre pobres. Sólo a los descendientes de la antigua nobleza incaica –y a algunos descendientes de los nobles de los pueblos que habían sido dominados por los incas- se les permitían ciertas prerrogativas como transportarse a caballo, vestirse como *blancos*, aprender a leer y escribir y conservar cierta fortuna; a cambio de que contribuyeran a mantener el control de la población dominada.

"La riqueza y las pretensiones sociales de muchos miembros de la nobleza *india* eran sustanciales, no solo en función de su propia comunidad sino también en comparación a la jerarquía social de la sociedad europea" (Spalding, 2016, p. 147). La autora explica que los nobles *indios* procedentes de los estratos sociales más altos del Tahuantinsuyo, particularmente los descendientes del inca, destacaban entre los señores más ricos de la sociedad colonial. No obstante, se les negaba el acceso a los cargos públicos más importantes, porque según la compleja graduación de niveles jerárquicos, éstos estaban reservados para los españoles y, en el siguiente nivel de las jerarquías, para los criollos (hijos de españoles nacidos en el Perú). Es decir, si bien formalmente los descendientes de las antiguas noblezas locales mantenían ciertos privilegios; en realidad, mientras se consolidaba el sistema colonial, ellos iban perdiendo parte de las prerrogativas que habían heredado de sus ancestros, porque los conquistadores las iban sustituyendo por otras que

ellos creaban con el propósito de que los *indios nobles* fueran intermediarios entre la nueva élite *blanca* y la masa de *indios*.

Los invasores europeos -y sus descendientes- impusieron una nueva forma de organización social, que se sobreponía a aquella que ya existía desde antes de su llegada al continente americano, generando una trama de jerarquías sociales muy compleja. Por ejemplo, en los primeros años de la colonia fueron creadas las encomiendas, institución que consistía en "encomendar" a un conquistador un grupo de indígenas, para que los evangelice y cuide. A cambio, el "encomendero" español obtenía las rentas del trabajo de sus "encomendados". En realidad esta fue una forma de explotación a los indígenas. A partir del año 1570, el virrey Francisco de Toledo⁸² organizó la mano de obra nativa a través de las reducciones, es decir, concentró a la población originaria que vivía dispersa, en pueblos creados por los españoles con tres objetivos principales:

- a) Quebrantar su identidad étnica, para prevenir y apagar los brotes de rebelión.
- b) Controlar a la población, para facilitar la organización del trabajo en función de las necesidades de los colonizadores.
- c) Garantizar y facilitar la recaudación de los tributos de los *indios* para la administración colonial.

Así, el virrey encontraba solución al principal problema de su tiempo, originado por la muerte de casi el 90% de la población nativa, ocurrida durante la conquista y las primeras décadas de la colonización, como consecuencia de las guerras, el maltrato y las enfermedades que trajeron los europeos. Frente a aquella drástica caída de la población nativa, el régimen colonial recluyó a los *indios* en las reducciones, no solo para desarraigarlos de sus lugares de origen y obstruir sus posibilidades de organizarse para sublevarse, sino también para disponer de mano de obra barata. Entonces, les entregó tierras comunales para garantizar su subsistencia, que incluían "el área que necesitaban para producir, el área de reserva comunal para su crecimiento demográfico (así lo establecen las normas) y el área para producir su tributo" (Remy, 2014a, p.113).

Durante los primeros años de la dominación colonial, los españoles recaudaban los tributos en especies como la coca, diversos productos agrícolas, animales y ropa. "Pero muy pronto, en la segunda mitad del siglo XVI se exigió el tributo en dinero" (Bernand, 2005, p. 179). Esto significó un profundo cambio para las sociedades

⁸² Francisco de Toledo, conde de Oropesa, fue el quinto Virrey del Perú (1569-1581). A él se le atribuye la organización del régimen colonial, con sus principales instituciones.

autóctonas, cuyos miembros tuvieron que comenzar a integrarse a un sistema económico que les resultaba completamente ajeno, al trabajar por salarios (mal pagados), para poder cumplir con el pago de tributos .

Esta forma de tributación era diferente de todas las otras tasas, pues se recaudaba de una categoría de población singularizada por sus orígenes. La justificación quedaba claramente expuesta en la legislación: *Porque es cosa justa que los indios que fuesen pacificados y reducidos a nuestra obediencia y vasallaje nos sirvan y nos deban tributo, como soberanos, como hacen todos los súbditos y vasallos* [Leyes de Indias, libro VI, Capítulo V, Ley I]. (Bernand, 2005, p. 179).

Por otro lado:

Conforme el sistema colonial se fue estableciendo y la base económica se asentó, incluyendo cada vez más a la población indígena, ésta fue buscando medios de evasión. El principal fue la huida del pueblo original, para posteriormente asentarse como forastero en otro sitio, librándose con ello de la mita⁸³ y del pago de tributos a los que todo indio originario estaba obligado. (Martínez, 1998, p. 169)⁸⁴.

La conquista española y el sistema colonial configuraron el surgimiento de un nuevo orden del territorio americano. Considerando los cambios producidos por las reducciones, las fugas de aquellos pobladores que se convertían en '*indios forasteros*', el mestizaje, la reorganización del territorio, la disminución de la población originaria, entre otros factores, es evidente que a lo largo de la colonia, los indígenas, en particular los andinos, se vieron sometidos a cambios profundos que les generaron la necesidad de adaptar sus identidades culturales.

IV.2 Los *indios* en el proyecto de Estado-nación

Los criollos que lideraron las guerras de independencia no buscaban liberar a los *indios* y esclavos (aunque si usaron el apoyo de muchos de ellos). Su objetivo principal era proteger sus intereses económicos y privilegios sociales, que resultaban amenazados por la decisión de la administración española, de establecer controles más estrictos para

⁸³ En el tiempo de los incas, la mita era el trabajo colectivo, obligatorio y por turnos que realizaban los miembros de los ayllus (grupos en que se divide una comunidad indígena, cuyos componentes son generalmente de un mismo linaje) como aporte al Estado. Originalmente la mita se realizaba en un ambiente festivo; pero los conquistadores españoles la convirtieron en un sistema de trabajo forzado.

⁸⁴ A los *indios forasteros* no se les exigía pagar tributos, porque no tenían tierras para trabajar.

incrementar la recaudación de tributos, además de seguir negándoles el acceso a los puestos más altos de la administración colonial (reservados para los españoles de nacimiento). Anderson explica que:

Lejos de tratar de llevar a las clases bajas a la vida política, uno de los factores que impulsaron inicialmente el movimiento para la independencia de Madrid, en casos tan importantes como los de Venezuela, México y Perú, era el temor a las movilizaciones políticas de las clases bajas, como el levantamiento de los indios o los esclavos negros. (Anderson, 2011, p. 78)

El temor de los criollos se agudizó cuando en su proceso de expansión europea, Napoleón Bonaparte invadió Madrid, porque resultaba evidente que si surgía una rebelión de *indios* o esclavos, la España dominada por Bonaparte no tendría la capacidad de enviar refuerzos a sus colonias.

IV.2.1 La independencia y la desprotección de los *indios*

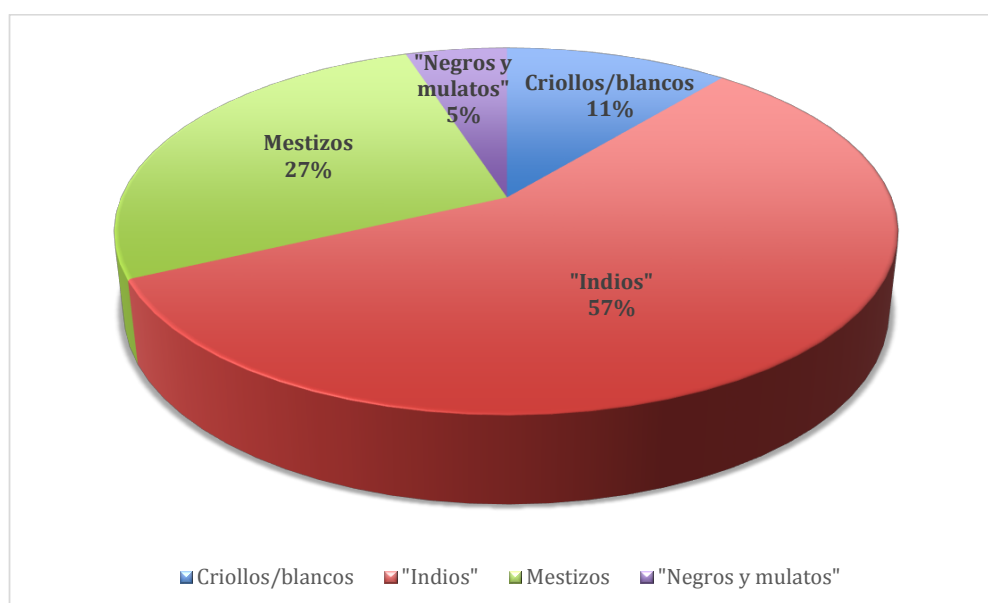
La declaración de la independencia del Perú significó para los indígenas, una mayor desprotección de sus derechos por parte del Estado, porque la élite criolla que asumió el poder pretendió liquidar a las comunidades de *indios* que habían sido reconocidas por el régimen colonial, para asimilarlos a la nación, que estaba en proceso de formación. En efecto, el proyecto político de los fundadores de la república era hacer del Perú un Estado-nación, inspirado en el modelo jacobino francés del siglo XIX, cuya población compartía la misma cultura, religión e idioma, pero considerando la diversidad cultural que caracterizaba a los *indios*, este modelo resultaba inapropiado para el recién fundado Estado peruano.

En aquellos años, los *indios* eran ignorados, a pesar de ser numéricamente mayoritarios. Según el sociólogo Sinesio (López, 2000, p. 149) a inicios de la vida republicana, los criollos (*blancos*) constituían apenas el 11% de la población peruana, pero monopolizaban el poder del Estado. En cambio, los *indios* que eran mayoritarios porque constituían el 57% de la población, contribuían al funcionamiento del Estado a través del pago de tributos, pero no participaban del poder. A los grupos marginados del poder se agregaban los mestizos (27%) y los negros y mulatos (5%) (*Ver gráfico IV-1*). En ese Estado nacional, monopolizado por los blancos, habían múltiples brechas:

Las más importantes han sido, sin embargo, la brecha racial, la brecha étnica y la brecha político-social. Estas profundas brechas establecieron la fórmula histórica que ha definido la vida del Perú republicano: la separación entre el país legal y el país real. (López, 2000, p. 153)

Por otro lado, según el censo realizado en 1827, los *indios* representaban a 66 por ciento (693,057) de la población peruana (Gootenberg, 1995, p. 20). Es oportuno precisar que los censos peruanos del siglo XIX buscaban recabar información con fines tributarios y que en el de 1827, la población de la Amazonía fue subrepresentada, debido a las dificultades para recoger datos en una región que resultaba de difícil acceso y que tenía escasa, o casi nula presencia del Estado. A pesar de sus deficiencias este censo ofrece valiosas *pistas* históricas.

Gráfico IV-1: La conformación de la sociedad peruana a inicios de la república



Elaboración propia. Fuente: Sinesio López (2000). Democracia y participación indígena: el caso peruano.

Hay consenso entre los historiadores en considerar que los cambios económicos, políticos y sociales que produjo la declaración de la independencia del Perú, en 1821, no comportaron mejoras sustanciales para los miembros de los pueblos indígenas. En los otros países de América Latina, los *indios* tampoco experimentaron mejoras, en sus condiciones de vida. Al respecto, la socióloga María Isabel Remy explica que:

El peor momento de la historia para estos pueblos es el siglo XIX, cuando se forman los Estados nacionales que se constituyen al interior de fronteras: esos pueblos terminan encerrados en el territorio nacional de un Estado al que nunca han visto ni les importa, del cual no saben y cuyas leyes no conocen. El territorio que fue de ellos es ahora parte del territorio del Estado-nación y ellos se vuelven una suerte de usurpadores (...) Muchos son exterminados: los *onas* en Argentina, los *charrúas* del Uruguay, una buena parte de los pueblos araucanos o las

sociedades indígenas del centro y el oeste de los Estados Unidos. (Remy, 2014a, p.119)

Coincidiendo con Remy, Henry Favre sostiene que:

“L’Indépendance se traduit partout par une dégradation sensible de la condition de l’Indien. Le régime républicain renforce le système d’exploitation dans lequel l’Espagne avait fait entrer la population indigène, en lui ôtant ses garde-fous et en accusant fortement ses aspects féodaux. Au colonialisme externe succède une forme brutale de colonialisme interne, qui se maintiendra de place en place dans certains pays d’Amérique jusqu’à plein milieu du XX siècle, sans subir entre temps d’importantes modifications structurelles” (Favre, 2009, p. 29)⁸⁵.

En el caso peruano, la inestable situación del *indio* se debía a que a la fundación de la república (1821), el general José de San Martín abolió el *tributo indio*, pero cuando él se fue Simón Bolívar consideró que el Estado no podía prescindir de este tributo, que era la principal fuente de financiamiento del tesoro público (casi el 80%), por eso lo restituyó en 1826, con el eufemístico nombre de “*contribución india*”. Bolívar también abolió la propiedad comunal de los *indios* con la intención de crear una clase de pequeños productores, que asegurara la prosperidad económica y la estabilidad de las instituciones políticas (Favre, 2009, p. 27),

El problema es que como el orden social no se rige por decretos, sino que responde a dinámicas sociales complejas, en vez de convertir a los *indios* en propietarios y abrirles la posibilidad de una vida digna, las leyes liberales promulgadas por Bolívar anularon la existencia jurídica de aquellos pueblos, convirtiendo a sus miembros en ciudadanos que ocupaban el nivel más bajo de la escala social, en consecuencia quedaron invisibilizados y sin posibilidades reales de defender sus derechos.

El Estado, en vez de protegerlos permitió los abusos, porque para la élite criolla gobernante, la diversidad cultural del Perú constituía un obstáculo que comprometía su proyecto unitarista de Estado-nación. En su afán por resolver este *obstáculo*, la élite implementó estrategias orientadas a asimilar a los *indios* a la cultura dominante. De

⁸⁵ La independencia se traduce por todas partes en una degradación sensible de la condición del *indio*. El régimen republicano refuerza el sistema de explotación en el que España había hecho entrar a la población indígena, quitándole sus resguardos y profundizando fuertemente sus aspectos feudales. Al colonialismo externo sucede una forma brutal de colonialismo interno, que se mantendrá de sitio en sitio, en ciertos países de América, hasta plena mitad del siglo XX, sin sufrir entre tanto, importantes modificaciones estructurales, (Favre, 2009, p. 29).

hecho, “el Estado criollo nace y se desarrolla con un orden político ajeno al país, a la abrumadora mayoría de la población y al carácter público que debe definir una institución estatal”, explica Nicolás (Lynch, 2014, p. 87). Por tanto, al declarar a los *indios* como ciudadanos de la república peruana, sin respetar efectivamente sus derechos, "el proyecto de nación liberal quedó como una promesa incumplida, como un proyecto fallido" (Rojas, 2017), caracterizado por profundas brechas sociales.

Es decir, las primeras medidas que adoptó el Estado peruano respecto a los *indios*, lejos de corregir la discriminación de la época colonial, los colocaron en una situación aún más vulnerable que la anterior, como consecuencia de la abolición de la propiedad comunal que los expuso al despojo de sus territorios. En el año 1854⁸⁶, el presidente Ramón Castilla volvió a abolir este tributo, pero esta medida no liberó a los *indios* de los abusos y la discriminación, porque las élites criollas continuaron sometiéndolos a servidumbre y despojándolos de sus territorios. Además de la desigualdad y la exclusión, a la nueva república se le sumó el problema de la dependencia externa, que era una nueva forma de colonialismo en el plano económico, técnico, científico, etc.

Aníbal Quijano explica que en Bolivia, Ecuador y Perú, los mestizos e indios – eran mayoría- y junto a los esclavos constituían un enorme sector de la población que:

Estaba legal y socialmente impedida de toda participación en la formación de los nuevos Estados. No eran, no podían ser, ciudadanos. Los nuevos Estados no podían, en consecuencia, emerger como democráticos, ni nacionales, sino como una imposición que expresaba y defendía, precisamente, la colonialidad del poder” (Aníbal Quijano, 2003, p. 55)⁸⁷.

Considerando los antecedentes históricos entendemos que uno de los factores que determinan la desigualdad en la actual sociedad peruana es que el Estado sigue aplicando una perspectiva etnocentrista de los derechos, privilegiando al individuo como valor fundamental y relegando los valores del “*otro*”, indígena. Esto genera profundas fracturas, cosa que:

Ha producido una situación de violencia latente que poco ha contribuido con la construcción de la soberanía del Estado y creemos es una de las causas de la debilidad del Estado republicano, del siglo XIX hasta la fecha. (Rojas Zolezzi y Rojas Zolezzi, 2000, p. 202-203).

⁸⁶ Ese mismo año, Ramón Castilla decretó la libertad para los esclavos negros.

⁸⁷ Cuando habla de colonialidad del poder, Quijano se refiere a que las estructuras de poder que determinaban las jerarquías sociales en la colonia fueron conservadas por el gobierno republicano.

Además, la presencia desigual del Estado en el territorio peruano privilegia el desarrollo de Lima y las ciudades de la costa, en detrimento del «interior» del país, afectando seriamente la capacidad del Estado para garantizar niveles mínimos de igualdad entre sus habitantes, lo cual determina un ejercicio muy desigual de los derechos ciudadanos. En el caso de los pueblos indígenas, aún hoy, sus miembros tienen una pobre presencia en los organismos del Estado donde se toman las decisiones (Cotler, Barrenechea, Glave, Grompone y Remy, 2009; Rojas Zolezzi y Rojas Zolezzi, 2000; López, 2000). Ahora que el Perú se prepara para celebrar el bicentenario de su fundación como Estado republicano hay consenso respecto al fracaso del proyecto oligárquico y excluyente, de la élite liberal del siglo XIX, de convertir al Perú en un Estado-nación moderno y avanzado.

IV.2.2 La construcción de la memoria histórica

La idea de *Estado-nación* presupone la existencia de un Estado⁸⁸ asociado a una nación⁸⁹, que es fuente de la soberanía⁹⁰ y está unida por un destino común. El Estado-nación ideal debe tener una identidad nacional, que tenga una memoria compartida, como fundamento de ese destino común y que funcione como elemento cohesionador del Estado-nación. Monserrat Guibernau explica que:

La identidad nacional es un sentimiento colectivo asentado en la creencia de pertenecer a la misma nación y de compartir muchos de los atributos que la hacen distinta de otras naciones. La identidad nacional es un fenómeno moderno de naturaleza fluida y dinámica. Así como la conciencia de formar una nación puede permanecer constante durante largos periodos de tiempo, los elementos sobre los que ese sentimiento se basa pueden variar.

Las personas que afirman compartir una identidad nacional específica invocan, si bien con grados variables, la creencia en una cultura y una historia comunes, en un parentesco, en una lengua y una religión, en un territorio, un acto fundacional y un destino compartidos (...) la nación incluye cinco dimensiones: la psicológica, la cultural, la territorial, la histórica y la política. (Guibernau, 2009, p. 27)

⁸⁸ El Estado es una institución moderna.

⁸⁹ Desde una perspectiva socio-ideológica, entendemos como nación a una comunidad humana que comparte características culturales comunes y posee un sentido ético-político.

⁹⁰ Soberanía entendida como el sujeto o la entidad que ostenta el poder político.

Considerando la citada definición, se entiende que hacer del Perú un *Estado-nación* implicaba la necesidad de construir "*la nación peruana*" y su *identidad nacional*. Es decir, había que fundamentar la nación en vínculos emocionales y en una memoria histórica; para lograrlo, los miembros de la élite criolla recurrieron a una particular interpretación del pasado, según la cual, el origen de la nación se remontaba a la fundación del imperio de los incas, realizada por el inca Manco Cápac⁹¹.

El retrotraimiento de los orígenes de la patria al movimiento de *unificación civilizadora* de Manco Cápac tenía una doble consecuencia: dotar a dicha *Nación Peruana* de unas raíces temporales que nada tenían que envidiar a las más antiguas naciones europeas, y legitimar la independencia como una guerra de re-conquista" (Quijada, 1994, p. 368).

A través de esta versión de la historia, explica la investigadora Mónica Quijada, se buscaba legitimizar la proclamación de la independencia del Perú, presentándola como una acción necesaria para devolver a la *nación peruana*, la independencia de la que había gozado en el pasado. Para complementar su relato histórico y cohesionar la identidad nacional en formación, los criollos establecieron símbolos y las fiestas nacionales.

A partir de las guerras de independencia se consolidó la percepción de esos tres siglos como una historia de "*dominio colonial*" (a pesar de que ese mismo status "colonial" había sido rotundamente negado en Cádiz por los diputados ultramarinos, que insistieron en que los territorios americanos eran "*reinos*", y no "colonias"). Síntoma de esta visión del pasado sería la adopción del término de "colonialismo", que a partir de entonces quedaría asociado a las expresiones referidas a la memoria histórica preindependentista. (Quijada, 1994, p. 368).

Esta estrategia de construcción de la *nación peruana* (Quijada, 1994) constituía una profunda contradicción que todavía no ha sido resuelta, porque en los primeros años de la república, los criollos reivindicaban el carácter de alta civilización del pasado incaico; pero simultáneamente mantenían los prejuicios contra el *indio* que habían heredado de la colonia y conservaban las jerarquías sociales que ubicaban a los descendientes del pueblo inca -y de los pueblos que lo antecedieron- en la escala (social) más baja (Quijada, 1994, p.365-376). Del mismo modo, hoy el sector dominante de la sociedad se muestra orgulloso de las grandes obras de ingeniería que dejaron los pueblos prehispánicos y del

⁹¹ Se considera a Manco Cápac como el primer inca.

folclore que refleja su gran diversidad cultural, pero continúa excluyendo y estigmatizando al indígena, descendiente de los pueblos que construyeron aquellas obras.

Por otro lado, los fundadores de la república colocaban a los “*salvajes*” de la Amazonía en un lugar en la escala social, aún más bajo que aquel que sufrían los *indios coloniales*. Esto explica la violencia e invisibilidad de las masacres que durante los siglos XIX y XX, el Estado peruano toleró contra los pueblos originarios amazónicos.

IV.2.3 Las tensiones identitarias

La fundación de la república mantuvo los privilegios de los *blancos*, quienes siendo una parte minoritaria de la población, ostentaban el poder. Igualmente dio continuidad a las acciones discriminatorias contra los *mestizos*, *indio* y negros. Entonces, la necesidad de reflexionar sobre el lugar que correspondía a cada grupo social en lo que los *blancos* consideraban como nuevo *Estado-Nación* determinó el surgimiento de diversas corrientes de pensamiento entre la que destacaban la hispanista y la indigenista, cuyo objeto era reflexionar sobre cómo construir e interpretar la identidad peruana.

Explicando el reordenamiento de la sociedad para adaptarse al régimen republicano, el escritor peruano José María Arguedas, sostenía que debajo de la privilegiada ubicación de los *criollos*, pero con un rango mucho más bajo, surgía el *mestizo*, como un *producto social* forjado durante el periodo colonial, cuyos valores eran predominantemente hispánicos⁹². El hispanismo, explicaba Arguedas, era una corriente de pensamiento que defendía la superioridad de la cultura hispánica y valoraba lo indígena en sus formas mestizas. Una de sus características más destacadas es que proclama “la grandeza del imperio incaico, pero ignora consciente o tendenciosamente, o por falta de información, los vínculos de la población nativa actual con el tal imperio (Arguedas, 1989, p. 11). En la actualidad, amplios sectores de la población peruana siguen incurriendo en esta contradicción.

En oposición al hispanismo surgió el indigenismo, corriente cultural, política y antropológica que estudiaba y reivindicaba las culturas originarias y que no era impulsada, ni integrada por los *indios*. Esta corriente surgió a finales del siglo XIX y continuó durante el siglo XX, con diversas variantes. En términos generales el indigenismo tenía una vertiente social y política, con rasgos proteccionistas, y otra

⁹² El hispanismo consideraba que el catolicismo era uno de los valores más importantes del mestizo.

cultural, que se expresaba a través del folclore y de diversas artes⁹³. Ideológicamente, el indigenismo fluctuaba entre la idealización y la compasión hacia el *indio*.

En la década del 40 del siglo XX, José María Arguedas, quien actualmente es considerado como indigenista, criticaba que al hablar de *integración* en el Perú, la cultura dominante se propusiera asimilar y castellanizar a los indígenas. Él explicaba que a pesar del mestizaje, las dos culturas, “la criolla y la india, se mantienen profundamente diferenciadas en la médula y evolucionan paralelamente” (Arguedas, 1989, p. 13). El autor observaba las esperanzas y las reivindicaciones sociales que impulsaban a los indígenas en su oleada migratoria del campo hacia la ciudad y consideraba que en ese proceso la cultura criolla y la india comenzaban a integrarse por la vía de la insurgencia y que como consecuencia de ese proceso, el quechua llegaría a ser la segunda lengua oficial del Perú⁹⁴. La observación de Arguedas permite entrever las tensiones que surgieron entre el afán del Estado por asimilar culturalmente a los pueblos indígenas y la reacción de éstos procurando su supervivencia.

Rebasando la dicotomía predominante en la primera mitad del siglo XX, que oponía al *Perú criollo* frente al *Perú mestizo e indígena*, el historiador Jorge Basadre sostenía que el país no puede ser considerado como exclusivamente inca, español, criollo o mestizo; sino que es una realidad compleja. Según él, a pesar de la diversidad y la desigualdad del país había una base común, que permitía afirmar la existencia de una “*peruanidad*” en construcción y advertía que los gobernantes y las élites limeñas no eran los únicos modeladores de la peruanidad, sino que en ese proceso de construcción de la identidad nacional también participaban los peruanos de provincia, de diversas clases sociales⁹⁵. Su célebre frase “*Perú profundo*” graficaba la diferencia existente “entre el

⁹³ No confundir el *indigenismo* con el *indianismo* (movimiento precedente, que era una ampliación del simbolismo americano y heredero del romanticismo europeo). Para Aida Cometta Manzoni (1960) por su carácter político y su denuncia contra el maltrato y la explotación del *indio*, la novela “*Aves sin Nido*”, de Clorinda Matto de Turner es una obra pionera de la literatura indigenista peruana, pero otros autores como Concha Meléndez (1961), la consideran una obra indianista, por sus elementos románticos, como la idealización y evocación del pasado.

⁹⁴ Las estadísticas revelan que como resultado de las migraciones de las áreas rurales hacia las ciudades, actualmente Lima es la ciudad del país que alberga a más hablantes de quechua y otras lenguas originarias.

⁹⁵ El historiador Jorge Basadre defendía una interpretación de *la peruanidad*, que incluía a las diversas etnias y clases sociales del Perú. Los indigenistas lo criticaron duramente por haber defendido que los criollos también son parte de la nación peruana, porque según ellos, el Perú era de los *indios*.

Estado (país legal) y la nación compuesta por su gente (país profundo)” (Mayer, 2014, p. 165)⁹⁶.

Ante aquel prolongado, y aún inacabado debate, en el que los hispanistas “buscaron superar la fragmentación peruana a través del mestizo, concebido como la síntesis de un alma occidental en un cuerpo andino” (Zapata, 2016); los indigenistas reivindicaban el *mundo Andino*; Basadre defendía la *peruanidad*, como un proceso aún en formación; Arguedas hablaba de todas *las sangres*, para explicar la heterogeneidad del Perú y hacia las últimas décadas del siglo XX, el sociólogo Guillermo Nugent acuñó el neologismo “*choledad*”, derivado de la palabra “*cholo*” para explicar el proceso a través del cual ha surgido una identidad distinta, que hibrida elementos urbanos e indígenas. El surgimiento del *cholo* suma a la pluriculturalidad del país; donde aún persisten los prejuicios contra los *indios*, como resultado de siglos de dominación colonial. Esta persistencia constituye uno de los aspectos más conflictivos del debate sobre la identidad peruana, que sigue girando en torno a la renuencia del Estado a implementar políticas que reconozcan de modo efectivo, la complejidad social y la diversidad cultural del país. Al respecto, Charles Taylor considera que la mayoría de los Estados modernos son multiculturales y deben atender las demandas que les plantean respecto a la necesidad de que establezcan los mecanismos legales y administrativos necesarios para favorecer “la supervivencia de ciertas sociedades, con lo cual quiere decir, grupos cuya continuidad a través del tiempo consiste en la transmisión de una cierta cultura, de instituciones, valores y prácticas distintivas a través de generaciones” (Taylor, 2009, p. 223)

Taylor precisa que en esta transmisión cultural, el rol del Estado no es neutral, porque a través de la educación pública, sus órganos administrativos e instituciones de justicia, puede favorecer u obstruir el desarrollo de determinados grupos culturales. En el caso peruano, el establecimiento de la educación pública universal y en castellano fue, durante décadas, parte de la estrategia que a inicios del siglo XX, el partido civilista promovió desde el gobierno, para asimilar a los *indios* a la cultura predominante en el país. Los gobiernos que le sucedieron mantuvieron el proyecto asimilacionista a través

⁹⁶ En el Informe de la Comisión Investigadora sobre los sucesos de Uchuraccay se toma la expresión que acuñó Basadre, “*Perú profundo*”, para referirse a la población del interior del país. La citada comisión asignó a la expresión, un sentido distinto, que destacaba la distancia socioeconómica entre los peruanos de cultura occidental y los de los pueblos originarios, que según el citado informe, viven en un mundo arcaico.

de la educación, manteniéndolo como una política de Estado que fue evolucionando a través de las décadas.

El desafío era grande y las tareas eran complejas puesto que no se trataba sólo de impartir conocimientos, informaciones y formas de razonamiento sino de castellanizar a la población indígena (...) *La castellanización* y la educación constituían los mecanismos culturales de una homogeneización forzada, independientemente de si los indígenas asistían de buena o mala gana a la escuela. (López, 2000, p. 169)

La gran magnitud del proyecto asimilacionista, que usaba la educación pública como caballo de Troya, se comprende al considerar que la población indígena, “según el censo de 1876, representaba nada menos que el 57 % del total y para 1900, significaba en cifras absolutas, unos dos millones de habitantes de los 3.4 que contenía el Perú” (Contreras, 1996, p. 7). Por otro lado, tratando de ampliar el número de personas que accedían a la educación, durante el gobierno de José Luis Bustamante y Rivero (1945-1948) el Ministerio de Educación lanzó un proyecto de educación bilingüe, en cuyo diseño participaron reconocidos indigenistas como José María Arguedas, Luis E. Valcárcel y José Antonio Encinas. El sociólogo Sinesio López advierte que en aquella estrategia educativa, liderada por los indigenistas, se filtró nuevamente el proyecto asimilacionista que había cambiado de estrategia, porque “a través de la enseñanza del quechua se buscaba, no la afirmación de la identidad del mundo andino, sino su integración a la comunidad política nacional, a través del bilingüismo” (López, 2000, p. 170).

El aspecto positivo, sin embargo, es que estas estrategias lograron reducir el analfabetismo, ampliar el acceso a la educación secundaria y en consecuencia, abrió a los indígenas una vía de participación política a través del voto, en una época en la que Ley electoral no permitía votar a los iletrados. El gobierno del militar Juan Velasco Alvarado (1968-1975) por primera vez reconoció al quechua como lengua oficial y decretó que la enseñanza en este idioma fuera obligatoria a nivel nacional, junto al castellano, pero las otras lenguas indígenas continuaron invisibilizadas.

Al reconocer al quechua como idioma oficial, el Poder Judicial quedaba obligado –al menos formalmente- a impartir justicia en su lengua materna a los quechua-hablantes, pero los jueces y trabajadores del Poder Judicial pasaron por alto este imperativo. Aún hoy, el sistema de justicia peruano privilegia el uso del castellano, dejando en situación de desventaja a los miembros de los pueblos originarios, cuando deben responder ante la

justicia. Actualmente, aunque los indígenas tienen legalmente reconocido el derecho a solicitar la presencia de un traductor, normalmente tienen dificultades para ejercer efectivamente este derecho.

Por otro lado, las diversas instituciones públicas y el mercado laboral también privilegian el uso del castellano frente a las lenguas indígenas, convirtiéndose en instrumentos de asimilación cultural, al generar la necesidad de que los pueblos originarios abandonen paulatinamente sus lenguas y prefieran el castellano, para poder participar en la vida pública. Al respecto, Will Kymlicka explica que "la auténtica clave para la reproducción de una cultura societal es la posibilidad de usar la lengua propia en el mundo laboral" (Kymlicka y Mora, 2004, p. 88) porque las personas pasan gran parte de su tiempo en el trabajo, que es el lugar donde construyen la estabilidad económica, que determina su calidad de vida. Respecto al Perú, es oportuno precisar que en la actualidad, el Ministerio de Cultura reconoce oficialmente la existencia de 48 lenguas indígenas (Ministerio de Cultura, 2018), de las cuales cuatro se hablan en la región andina y las demás en la Amazonía. Los expertos consideran que hay por lo menos otras 15 lenguas indígenas por reconocer, además de numerosos dialectos.

Consideramos que para que todos los peruanos puedan ejercer plenamente sus derechos y convivir pacíficamente, sin que las diferencias culturales se conviertan en muros que perpetúan la discriminación, no basta con que el Estado reconozca formalmente que el país es culturalmente diverso. Es preciso que establezca las condiciones legales y administrativas necesarias para que esa diversidad sea efectivamente respetada y también es preciso que la educación pública contribuya a concientizar sobre la importancia de respetar la diversidad cultural del país.

IV.3 La resistencia de los indígenas amazónicos

La cuenca del Amazonas se extiende por más de 7 millones de kilómetros cuadrados, a través de los territorios de Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela, la Guyana, Surinam y la Guayana francesa. El Perú alberga el 13% de la cuenca amazónica, con un total de 956,751 kilómetros cuadrados. Es un país amazónico por antonomasia, pero aunque la selva ocupa el 74% de su territorio peruano es la región menos poblada del país (Gavaldà i Palacin, 2013, p. 23; Morel Salman, 2014, p. 21).

La historia de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana está marcada por guerras y acciones de resistencia por la defensa de su autonomía e identidad cultural, porque como hemos explicado al iniciar el presente capítulo, los incas no pudieron

someterlos a su dominio y los colonizadores españoles, tampoco. La resistencia de los pueblos amazónicos hizo que los incas concibieran a la Amazonía como "una tierra rica en recursos, habitada por guerreros feroces y generadora de fuerzas místicas poderosas, pero a la vez como una tierra de oscuridad, inapropiada para la vida humana y habitada tan solo por gente *inculta y traicionera*" (Santos-Granero, 2007, p. 110). Por su parte, los pueblos amazónicos también tenían una percepción negativa de los pueblos Andinos, porque no eran libres, ya que estaban sometidos al *Estado inca*.

Cuando los españoles llegaron -en el siglo XVI- a lo que ahora es el Perú intentaron explorar la Amazonía, pero la inaccesible geografía y la resistencia de los pobladores de la región, que se negaban a vivir en pueblos o reducciones, los hizo retroceder en numerosas ocasiones. Citando al antropólogo Alberto Chirif, Gavalda i Palacín explica que:

Las reducciones lo fueron en un triple significado: concentraban a los indígenas en un lugar determinado, limitaban su espacio territorial y su acceso a los recursos naturales y experimentaban un descenso vertiginoso de su población, a causa de las muertes originadas por las enfermedades introducidas por los españoles y la hambruna. (Gavalda i Palacín, 2013, p. 41)

Desde el siglo XVI, los indígenas amazónicos protagonizaron diversas rebeliones. "En 1543, los pueblos amazónicos no toleraron el sojuzgamiento que la conquista española pretendía imponer, y se produjo una sublevación del pueblo awajún en los valles del Marañón y río Mayo" (Reymundo Mercado y Nájjar Kokally, 2011, p. 24). Luego, a lo largo del siglo XVII, tanto jesuitas como franciscanos organizaron misiones para evangelizar y civilizar a los *salvajes* y, aunque inicialmente lograron bautizar a miles de miembros de pueblos originarios de la Amazonía, su permanencia en la región se fue debilitando hasta que tuvieron que abandonarla. A pesar de los riesgos y de numerosos fracasos, los franciscanos continuaron fundando reducciones, pero en el siglo XVIII, la rebelión de diversos pueblos amazónicos, entre ellos los *ashánincas*, *yaneshas*, *shipibo conibos* y *shetebo*, obligó a los misioneros y a los funcionarios coloniales a abandonar sus posiciones.

En síntesis, el régimen colonial no logró consolidar su poder sobre la mayor parte de la Amazonía peruana, porque su presencia en la región fue conflictiva y se limitaba a "algunas zonas de frontera, a través del establecimiento de misiones, sobre todo en la selva central (...)" (Remy, 2014b, 30). Los límites que los pueblos originarios de la Amazonía impusieron al avance de la colonización española los llevó a seguir un proceso

histórico distinto al que vivieron los pueblos de la costa y de los Andes peruanos, que pasaron a ser "*indios coloniales*".

Aún después de la fundación de la república peruana, los indígenas amazónicos lograron mantener altos niveles de independencia, no porque la república los respetara, sino porque los ignoraba. El Estado peruano optó por desconocer su existencia hasta que la explotación del caucho, entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, generó un acelerado proceso de colonización de la Amazonía, por parte de los caucheros, quienes perpetraron un verdadero genocidio.

La incursión de los caucheros “desestructuró los pueblos indígenas, los cuales fueron capturados como esclavos, si no lograron huir selva adentro aislándose en las regiones más inaccesibles” (Gavaldà i Palacin, 201, p. 41). La inacción del Estado permitió la cacería y esclavización de los pueblos originarios amazónicos, hasta que la caída de los precios internacionales de esta materia prima acabó con aquellas prácticas inhumanas. Pasada *la fiebre del caucho*, muchos de los sobrevivientes indígenas que habían sido forzados a trabajar en la extracción de esta materia prima volvieron a sus territorios ancestrales para tratar de reconstruir sus comunidades, pero otros continuaron siendo tratados como esclavos en las haciendas agrícolas de los *colonos*.

A lo largo del siglo XX también predominó, por parte del Estado, la percepción de los indígenas amazónicos como *salvajes* sin derechos. La masacre ordenada en 1964, por el entonces presidente de la república, Fernando Belaunde Terry, y la forma como la prensa de la época la celebró, demuestra el desprecio que el gobierno -y los miembros del sector dominante de la sociedad- tenían por la vida de los miembros de los pueblos indígenas amazónicos (*Ver apartado: V.3 El relato de Caretas sobre la masacre de los matsés*). Aún hoy, en Iquitos, la ciudad más importante de la Amazonía peruana se constata que la población muestra con orgullo las obras arquitectónicas que dejó la época del caucho, como símbolo del dinamismo económico que alcanzó la región, evadiendo la necesaria reflexión sobre el sufrimiento que aquella actividad extractivista causó a los pueblos indígenas, que fueron víctimas de asesinato y esclavismo.

IV.4 Del siglo XX al XXI: el desconocimiento de la identidad cultural de los pueblos indígenas

La explotación que han sufrido durante siglos, los miembros de los pueblos indígenas del Perú es un factor que influye sobre la situación que sus descendientes viven en la actualidad. No se trata de un problema aislado, puesto que también afecta a los pueblos

indígenas de los otros países latinoamericanos, por eso consideramos necesario analizar, en su contexto histórico, las luchas de los miembros de estos pueblos por el reconocimiento de su identidad cultural y de los derechos que ella comporta.

IV.4.1 Los pueblos indígenas en el Perú de hoy

Durante casi dos siglos de vida republicana, el Estado, que fue fundado en 1821 bajo la inspiración de los valores liberales, ha funcionado a espaldas del mundo indígena y lo sigue haciendo en la actualidad. Por ejemplo, desde sus propias instituciones, los miembros del sector dominante de la sociedad niegan a estos pueblos, el reconocimiento de su identidad cultural, para obstruir sus posibilidades de ejercer los derechos especiales que les corresponden. Así, se trata de evitar que logren la aplicación de la *Ley del derecho a la consulta previa*. Asimismo, por parte del Estado sigue pendiente la tarea de adaptar el sistema legal peruano e implementar los servicios administrativos necesarios para garantizar el respeto de los derechos especiales de los pueblos indígenas, porque los sucesivos gobiernos del país han insistido en evadir su deber de respetar y defender los derechos especiales de estos pueblos.

Consideramos que el debate por la aprobación de la *Ley Del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios, Reconocido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)* ha motivado a los inversionistas y políticos interesados en favorecer la explotación los recursos naturales que hay en los territorios indígenas, a tomar como pretexto a la *reforma agraria* (1969) para cuestionar si los miembros de las *comunidades campesinas* son pueblos indígenas. La importancia de resolver este tema es fundamental para determinar si ellos son sujetos de la protección de los derechos especiales, o no. Para comprender la cuestión es preciso retroceder en el tiempo y observar que los antecedentes históricos permiten establecer conexiones entre los pueblos que vivieron en una determinada región, antes de la llegada de los españoles y las actuales comunidades campesinas y nativas.

En el caso andino, muchas de las *comunidades campesinas* actuales descienden de los antiguos ayllus del imperio de los incas y mantienen ciertas formas de organización y tradiciones ancestrales, a pesar de que durante siglos sufrieron las reducciones coloniales y otros procesos de desestructuración de sus sociedades, que implicaron la paulatina desaparición de las lenguas originarias, los desplazamientos forzados, el despojo de sus tierras y otros perjuicios; porque como lo hemos explicado anteriormente, una vez declarada la independencia y fundada la república (1821), en vez de mejorar la

situación de los miembros de las *comunidades de indios*, el Estado peruano aplicó sistemáticamente, estrategias de asimilación cultural que incluso llegaron a desconocer oficialmente su existencia; aunque la realidad lo obligó -una y otra vez- a volver a reconocer a estas comunidades.

Por ejemplo, cuando el gobierno de Simón Bolívar disolvió las *comunidades de indios* y decretó que éstos eran *ciudadanos de la república* (1826), desconoció oficialmente su existencia exponiéndolos a los abusos de la élite criolla, que no solo hizo crecer sus haciendas usurpando las *tierras de indios*, sino que además obligó a los *indios* despojados de sus tierras, a realizar trabajos no remunerados en las haciendas y a dar parte de sus cosechas a los hacendados o a las autoridades locales. Buscando una solución a las continuas protestas de los *indios* contra estos abusos, en la Constitución de 1920, el entonces presidente Augusto B. Leguía volvió a reconocer oficialmente la existencia de las *comunidades indígenas*, en un intento por poner límite a la expansión de las haciendas. Posteriormente, la Constitución de 1933, también reconoció a estas comunidades, pero eso no fue suficiente para librarlos de los abusos de los miembros de la élite. Cuatro décadas después, respondiendo a las incesantes protestas de los campesinos (que en su mayoría eran miembros de las *comunidades de indios*), contra el despojo y la explotación que sufrían por parte de los hacendados, en 1969, el dictador Juan Velasco Alvarado inició una Reforma Agraria en la que las "*comunidades de indios*" pasaron a llamarse legalmente "*comunidades campesinas*" (Remy, 2013, p. 10).

IV.5 La reforma agraria y la invisibilización de los indígenas andinos

La Reforma Agraria (1969) que impulsó el general Juan Velasco Alvarado, basada en una ideología de izquierda cuyo lema era "*La Tierra es del que la Trabaja*", marcó un antes y un después en la historia del Perú y en las relaciones de poder que determinaban el orden social, porque eliminó las relaciones de servidumbre, por las cuales los hacendados exigían a los *indios*, la realización de trabajos gratuitos, la entrega de parte de sus cosechas y otros abusos. La citada reforma acabó con el sistema de haciendas y entregó –o mejor dicho devolvió- las tierras a los campesinos. No obstante, como resultado de siglos de expolio, los territorios que la reforma agraria entregó a las *comunidades campesinas*, no alcanzaban la extensión que originalmente tuvieron *los pueblos de indios o reducciones* creadas en la época colonial, explica María Isabel Remy (2014).

Es preciso aclarar que la Reforma Agraria (1969) estaba inspirada por una ideología de clases, de modo que entre sus beneficiarios no sólo había indígenas, sino también campesinos pobres no indígenas. Entonces, las *comunidades de indios*, que cuatro siglos atrás se habían inscrito en los registros implementados por el Virrey Toledo, y que tras la fundación de la república peruana se reinscribieron, tuvieron que volver a inscribirse –una vez más- en los registros creados por la Reforma Agraria, pero como el término *indio* tenía una connotación peyorativa, se les cambió el nombre por el de *comunidades campesinas*.

El antropólogo Jaime Urrutia, especializado en el estudio de comunidades campesinas, explica que la confusión respecto a si los miembros de las comunidades campesinas son indígenas o no, se originó durante la Reforma Agraria, porque además de eliminar el término *indio* de la legislación que estaba vigente, esta reforma distribuyó 9 millones de hectáreas entre las cooperativas, las comunidades campesinas y los 870 “*Grupos Campesinos*” (cuyos miembros no eran indígenas). Urrutia aclara que los *Grupos Campesinos* recibieron el doble de tierras que aquellas *comunidades campesinas*, que en realidad eran –desde el punto de vista legal- ex *comunidades indias*. Después de la Reforma Agraria, “numerosos de aquellos 870 *Grupos Campesinos*, surgidos de la entrega de tierras, solicitan su conversión en *Comunidad Campesina*” (Urrutia, 2014, p. 16-17).

Es decir, aunque las comunidades campesinas formadas sobre la base de las antiguas comunidades de *indios*, recibieron tierras durante la Reforma Agraria, éstas no eran las mismas que habían pertenecido a sus antiguos territorios y resultaban reducidas, en relación a las extensiones que habían perdido entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX, como consecuencia de la expansión de las haciendas. Eso explica porqué desde la Reforma Agraria, incluso hasta la actualidad, muchas comunidades campesinas esgrimen los títulos de propiedad que les fueron otorgados por el régimen colonial, para reclamar que les devuelvan grandes territorios, muchos de los cuales ya han sido absorbidos por la expansión urbana, especialmente en las ciudades de la costa del Perú. Por otro lado, Urrutia explica que las instancias del Estado encargadas de otorgar títulos de propiedad a las comunidades campesinas “han sido sistemáticamente renuentes a establecer catastros y linderos claramente definidos y reconocidos como instrumento legal al servicio de las comunidades” (Urrutia Ceruti, 2014, p. 17). A eso se suman los conflictos que surgen entre las propias comunidades por los linderos. Según Urrutia, aún falta entregar sus títulos de propiedad a 959 comunidades.

Es oportuno precisar que en Perú, la Reforma Agraria se hizo antes que en otros países latinoamericanos, cuando los gamonales atravesaban una crisis económica. Según el historiador y sociólogo Nelson Manrique Gálvez, aquella crisis era tan grave que “la agroexportación, que en 1950 aportaba el 50% de las divisas, en 1968 producía apenas el 16%” (Manrique, 2016) de divisas.

Antes de la Reforma Agraria, los campesinos movilizados se organizaban a través de diversas instituciones, entre las cuales llegó a tener mayor influencia la Confederación Campesina del Perú (CCP, fundada en 1947), que tenía alcance nacional. Luego, con el proceso de Reforma agraria ya en marcha, el gobierno creó la Confederación Nacional Agraria (CNA, 1974), que inicialmente agrupaba tanto a las comunidades campesinas de la Costa y de los Andes como a las comunidades nativas de la Amazonía. Luego, éstas últimas se separaron de la CNA y crearon sus propias instituciones. A partir de la supresión del término *indio*, decretado por el gobierno en el marco la reforma agraria, las organizaciones representativas de los campesinos, cuya preocupación central era reivindicar la propiedad de las tierras, se alejaron aún más del discurso étnico-identitario. Según Eliane Karp, después de la reforma agraria:

Otro momento importante en la historia de las organizaciones sociales andinas ocurre entre 1990 y 2000, y está marcado por una reflexión entorno a su identidad colectiva. Inicialmente, a mediados del siglo XX asumieron una identidad de clase: se denominaron campesinos. (...) No fue hasta la década de los noventa que la CCP y la CNA empezaron a identificarse como campesinos-indígenas o como indígenas, asumiendo el discurso étnico que las organizaciones sociales de origen amazónico empleaban desde 1970. (Karp, 2014, p. 127-128)

En efecto, tanto la CCP (1947), como la CNA (1974), organizaciones que actualmente desempeñan un rol activo en la lucha por la reivindicación de la identidad de los pueblos originarios, nacieron como organizaciones de defensa de los derechos campesinos, en una época en la que los terratenientes habían despojado de sus tierras a la población indígena y la tenían sometida a servidumbre. Actualmente, ambas organizaciones tienen entre sus afiliados, un alto porcentaje de indígenas-campesinos de la costa y de la región andina del país, tal como lo explicaron Jorge Prado y Marcelino Bustamante, por eso están trabajando no sólo por la defensa de los campesinos, sino también por su reivindicación identitaria como miembros de pueblos originarios. Al respecto, Jorge Prado (CCP), explicaba que:

Nuestras bases centrales, al menos las más importantes, son comunidades campesinas (...) una vez que se inicia el reconocimiento del Convenio 169, en

contra de los poderes centrales económicos del país, este proceso de implementación hace que la CCP incorpore en su agenda, de una manera más clara y enfática, el eje de pueblos indígenas⁹⁷.

Jorge Prado explicó que la falta de voluntad del Estado para reconocer a los pueblos indígenas motivó el giro que ha dado la CCP, que comenzó defendiendo los derechos de los campesinos (principalmente reclamando la propiedad de la tierra para ellos) y ahora presta especial atención a la defensa de la identidad cultural de los pueblos originarios. Asimismo, Marcelino Bustamante, dirigente de la CNA explicó que esta organización campesina, que surgió para defender la Reforma Agraria y ahora también está trabajando sobre temas de identidad busca:

Visibilizar a nuestra cultura, que *está de menos cada vez*⁹⁸. O sea, los dominantes piensan que hay que extranjerizarnos, que hay que ser como europeos, por decir, entonces nosotros como organización hemos dicho ¿por qué tenemos que seguir el ejemplo de otros, dejando de hacer lo que sabemos hacer; lo que nuestros padres han hecho; han hablado, han practicado?⁹⁹.

Las respuestas que los dirigentes nacionales dieron durante las entrevistas que les hicimos revelan sus esfuerzos por abordar el reto de explicar a cada poblador, la importancia de autoidentificarse como miembros de pueblos originarios, para ser sujetos de la protección del Convenio 169 de la OIT.

IV.5.1 Los retos de los indígenas amazónicos en el Perú contemporáneo

En 1974 (cinco años después de la reforma agraria aplicada en la costa y los Andes del Perú) fue promulgada la Ley 20853, *Ley de comunidades nativas y de desarrollo agrario de la selva y de ceja de selva*¹⁰⁰, que reconoce el derecho de los pueblos originarios de la Amazonía a la propiedad legal de sus territorios (Surrallés, 2009, p. 29-45). Atendiendo a razones geográfica e históricas que se remontan a épocas anteriores a la colonización española, e incluso a la expansión del territorio de los incas, esta Ley generaba un marco jurídico diferenciado para los miembros de los pueblos originarios amazónicos y planteó nuevos retos para ellos, aunque el espíritu de esta Ley “no contemplaba una idea de reparación. De acuerdo con la perspectiva estatista de

⁹⁷ Entrevista a Jorge Prado (CCP), 18-03-2016.

⁹⁸ Esta frase se usa frecuentemente para expresar que son menospreciados.

⁹⁹ Entrevista a Marcelino Bustamante (CNA), 23-09-2015.

¹⁰⁰ Se llama Ceja de selva a las partes altas y frías de la Amazonía, próximas a la Cordillera de los Andes.

izquierdas reinante en aquel entonces, la ley pretendía más bien incorporar de alguna manera a las poblaciones indígenas a la base popular del Estado” (Surralés, 2008). Entre los retos que planteaba la citada Ley para los miembros de los pueblos indígenas amazónicos destacaba la necesidad de organizarse para obtener los títulos de propiedad de sus territorios, lo cual implica realizar gestiones caras y engorrosas ante las autoridades locales y nacionales que sistemáticamente obstruyen sus gestiones, dilatándolas en el tiempo.

En efecto, para obtener los títulos de sus tierras, los pueblos indígenas de la Amazonía se organizaron en instituciones que los representan, entre las cuales, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), fundada en 1980, es la principal en la actualidad. Mientras tanto, el Estado continuó ignorando a los miembros de estos grupos sociales minorizados y considerando a la región como una despensa rica en recursos naturales y despoblada. Guillaume Fontaine explica que con esta concepción utilitarista de la Amazonía, el Estado peruano continuó delegando la administración de la región a misioneros, *colonos* y empresas transnacionales dedicadas a las industrias extractivas. Paralelamente, los narcotraficantes, taladores y mineros ilegales aprovecharon la ausencia del Estado para tomar y ampliar allí, sus *parcelas de poder*.

La inserción de la Amazonía en la globalización de los mercados solo se hizo realidad en la segunda mitad del siglo XX, en particular con la apertura de los primeros grandes ejes viales y la explotación del petróleo y del gas natural. (Fontaine, 2006, p. 27).

Desde que comenzó el desarrollo de las industrias extractivas en la Amazonía no han cesado las tensiones entre el gobierno central, que desde Lima esgrime la Constitución vigente para afirmar que los recursos naturales del subsuelo (oro, cobre, petróleo, gas, etc.) pertenecen al Estado, que tiene derecho a disponer de ellos y los pueblos indígenas de la región, quienes defienden sus territorios porque son la base de su sustento económico, de su vida espiritual y de su continuidad cultural. Efectivamente los recursos naturales del subsuelo son del Estado y a él le corresponde decidir sobre su explotación, de acuerdo a las necesidades del país, pero cuando estos recursos están en los territorios de los pueblos indígenas, las decisiones del Estado deben ajustarse a lo dispuesto en el Convenio 169 de la OIT, que por ser un tratado internacional prevalece por encima de la Constitución peruana, según lo establecido en el propio ordenamiento jurídico del país.

No obstante, hay hechos de la historia reciente peruana que muestran la persistencia de la concepción colonialista sobre la Amazonía. Por ejemplo, el expresidente Fernando Belaunde, en la década de los 60, en sus discursos públicos llamaba a colonizarla. Según él se trataba de una región deshabitada, ignorando a los pueblos indígenas que vivían allí. Casi cincuenta años después, el expresidente Alan García Pérez, reactualizó aquella concepción neocolonial de la Amazonía y expresó su posición sobre el tema, en una serie de artículos que fueron publicados en el diario *El Comercio* titulados: *El síndrome del perro del hortelano* (28-10-2007) (García Pérez, 2007a), *Receta para acabar con el perro del hortelano* (25-11-2007) (García Pérez, 2007b), *El perro del hortelano contra el pobre* (2-03-2008) (García Pérez, 2008a) y *Una apuesta crucial para el siglo XXI* (6-07-2008) (García Pérez, 2008b) (*Ver fotografías III-1, III-2 y III-3*). En aquellas publicaciones, el entonces presidente afirmaba que los pueblos originarios de la Amazonía son como "el perro del hortelano", que tal como lo narra el cuento, *no come ni deja comer*, debido a sus *arcaicas ideas mágico-religiosas* y a la manipulación de grupos radicales de izquierda, que se oponen a la explotación de los recursos naturales de la Amazonía.

Los artículos del entonces presidente de la república generaron polémicas y el rechazo de los intelectuales, los defensores de las organizaciones de derechos humanos y los líderes de las organizaciones indígenas, que se sintieron ofendidos por la forma como García los representaba. Aquellas publicaciones incrementaron la desconfianza de las organizaciones de los pueblos originarios hacia la política económica del entonces presidente de la república y constituyen el hito que marcó la gestación del conflicto social que tuvo un violento desenlace cuando el baguazo (el 5 de junio del año 2009) generó decenas de muertes.

Por otro lado, después de promulgada la *Ley de consulta previa*, durante los gobiernos de los expresidentes Ollanta Humala y Pedro Pablo Kuczynski¹⁰¹ se observaron maniobras orientadas a obstruir la aplicación de la misma, entre las que destacan el desconocimiento de la identidad cultural de los pueblos indígenas (principalmente en la

¹⁰¹ No precisamos cuál es la posición del actual gobierno, del presidente Martín Vizcarra, respecto a los pueblos originarios, porque él aún no se ha pronunciado sobre el tema. Su agenda ha estado influenciada por la turbulencia política que generó la confrontación que ha sostenido con el Congreso de la República (dominado por el partido Fuerza Popular, cuya presidenta Keiko Fujimori está sometida a una investigación fiscal por supuestos actos de corrupción y obstrucción a la justicia), cosa que lo obligó a cerrar el Congreso y a convocar a nuevas elecciones para elegir a los miembros del parlamento.

costa y los Andes). Además, los pueblos indígenas consideran que el carácter no vinculante de la citada Ley es una burla a sus expectativas.

IV.5.2 Las comunidades campesinas de la costa y las barreras a su reconocimiento

En la costa, donde el dominio colonial fue impuesto de un modo drástico, desaparecieron muchos pueblos indígenas, porque sus pobladores fueron diezmados por las enfermedades que trajeron los europeos o fueron culturalmente asimilados¹⁰². En esta coyuntura desaparecieron las lenguas originarias de la región. Estas dramáticas circunstancias han generado en el gobierno y en un amplio sector de la población, la tendencia a considerar que en esta región ya no quedan pueblos indígenas. El problema es que el desconocimiento de la identidad cultural de los pueblos originarios que aún subsisten implica la negación de sus derechos especiales.

Frente a la falta de reconocimiento propiciada por el gobierno y reproducida por amplios sectores de la sociedad peruana, incluyendo algunas corrientes de sociólogos y antropólogos, que debaten respecto a si aún quedan comunidades indígenas en la costa, consideramos que para identificar si una comunidad campesina de esta región es indígena o no, hay que rastrear información sobre sus tradiciones culturales e instituciones locales. Respecto a la pérdida de las lenguas originarias en las comunidades campesinas de la costa es oportuno precisar que el Convenio 169 de la OIT establece que estas lenguas son referentes, que deben ser combinados con otros criterios como la conservación de costumbres y formas de organización ancestrales, para identificar a los pueblos indígenas. Es decir, el hecho de que una comunidad haya perdido su lengua originaria no significa, necesariamente, que perdió su identidad cultural.

El antropólogo Jürgen Golte defiende una perspectiva restrictiva respecto al reconocimiento oficial de la identidad a los pueblos originarios. Según él, este reconocimiento se debe otorgar principalmente a las comunidades originarias de la Amazonía, que siempre han estado al margen del *Estado colonial* y poco integradas al Estado republicano, pero desde su perspectiva, a las comunidades campesinas de la costa

¹⁰² La extirpación de idolatrías aplicada en las regiones de la costa y los Andes del Perú impuso castigos muy duros a los indígenas que mantenían sus religiones antiguas, obligándolos a disfrazar sus cultos tradicionales bajo los mantos de las imágenes católicas.

(y muchas de los Andes) no se les debe considerar como sujetos de protección del Convenio 169 de la OIT, porque:

La mayoría de los habitantes del Perú son descendientes de una sociedad precolombina que ya se había constituido como Estado antes de la llegada de los conquistadores. Sus habitantes hoy en día mantienen identidades generales y una conciencia de que su origen general es dado por haber sido parte del *Estado inca*, han forjado sus identidades particulares en aldeas campesinas y hoy en día también progresivamente en ciudades (y dentro de ellas en las asociaciones formadas alrededor de su pertenencia a sus pueblos de origen, cuyos miembros se siguen considerando integrantes de “comunidades”), de modo que son ciudadanos peruanos (y esto vale para todos los habitantes de pueblos, aldeas y comunidades de la sierra y de la costa) (Golte, 2011).

Consideramos que siguiendo criterios restrictivos como los que defiende Golte, que reconocen la identidad indígena sólo en aquellos casos en que es tan evidente que resultaría absurdo negarla, resulta muy difícil garantizar el goce de sus derechos especiales a los grupos sociales o pueblos que, según los criterios del Convenio 169 de la OIT, sí son indígenas.

Un reflejo de las dificultades de las comunidades campesinas de la costa para lograr que se les reconozca como pueblos indígenas es que ninguna de ellas ha sido incluida en la Base de Datos de Pueblo Indígenas u Originarios. Al respecto, las organizaciones representativas de los pueblos indígenas afirman que:

En la actualidad podemos encontrar comunidades que han perdido el uso de su lengua originaria o que ya no cuentan con tierras comunales, sino solamente con parcelas familiares, lo que en la práctica no significa que pierdan su condición de indígenas. (Organizaciones Indígenas Nacionales del Perú, 2015, p.39)

La tendencia entre los jueces, a aplicar criterios restrictivos respecto a las formas de identificar a los miembros de los pueblos originarios explica porqué en la costa no hay demandas legales visibles referidas a la convocatoria a consulta previa. Incluso muchas organizaciones que trabajan en la defensa de estos pueblos se abstienen de asumir casos referidos al reclamo del reconocimiento de los derechos indígenas en comunidades campesinas de la costa que, a pesar de haber perdido sus idiomas originarios, su territorio u otros elementos de su cultura, se siguen considerando como pueblos culturalmente distintos al resto de la sociedad nacional y exigen al Estado el reconocimiento y respeto de sus derechos especiales.

Al respecto, el abogado Juan Carlos Ruiz Molleda, del Instituto de Defensa Legal, institución muy activa en la defensa de los derechos de los pueblos originarios, explicaba que como abogados prefieren asumir casos en los que no es discutible la identidad indígena, "por ejemplo los chumbishuilcas, en Chumbivilca, los canas, en Espinar (Cuzco). En el Cenepa, los awajún, los wampis no hay duda. Los cocamas en el río Marañón(...)" ¹⁰³. La razón para hacer esta selección de los casos es que:

“La idea de un caso es entrar a ganarlo. Si es un caso de frontera, mejor no me meto. Los jueces son tan miedosos que van a poner siempre una interpretación restringente. Entonces, si armamos un caso la idea es que sea claro, sino vas a perder tiempo. Por ejemplo, un caso clarísimo, los PIACI¹⁰⁴”.

Resulta comprensible la necesidad de las ONG de optimizar sus recursos y esfuerzos. El problema es que bajo este criterio, muchos pueblos indígenas quedan desamparados, sin la posibilidad de conseguir ayuda para defender sus derechos, dependiendo de su *grado de indignidad*. Al respecto, Rocío Silva Santisteban advierte que negar el reconocimiento de la identidad cultural a aquellas comunidades que ya no hablan lenguas originarias es una práctica arbitraria que resulta funcional a los intereses del gobierno y de los empresarios que promueven las industrias extractivas. "¿Cómo tu excluyes a todos los que no hablan otra lengua? que en verdad podrían ser considerados indígenas que perdieron su lengua (...)"¹⁰⁵. La justicia y la ética plantean la necesidad de implementar programas de investigación, que permitan identificar con mayor claridad a los pueblos indígenas que quedan en la costa, aunque hayan perdido su lengua originaria¹⁰⁶.

¹⁰³ Entrevista a Juan Carlos Ruiz Molleda, IDL, 9-03-2016.

¹⁰⁴ PIACI significa pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial.

¹⁰⁵ Entrevista a Rocío Silva Santisteban, 25-09-2015.

¹⁰⁶ Por otro lado, como consecuencia del entusiasmo que han generado los descubrimientos arqueológicos de las últimas décadas hay pueblos de la costa peruana que están tratando de construir identidades articuladas alrededor de la revalorización de las culturas antiguas de sus localidades. Por ejemplo, en el departamento de Lambayeque (norte del Perú), las investigaciones arqueológicas del Señor de Sipán y otros sitios arqueológicos de la cultura mochica, han motivado a numerosos pueblos que viven en las cercanías a promover el rescate de la lengua mochica, como un proceso de rescate y revalorización de su cultura. Por tratarse de una lengua ya extinguida, recurren a diccionarios y textos antiguos.

IV.6 La participación política de los indígenas

Según el abogado y expresidente de la república, Valentín Paniagua:

"El Perú -a diferencia, incluso, de países europeos- tuvo sufragio universal prácticamente durante todo el siglo XIX¹⁰⁷. Las constituciones de 1823, 1828, 1856 y 1860 lo reconocían a quienes acreditaban saber leer y escribir, tener una propiedad raíz, el ejercicio de un arte, industria u oficio, o la condición de jefe de taller. La Carta de 1856 lo extendió también a quienes habían servido en el Ejército o en la Armada (art. 37). La ley del 29 de agosto de 1834, a pesar del silencio de la Constitución de ese año, introdujo un nuevo requisito: ser contribuyente (art. 5, inciso 3), calidad que exigirían después las constituciones de 1839 (art. 8, inciso 3) y de 1860 (art. 38). Contrariamente a lo que podía suponerse, las normas en cuestión estaban dirigidas, en realidad, a asegurar el sufragio indígena" (Paniagua, 2003, p. 69).

No obstante, es necesario matizar las afirmaciones del expresidente Valentín Paniagua respecto al sufragio universal, porque como explica Luna Jacobs, en el siglo XIX, cuando a los *indios* se les permitió votar para elegir presidente, senadores y diputados, lo hacían en un sistema de elecciones indirectas, en las que ellos elegían a los representantes que debían elegir a las citadas autoridades, además, ellos no tenían derecho a ser elegidos. Entonces, resultaban muy limitadas sus posibilidades reales de ejercer influencia en las decisiones políticas. Cuando la nueva Ley electoral, del año 1896, dispuso la elección directa del presidente, los senadores y diputados; también limitó el derecho al voto a los ciudadanos (varones) que sabían leer. Como entonces, la mayoría de los *indios* eran analfabetos, no podían votar, en consecuencia no tenían representantes, ni capacidad de decisión o influencia en las instituciones del Estado (Luna Jacobs, 2014). Así, la imposibilidad de la mayoría de los indígenas de participar en elecciones, consolidó su exclusión de la vida política del país durante la mayor parte del siglo XX.

En realidad no fue hasta 1979, que en Perú fue aprobado el voto universal. Actualmente, los miembros de los pueblos originarios representan alrededor del 40% - utilizando los más amplios criterios de identificación- de la población peruana, no tienen ningún impedimento legal para participar en elecciones y, a través de sus organizaciones, participan en instituciones nacionales e incluso internacionales, que paulatinamente les

¹⁰⁷ La expresión '*voto universal*' no se debe tomar en sentido literal cuando nos referimos a procesos electorales del siglo XIX. En este caso se refiere a que solo podían votar los varones letrados de todas las clases sociales; pero las mujeres peruanas, independientemente de su clase social, no gozaron de este derecho hasta el año 1956.

permiten dar visibilidad a sus problemas. No obstante, su participación en la vida política del país aún es muy limitada. Por ejemplo, para el período de gobierno 2006-2011 sólo tres miembros de los pueblos indígenas llegaron a ser elegidos como parlamentarios, en el Congreso de la República¹⁰⁸ que estaba integrado por 120 representantes. Para el periodo 2011-2016, nuevamente, solo tres indígenas ocuparon escaños en un Congreso que había aumentado a 130, su número de parlamentarios y respecto a la elección que fue realizada para el periodo 2016-2021, de los 130 parlamentarios que ocupaban un escaño en el Congreso de la República; "Solo 5 de ellos se identifican como integrantes de pueblos indígenas que hablan quechua, su propia lengua. Estos son los integrantes del Frente Amplio (partido de izquierda): Tania Pariona, Richard Arce, Horacio Pacori¹⁰⁹, Wilber Rozas y, el integrante de Fuerza Popular, Dalmiro Palomino" (Defensoría del Pueblo, 2017, p. 3).

La escasa representación que los miembros de los pueblos indígenas, sean andinos o amazónicos, logran tener en el Congreso de la República, los gobiernos regionales, e incluso locales, se explica porque a pesar de que en las últimas décadas se han producido avances importantes respecto a su visibilidad en la sociedad peruana, su participación política aún es muy baja. Al respecto, un documento de trabajo que fue laborado por la Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE), para analizar los resultados de las elecciones regionales y municipales del año 2010, a fin de establecer los ajustes necesarios en la organización del trabajo de la institución, cuestionaba:

¿Cuánto acceso real tienen los indígenas amazónicos para ejercer efectivamente sus derechos y libertades? Pues, hasta hoy en día, es alta la proporción de la población indígena que podría votar, pero no lo hace porque no cuenta con DNI. Esta situación de indocumentación se explica por los elevados costos y dificultades para transportarse por sus distritos; lo cual significa que el tramitar un DNI, así como también el ir a votar, toma mucho tiempo y recursos, en relación con los beneficios que uno obtiene inmediatamente. (ONPE, 2011, p. 124)

¹⁰⁸ El Congreso peruano es unicameral. A sus miembros se les llama parlamentarios o congresistas.

¹⁰⁹ Pariona, Arce y Pacori renunciaron al Frente Amplio en julio del año 2017 y dos meses después formaron una nueva bancada de izquierda, llamada Nuevo Perú. Ellos dejaron de ser Congresistas el 30 de septiembre de 2019, cuando aplicando lo previsto en la Constitución, el presidente de la república disolvió el Congreso y convocó a nuevas elecciones para elegir al nuevo parlamento.

El estudio *Apuntes sobre el acceso al derecho a la identidad en la población Asháninka: Caso Satipo - Junín*, editado por IDL, advierte que en las poblaciones amazónicas y andinas, el 14.9% de personas están indocumentadas. Es decir, trata de mayores de edad que no tienen documento nacional de identidad (DNI), frente al 0.34% de indocumentados existentes a nivel de Lima (Garrido, Joo y Valencia, 2011, p. 3). Considerando que para votar es indispensable tener DNI, estas personas quedan excluidas en un sistema como el peruano, donde el voto es un derecho y una obligación a la vez. A eso se suma que los pueblos originarios tienen más dificultades para acceder a los centros de votación, que la población urbana¹¹⁰.

Por otro lado, los partidos políticos están obligados por la Ley electoral, a incluir una cuota mínima de 15% de indígenas en sus listas de candidatos, en las jurisdicciones donde la población indígena está oficialmente reconocida. Aunque los partidos si cumplen con esta cuota de representación étnica, lo hacen de una manera engañosa, porque al momento de organizar las listas de candidatos ubican a los miembros de los pueblos originarios en los últimos lugares, de modo que sus posibilidades de resultar elegidos son muy bajas. Esta manera de organizar las listas de candidatos también está relacionada a la práctica de los partidos políticos, de colocar en los últimos lugares, a aquellos candidatos que tienen menos recursos económicos para aportar al financiamiento de la campaña electoral.

Las organizaciones indígenas, tanto andinas como amazónicas abren espacios de participación política alternativos a los miembros de estos pueblos. Sin embargo, para fortalecer la democracia en el Perú es necesario introducir modificaciones a la Ley electoral, para que ésta que no se conforme con establecer una cuota étnica para las listas de candidatos, sino que garantice una cuota de indígenas efectivamente elegidos, que les permita asumir un rol más activo en la construcción de la democracia peruana.

IV.7 ¿Quiénes y cuántos son oficialmente, los indígenas en el Perú actual?

El Perú es un país diverso (*Ver mapa IV-3 sobre la ubicación actual de los pueblos indígenas*). Actualmente la mayor parte de su población es mestiza y resulta evidente que aún viven allí numerosos pueblos indígenas, que exigen que se respeten sus derechos

¹¹⁰ La situación de indocumentado impide a la persona no solo ejercer su derecho al voto, sino también otros derechos ciudadanos.

especiales, para poder adoptar decisiones autónomas sobre sus territorios, sin que el Estado les imponga modelos de desarrollo que les resultan ajenos. Para ello es fundamental identificarlos y reconocerlos.

Siguiendo la imagen restringente que el sector dominante de la sociedad tiene de los indígenas, desde la década de los 60 del siglo XX, los censos nacionales han planteado sólo una pregunta (respecto a la lengua materna de los censados), para identificar si la persona censada pertenecía a un pueblo indígena o no. Daniel Sánchez Velásquez explica que usar sólo la lengua como criterio de identificación puede conducir a conclusiones equivocadas, porque muchos miembros de pueblos indígenas conservan tradiciones, creencias y costumbres que los distinguen claramente de los no indígenas; aún cuando dejaron de hablar su lengua originaria. Por eso hay una creciente toma de conciencia respecto a la importancia de utilizar criterios, adicionales y complementarios al de la lengua, para identificar a los indígenas, entre los que destaca la autoidentificación, que es un criterio subjetivo indispensable, según lo establecido por el Convenio 169 de la OIT¹¹¹.

Actualmente resulta difícil definir quién es indígena, porque la sociedad peruana es el resultado de siglos de mestizaje entre los pueblos autóctonos, los colonizadores españoles y grupos de inmigrantes africanos, europeos y asiáticos. Las profundas desigualdades -sociales y económicas- que existían entre los elementos de ese mestizaje, aportaron aún mayor complejidad a la hora de definir a la sociedad peruana y de identificar a los pueblos indígenas dentro de ella.¹¹² Esta dificultad se debe a diversos factores convergentes, entre los cuales destacan el proceso de mestizaje, la gran diversidad cultural del país y los intereses económicos del gobierno y de los grupos de empresarios que operan en las principales esferas del poder, y que en su afán por explotar los recursos naturales de aquellos pueblos minorizados, obstruyen su reconocimiento oficial y evaden sistemáticamente el deber de respetar sus derechos especiales.

Los miembros de los pueblos indígenas se autodefinen como “preexistentes al Estado peruano” (Organizaciones Indígenas Nacionales del Perú, 2015, p. 29) porque en efecto, descienden de los pueblos que vivieron en el Perú desde antes de la colonización

¹¹¹ Entrevista a Daniel Sánchez Velásquez, 22-09-2015.

¹¹² Dificilmente se podría encontrar ahora, pueblos indígenas '*en estado puro*', es decir, que no hayan pasado por el citado proceso de mestizaje, en mayor o menor grado, a excepción de ciertos pueblos indígenas en aislamiento voluntario (que se mantienen al margen del resto de la sociedad) o en contacto inicial (es decir, que su totalidad o una parte de estos pueblos han iniciado un proceso de interrelación con los demás integrantes de la sociedad peruana).

española y de la creación del Estado peruano. Sin embargo, parafraseando a la antropóloga Eliane Karp (2014), consideramos que identificar a los pueblos indígenas es una tarea compleja y pendiente en el Perú, debido a los vacíos de la información estadística y de los mapas.

El Estado peruano no ha asumido un enfoque claro de identificación de los pueblos indígenas ni a través de la *Ley de consulta previa* (y su reglamento), ni mediante sus políticas censales. Como consecuencia existe un subregistro censal de poblaciones indígenas, no se cuenta con mapas que faciliten su localización y existen poblaciones indígenas que pueden ser no considerados como tales por el Estado, para efectos de la aplicación de la *Ley de consulta previa*. (Karp-Toledo, 2014, p. 70)

El subregistro de la población indígena del Perú, explicado por Karp, puede conducir a graves distorsiones de la información estadística, que según ella no son casuales, sino que se deben a la manipulación de las cifras para negar el reconocimiento de derechos culturales y territoriales a los miembros de pueblos indígenas. Así, el Estado y los inversionistas privados se exoneran de la obligación de consultar a los indígenas antes de realizar actividades económicas en sus territorios, especialmente aquellas referidas a las industrias extractivas.

La citada distorsión de las cifras se origina en la metodología aplicada en las encuestas que ha hecho el Instituto Nacional de Estadística (INEI), porque durante muchas décadas del siglo XX, para determinar la identidad étnica de una persona encuestada se usaba solo en la variable "*lengua*", es decir, si habla castellano o alguna lengua originaria del Perú. A partir el año 2001, la Encuesta Nacional de Hogares del cuarto trimestre (ENAHQ-IV) introdujo cambios en su metodología:

Incluyó hasta seis preguntas relevantes para analizar la condición étnica de los jefes de hogar y sus cónyuges. Una tradicional sobre la lengua materna de cada uno, la lengua que utiliza con mayor frecuencia, la lengua de los padres y abuelos de ambos y el conocimiento de otras lenguas. Asimismo se incluyeron preguntas sobre la autoidentificación o autoadscripción de cada jefe de hogar y cónyuge encuestado, a distintos grupos (quechua, aimara, Indígena Amazónico y otros). (Trivelli, 2005, p. 85)¹¹³.

¹¹³ Los responsables de esta encuesta elaboraron un índice de incidencia de condición indígena, que intentaba identificar la intensidad del origen étnico de los encuestados. Para el índice se usaron cuatro criterios: el uso frecuente de una lengua originaria, la lengua materna, la lengua de los padres y/o abuelos y la autoidentificación.

La inclusión de la autoidentificación como variable y su combinación con otras variables, como la lengua materna, generaron cambios significativos en la cuantificación de los hogares indígenas:

Calculamos que entre el 25% y el 48% de los hogares peruanos pueden considerarse hogares indígenas. El límite inferior, el mínimo aceptable como estimado, 25%, corresponde a los hogares en los que el jefe del hogar y/o su cónyuge usan una lengua indígena (quechua, aimara o una lengua nativa de la Amazonía) como lengua de uso frecuente. El límite superior, 48%, corresponde a todos los hogares peruanos en los cuales el jefe del hogar y/o su cónyuge tienen padres o abuelos que hablaron una lengua indígena como lengua materna. En el punto medio, tenemos que un 45% de los hogares peruanos tiene jefes de hogar y/o cónyuges que tienen lengua indígena como lengua materna o se autoidentifican como descendientes de un pueblo originario (Trivelli, 2005, p. 145).

La variación estadística extrema, cuyos resultados van del 25% al 48% no se puede entender sin considerar que en la misma encuesta de ENAHO también se observó “la existencia de un 12% de hogares que, sin tener lengua materna indígena, se consideran de ascendencia indígena” (Trivelli, 2005, p. 88). El hallazgo de un significativo nivel de autoidentificación indígena, independiente de la lengua, está en concordancia con la literatura científica especializada que defiende la autoidentificación como un criterio de identificación válido, pero no el más importante y refuerza las tesis de quienes acusan al gobierno de manipular las encuestas desde el Instituto Nacional de Estadísticas (INEI) logrando resultados que perjudican a los pueblos indígenas, porque cuando se usa un criterio de identificación tan restrictivo se consiguen resultados que favorecen el interés del gobierno por reducir al mínimo, el registro de pueblos indígenas, para evadir la responsabilidad de respetar sus derechos especiales.

Insistiendo en que la lengua se debe combinar con el uso de otros criterios de identificación, Daniel Sánchez Velásquez explica que:

La experiencia ha demostrado que los resultados [de las encuestas] son muy sensibles a la forma de enunciar la pregunta. Esto no es un elemento irrelevante en la identificación de las personas, ya que redacciones diferentes para las mismas variables pueden producir resultados inesperados. Por ejemplo, en el Censo Nacional Agrario 2012 se preguntó sobre la pertenencia de la comunidad campesina a "un pueblo indígena". A esta pregunta solo cuatro comunidades campesinas, de las 5 mil que fueron censadas, respondieron afirmativamente. Esto a pesar de que un alto porcentaje respondió de manera afirmativa respecto de otros criterios de identificación étnica como el uso de la lengua originaria (73%), el

mantenimiento de la propiedad comunal de sus tierras (70%), la conservación de prácticas de trabajo comunal (88%) o el uso de curanderos para atender sus enfermedades (37%)¹¹⁴.

Cabe señalar que a pesar de que la diversidad constituye un valor positivo, por su potencial enriquecedor de la cultura, amplios sectores del sector dominante de la sociedad aún la consideran como un obstáculo para el desarrollo, entendido desde una perspectiva etnocentrista, porque la responsabilizan de la profunda desigualdad económica y social que afecta al país.

El hecho de que a las puertas del segundo centenario de vida republicana, desde el propio Estado, no se haya erradicado la práctica de las autoridades y funcionarios públicos, de aplicar estrategias de manipulación para negar el reconocimiento a los pueblos indígenas y eludir el respeto de sus derechos especiales, refleja que el Perú sigue siendo un país excluyente, donde es difícil dar un espacio digno a *todas las sangres*¹¹⁵. La distorsión de las estadísticas referentes a cuántos indígenas hay en el país refleja la incapacidad de las élites para aceptar que el Perú actual no es un Estado-nación con ciudadanos culturalmente homogéneos.

Es preciso aclarar que en el año 2017, el INEI realizó el XII Censo de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas, que por primera vez incluyó preguntas sobre etnicidad. Según los resultados de este censo, que fueron publicados en el año 2018, en Perú hay 31 millones 237 mil 385, de los cuales el 60% se identificaron como *mestizos*, cerca del 6% como blancos, más del 3% como afrodescendientes y alrededor del 25% como miembros de los pueblos originarios. El ex presidente del INEI, Farid Matuk criticó los resultados del Censo porque presentaban una omisión de alrededor del 15% respecto a la información que tiene el Registro Nacional de Identificación y Estado Civil (RENIEC) y porque según él, el planteamiento de la pregunta sobre etnicidad no fue el más adecuado.

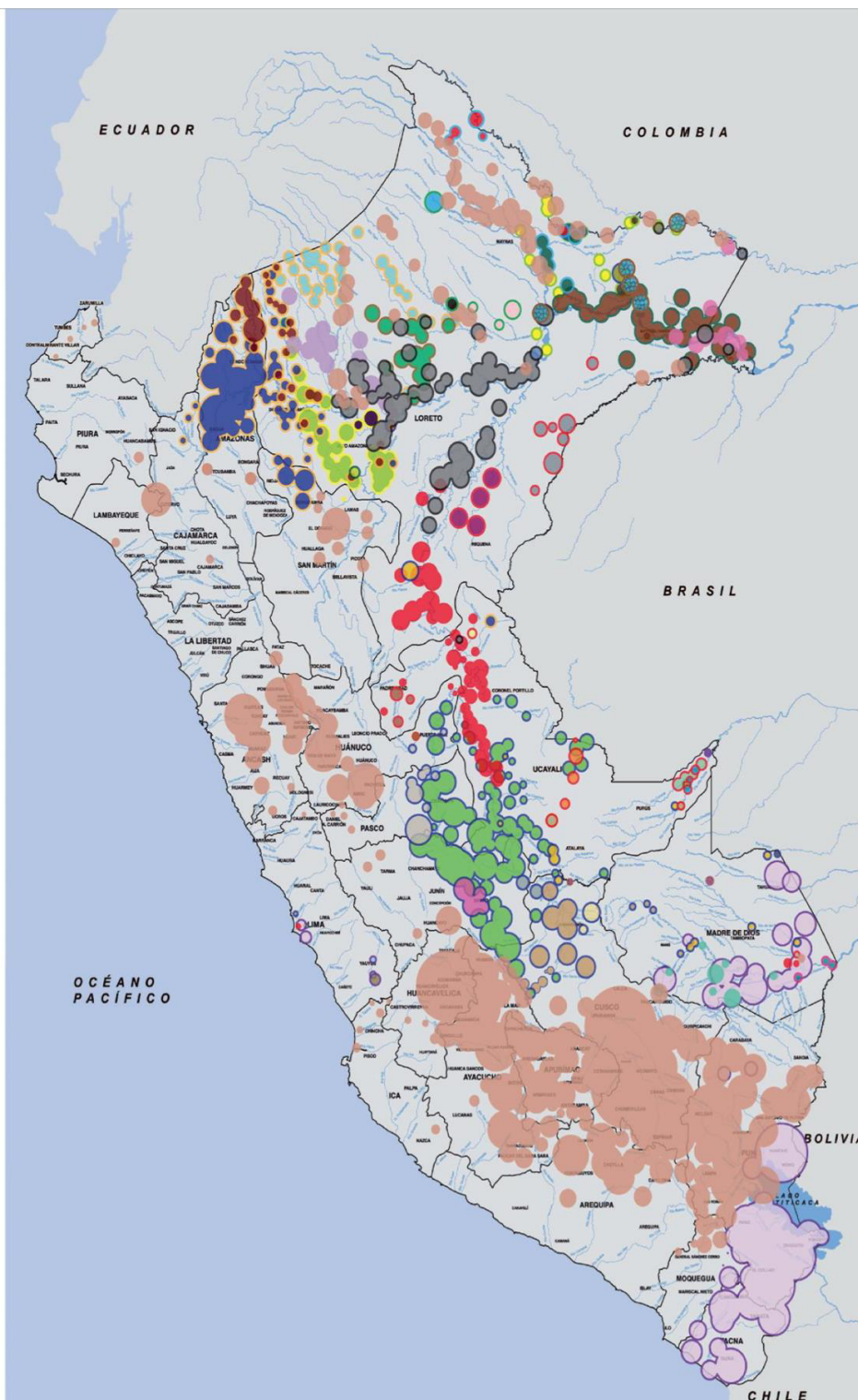
¹¹⁴ Entrevista a Daniel Sánchez Velásquez, 22-09-2015.

¹¹⁵ El escritor José María Arguedas publicó su novela "Todas las Sangres" (1964). El título aludía a diversidad cultural del país.

Mapa IV-3 Los pueblos indígenas

FAMILIAS LINGÜÍSTICAS Y LENGUAS ORIGINARIAS DEL PERÚ

- Familia Arawak (1)
 - madija (culina)
- Familia Arawak (10)
 - eshaninka
 - kakinte
 - chamicuro
 - ñapari
 - matsigenka
 - nanti
 - nomatsigenka
 - resigaró
 - yanasha
 - yne
- Familia Aru (3)
 - aimara
 - cauqui
 - jaqaru
- Familia Bora (1)
 - bora
- Familia Chachi (2)
 - shawi
 - shiwilu
- Familia Harakbut (1)
 - harakbut
- Familia Huasteco (2)
 - muru-muinani
 - ocaina
- Familia Jíbaro (3)
 - achuar
 - awajún
 - wampis
- Familia Kandozi (1)
 - kandozi - chapra
- Familia Munchi (1)
 - munchi
- Familia Pano (10)
 - amahuaca
 - capanahua
 - cashinahua
 - isconahua
 - kakataibo
 - matses
 - sharanahua
 - shipibo-konibo
 - yaminahua
 - yora (nahua)
- Familia Peba-Yagua (1)
 - yagua
- Familia Quechua (1)
 - quechua
- Familia Uru (1)
 - urarina
- Familia Tacana (1)
 - ese eja
- Familia Tikuna (1)
 - tikuna (ticuna)
- Familia Tucano (2)
 - majuna
 - secoya
- Familia Tupi-Guaraní (2)
 - kukama - kukamiria
 - omagua
- Familia Záparo (3)
 - arabela
 - iquitu
 - taushiro



Fuente: Ministerio de Cultura

Nota: Este mapa oficial no incluye a los indígenas urbanos, que en su mayoría se concentran en Lima Metropolitana.

IV.8 El Estado-nación y la diversidad cultural contemporánea en el contexto Latinoamericano

Analizando el panorama mundial, Rodolfo Stavenhagen explicaba que hay muchas dificultades para construir una vida social y política armónica en un Estado-nación, que opta por invisibilizar a aquellos que no pertenecen a la cultura dominante. Según él:

Es la misma idea de Estado-nación, concepto político que se originó en la Europa del siglo XIX y que aún se considera el principal componente del sistema mundial, la que carga con gran parte de la responsabilidad de muchos conflictos étnicos en el mundo, pasados y presentes (y también probablemente futuros). (Stavenhagen, 2000, p.8)

Por su parte, Monserrat Guibernau precisa que "la falta de reconocimiento suele ir acompañada del establecimiento efectivo de políticas destinadas a homogeneizar a la población y a erradicar los rasgos culturales y políticos específicos de la minoría" (Guibernau, 2001, p.760). Estas políticas de Estado generan diversos grados de insatisfacción en las minorías nacionales invisibilizadas y cuando ellas expresan su rechazo, muchos Estados reaccionan negándolas o reprimiéndolas.

Actualmente, en América Latina hay una gran diversidad de pueblos indígenas, que a pesar de la agresión sistemática que han sufrido durante siglos, conservan sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o al menos parte de ellas. Debido a los efectos de la colonización y los prejuicios de las repúblicas de la región, actualmente ellos comparten problemas estructurales como las dificultades para acceder a los recursos económicos y los servicios básicos, la discriminación, la pobreza, la exclusión, el despojo sistemático de sus territorios, el proceso de extinción de sus idiomas, el debilitamiento continuo de sus normas e instituciones tradicionales, entre otros.

Asimismo, en el imaginario colectivo de la población indígena persiste el recuerdo de los perjuicios y desventajas que su identidad cultural les ha causado tanto en la colonia como en la república, esto explica la resistencia que genera en ellos, la palabra *indígena*. Sin embargo, a medida en que en el plano internacional se fortalece la defensa de sus derechos, tanto en Perú como en otros países latinoamericanos se fortalece también la tendencia de los miembros estos pueblos a reivindicar su identidad cultural, para acceder a los derechos que ella comporta. Refiriéndose a las reivindicaciones que los pueblos indígenas están haciendo en diversos países de América Latina, Castillo y Carou explican que:

En el mantenimiento de las identidades, de acuerdo con las circunstancias, juega un papel fundamental el uso estratégico de la etnicidad. Este se expresa en el esfuerzo consciente de líderes, individuos y comunidades étnicas en pro de la movilización de signos étnicos para acceder a recursos escasos, tanto materiales como no materiales, que les han sido históricamente negados por un Estado-nación que ha buscado históricamente, como sostiene Bhabha (1990), para homogeneizar la identidad nacional pese a lo irreducible de las diferencias culturales. (Castillo, Luis Carlos; Cairo Carou, 2002, 57)

La revalorización de la identidad indígena se observa con mayor o menor intensidad, en toda Latinoamérica coincidiendo con la exigencia que durante las últimas décadas, los organismos internacionales han planteado a los gobiernos de la región, para que reconozcan efectivamente los derechos culturales, políticos y sociales de estos pueblos, tal como se comprometieron a hacerlo al suscribir el Convenio 169. Al respecto, el Informe Latinoamérica Indígena en el Siglo XXI, del Banco Mundial, explica que:

El impacto que tienen las decisiones políticas en el número y la visibilidad de las identidades indígenas se observa claramente en los períodos de reformas legales progresistas. En Venezuela, por ejemplo, la Constitución de 1999 incluyó un conjunto de artículos para proteger los derechos de los pueblos indígenas que conferían a estos grupos, por primera vez, la plena condición de ciudadanos, con disposiciones especiales respecto de la protección de sus culturas, idiomas, territorios, recursos naturales, formas consuetudinarias de organización social, salud (incluidos sus sistemas de medicina tradicional) y otras cuestiones (...) A raíz de estos cambios y de las nuevas oportunidades que se crearon dentro del Estado, la población indígena aumentó un 164% en el censo siguiente (2001) y otro 43% en el más reciente (2011). (Banco Mundial, 2015, p. 18-19).

V. Capítulo: La estigmatización de los pueblos originarios en la historia de la prensa peruana

La historia del periodismo peruano ofrece claros ejemplos que muestran cómo desde hace siglos, la prensa nacional menoscaba la dignidad de los miembros de los pueblos indígenas, a través de dos estrategias que se complementan entre sí: la primera es su invisibilización -a pesar de que ellos constituyen un amplio sector de la población peruana- mediante la distorsión de la realidad que se produce al excluirlos de la agenda mediática; o al subrepresentarlos cuando, por la importancia de la información, no se les puede excluir de esta agenda. La segunda estrategia -que se pone en marcha cuando no se les puede ignorar- es su estigmatización, que consiste en enfocar la información referente a los indígenas, desde una perspectiva que proyecta una imagen estereotipada y negativa de ellos.

En el presente capítulo analizamos el rol de los medios de comunicación peruanos en la exclusión y estigmatización de los pueblos indígenas, desde una perspectiva histórica, enfocada a partir de cuatro casos, que hemos seleccionado porque ilustran hechos pasados sobre los que hay documentación histórica suficiente que, permite analizar el encuadre que adoptó la prensa para informar sobre estos pueblos. Se trata de mostrar la continuidad, a través de los siglos, de la exclusión y estigmatización de los indígenas. Los casos seleccionados son:

- a) El Mercurio Peruano (finales del S. XVIII).
- b) El rol de la prensa peruana de finales del siglo XIX e inicios del XX.
- c) La masacre de los indígenas matsés, en la Amazonía (1964).
- d) El periodo de violencia que afectó al Perú (1980-2000), en el que la mayor parte de las víctimas resultaron ser los miembros de los pueblos originarios.

V.1 El Mercurio Peruano

El Mercurio Peruano (1791-1795) es un periódico que llegaba a las principales ciudades de Hispanoamérica (México, Guayaquil, La Paz, Buenos Aires y Santiago de Chile y otras). Era considerado como uno de los periódicos más prestigiosos de la América colonial. Los intelectuales criollos que escribían en sus páginas se nutrían con

las ideas de la ilustración europea y pasaron a la historia como los *precursores* de la independencia peruana.

El Mercurio Peruano fue la primera publicación que durante el virreinato utilizó la palabra *patria* para referirse al Perú¹¹⁶. Allí fue publicada la carta que remitió un lector anónimo, que por su extensión fue dividida en tres ediciones (del N° 344 al N° 346). Los responsables del periódico incluyeron numerosos comentarios a la misiva, cuyo autor proponía eliminar las leyes que regían la separación entre los *indios* y las demás clases de la sociedad colonial porque había que:

Formar un solo e indistinto cuerpo de nación. Las leyes, es cierto que establecen con empeño su separación¹¹⁷; pero estas leyes en su mayor parte fueron hechas o en los tiempos de la Conquista, o en los inmediatos, en que una infinidad de abusos producidos principalmente por las Encomiendas de los Particulares, hacía del Indio un mueble de servicio, en lugar de un Vasallo siervo, ó como se le quiera llamar, puesto que entonces hasta la racionalidad se le quiso negar (...)

Los tiempos han variado las cosas (...) Pero sin embargo de todo lo dicho, la América en su interior no prospera como fuera justo; y es que dentro de sí misma brota la zizaña de la división que la debilita y destruye (...) El indio (que aunque racional es sin disputa, corto de ideas) viendo que la legislación á encargado a unos Magistrados su protección, y que estos en los Partidos tienen subalternos destinados al mismo fin, desde que nace se imbuje en que esa protección particular le es necesaria para resistir a los daños que le harán, ó que él piensa que le hacen los que no lo son; y de esto surge una separación de intereses con que mutuamente se consideran enemigos, ó rivales preparados. (El Mercurio Peruano, 1794, p. 258-259)

El texto revela que el remitente había interiorizado la idea que los conquistadores españoles impusieron respecto al *indio*, calificándolo como un ser inferior al blanco, incapaz de tomar sus propias decisiones porque es "corto de ideas". El régimen colonial alimentó el prejuicio del indio como un ser humano con limitaciones intelectuales, para mantener la situación privilegiada de su élite y justificar la expoliación y explotación de los pueblos conquistados. Es oportuno observar que como los debates filosóficos del siglo XVI habían concluido que el *indio* tenía naturaleza humana, no se le podía considerar como esclavo, pero se le asignó la condición de súbdito vasallo, considerado como un

¹¹⁶ Hasta entonces, cuando los criollos hablaban de la *patria*, se referían a España, no al Perú.

¹¹⁷ Los reyes de España separaron a la población del virreinato del Perú bajo el esquema de dos repúblicas: españoles e *indios*, cada una con sus propias leyes, pero la interacción cotidiana entre ambos sectores de la población originaba dificultades para mantener esta separación.

menor de edad que debía ser tutelado y evangelizado por los *blancos* católicos. En este contexto histórico-cultural, la propuesta del remitente de la carta, lejos de promover el desarrollo de unas relaciones sociales más justas y menos jerarquizadas, para mejorar la precaria situación del *indio* a fin de que pudiera tener igualdad de oportunidades respecto a los blancos; buscaba "*mejorar el funcionamiento de la sociedad*", para que los miembros de la élite blanca pudieran gozar de una vida más confortable (Quijada, 1994, 373-374).

Fotografía V-1: El primer número de El Mercurio Peruano



El Mercurio Peruano
 Fue publicado de 1791 a 1795.
 Posteriormente, otros periódicos
 que han tomado el mismo nombre.

La respuesta que dio *El Mercurio Peruano* rechazaba la propuesta del remitente anónimo, argumentando que derogar las leyes que regían la separación de *indios* y españoles suponía cambiar drásticamente el orden social vigente, que había sido establecido por "*la propia naturaleza*" y hacía una descripción profundamente estigmatizante de los descendientes de los pueblos originarios, a quienes cosificaba al describirlos de un modo que ignoraba su dignidad como personas, tal como se observa en la siguiente cita:

El indio como conquistado, odia por lo general cordialmente al Español; desconfía de él en cualquier propuesta trato ó negociación, aún cuando se le haga palpables las mayores ventajas; lo auxilia y obedece sólo porque le ve superior; cede difícilmente á cariñosas expresiones; no es reducido al servicio sino por el miedo ó rigor; ama la soledad y el retiro sólo por huir de los de raza diversa que mira como rival ó enemigo (...)

El cabello grueso, negro y lacio; la frente estrecha y calzada; los ojos pequeños, turbios y mohínos; la nariz ancha y aventada; la barba escasa y lampiña; el color pálido, cetrino, y como ahumado; los hombros y espaldas cargadas; las piernas y rodillas gruesas y cortas; el sudor fétido, por cuyo olor son hallados los Podencos, como por el suyo los Moros en la costa de Granada; todas estas y algunas más distinciones naturales que se dejan ver en todo Indio de un modo ó de otro, aun cuando mas se adorne y asee, son otras tantas diferencias que dificultan naturalmente esa unión ideada, ó propuesta. (El Mercurio Peruano, 1794b, p. 276-277)

El periódico y el remitente de la carta compartían un enfoque racista y prejuicioso, según el cual era indiscutible la *inferioridad del indio*. La descripción que *El Mercurio Peruano* hizo del *indio*, lo mostraba como un ser degradado, en los planos físico y moral, y refleja el profundo desprecio que los miembros del sector dominante de la sociedad sentían por los integrantes de los pueblos originarios.

Que en 1794, es decir, cuando comenzaba a gestarse la idea de la independencia, encontremos que la publicación *progresista* de la época describía al *indio* de un modo tan estigmatizante, no solo refleja la profunda discriminación y exclusión que sufrían los descendientes de los pueblos originarios, sino también las contradicciones de los miembros de la élite intelectual criolla de la etapa anterior a las guerras de la independencia, que concibió la idea de separarse de España para defender sus privilegios de clase, sin preocuparse por mejorar la situación del *indio*, según lo hemos explicado en el capítulo anterior, (*Ver: IV.2.1 La independencia y la desprotección de los indios*).

Revisando las páginas de *El Mercurio Peruano* hemos constatado la existencia de numerosos escritos elogiando a las grandes obras de los incas, a las que los autores del periódico reconocían como obras de ingeniería avanzadas, que daban cuenta de un pueblo notablemente desarrollado; pero simultáneamente despreciaban a los descendientes de ese pueblo. Esta contradicción se explica, según Mónica Quijada, porque los criollos necesitaban volver su mirada hacia los incas, para construir una *memoria histórica* que justificara y diera legitimidad a sus proyectos de independencia. De acuerdo a ese proyecto -paulatinamente- comenzaron a admitir su condición *mestiza*, para que poder reivindicar sus raíces *indias*, conectándolas con la grandeza -y la independencia- del imperio de los incas; pero siendo culturalmente más cercanos a los conquistadores, los criollos mantenían su racismo, que los llevaba a denigrar a los *indios*, olvidando que eran los descendientes de aquellos pueblos que con gran trabajo hicieron posibles las grandes obras incaicas (Quijada, 1994).

Los autores de *El Mercurio Peruano* no habían creado la idea de la inferioridad del *indio* -que la sociedad colonial venía reproduciendo desde el inicio de la conquista- pero si contribuían a mantenerla vigente, presentándolo como un ser desconfiado, feo, torpe, etc., en contraposición a los *blancos*, a quienes consideraba como personas nobles, inteligentes y capaces de gobernar. Teniendo en cuenta que "cualquier sistema de estratificación social puede ser considerado como un mapa de la estructura de poder de una comunidad" (Spalding, 2016, p.126), la respuesta de *El Mercurio Peruano* revelaba la situación social del *indio* en la colonia y contribuía a perpetuarla, reproduciendo una imagen degradante de él. El racismo de los intelectuales de la época explica porqué, una vez lograda la independencia, se mantuvieron las jerarquías sociales de la colonia y la situación del *indio* no mejoró de modo sustancial en la joven república.

V.2 El "verdadero Perú" según Manuel Gonzales Prada y el idealismo indigenista

Después de la fundación de la república peruana, la mayoría de las intelectuales y políticos de la época mantenían una mirada despectiva hacia el *indio*. En ese contexto, el ensayista y poeta Manuel González Prada, contradijo la postura predominante en el último tercio del siglo XIX y defendió que el "verdadero Perú" estaba formado por la mayoría de *indios* y *mestizos*, cuya precaria situación no era causada por su raza, sino por los problemas sociales y económicos que sufrían desde la época colonial, y que la república no había solucionado. Este enfoque del problema, que atribuía el origen de la pobreza y la precariedad del *indio* a la explotación y maltrato que les imponía el sector dominante de la sociedad, escandalizaba a la mayoría de los periodistas e intelectuales de la época, que hasta entonces evadían el deber de analizar cuál era la responsabilidad de los miembros del sector dominante de la sociedad, sobre las malas condiciones de vida de los pueblos indígenas, que siendo numéricamente superiores, pertenecían a grupos sociales minorizados. En su célebre discurso del Teatro Politeama, Gonzales Prada dijo "Si del indio hicimos un siervo, ¿Qué patria defenderá?"¹¹⁸ (González Prada, 1985, p. 44). En el citado discurso, Gonzales Prada cuestionaba la existencia de la *nación peruana* y

¹¹⁸ Este discurso fue redactado por Manuel Gonzales Prada y leído por un estudiante, en el teatro Politeama, en julio de 1888, en el marco de una campaña de recaudación de fondos para recuperar las provincias de Tacna y Arica (el Perú las había perdido durante la guerra con Chile). Esta campaña era parte de la celebración del aniversario patrio.

criticaba a la minoría de criollos, a quienes acusaba de prolongar los problemas sociales y económicos que afectan a los *mestizos* y a los *indios*, por proteger sus intereses privados.

Hablo, señores, de la libertad para todos, y principalmente para los más desvalidos. No forman el verdadero Perú, las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la franja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está en las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera. Trescientos años ha que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro y sin las virtudes del europeo: Enseñadle siquiera a leer y escribir, y veréis si en un cuarto de siglo se levanta la dignidad del hombre¹¹⁹. (González Prada, 1985, p. 46)

Las denuncias de Gonzales Prada, y de los indigenistas de finales del siglo XIX, respecto a la precaria situación del "*indio*" fueron "difundidas en la prensa y fueron debatidas en público, por ejemplo, la Sociedad Amigos de los Indios (1867-1871) publicó numerosos informes, noticias y cartas que, a propósito de la rebelión de los *indios* de Huancané (Puno, sur del Perú) contra la restauración del tributo *indio*, presentaban cuadros de información detallada sobre el despojo de tierras y los trabajos gratuitos que debían realizar los indios para los terratenientes y las autoridades locales, según el historiador Rolando Rojas.

Los miembros de la Sociedad, entre quienes figuraban militares, prefectos, periodistas, intelectuales y políticos, desarrollaron una intensa campaña de defensa del derecho a la propiedad y a la libertad de trabajo a favor de los indios. (...) No obstante, la percepción de la Sociedad sobre la cultura indígena no se libraba de los prejuicios de la época. En efecto, la vida social de las comunidades se presenta dominada por las fiestas, el licor y la coca, aspectos que debían eliminarse para reorientar al indio hacia la educación y el ahorro. Asimismo, la Sociedad percibió al quechua como un obstáculo para el aprendizaje de sus derechos y su integración a la vida nacional. (Rojas, 2017, p. 95)

La incompreensión de la vida social de los *indios* y la estigmatización del quechua, por parte de una sociedad que había sido fundada para defenderlos, revela que para los peruanos no indígenas de la época, incluyendo a los intelectuales y periodistas progresistas que se revelaban contra la injusta situación del *indio*, resultaba más conveniente anular las diferencias, que tratar de convivir con la diversidad cultural,

¹¹⁹ Entre los miembros del auditorio estaba el presidente del Perú, Andrés Avelino Cáceres, quien censuró el discurso. No obstante, el semanario "La Luz Eléctrica" se atrevió a publicarlo.

porque esto último implicaba un cambio de las estructuras mentales, que durante siglos habían sostenido que la cultura del *indio* era inferior.

El paternalismo de los miembros de la Sociedad Amigos de los Indios evidenciaba que ellos no habían logrado liberarse de su etnocentrismo, pero tuvieron el mérito de colocar en la agenda pública de inicios de la república, el debate sobre la necesidad de mejorar la condición del *indio* y de defender la idea de que solo "con el respeto a su condición de persona humana y el pago justo de los salarios correspondientes" se podría protegerlo efectivamente frente a los abusos de las clases sociales privilegiadas (McEvoy, 2019, p. 275).

Según la historiadora Carmen McEvoy la rebelión de Huancané -que motivó contundentes denuncias por parte de los miembros de la Sociedad Amigos de los Indios, referente a las precarias condiciones de vida de los miembros de estos grupos sociales minorizados- fue la más grave de la década de 1860. Entre sus demandas, los *indios* exigían su integración en condiciones de igualdad a la comunidad nacional, pero la tendencia predominante en la prensa de la época fue simplificar el problema y tergiversar la realidad, por ejemplo, en el diario *El Progreso*, un articulista centraba la narración de aquellos hechos en "el estado de ignorancia e inmoralidad" de la *raza india*. Según aquel articulista, los *indios* eran casi una nacionalidad con ideas y prácticas especiales; que estaba incrustada por la fuerza en la *verdadera nacionalidad civilizada* (McEvoy, 2019, p. 229-230).

Aunque en las primeras décadas del siglo XX tomó fuerza el indigenismo, como un movimiento de intelectuales, políticos y artistas, que sin ser *indios* pretendían defenderlos, es necesario matizar que éstos promovían una imagen idealizada del *indio*, en algunos casos, y proteccionista en otros, convirtiéndolo en un ser irreal o indefenso. Así, lejos de abrir posibilidades reales para que los mismos *indios* pudieran expresar sus problemas y defender sus derechos, una vez más, pretendían imponerles soluciones que habían sido formuladas desde una perspectiva cultural que les resultaba ajena, en consecuencia, no resolvía el fondo del problema, que era su exclusión. Por el contrario, al proponer soluciones sin tomar en cuenta las opiniones de los *indios*, solo reproducían su exclusión. En efecto, bajo el pretexto de ayudarlos o protegerlos, los indigenistas tendían a ignorar la capacidad que ellos tienen para reflexionar sobre sus problemas y tomar sus propias decisiones.

V.3 El relato de *Caretas* sobre la represión a los matsés

En el año de 1964, los indígenas amazónicos del pueblo matsés fueron violentamente reprimidos por orden del entonces presidente de la república, Fernando Belaúnde Terry. La revista *Caretas* difundió a todo el país, un relato periodístico de nueve páginas sobre aquellos hechos, en el que abundaban adjetivos negativos y estigmatizantes como *chunchos* y *salvajes*, para referirse a los miembros de aquel pueblo originario.

El problema entre los matsés y el gobierno surgió cuando un equipo de 42 técnicos y exploradores, guiados por el alcalde de Requena, Gumercindo Flores, buscaban la ruta más adecuada para trazar una carretera que debía unir a la ciudad de Requena (Perú) con el Alto Yavarí, en la frontera de Brasil, a fin de facilitar la extracción de madera. Aquella expedición inició su viaje el 10 de febrero de 1964 y cuando ya se había internado en las profundidades de la Amazonía, el 10 de marzo del mismo año, se encontró con los miembros del pueblo matsés, quienes rechazaron la presencia de los viajeros en su territorio, atacándolos con flechas. Durante el violento enfrentamiento, que se prolongó durante varios días, perdió la vida Noé García Lachi y otros miembros del grupo resultaron heridos. Algunos días después murió otro miembro de aquella expedición, Pablo García Vallés, cuñado del alcalde de Requena. Entre los matsés también debieron resultar heridas algunas personas, y probablemente hubo muertos, pero no hay registro oficial de ello.

Como respuesta, el presidente de la república, Fernando Belaunde Terry, ordenó a la Fuerza Aérea de Perú, que contaba con el apoyo de helicópteros norteamericanos, bombardear y ametrallar a las aldeas de los tres clanes matsés que vivían en la Amazonía peruana (el cuarto clan de aquel pueblo originario no fue atacado por los militares, porque vivía en la Amazonía de Brasil). Es preciso indicar que en la década de los 60, el presidente Fernando Belaúnde Terry imaginaba a la Amazonía como "un paraje inhóspito, implícitamente habitado por tribus salvajes a las que había que controlar e integrar" (Morel Salman, 2014, p. 21). Siguiendo aquella lógica etnocentrista promovió la colonización de la Amazonía, otorgando exoneraciones tributarias a los colonos, que en su mayoría eran pobladores peruanos, procedentes de la región andina y costeña. Para enfrentar el rechazo de los pueblos indígenas, que veían amenazados sus territorios, aquellos *colonos* ingresaban a la región custodiados por los miembros de las fuerzas armadas.

Respecto a como el periodista de *Caretas*, César Lévano, comenzó el relato sobre el ataque militar al pueblo matsés es oportuno precisar que el público peruano de la década de los 60 del siglo pasado carecía de información sobre este pueblo originario, que se encontraban en contacto inicial, de modo que resultaba profundamente estigmatizadora, la descripción que el periodista hizo respecto a ellos, presentándolos como seres sanguinarios, sin explicar la importancia vital del bosque para su supervivencia, ni los antecedentes históricos de aquel pueblo que, en su memoria colectiva, guardaba el mal recuerdo de los caucheros, que entre finales del siglo XIX e inicios del XX organizaban *cacerías de indios* para capturarlos y esclavizarlos, obligándolos trabajar en la explotación del caucho, en condiciones infrahumanas que causaron la muerte de miles de indígenas amazónicos, sin que el Estado peruano hiciera ningún esfuerzo para protegerlos¹²⁰.

El antropólogo Steven Romanoff, quien en 1974 convivió con los sobrevivientes de este pueblo indígena, para realizar una investigación sobre su necesidad de disponer de grandes extensiones de bosque, explica que en la década de los 60 del siglo pasado, las autoridades peruanas llamaban "mayoruna" o "mayos" a los miembros de este pueblo, que pertenece a la familia lingüística Pano; pero ellos rechazaron el nombre que les habían impuesto y eligieron llamarse *Matsés*, que en su idioma significa *somos gente*. Ellos llamaban "chotác" al resto de los peruanos, que significa que no son semejantes a los indígenas. Los matsés, continúa el antropólogo Steven Romanoff, son un pueblo indígena que para no someterse a la esclavitud que los caucheros pretendían imponerles, entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX, se adentró en la Amazonía para vivir en aislamiento voluntario, pero en la década de los 60, el avance de los taladores de madera los colocó en la condición de contacto inicial (Chirif, 2017).

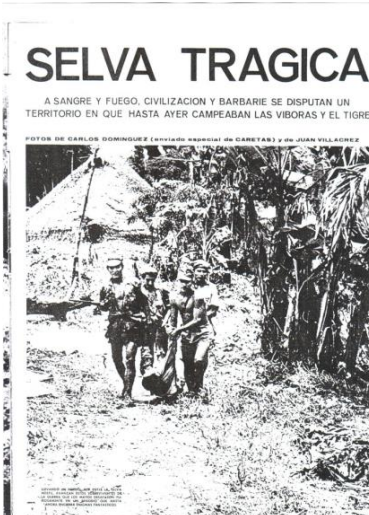
¹²⁰ El Estado, cuya nula presencia en la Amazonía hacía una deficiente vigilancia de su frontera con Colombia, necesitaba la ayuda de los caucheros para vigilar aquella parte de la Amazonía.

Fotografía V-2: Caretas 14 de abril de 1964

Por formar una unidad, hemos considerado todas las páginas del reportaje como si fuera una sola fotografía.



Legenda 1



Legenda 2



Ver en el anexo XI-6, la ampliación de aquellas páginas donde se desarrolla el texto del reportaje.



EL HELICOPTERO ROMPIO LA LEY DE LA SELVA

VIENE DE LA PAG. 37

algunas cañones a balazos largos. El helicóptero se había estacionado y los soldados se preparaban para salir en un momento. El helicóptero se elevó y se alejó hacia el cielo. Los soldados se quedaron mirando hasta que se perdió de vista.

El helicóptero se elevó y se alejó hacia el cielo. Los soldados se quedaron mirando hasta que se perdió de vista.

Leyenda 3



DESPUES DE LARGO ASEDIO UNA OPERACION BRILLANTE

La comandancia general ha ordenado que los helicópteros continúen volando sobre el área y que los soldados se preparen para salir en un momento. El helicóptero se elevó y se alejó hacia el cielo. Los soldados se quedaron mirando hasta que se perdió de vista.

POB EL MUNDO

La explosión había sido tan fuerte que se escuchó en toda la zona. Los soldados se quedaron mirando hasta que se perdió de vista.

Ejemplar de la revista Caratas archivado en la Biblioteca Nacional.



Romanoff explica que:

En apenas media década, los matsés transitaron de la situación de aislamiento voluntario (nunca mejor aplicada la definición para ellos que habían pasado su vida huyendo de caucheros y otros rapaces) a ser bombardeados por la aviación peruana, que actuó en defensa de madereros que intentaron robarles el bosque, y luego evangelizados por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que obtuvo un éxito inusitado al convertirlos a la nueva religión. (Chirif, 2017)¹²¹.

Respecto al enfoque que el relato de la revista *Caretas* dio a aquel hecho, en la primera página del reportaje, se observa una fotografía de página entera, tomada desde una avioneta, cuya leyenda que dice:

"Durante días, la prensa mundial fijó su atención en esta choza o "maloca", que se divisa en un claro del verde océano selvático. En su interior agonizan dos peruanos mientras sus compañeros son amenazados de muerte, por indios Mayos y Remos más sanguinarios que cualquier piel roja de película del *Far West*: la señal de humo acaba de permitir que un avión localice a los sitiados" (Lévano, 1964) (*Ver: Fotografía I-Leyenda I*).

¹²¹ En sus investigaciones, el antropólogo Romanoff calculó que en la época, los Matsés tenían una expectativa de vida de 50 años al nacer, que resultaba mayor a la expectativa de vida que tenían los campesinos peruanos. También era mejor a la expectativa de vida de la población India y China, en ese entonces.

Así, en la citada leyenda, el reportaje de la revista *Caretas* resalta que los expedicionarios son peruanos, en contraposición a los matsés, a quienes no se les atribuye nacionalidad porque se les describe solo como *salvajes*. El enfoque discriminador que el relato periodístico dio a este hecho reforzaba la imagen negativa que el público peruano ya tenía sobre los pueblos originarios amazónicos, la misma que se había consolidado a través de los siglos, mediante otros relatos que proceden desde la época de los incas y de la colonia. En la citada leyenda observamos que el periodista César Lévano expresaba los prejuicios y estigmas que, a través de la historia peruana, se han reproducido contra los indígenas de la Amazonía, mediante comparaciones degradantes y, a los prejuicios de la sociedad peruana, él sumaba los prejuicios que difundían las películas norteamericanas, que presentaban a los pieles rojas como pueblos incivilizados y sanguinarios.

En efecto, al comparar los violentos enfrentamientos entre los indígenas Matsés y los militares peruanos, con las imágenes que las películas de Hollywood difundían sobre las antiguas guerras de los *colonos* contra los *indios* norteamericanos, el texto periodístico evadía la realidad para establecer un paralelismo que resultaba -por lo menos- inapropiado porque al llevar los violentos hechos al campo de la ficción cinematográfica, los banalizaba. Aunque el reportaje publicado en la revista *Caretas* no había creado aquellos prejuicios, sí contribuía a reforzarlos y reproducirlos. Respecto al enfoque etnocentrista de *Caretas*, el sociólogo Jordi Busquet, citando al antropólogo Claude Lévi-Strauss explica que en las personas de todas las épocas de la historia hay una tendencia a rechazar las formas culturales que nos resultan ajenas y a calificarlas como salvajes (Busquet, 2017, p. 48).

Por otro lado, el titular del reportaje: "Selva Trágica", seguido por el subtítulo: "A sangre y fuego, civilización y barbarie se disputan un territorio en que hasta ayer campeaban la víbora y el tigre" (Lévano, 1964, p. 35-40) (*Ver leyenda 2*) ignora la dignidad humana de los indígenas amazónicos a los que considera como bárbaros a quienes la civilización debe ganar el espacio.

Bajo el título: "*La muerte de un valiente pionero*", el periodista narró la muerte de uno de los exploradores o "*colonos*", destacando las cualidades que él tenía. En cambio, no explicaba adecuadamente si en aquella lucha desigual también hubo muertos entre los miembros del pueblo matsés. Esto revela el enfoque profundamente etnocentrista y deshumanizador del texto que fue firmado por el periodista César Lévano, quien se limitaba a señalar que "*habían muerto muchos salvajes*", que tal vez se cuenten por cientos, sin preocuparse siquiera, por precisar cuántos indígenas murieron ni explicitar

las circunstancias en que lo hicieron, de ser el caso. Asimismo, en la página anterior, la leyenda de la fotografía que muestra a los exploradores heridos dice “en esta vivienda la civilización resistió el cerco de los *salvajes* iracundos” (*Leyenda 3*). Aquel relato, en el que los expedicionarios son *héroes* que representan a la civilización y vencen a los matsés, que son *salvajes* comparables a animales, resulta profundamente estigmatizador contra los miembros del citado pueblo amazónico (*Ver: Fotografía 1- Leyenda 3*).

En el título “*El helicóptero rompió la Ley de la selva*”, el relato periodístico revela un triunfalismo respecto a la derrota de la *barbarie*, por la supuesta superioridad de la *civilización*. Este enfoque que el periodista dio a la información ignoraba los antecedentes históricos que explicaban el rechazo y el temor de los miembros del pueblo matsés frente a los forasteros y guardaba silencio sobre la importancia vital que la defensa del bosque tiene para ellos. Esta manera de explicar las cosas a los lectores resultaba favorable a los planes neocolonialistas del presidente Belaunde.

El reportaje continúa con el título: “Después de un largo asedio, una operación brillante”. En el texto proporciona detalles sobre las armas y el equipamiento que usaron los militares para rescatar a los expedicionarios y atacar a los miembros del pueblo matsés. El relato destacaba como un hecho positivo, la derrota de los indígenas como consecuencia de la intervención de los militares, explicándola como el triunfo de la *civilización* sobre la *barbarie*. Considerando que se trataba del enfrentamiento entre un grupo de militares equipados con armas de guerra, contra una población civil, que solo tenía flechas y dependía del bosque para subsistir, sorprende la ausencia, por parte del periodista, de la necesaria reflexión sobre el uso desproporcionado de la fuerza que hizo el gobierno peruano.

El texto periodístico presenta a los expedicionarios como valientes que “están más allá del miedo”, mientras a los indígenas los compara con el tigre, por su habilidad para caminar sigilosamente por la selva y con el zorro, por su astucia y describe al poblado matsés como una zona “*diabólica*”. En el título “Ni la muerte los pudo detener”, el reportaje concluye destacando la persistencia de los indígenas, que estaban dispuestos a morir por la defensa de sus territorios y también narra el homenaje que posteriormente, el presidente Fernando Belaúnde ofreció a los expedicionarios, en Lima. Al condecorarlos como héroes, el presidente reforzó la propaganda a favor de la colonización de la Amazonía, que él promovía.

Respecto al enfoque del relato, consideramos que al presentar a los matsés como *salvajes*, el reportaje de Caretas los deshumanizaba a tal grado, que las violaciones a los

derechos humanos dejaban de ser tales. Eso explica que el periodista de la revista ni siquiera mencionara estos derechos en su texto. Por el contrario, sostiene que un extraño personaje, llamado José Ríos, en la etapa preparatoria del viaje se inscribió en la ciudad de Requena para participar en la expedición, pero desertó antes de partir. Según el reportaje, lo hizo porque se habría adelantado al grupo para instigar a los matsés contra los expedicionarios. Así, el periodista de *Caretas* deslizaba la teoría del complot y sostenía que los matsés fueron manipulados por el citado personaje, sin tener argumentos objetivos que la avalen. Esta teoría es destacada en el relato periodístico, para justificar la intensidad de la represión militar contra el pueblo originario amazónico.

Es oportuno observar que, como veremos en el *Capítulo VII*, en el año 2009, el gobierno de Alan García también recurrió a la teoría del complot, que difundió a través de los medios de comunicación, para justificar su negativa a atender las demandas de los pueblos indígenas de la Amazonía y la violenta represión de sus protestas. Esto demuestra que 45 años después, los gobiernos siguen utilizando a la prensa, para manipular a la opinión pública y justificar la violencia contra los pueblos originarios de la Amazonía.

La persecución del gobierno de Belaunde contra los matsés continuó durante los años siguientes. En 1967, cuando el alcalde de Requena y sus seguidores le dijeron que los Matsés de (los ríos) Gálvez y Yaquerana eran guerrilleros izquierdistas dispuestos a derrocar el gobierno, entonces "el mandatario logró que aviadores llegados de las bases que los Estados Unidos mantenían en Panamá bombardearan la zona" (Varese, 1967). En aquella ocasión no hubo muertos y la prensa ignoró el hecho.

A lo largo de la historia peruana, la prensa ha mantenido la tendencia a dar un enfoque discriminatorio y etnocéntrico a la información que difunde sobre los pueblos indígenas, especialmente los de la Amazonía, tal como ocurrió con la cobertura de prensa que hizo la revista *Caretas*, al hacer una descripción de los matsés que ignoraba la dignidad y condición humana de los miembros de este pueblo; como respuesta, entre los pueblos originarios predomina la tendencia a asumir nombres que, traducidos al castellano, reafirman su condición de seres humanos, por ejemplo, al oponerse a que se les siga llamando *mayorunas* y asumir voluntariamente el nombre "*matsés*", que en su idioma significa *somos gente*, los miembros de este pueblo indígena usaban su nombre como un mecanismo de defensa para afirmar su dignidad y rechazar el trato inhumano al que eran sometidos, como consecuencia de los prejuicios del sector dominante de la sociedad, cuyos efectos llegan a ser extremadamente violentos. El líder amazónico

Santiago Manuin, en una entrevista realizada en el marco de la presente tesis también recalcó su frase "somos aint", que castellano significa "somos gente"¹²².

V.4 La invisibilización de los indígenas víctimas del terrorismo

Sendero Luminoso inauguró sus actos de violencia terrorista¹²³ el 17 de mayo de 1980, víspera de las elecciones presidenciales que fueron convocadas para poner fin a 12 años de dictadura militar. Comenzó quemando las ánforas y las cédulas de votación en Chuschi (departamento de Ayacucho, en los Andes del sur del Perú).

El periodo de terror que desangró al Perú entre los años 1980 y 2000, transcurrió en el contexto de la profunda debilidad institucional del Estado, que tenía poca o ninguna presencia en parte de las regiones Andina y Amazónica debido a la precariedad de la democracia peruana, que acababa de ser reinstaurada, después de doce años de dictadura militar y a las brechas generadas por el profundo centralismo del Estado, que privilegiaba el desarrollo de Lima y otras ciudades de la costa, en detrimento del interior del país¹²⁴.

En aquel contexto, el ejercicio de los derechos ciudadanos resultaba profundamente inequitativo, porque las brechas políticas y sociales generadas por la desigual presencia del Estado en el territorio nacional, sumadas a las brechas étnico-raciales y culturales, profundizaban la discriminación contra los sectores más vulnerables de la población, en particular contra los pueblos originarios, cuyos miembros tenían poco o ningún acceso a los servicios públicos básicos, dependiendo del lugar donde vivieran. Aún se desconoce el número exacto de víctimas de aquellos años de conflicto armado interno, pero según el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR):

La cifra más probable de víctimas fatales de la violencia es de 69,280 personas. Esta cifra supera el número de pérdidas humanas sufridas por el Perú en todas las

¹²² Entrevista al líder indígena Santiago Manuin, realizada el 10-03-2016.

¹²³ Terrorismo es una forma de lucha política que comporta el uso sistemático de la violencia con el objeto de provocar la destrucción del orden establecido o la creación de un clima de terror o inseguridad que intimide y desestabilice a los adversarios para favorecer un cambio de régimen, según la definición de (Busquet, Calsina, Medina y Flaquer, 2020, p. 216).

¹²⁴ Aún hoy, la vigencia del centralismo limeño continúa abriendo brechas entre los peruanos de las diversas regiones del país.

guerras externas y guerras civiles ocurridas en sus 182 años de vida independiente. (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003b, p. 215)

Asimismo, el Informe Final de la CVR advierte que la violencia armada afectó de modo desigual a la población de las diversas regiones y estratos sociales y económicos del país, precisando que el 75% de sus víctimas se concentró en los sectores de la población que están culturalmente más alejados del mundo *occidental* peruano, del poder político y del poder económico.

Son las distancias culturales entre las víctimas y el resto del país las que resultan ser las más dramáticas. Mientras que, de acuerdo con el censo de 1993, sólo un quinto del país tenía al quechua u otras lenguas nativas como idioma materno, esa proporción supera el 75% entre los muertos y desaparecidos reportados a la CVR. (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, p. 160)

Tras constatar que la mayoría de las víctimas eran indígenas, la CVR, en su Informe Final, aclara que no se trató de un conflicto étnico en sentido estricto.

El conflicto armado interno ocurrido en el Perú no puede caracterizarse como un conflicto étnico o racial, debido a que ninguno de los actores de la violencia asumió motivaciones, ideologías o demandas étnicas explícitas. No se trató, pues, de un enfrentamiento desatado por actores autodefinidos en tales términos, sino más bien por grupos autonombrados como organizaciones políticas: el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, quienes decidieron enfrentarse con el Estado. Constatar estas características no significa dejar de considerar que el conflicto tuvo un fuerte componente étnico. (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003a, p.101)

En decir, la ideología del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL), inspirada en el marxismo, leninismo y maoísmo, no perseguía las creencias religiosas de los indígenas, como ha ocurrido en otros países donde hubo casos de "limpieza étnica", pero sí denigraba a los miembros de los pueblos originarios por considerar que sus culturas eran arcaicas. Las acciones del PC-SL estaban orientadas a destruir los cimientos del Estado, comenzando por sus medios de producción y sus instituciones, porque las consideraba "burguesas" y buscaban instaurar un régimen comunista. Aunque las reivindicaciones étnicas no eran el objetivo central de PCP-SL, en sus acciones sí había prejuicios étnicos y raciales, por ejemplo, los testimonios recogidos por la CVR revelan que los miembros de este movimiento subversivo utilizaban las palabras *indio* o *cholo*, para insultar a sus víctimas, antes de torturarlas y asesinarlas; a su vez, los militares, consideraban como *indios* o *cholos*, a los miembros de Sendero

Luminoso. Es decir, los miembros de PCP-SL y los militares tenían posturas ideológicas completamente distintas, pero ambos coincidían en su desprecio hacia los miembros de los pueblos originarios y usaban las mismas etiquetas estigmatizantes.

Por otro lado, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), que inició su lucha armada en 1984, era un grupo nacionalista de corte marxista-leninista, que pretendía imitar a las guerrillas latinoamericanas como la del Che Guevara, el sandinismo (Nicaragua) y el M-19 de Colombia. Aunque habían tomado el nombre de Túpac Amaru¹²⁵, los miembros de este movimiento no defendían reivindicaciones de carácter étnico; por el contrario, también menospreciaron a los pueblos indígenas sus culturas y costumbres. La CVR considera que el MRTA no tomó el nombre de Túpac Amaru para simbolizar una reivindicación étnica, sino para usarlo con fines propagandísticos.

Los medios de comunicación peruanos de circulación nacional, inicialmente recurrían a los comunicados oficiales de las fuerzas armadas, para abordar desde Lima, la información referente a la violencia que ocurría en las zonas alejadas de la capital. Remitiéndonos al tercer filtro propuesto por Chomsky y Herman (2009) en su libro *Los Guardianes de la Libertad. Propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas*, observamos que la dependencia de la prensa de la información que le proporcionaba el gobierno, como fuente de información, determinaba graves sesgos en los contenidos que eran difundidos desde Lima al resto del país, considerando que aquellos comunicados oficiales no siempre decían la verdad, tal como lo ha documentado la CVR, porque silenciaban los abusos de poder y las violaciones a los derechos humanos cometidos por los militares, bajo el pretexto de la lucha contra el terrorismo. De acuerdo a Chomsky y Herman consideramos que la información periodística, enfocada a partir de los comunicados oficiales, revela las relaciones de poder de una sociedad, en este caso, la peruana, donde la visibilidad de la versión oficial contrastaba con el silenciamiento de los miembros de los pueblos originarios, confirmando así, la situación de desventaja de los pueblos originarios en aquella coyuntura. Según la CVR, los medios de comunicación:

Centraron su atención sólo en lo que ocurría en las grandes ciudades y muy poco se conoció de las atrocidades cometidas contra la población rural. Aún en el año

¹²⁵ Por ser descendiente del inca, Túpac Amaru tenía riqueza y privilegios en la sociedad colonial. En 1780 lideró la mayor sublevación indígena de América, contra los abusos de los colonizadores españoles. Tras su captura y ejecución, los españoles exterminaron a los descendientes de la nobleza incaica.

2000, los noticieros cubren en un 80% los temas de la ciudad capital" (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, p. 499).

Respecto al enfoque que predominó en la sociedad peruana sobre la violencia generada por Sendero Luminoso, observamos que cuando comenzó el periodo de terror en el Perú, los políticos, los investigadores de las ciencias sociales y la población en general, no comprendían los orígenes, ni los objetivos del fenómeno subversivo, entonces lo interpretaban erróneamente y sus errores eran difundidos a través de los medios de comunicación social. Al respecto, la socióloga María Isabel Remy explica que:

En los primeros años de la década de 1980, se lo vio como un movimiento indígena, una especie de guerra de castas. De acuerdo con la corriente antropológica de que se trataba, se le identificó como *milenario* o *indígena*; era la venganza de los siglos, la *utopía andina*, el pachakuti¹²⁶. (Remy, 2014b, p. 39-40)

Es oportuno matizar que cuando comenzó la *lucha armada*, tal como los miembros de SL-PC llamaron a sus ataques, si hubo campesinos-indígenas quienes atraídos por el discurso de Sendero Luminoso (que les prometía una sociedad más igualitaria) se sumaron a este grupo terrorista; pero pronto los abusos de los miembros del movimiento subversivo generaron *una corriente de rechazo*, a pesar del riesgo de que Sendero Luminoso los acusara de traidores y se vengara de ellos, cosa que efectivamente ocurrió cuando masacró a numerosos pueblos originarios por haberse revelado.

Al desconocimiento que las autoridades, los políticos y los miembros del sector dominante de la sociedad tenían sobre SL y el MRTA¹²⁷, se sumó el desconocimiento respecto a las comunidades campesinas de los Andes y de las nativas, de la Amazonía, que llevó a conclusiones que convertían en culpables, a las víctimas procedentes de aquellas regiones, quienes en su mayoría pertenecían a pueblos indígenas. Es preciso advertir que ambas organizaciones violentistas también eran integradas por mestizos, negros, blancos y extranjeros, que tenían diferentes niveles de instrucción y capacidad económica; pero su procedencia étnico-cultural convertía a los indígenas, en sospechosos

¹²⁶ Los miembros de los pueblos originarios andinos creen que cada 500 años aproximadamente, el Pachacuti genera un cambio profundo en los seres humanos, que se desencadena a partir de un fenómeno climático o de un gran movimiento social y causa cambios en el orden social establecido. Según la antigua profecía, se trata de una especie de renacer del mundo.

¹²⁷ EL MRTA inició sus ataques en 1985.

principales de terrorismo. Es decir, la lucha contra el terrorismo que impulsó el Estado se basaba en principios fuertemente discriminadores, por ese motivo, los desplazados de las comunidades campesinas o nativas, que huían de los Andes o de la Amazonía buscando seguridad en las ciudades, lejos de encontrar ayuda y protección fueran doblemente estigmatizados: por su procedencia étnica y porque podrían ser terroristas.

Esto revela la profunda vulnerabilidad de los pueblos originarios, cuya imagen desfavorable ha sido construida a lo largo de la historia peruana y ha creado condiciones sociales adversas para ellos, que los convierten en víctimas del menosprecio, por sus rasgos étnicos y culturales. Respecto a su estigmatización en los medios de comunicación social, especialmente a través de la prensa, la noción de la noticia como construcción de la realidad social, de Miquel Rodrigo Alsina, nos ayuda a entender cómo las interacciones que se produjeron entre “las rutinas organizativas” (Rodrigo, 1989, p. 29) del trabajo de los periodistas -que era fuertemente dependiente de los comunicados oficiales de la Policía y el Ejército- con los estereotipos y prejuicios de los citados profesionales terminaron generando distorsiones en la información. Es decir, tanto las formas de organizar y cumplir su trabajo como los prejuicios, influyeron en la tendencia de la prensa peruana a distorsionar los acontecimientos referentes a este periodo de violencia, produciendo noticias en las que la imagen de los pueblos indígenas resultaba perjudicada.

Consideramos que el enfoque profundamente centralista de la prensa no origina, pero sí reproduce las prácticas excluyentes del Estado, las autoridades de gobierno y otros sectores de la sociedad peruana contra de los miembros de los pueblos indígenas.

V.4.1 El caso Uchuraccay

Desde 1980, el departamento de Ayacucho (sur del Perú) se desangraba a consecuencia de los ataques de Sendero Luminoso y de la represión de la policía, contra la población civil. La situación era peor aún, en los pueblos de las alturas de Ayacucho, cuyos habitantes eran mayoritariamente campesinos que hablaban quechua. La intensidad de aquella violencia motivó al presidente Fernando Belaúnde Terry a decretar el *estado de emergencia* en Ayacucho, en diciembre de 1982, dejando la zona en poder de las

fuerzas armadas¹²⁸, mientras en el resto del país predominaba la indiferencia frente a la gravedad del problema¹²⁹.

Entonces, los medios de comunicación de circulación nacional seguían centrándose en lo que ocurría en Lima. Respecto a las otras regiones del país, solo las situaciones extremas se convertían en noticia para los medios de comunicación limeños. En este contexto, los pobladores de Huaychao (interior de Ayacucho, en la zona andina del sur del Perú), se sublevaron contra los abusos de SL y mataron a siete de sus integrantes¹³⁰. Coincidentemente, los *sinchis* (unidad especializada de la policía, destacada a Ayacucho para luchar contra el terrorismo), que usualmente reprimían a la población andina por considerarla sospechosa de terrorismo, habían iniciado una estrategia de acercamiento a ella para convertirla en su aliada¹³¹, de modo que al enterarse de la sublevación de los pobladores de Huaychao, los *sinchis*¹³² fueron en helicópteros a los pueblos del interior de Ayacucho, para obsequiar víveres a la gente y aconsejarle que se defiendan matando a todos los extraños que llegaran por tierra, porque eran terroristas (los *sinchis* se movilizaban en helicópteros).

El 23 de enero de 1983, el general (Clemente) Noel, entonces jefe político militar de la zona de Ayacucho, anunció a la prensa que los comuneros de Huaychao habían matado a siete senderistas. El presidente de la república,¹³³ saludó ese “gallardo” gesto del pueblo ayacuchano que, de ese modo, habría mostrado su adhesión política al régimen que gobierna el Perú desde 1980. Esta noticia era muy importante. De ser cierta; habría significado una gran novedad en el combate ayacuchano. Para saber si lo que el general Noel anunció con alegría era cierto o

¹²⁸ Hasta entonces, sólo la Policía había enfrentado la violencia de Sendero Luminoso, sin lograr vencerla.

¹²⁹ Al transcurrir los años, la violencia terrorista se fue extendiendo hasta afectar a todo el país.

¹³⁰ La comisión que investigó la masacre de los periodistas en Uchuraccay incluyó en su informe, testimonios sobre otras matanzas ocurridas antes de la masacre de los periodistas, su guía y un poblador local. Según aquellos testimonios, el 22 de enero de 1983, los pobladores de Uchuraccay habían matado a cinco terroristas, pero en los pueblos vecinos también ocurrieron otras masacres que elevaban a 24 o 25, el número total de muertos, supuestamente terroristas. Estos hechos fueron invisibilizados en el resto del país. (Montoya, 1984)

¹³¹ Los testimonios que los comuneros dieron a la Comisión Investigadora del caso Uchuraccay sostenían que desde 1981, los *sinchis* habían ido solo una vez a la zona, en helicóptero, llevando víveres a los pobladores y aconsejándoles defenderse. En cambio, la maestra de Uchuraccay dijo que ellos habían visitado el lugar entre cinco y seis veces.

¹³² Los *sinchis* tenían su base en la ciudad de Ayacucho y se desplazaban en helicóptero a los pueblos del interior. Estos policías procedían de la costa y como eran hispanohablantes, tenían dificultades para comunicarse con los pobladores andinos, cuya lengua materna era el quechua.

¹³³ El presidente era Fernando Belaunde Terry, en su segundo periodo de gobierno (1980-1985).

no, un grupo de ocho periodistas y un guía local trataron de ir hasta Huaychao. Nunca pudieron llegar, porque unos kilómetros antes, en Uchuraccay, encontraron una muerte atroz. Jorge Sedano, de La República, Eduardo de la Piniela, y Pedro Sánchez de El Diario Marka, Willy Retto y Jorge Mendivil de El Observador, Amador García de Oiga, Félix Gavilán y Octavio infante, periodistas ayacuchanos, perecieron buscando la verdad de un asunto políticamente muy grave en el Perú. El guía Juan Argumedo también fue asesinado, pero su cadáver no aparece hasta hoy¹³⁴. (Montoya, 1984)

La noticia sobre la muerte de los periodistas conmocionó al Perú y tuvo repercusiones a nivel internacional. En palabras del historiador y antropólogo ayacuchano, Ponciano del Pino:

Aún cuando Sendero Luminoso había iniciado la lucha armada en mayo de 1980 y había pasado un mes del inicio de la intervención de las FFAA¹³⁵ en la lucha contrainsurgente, la violencia no se había convertido en un "problema nacional". En ese sentido, esta matanza irrumpía en la historia para convertirla en un referente nacional y para polarizar al país al definirse claras tendencias y posturas frente a un Estado que aparecía representado como el agresor". (Del Pino, 2003)

La imagen que la población campesina de Ayacucho tenía del Estado como agente agresor se debía a que desde la declaratoria del Estado de Emergencia, el ejército, tomó el control de la zona y basó su lucha contra el terrorismo en una brutal represión contra la población civil, que incluía secuestros, torturas y ejecuciones extrajudiciales. Sus principales víctimas eran los pobladores de las comunidades campesinas que, por vivir en zonas alejadas y hablar quechua, estaban excluidos socialmente.

El 29 de enero de 1983, los medios de comunicación de circulación nacional confirmaron la masacre destacando la muerte de los ocho periodistas. Mencionaban al guía Juan Argumedo, dándole menos notoriedad que a los periodistas. Allí también murió Severino Huáscar Morales, miembro de la comunidad de Uchuraccay y amigo del guía,

¹³⁴ Argumedo era medio hermano del periodista ayacuchano Octavio Infante. Antes de la masacre un juez lo había incluido en una investigación por su presunta vinculación a SL, pero no encontró pruebas contra él. Como su cadáver no apareció junto a los de los ocho periodistas, la prensa limeña especuló sobre su participación como autor de aquella masacre. La esposa de Argumedo encontró su cuerpo en octubre de 1983 y lo sepultó en secreto, en el cementerio de Chacabamba, luego huyó de la zona. En 1986, Lidia, la hermana de Juan Argumedo, testificó ante un juez que la familia había encontrado y sepultado su cadáver. Las investigaciones posteriores confirmaron que él había muerto el mismo día que los periodistas.

¹³⁵ Ante la incapacidad de la Policía para restablecer la paz, a fines de diciembre de 1982, el presidente Fernando Belaunde declaró a Ayacucho en estado de emergencia, dejando la zona bajo el control del ejército.

a quien los miembros de su comunidad acusaron de terrorista y lo asesinaron por intentar mediar a favor del guía y de los periodistas.

Según Ponciano (Del Pino, 2003), la violencia extrema con que actuaron los pobladores de Uchuraccay probablemente se debió a que éstos sabían que un juez había investigado al guía Juan Argumedo y, aunque no encontró pruebas contra él, quedó estigmatizado entre sus vecinos como posible miembro de SL. Entonces, los periodistas se convirtieron en sospechosos por el simple hecho de llegar con él. Coincidiendo con Ponciano del Pino, el Informe Final de la CVR precisa que Uchuraccay tenía unos 470 habitantes, de los cuales solo 15 apoyaban a Sendero Luminoso, entre ellos Severino Huáscar Morales, que era amigo del guía; entonces, al defender al guía y a los periodistas, Severino Huáscar Morales pudo aumentar las sospechas de la población contra los forasteros, en vez de calmar los ánimos.

El sesgo de la información periodística, que invisibilizó la muerte de Argumedo se explica porque los periodistas limeños sospechaban de él y, el hecho de que su cadáver no apareciera con el de los periodistas, alimentó versiones según las cuales Argumedo habría participado de la masacre y huido. Años después (en 1986) se confirmó la falsedad de esta versión, pero los medios de comunicación no rectificaron ni hicieron esfuerzos por aclarar el tema frente al público. La hija del guía, Rosa Luz Argumedo, reclamaba “no quiero reparación, solo que se reivindique el buen nombre de mi padre y se sepa la verdad” (Cárdenas, 2013). Recordando la muerte de Severino Huáscar Morales, comunero de Uchuraccay y amigo de su padre, Rosa Luz Argumedo agregaba que "en ese recóndito poblado de Ayacucho fueron masacradas 10 personas, no solo 8" (Idem).

Para calmar a la opinión pública, el presidente Belaúnde nombró una comisión investigadora que estaba integrada por el escritor Mario Vargas Llosa; el entonces decano del Colegio de Periodistas, Mario Castro Arenas y el jurista Abraham Guzmán Figueroa. Esta comisión recibía asesoramiento de un equipo de antropólogos integrado por Juan Ossio, Fernando Fuenzalida y Luis Millones; el jurista Fernando de Trazegnies; el psicoanalista Max Hernández; los lingüistas Rodolfo Cerrón Palomino y Clodoaldo Soto y el historiador Ricardo Valderrama.

El informe que esta comisión entregó al presidente de la república, en marzo de 1983, concluyó que los pobladores de Uchuraccay masacraron a los periodistas porque los confundieron con terroristas y exculpó a *los sinchis*, a pesar de que justo antes de la masacre, ellos habían dado a los pobladores de aquella zona, *licencia para matar* a todo aquel forastero que llegara por tierra. Cuando concluyeron la redacción del informe, sus

autores ignoraban si los pobladores de Uchuraccay habían llegado a comunicarse con los periodistas, o si los atacaron directamente, sin dialogar previamente con ellos; pero considerando que el grupo contaba con tres periodistas bilingües resultaba lógico pensar que ellos habían intentado explicar en quechua, quienes eran y qué hacían en la zona (Montoya, 1984). También fue cuestionado el rigor de la investigación porque los miembros de aquella Comisión, quienes no sabían hablar quechua, estuvieron sólo cuatro horas en Uchuraccay, interrogando a los pobladores. Según el informe, Uchuraccay era parte del "Perú profundo"¹³⁶. En ese texto, la frase se refería a *una sociedad indígena arcaica, cuya población se había quedado culturalmente anclada en el siglo XVI*. Las investigaciones posteriores desmintieron que se tratara de un pueblo aislado del resto de la sociedad nacional, como había interpretado el informe. Además, casi dos meses después de la presentación del informe, la aparición de la cámara fotográfica de Willy Reto, en una cueva de Uchuraccay (en mayo de 1983), permitió revelar las fotos que el periodista tomó antes de morir y confirmar que si hubo diálogo entre los periodistas y los pobladores de Uchuraccay, a quienes se les veía enfadados. Este hallazgo profundizó las críticas contra el citado informe.

La prensa cubrió la información referente a aquella masacre en las condiciones de trabajo que les impusieron las fuerzas armadas que controlaban las zonas declaradas en emergencia y establecieron restricciones que impedían a los periodistas llegar a determinados lugares y hablar con determinadas personas para investigar el caso Uchuraccay, bloqueando sistemáticamente su labor y haciéndolos altamente dependientes de la información oficial, cosa que Chomsky y Herman han criticado en el *tercer filtro* del *Modelo de propaganda* que proponen en *Los Guardianes de la Libertad, Propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas* (2009) (**Ver: Apartado VII.3 El tercer filtro: la dependencia de la información oficial**)

Por otro lado, el Informe Final de la CVR (2003) cuestionó el enfoque que la prensa dio a la información referente al caso Uchuraccay porque observó que por un lado, destacaba la muerte de los periodistas, quienes eran presentados positivamente, como personajes modernos y urbanos que buscan la verdad y, por el otro, ignoraba a las otras dos víctimas locales, que eran quechua-hablantes. Al invisibilizarlos, reproducía la larga

¹³⁶ El autor de esta frase, Jorge Basadre, la usaba con otra connotación, para explicar la diferencia entre el Perú profundo "la gente que en las provincias del país estaba construyendo la nación peruana" y el Perú legal.

historia de etnocentrismo y exclusión que ha predominado en la prensa peruana. Al analizar la selección de la información y el enfoque que se le daba en la prensa peruana de la época, la CVR puso en evidencia que en las noticias y reportajes, la prensa nacional asignaba un lugar destacado a la muerte de los ocho periodistas, mientras invisibilizaba los asesinatos del guía Juan Argumedo y del comunero Severino Morales (cuando el periodista, según la deontología profesional, nunca debería ocupar el foco principal de la noticia). Consideramos que la invisibilización de los “*otros*” se debía no solo a las sospechas que existían sobre los supuestos vínculos de Argumedo y Morales con Sendero Luminoso (según el Informe Final de la CVR, Severino Morales sí participó en SL); sino también a las brechas étnicas y sociales que excluían a la población andina del país.

A nuestro entender, el problema es que la prensa puso poca atención a la negación o confirmación de aquellas versiones que acusaban al guía Argumedo y al comunero Morales de tener algún vínculo con PC-SL. Tampoco se esforzó por determinar de qué tipo de vínculo se trataba, en caso de que aquellas acusaciones fueran ciertas. Esa información era clave, considerando que con frecuencia PC-SL captaba con engaños a la población andina y luego -cuando alguien quería salir de aquella organización- lo retenía utilizando la amenaza, el secuestro, la tortura e incluso asesinaba a quienes se atrevían a discrepar.

Además del guía y el comunero muertos, los habitantes Uchuraccay también se convirtieron en víctimas invisibles -a pesar de que la mayoría de ellos no había participado en la masacre- porque los reclamos de justicia y el interés de la prensa de circulación nacional por la muerte de los periodistas, contrastaba con el desinterés por investigar los centenares de muertos y desaparecidos quechua-hablantes de Uchuraccay (incluyendo niños y ancianos), que en los meses siguientes fueron víctimas de Sendero Luminoso y de la represión de los militares.

Al respecto, el Informe Final de la CVR precisa que en 1983, cuando ocurrieron los hechos, en Uchuraccay vivían 470 comuneros, de los cuales un grupo de 40 participó en el asesinato de los periodistas. Tras confirmar esta masacre, las fuerzas armadas se retiraron inmediatamente del lugar, dejando a la población expuesta a la venganza de Sendero Luminoso. En los meses siguientes a la masacre de los periodistas, a la venganza de Sendero Luminoso se sumó la represión de las fuerzas armadas. Entonces, fueron asesinados 135 comuneros de Uchuraccay, los testigos desaparecieron y los sobrevivientes tuvieron que huir. "En 1987, todos los comuneros directamente implicados

en la muerte de los periodistas habían sido asesinados¹³⁷ y; a principios de la década de 1990, Uchuraccay había sido barrida del mapa por completo" (Arriarán, 2011)¹³⁸.

Consideramos que la exclusión social de la población de Uchuraccay y el enfoque que se dio a la información periodística mostraron una vez más, las fracturas de la sociedad peruana y la discriminación sistemática que sufren los miembros de los pueblos originarios. Siguiendo la perspectiva de Chomsky y Herman, esta forma de destacar la muerte de unos e invisibilizar la de otros (Chomsky y Herman, 2009, p.81) se explica porque la defensa del Estado y la propaganda del gobierno habían sido concebidos desde una perspectiva etnocentrista y excluyente, que consideraba a los periodistas como *víctimas dignas*; en oposición al guía, su amigo Severino Morales y la población de Uchuraccay que pasaban a ser *enemigos* del Estado peruano. Por el simple hecho de ser quechua-hablantes, culturalmente distintos a los periodistas limeños, se les percibía como personas que podían representar el mismo grado de peligrosidad que los terroristas de Sendero Luminoso.

V.4.2 De víctimas a culpables

Los miembros de los pueblos indígenas fueron triplemente víctimas: en primer lugar sufrieron los secuestros, persecuciones y asesinatos causados por los grupos subversivos PC-SL y MRTA; en segundo lugar, fueron perseguidos y masacrados por los miembros de las fuerzas militares y policiales, que como representantes del Estado debían protegerlos. En tercer lugar, los medios de comunicación los invisibilizaron como víctimas y los estigmatizaron como sospechosos del terrorismo, ejerciendo así, la violencia simbólica contra ellos, cosa que tuvo graves consecuencias para los miembros de estos grupos sociales minorizados, quienes tuvieron que huir hacia las ciudades, donde en vez de recibir ayuda fueron discriminados.

¹³⁷ La investigación judicial que se hizo del caso Uchuraccay concluyó con sentencias de prisión contra tres comuneros de Uchuraccay y orden de captura contra otros 14. Tras el fallo, los familiares de los periodistas asesinados siguieron reclamando que se castigue a los verdaderos culpables, que según ellos eran los Sinchis.

¹³⁸ Décadas después, un programa del gobierno impulsó el regreso de los comuneros sobrevivientes de Uchuraccay a su pueblo. Ellos tenían temor de volver al mismo sitio y eligieron instalarse en una zona cercana. Testigos que tenían entre ocho y diez años, cuando ocurrió la masacre, han aportado al investigador Ponciano del Pino, información valiosa para comprender lo que ocurrió.

Un ejemplo de la distorsión de la imagen de los indígenas, por parte de los medios de comunicación -y que ha continuado aún después de haber terminado aquel periodo de violencia- es que para mostrar el horror de aquella parte de la historia reciente del país, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003) mostró en la exposición *Yuyanapaq*, la fotografía de un campesino, que tenía parte del rostro vendado con un trapo blanco. Cuando seleccionó esa fotografía, la CVR ignoraba que aquel campesino estaba vivo. Según la leyenda de la fotografía él se llamaba Celestino Ccente, sobreviviente de la masacre de Lucanamarca, ocurrida en abril de 1983¹³⁹, pero veinticinco años después de aquella masacre, en el contexto de una *campana contra el terrorismo*, que realizaba el programa Panorama, de Panamericana Televisión, la manipulación por parte del programa sobre aquella fotografía determinó que Celestino Ccente pasara frente al público, de víctima a victimario (*Ver: V- 3. Víctima de terrorismo estigmatizado como terrorista*).

"El retazo de tela que cubría las huellas del hachazo que nuestro personaje había recibido en Lucanamarca por parte de los senderistas, fue transformado por los inescrupulosos periodistas de Panamericana Televisión en una bandera con la hoz y el martillo. Así, el mensaje subliminal de la campaña era que la propia CVR hacía apología del terrorismo" (Pajuelo Teves, 2016, p. 105).

Al ver la campaña del programa Panorama (en Panamericana Tv.), en el año 2008, Oscar Medrano, periodista de la revista *Caretas* y autor de aquella fotografía, con ayuda del periodista ayacuchano Abilio Arroyo, investigó la identidad de aquel campesino y, después de una complicada búsqueda confirmó que el personaje de su fotografía aún vivía, pero tenía la mitad del cuerpo paralizado por las secuelas de los hachazos¹⁴⁰ (*Ver: Fotografías V-3*), entonces lo buscó para aclarar la versión tendenciosa del programa de televisión. Su verdadero nombre era Edmundo Camaná, pero en 1983, cuando Medrano lo entrevistó en el hospital y lo fotografió, el sobreviviente de Lucanamarca utilizó un

¹³⁹ En Lucanamarca se han encontrado los cuerpos de 69 víctimas, de las cuales 62 han sido identificadas (incluyendo ancianos, mujeres gestantes y bebés). Abimael Guzmán, cabecilla de SL, admitió que su organización cometió esta masacre para castigar ejemplarmente a la población por haberse sublevado contra SL. Según este grupo subversivo, allí fueron asesinadas 80 personas.

¹⁴⁰ Medrano gestionó ayuda para ingresar a Edmundo Camaná al Hospital de Enfermedades Neurológicas en Barrios Altos (Lima), pero el legislador Edgar Núñez presionó y logró que el 20 de marzo del año 2009 lo trasladaran al hospital militar. Al ingresar allí, la situación de Edmundo era estable, pero enseguida le prohibieron las visitas, sin ninguna explicación. Cuatro días después el hospital informó que él había muerto por un edema pulmonar y cerebral. Los resultados de la necropsia desmintieron la versión del hospital. A pesar de los reclamos de las organizaciones de defensa de los derechos humanos, las causas de esta muerte aún no han sido aclaradas.

nombre falso, por temor a la persecución y venganza de los terroristas, por eso, durante 25 años vivió oculto bajo un nombre falso.

Fotografía V-3: Víctima de terrorismo estigmatizado como terrorista



Fotografía V-4: Fotógrafo Oscar Medrano y víctima de terrorismo, Edmundo Camaná



En el año 2008, el periodista Oscar Medrano encontró a Edmundo Camaná y le entregó la fotografía que le tomó en 1983.

V.4.3 El sesgo informativo en los medios de comunicación nacionales respecto al periodo de violencia 1980-2000

La Comisión de la Verdad y Reconciliación, en su Informe Final, critica que:

Los medios de comunicación tuvieron una gran responsabilidad al contribuir a la invisibilidad de las víctimas, al no colaborar con el reconocimiento y comprensión mutua entre los diferentes y complejos actores sociales del conflicto. Por el

contrario, favorecieron que se acentúe la discriminación y el consiguiente ensañamiento con el sector de la población más afectado del país, aquél de menores ingresos, menores oportunidades y menor instrucción. (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003a, p. 499-500)

Precisamente, las estadísticas señalan a los pueblos indígenas como los sectores de la población peruana más pobre y con menores niveles de instrucción, quienes fueron víctimas no sólo de los movimientos terroristas, sino también del ejército, porque "al ser rebajados en su condición humana y considerados como simples *indios* y *chutos* de las alturas, fueron vistos como desechables" (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003b, p. 114). El testimonio que Rufina Rivera, dio a los miembros de la CVR, el 12 de diciembre del año 2002, confirma la conclusión de la CVR:

Desde que llegamos a nuestras zonas de refugio sufrimos la total marginación. Éramos como si fuéramos gusanos, nos veían como si fuéramos gusanos; no podíamos salir a la ciudad para buscar algo de comer o buscar en qué trabajar. Como no teníamos cómo desarrollarnos teníamos que encontrar trabajos de autosostenimiento (...) Yo quisiera mostrar un periódico que es del año 94 y acá dice: los pueblos serranos invaden Lima. Se dan cuenta: nos trataban de esa manera; de serranos, de cholos, de piojosos. (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003b: 110)

Aceptando la validez de las críticas de la CVR a los medios de comunicación de circulación nacional, es preciso matizar que entre ellos también hubo periodistas de investigación que trabajaron siguiendo una dirección contraria a la tendencia excluyente de la época, porque investigaron la violencia que comenzó a golpeando a Ayacucho y luego se extendió al resto del país. A pesar del riesgo que implicaba su labor, estos periodistas revelaron no sólo las masacres cometidas por Sendero Luminoso o el MRTA, sino también las violaciones contra los derechos humanos que cometían los militares. Por ejemplo, fue la prensa la que denunció numerosas masacres como la de Cayara (1988) y Accamarca (1985), en los pueblos andinos o las matanzas de Barrios Altos (1991) y La Cantuta, en Lima (1992).

Por otro lado, muchos periodistas de los medios de comunicación locales vivían amenazados entre dos fuegos, por haber revelado las violaciones a los derechos humanos cometidas tanto por los grupos terroristas como por los policías y militares, pero como sus medios de comunicación tenían un alcance limitado a los ámbitos local o regional, sus denuncias pocas veces alcanzaban repercusión nacional.

La CVR destaca la labor de los radios Quillabamba (Cuzco) y Onda Azul (Puno), que por emitir en lenguas originarias y mantenerse cercanas a estos pueblos, fueron estigmatizadas y acusadas de ser favorables a Sendero Luminoso, a pesar de su activo rol para evitar que este grupo terrorista tomara el control de los pueblos de campesinos. Estas radios también denunciaron enérgicamente las violaciones de los derechos humanos que cometían los militares. (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003b, p. 533).

El riesgo que implicaba hacer periodismo en el Perú, durante el tiempo que duró la "*lucha armada*" (1980-2000), especialmente en las zonas más golpeadas por la violencia, como Ayacucho, se confirma por el asesinato de dieciséis periodistas. A muchos de ellos, como a Hugo Bustíos (38 años), Luis Antonio Morales Ortega (59 años) las FFAA los sometieron a ejecuciones extrajudiciales; otros, como Jaime Ayala (22 años), desaparecieron en la base militar de Huanta. Por otro lado, los periodistas Juvenal Farfán y Cirilo Oré también destacaron por denunciar los crímenes que tanto las fuerzas armadas como Sendero Luminoso cometían en los pueblos andinos, hasta que fueron asesinados por miembros de este grupo terrorista. El común denominador de los dieciséis periodistas ayacuchanos que fueron asesinados o desaparecidos durante aquel periodo de violencia es que eran bilingües. Hablar quechua les permitía obtener información directamente de los campesinos, sin necesidad de recurrir a traductores, como debían hacerlo la mayoría de los periodistas que llegaban desde Lima. Además su constancia para denunciar las violaciones contra los derechos humanos resultó incómoda para los miembros de las fuerzas armadas. A pesar de los años transcurridos, estos asesinatos continúan impunes.

El análisis de la historia de la prensa peruana que hemos realizado en este capítulo muestra cómo, al informar sobre los indígenas a partir de una perspectiva cultural etnocéntrica, la prensa ha realizado una acción excluyente, cuyo efecto ha sido distorsionar la realidad y degradar la dignidad de los miembros de los citados pueblos, participando en una dinámica social injusta.

VI. Capítulo: Conflicto social, medios de comunicación y construcción de la identidad

Hay consenso entre los científicos sociales respecto a que en las sociedades contemporáneas, los medios de comunicación influyen sobre la configuración de las identidades, tanto individuales como colectivas. A partir de esta premisa, en el presente capítulo analizaremos las interacciones que se produjeron entre los medios de comunicación y los pueblos indígenas, en su lucha por lograr el reconocimiento de su identidad cultural y el respeto de sus derechos especiales, puesto que ese es un factor clave para comprender la gestación y el violento desenlace del Baguazo, como conflicto social.

VI.1 Las organizaciones indígenas peruanas y su lucha por la identidad

Analizando los cambios que se han producido en el Perú en materia de reconocimiento de la identidad, en 1993, la socióloga María Isabel Remy sostenía que:

Muy reducidos sectores de la población, localizados en territorios precisos y solo muy recientemente, se autodenominan “*indígenas*” o utilizan apelaciones particulares y elaboran las diferencias étnicas como discurso de identidad, sustento de movilizaciones y organizaciones, y agenda de demandas de carácter étnico al sistema político. Ello se ha dado tardíamente a pesar de la identidad étnica del Perú; a pesar de que el Estado, por mucho tiempo, ha definido como indígena a buena parte de la población y ha desarrollado políticas específicas (en este siglo, particularmente ‘proteccionistas’) para ella y a pesar de que las conductas cotidianas contienen rasgos acentuados de discriminación étnica. (Remy, 2014, 15-16)

Conviene matizar que aquellas medidas que Remy calificaba como proteccionistas, en realidad tenían un carácter declarativo, porque al momento de aplicarlas, el Estado peruano ha evadido su responsabilidad sistemáticamente, según se ha explicado anteriormente, en la presente tesis. Por otro lado, revisando la historia encontramos que en la década de los 60 del siglo XX -cuando en el derecho internacional aún estaba vigente el Convenio 107 de la OIT, cuyo enfoque favorecía la asimilación de los pueblos originarios a la cultura dominante- en el Perú, la connotación negativa que comportaba el término *indio* llegaba al extremo de avergonzar, incluso, a ciertos

miembros de estos grupos sociales minorizados. Al respecto, Marcelino Bustamante, de la CNA recordando su niñez decía: "yo escuchaba cuando el hacendado decía '*alquílame a tus indios*', como si fueran animales de carga, de labranza. Esa situación ha existido hasta el año 1969. Era realmente la esclavitud. Los campesinos indígenas de Perú estaban peor que esclavos"¹⁴¹. Al maltrato que ellos sufrían en el trabajo se sumaba la estigmatización, en la vida cotidiana, de los símbolos y signos de su identidad cultural. Un ejemplo de ello es el rol que desempeñó la escuela en la reproducción de la estigmatización de los niños indígenas. Marcelino Bustamante recuerda:

"En la escuelita fiscal donde estudiaba, el profesor que venía de otros lares decía, ¿porqué siguen hablando el quechua? Ustedes saben que el quechua ha sido retraso; el inca cayó por no saber hablar español. Al inca lo mataron los españoles, por no saber hablar castellano¹⁴². ¡Imagínate! (...) La clase dominante dice que el quechua no vale nada (...) que es un retraso para el desarrollo del país, porque cuando [alguien] entra a una empresa, ¿de qué le sirve el quechua?, pero si aprende el español y el inglés va a tener facilidad de encontrar trabajo, de viajar por otros países"¹⁴³.

Dos décadas después de haber asegurado que son pocos los grupos sociales que se identifican como indígenas en el Perú, en el contexto de la aprobación de la *Ley de consulta previa* (2011), María Isabel Remy observó cambios que revelaban la tendencia creciente de los miembros de los pueblos originarios a exigir al Estado peruano, el reconocimiento oficial de su identidad cultural, mediante su inclusión en la *Base de Datos de Pueblos Indígenas*; pero el gobierno del presidente Ollanta Humala -quien había promulgado la citada Ley- negó el reconocimiento a muchos de los pueblos que exigían la realización de procesos de consulta previa en sus territorios, para no atender sus demandas bajo el pretexto de que por no estar oficialmente reconocidos como indígenas,

¹⁴¹ Entrevista a Marcelino Bustamante, CNA. 23-09-2015.

¹⁴² En Perú hay una actitud negacionista respecto a la discriminación lingüística. El 5 de mayo del 2020, la inclusión del documental *Los Castellanos del Perú*, en el programa *Aprendo en Casa* (clases dictadas por el canal de televisión pública, para los escolares que están en cuarentena, como consecuencia de la pandemia generada por el nuevo coronavirus) generó una fuerte polémica cuando empresarios y periodistas de los medios de comunicación más poderosos del país afirmaron que el Ministerio de Educación promovía el resentimiento social y la separación entre peruanos. El documental explicaba la variedad lingüística del castellano y advertía que algunas personas son discriminadas por su forma de hablar.

¹⁴³ El artículo N° 323 del Código Penal peruano sanciona los delitos de discriminación. Sin embargo, en la vida cotidiana es frecuente encontrar a personas que son discriminadas y estigmatizadas porque su lengua materna es una lengua originaria.

no tienen derecho a la *consulta previa*, tal como ocurrió con el caso Cañaris (**Ver: I.3.1 El caso cañaris y la estrategia del desconocimiento**). El desconocimiento de la identidad que se efectúa al excluir a los citados pueblos de la Base de Datos, se reproduce a través de los medios de comunicación, que por un lado dan espacio a las autoridades, los funcionarios del Estado y a los empresarios para defender su postura restrictiva referente al reconocimiento de la identidad cultural de estos grupos sociales minorizados y por el otro, dan poco o ningún espacio a los miembros de estos pueblos, para que expliquen y defiendan sus posturas.

Consideramos que la expectativa de gozar de los derechos especiales que reconoce el Convenio 169 de la OIT es un factor importante -aunque no el único- en la tendencia a la revalorización de la identidad cultural de los pueblos originarios. Al respecto, Jorge Prado, miembro del Consejo Ejecutivo de la Secretaría de Defensa de la Confederación Campesina del Perú (CCP)¹⁴⁴; Santiago Manuin¹⁴⁵, líder amazónico que pertenece a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) y Marcelino Bustamante, miembro de la dirigencia de la Confederación Nacional Agraria¹⁴⁶ confirmaron que sus organizaciones promueven campañas dirigidas a las comunidades campesinas de la costa y los Andes y a las comunidades nativas de la Amazonía, para informarles que para ser sujetos de la protección del Convenio 169 -y gozar de los derechos especiales que éste les reconoce- es indispensable autoidentificarse como miembros de pueblos indígenas u originarios.

VI.1.1 La identidad cultural y el derecho a la consulta previa

Como ya se ha mencionado en la presente tesis, entre los miembros de los pueblos indígenas del Perú coexisten la identidad nacional peruana con aquella que corresponde al grupo étnico-cultural. Es decir, tal como ellos mismos lo explican, son peruanos y al mismo tiempo pueden ser ashánincas, boras, aimaras, quechuas, etc. Es preciso matizar que la mayoría de ellos considera como identidad principal, la de su grupo étnico o pueblo de origen y, por ser ciudadanos peruanos, que tienen una cultura distinta a la predominante en el país, exigen que el marco jurídico sea adaptado para que responda

¹⁴⁴ Entrevista a Jorge Prado, Confederación Campesina del Perú, 18-03-2016.

¹⁴⁵ Entrevista a Santiago Manuin, líder de los pueblos indígenas de la Amazonía. No ejerce un cargo formal en la dirigencia nacional de la AIDSESP, pero es un líder reconocido y respetado entre los pueblos indígenas de la Amazonía.

¹⁴⁶ Marcelino Bustamante, CNA, 23-09-2015.

tanto a las necesidades de los miembros del sector dominante de la sociedad como a las necesidades de los pueblos indígenas. En consecuencia piden que se les reconozcan dos categorías de derechos:

a) Los derechos generales, es decir aquellos derechos individuales que son comunes a todos los peruanos.

b) Los derechos especiales, es decir aquellos que les corresponden en razón de su identidad cultural.

Entre los derechos especiales, amparados por el Convenio 169 de la OIT, el de la *consulta previa* resulta fundamental para promover el diálogo entre los pueblos originarios y el Estado, para que ambos puedan alcanzar consensos sobre las leyes, políticas públicas, medidas administrativas, construcción de infraestructura, proyectos de desarrollo u otras actividades que el Estado promueva o autorice y que generen cambios en la vida de las citadas minorías étnicas.

La *Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios, reconocido en el Convenio 169 de la OIT (N° 29785)*, fue promulgada en el año 2011, por el expresidente Ollanta Humala. El artículo 2 de la Ley define al derecho a la consulta previa del modo siguiente:

"Es el derecho de los pueblos indígenas u originarios a ser consultados de forma previa sobre las medidas legislativas o administrativas que afecten directamente sus derechos colectivos, sobre su existencia física, identidad cultural, calidad de vida o desarrollo. También corresponde efectuar la consulta respecto a los planes, programas y proyectos de desarrollo nacional y regional que afecten directamente estos derechos.

La consulta a la que hace referencia la presente Ley es implementada de forma obligatoria solo por el Estado" (Congreso de la República, 2011) (**Ver: Anexo XI.2: Ley del derecho a la consulta previa**).

La citada Ley establece que los resultados de la consulta previa no son vinculantes. Frente a eso, las organizaciones indígenas invocan al Convenio 169 de la OIT para exigir la modificación de la norma, a fin de que el Estado peruano respete efectivamente los resultados de estas consultas.

Como esta Ley regula un derecho especial, su aplicación está supeditada al reconocimiento de la identidad indígena. Por eso, en su artículo 7, la Ley establece criterios para identificar a los pueblos indígenas, que según el gobierno peruano, se

ajustan a lo dispuesto en el Convenio 169, pero Juan Carlos Ruiz Molleda¹⁴⁷, experto en derechos indígenas, discrepa y advierte que los criterios de la Ley, y de su reglamento, son restrictivos en relación a lo establecido en el citado Convenio. El reglamento, en su artículo 3, inciso k, define a los pueblos indígenas del modo siguiente:

Pueblo Indígena u Originario.- Pueblo que descende de poblaciones que habitaban en el país en la época de la colonización y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conserven todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas; y que, al mismo tiempo, se auto reconozca como tal. Los criterios establecidos en el artículo 7º de la Ley deben ser interpretados en el marco de lo señalado en artículo 1 del Convenio 169 de la OIT. La población que vive organizada en comunidades campesinas y comunidades nativas podrá ser identificada como pueblos indígenas, o parte de ellos, conforme a dichos criterios. Las denominaciones empleadas para designar a los pueblos indígenas no alteran su naturaleza, ni sus derechos colectivos. En adelante se utilizará la expresión «pueblo indígena» para referirse a «pueblo indígena u originario (Ruiz Molleda, 2012, p. 45).

Para el adecuado ejercicio del Derecho a la Consulta Previa, en el caso peruano, se deben cumplir dos requisitos principales:

1) Antes de realizar la consulta, el Estado debe proporcionar a los pueblos indígenas susceptibles de ser afectados, información completa, oportuna y clara sobre las implicancias de las medidas o proyectos que se someten a consulta.

2) Los pueblos indígenas deben emitir su opinión de manera libre, sin ningún tipo de presión.

Respecto a este derecho y la Ley que lo regula, el líder indígena Santiago Manuin destacaba la importancia de que el Estado les consulte sobre las decisiones que afectan sus intereses o la continuidad de sus culturas. Para ellos, ser consultados y tener la posibilidad de participar en la toma de aquellas decisiones que les atañen constituye un ejercicio de libertad y, desde este punto de vista, es un modo de dignificarlos como seres humanos. "El gobierno debe apoyar a este pueblo. No imponer, sino que debe consultar a este pueblo qué es lo que quiere, dentro del círculo de naturaleza en que vive, [para] su desarrollo"¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Entrevista al abogado Juan Carlos Ruiz Molleda, realizada el 9-03-2016.

¹⁴⁸ Entrevista a Santiago Manuin, líder Amazónico, 10-03-2016.

Considerando la importancia de la auto identificación para el reconocimiento de la identidad indígena, la abogada Raquel Yrigoyen explica que el Convenio 169 protege a los miembros de pueblos "*indígenas*", "*tribales*" u "*originarios*", pero el problema es que los promotores del desarrollo de las industrias extractivas (con la connivencia los funcionarios del Estado), manipulan el rechazo que estos pueblos sienten hacia los términos "*indio*" e "*indígena*", para inducirlos a hacer declaraciones en las que aparentemente niegan su identidad, aunque en realidad ellos no tengan la intención de hacerlo.

Al respecto, el abogado Daniel Sánchez¹⁴⁹ precisó que en la región andina, la Defensoría del Pueblo ha observado y documentado casos en que los promotores de las industrias extractivas han preguntado a la población "¿ustedes se consideran indígenas?" y advirtió que el planteamiento de la pregunta aprovechaba el mencionado rechazo de la población hacia la palabra *indígena*, para inducir a una respuesta negativa. Es decir, hay mala intención en el hecho de no plantear la pregunta de un modo que resulte más claro para los miembros de los pueblos originarios, por ejemplo, sería más apropiado preguntarles: "¿ustedes se consideran miembros de un pueblo originario?". Este tipo de manipulación busca evitar que la convocatoria a una consulta previa genere retrasos o negativas a las actividades extractivas, cuyos promotores consideran prioritario obtener el permiso del Estado para operar, aunque muchas veces no cuentan con la licencia social (aceptación) que deberían otorgarles los pobladores de las zonas afectadas, que son quienes sufren los impactos ambientales.

Las entrevistas que hemos realizado a expertos en asuntos indígenas confirman que los estereotipos y estigmas que afectan la imagen de los miembros de los pueblos originarios o indígenas influyen sobre su grado de aceptación o rechazo del término "*indígena*". La práctica frecuente de funcionarios y empresarios de usar la información que ellos mismos han manipulado, como fundamento para afirmar que las *comunidades campesinas* ya no deben ser consideradas como *pueblos indígenas*, porque muestran resistencia a identificarse como tal, constituye una falta ética, porque ignora intencionalmente el derecho de éstos pueblos a rechazar una forma de llamarlos, que les fue impuesta y que los remite a experiencias históricas traumáticas, cuando lo fundamental para ser sujetos de la protección del Convenio 169 de la OIT y de la *Ley de*

¹⁴⁹ Entrevista a Daniel Sánchez V. Defensoría del pueblo, Lima, 22-09-2015.

consulta previa es reconocerse como descendientes de aquellos *pueblos originarios*, que antes de la conquista y colonización española ya ocupaban los territorios que hoy son parte del Estado peruano y conservar las costumbres e instituciones ancestrales, que los hacen culturalmente distintos a los miembros del sector dominante de la sociedad peruana.

La preocupación por la aplicación efectiva de la *Ley de consulta previa*, por parte de los dirigentes de las organizaciones indígenas, se debe a que para ellos se trata de una herramienta jurídica fundamental para poder expresar por sí mismos, su opinión sobre aquellas decisiones que afecten sus territorios, costumbres o la continuidad de sus culturas. Las entrevistas que hemos realizado a los citados dirigentes revelan que ellos conocen estas formas de manipulación y para contrarrestarlas han realizado campañas orientadas a informar a los miembros de sus organizaciones sobre la importancia de autoidentificarse como miembros de los *pueblos originarios*, para que el Convenio 169 de la OIT los reconozca y ampare. Al respecto, Hugo Jilaja, miembro del pueblo aimara (Puno) explicó que para él resulta tan inapropiado decir “*comunidad campesina*” como “*pueblo indígena*” para identificar a su comunidad; él prefiere identificarla como *pueblo originario*, porque según sus palabras: “somos pueblos ancestrales, somos ayllus. El Estado nos ha puesto este otro nombre, que no aceptamos en su totalidad”¹⁵⁰.

Tanto los profesionales, como los líderes de organizaciones indígenas que hemos entrevistado consideran que la aprobación de la Ley de Consulta Previa, en el año 2011, actualizó la preocupación de las organizaciones indígenas por la revalorización de las identidades ancestrales. Sin embargo, coinciden en ubicar los orígenes de este proceso casi treinta años atrás, cuando la adhesión del Perú al Convenio 169 de la OIT abrió posibilidades reales de exigir al Estado peruano, que respete los derechos de los pueblos indígenas. Según el antropólogo Ismael Vega: "con la consulta [previa] la identidad es una reivindicación que se ha fortalecido". Sin embargo criticó las debilidades en la Ley y en los mecanismos administrativos que regulan la consulta previa. Refiriéndose al caso de los indígenas amazónicos, explica que:

La consulta, por la forma como se ha venido implementando, ha tenido algunos efectos negativos en los pueblos indígenas, pero en términos generales, en aquellos procesos más emblemáticos, creo que la identidad como pueblos en la Amazonía se ha fortalecido en la medida que reconocerse como indígena no

¹⁵⁰ Entrevista realizada a Hugo Jilaja, 11-03-2016.

solamente es algo que les permite ser reconocidos como sujetos de derechos [especiales], sino que también les permite enfrentar un proceso de negociación, de conflicto o de tensión, de una manera mucho más preparada. **(Ismael Vega, antropólogo)**¹⁵¹

En síntesis, evaluando las protestas que realizan las organizaciones y los pueblos indígenas para defender sus derechos especiales, los profesionales entrevistados coinciden en sostener que los miembros de aquellos pueblos tienen a rechazar el término *indígena* por su carga histórica negativa, por su parecido a la palabra *indio*, pero esto no debe ser interpretado como un deseo de asimilarse a la cultura occidental. Por otro lado, la obstinación de la mayoría de las autoridades no indígenas que representan a diversos estamentos del Estado peruano, por negar el reconocimiento a los pueblos originarios - precisamente ahora que la justicia internacional les reconoce cada vez más derechos- son prácticas de invisibilización que constituyen formas de violencia simbólica que perpetúan un orden social y económico injusto.

La constatación empírica de las presiones generadas por los poderes políticos y económicos, para negar el reconocimiento de su identidad cultural a los miembros de los pueblos originarios, con el objeto de obstruir la aplicación de la *Ley de consulta previa* revela las dificultades que hay para definir quién es o no es indígena en el Perú y la desprotección y discriminación que sufren en el país, los miembros de estos pueblos. En esta coyuntura, consideramos que la actual tendencia de los miembros de los pueblos indígenas a reivindicar su identidad constituye una reacción a la violencia simbólica que se ejerce contra ellos al invisibilizarlos, por eso sus reivindicaciones buscan terminar con el estigma social y dar un valor positivo a su identidad cultural, que ha sido históricamente menospreciada.

VI.1.2 La diversidad cultural y la forma de asumir la identidad

Los numerosos pueblos indígenas que viven en el Perú son un reflejo de la gran diversidad y riqueza cultural del país, pero más allá de lo enriquecedora que ella resulta desde una perspectiva cultural, social o económica, también plantea retos a la hora de lograr una convivencia social armoniosa. Respecto a la diversidad de los pueblos indígenas que hay en el Perú, y los conflictos que muchos de ellos mantienen desde hace siglos, incluso desde antes de la expansión del imperio de los incas, Eliane Karp dice:

¹⁵¹ Entrevista al antropólogo Ismael Vega, realizada el 26 de septiembre del año 2015.

"Yo creo que siempre han estado enfrentados. Ahora han quedado los bailes y las peleas rituales. Hay montones, y se practican cada año en su fecha. Por eso yo creo que siempre ha habido esas competencias entre grupos étnicos y familias etnolingüísticas. ¡Ni hablemos del grupo Arawak! que está en la selva"¹⁵².

A los conflictos entre los diversos pueblos se suman aquellos que generan los representantes del propio Estado y de las industrias extractivas, cuando provocan enfrentamientos entre los miembros de los pueblos indígenas, durante los procesos de negociación que deben cumplir para pedirles que acepten el funcionamiento de las industrias extractivas en sus territorios. Al respecto, el antropólogo Ismael Vega advierte que actualmente, el Estado y otros factores externos desempeñan un rol muy importante¹⁵³ en los conflictos que existen entre los propios pueblos indígenas, porque cuando deben consultarles sobre algún proyecto de desarrollo o Ley que les afecte, muchas veces boicotean la consulta previa, promoviendo conflictos para romper la unidad de los pueblos indígenas y debilitarlos, porque al Estado y a los empresarios les resulta más fácil doblegar a grupos pequeños.

VI.1.3 Identidad: cambio y continuidad

Cuando Felipe Guamán Poma de Ayala envió al rey Felipe II de España su *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, que en realidad era una carta de 1200 páginas, para denunciar los abusos de los militares, jueces y sacerdotes católicos españoles contra los *indios* del Perú¹⁵⁴, el destinatario no recibió la misiva porque entre los siglos XVI y XVII era muy difícil que la denuncia de un *indio* llegara a oídos del rey. Tras las declaraciones de independencia de los países latinoamericanos, en el siglo XIX, la nueva coyuntura política y económica no implicó para los *indios*, mayores posibilidades de que sus demandas fueran escuchadas por el gobierno, ni generó mejoras en sus condiciones de vida, porque, como lo hemos explicado anteriormente, los miembros de estos pueblos continuaron siendo despreciados por los miembros de las élites gobernantes.

¹⁵² Entrevista a Eliane Karp, Lima, 19-03-2016.

¹⁵³ Entrevista a Ismael Vega, antropólogo, Lima, 26-09-2015.

¹⁵⁴ *La nueva crónica y buen gobierno* es el documento escrito por un *indio* peruano, más antiguo que se conoce hasta ahora. Su autor, Felipe Guamán Poma de Ayala (nacido en 1535 o 1536) y según él, por la línea materna era descendiente del inca Yupanqui. Tardó 30 años en escribir, o mejor dicho en dibujar la obra, que hoy constituye un documento fundamental sobre el pasado prehispánico, la conquista y la colonia (Guamán Poma, 2012, p. 9-12).

En el siglo XX, después de la *Segunda Guerra Mundial*, en el contexto de la guerra fría y el proceso de descolonización de Asia y África, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial se volvieron actores influyentes en la economía internacional e impulsaron una idea de desarrollo basada en el crecimiento económico, que en realidad era “un proyecto monocultural y homogeneizador, en el cual, modernización y occidentalización eran prácticamente términos sinónimos” (Degregori, 2013, p. 384). En esta perspectiva etnocéntrica, lo no occidental resultaba arcaico y “las causas del subdesarrollo eran intrínsecas a las sociedades atrasadas, es decir, la diversidad cultural y las tradiciones eran percibidas como obstáculos para el desarrollo (Degregori, 2013, p. 375). Siguiendo esta lógica, los pueblos indígenas que mantienen sus modos de vida tradicionales y que siguen un camino distinto al de la modernidad occidental son considerados *arcaicos* y cuando surgen conflictos sociales en los que ellos demandan respeto a sus derechos culturales, se les llega a acusar de ser “enemigos del desarrollo”.

Como lo explicaba Fredrik Barth (1976) al definir la identidad de los grupos sociales, la continuidad del grupo puede mantenerse por los cambios que se dan en él, conservando las diferencias culturales que definen sus límites respecto a otros grupos. Desde esta perspectiva, son las "fronteras" o diferencias, las que han permitido mantener la identidad de los diversos pueblos originarios peruanos, a pesar de los procesos de desestructuración económico-social por los que han pasado a lo largo de cinco siglos. Estos procesos van del despojo de sus territorios ancestrales y la pérdida de sus lenguas originarias, en muchos casos; al cambio de su religión, costumbres, etc.

Siguiendo esta línea de interpretación, la clave de la subsistencia de las identidades de los pueblos originarios radica en que a pesar de la profundidad de los cambios que ellos han experimentado, que fueron determinados por situaciones conflictivas, marcadas por el maltrato y la discriminación; la continuidad de sus "fronteras" les ha permitido persistir como grupos étnicos que se autoperciben como diferentes y que, simultáneamente, son reconocidos como diferentes por los miembros de los otros grupos sociales. En este contexto, la unidad del grupo resulta necesaria para resistir a las amenazas y ataques externos.

En el caso de los indígenas peruanos "la vida en comunidad, yo diría que es, a parte del idioma, un gran indicador de ser indígena. Eso vale también para las comunidades

pesqueras de la costa. También son indígenas y tienen tradiciones"¹⁵⁵. En efecto, las "fronteras" que hacen identificables las diferencias culturales -tanto para los miembros de los pueblos indígenas como para los integrantes del sector dominante de la sociedad- dejan sin fundamento la pretensión de estos últimos, en especial de los gobernantes e inversionistas que promueven las industrias extractivas, de negar el reconocimiento de su identidad a los pueblos originarios, alegando que ellos ya no son los mismos que los colonizadores españoles encontraron a su llegada al Tahuantinsuyo, en el siglo XVI. Este discurso pretende que los pueblos originarios, para seguir siendo tal, se mantengan estáticos en el tiempo, ignorando que todos los grupos sociales evolucionan y que como consecuencia de los cambios ocurridos durante la conquista, colonia y república, los pueblos originarios se han visto en la necesidad de mantenerse unidos y adaptar sus culturas para persistir, pero como ocurre en todas las sociedades humanas, ellos también han evolucionado.

Negar el reconocimiento de su identidad cultural a los pueblos originarios solo porque ahora usan modernas tecnologías o han abandonado sus vestimentas tradicionales equivale a sostener que la identidad cultural se pierde por gozar de los beneficios y el confort de la vida moderna, olvidando que la evolución de las sociedades a lo largo del tiempo no implica necesariamente la pérdida de su identidad. Bajo ese argumento, la coherencia exigiría aceptar que también dejaron de ser franceses o españoles -por citar solo dos ejemplos- aquellos que ya no viven ni visten como lo hacían los miembros de las sociedades francesa y española del siglo XVI.

La persistencia de una actitud tradicionalista entre las autoridades y la mayoría de los miembros del sector dominante de la sociedad, caracterizada por los prejuicios y estereotipos que identifican a los pueblos originarios con formas de vida arcaicas, se debe a su incapacidad para comprender la identidad étnica-cultural como una construcción social compleja y dinámica. El problema es que esta actitud obstruye el acceso de los pueblos originarios al ejercicio de los derechos especiales que les reconoce el Estado peruano, de acuerdo a lo dispuesto por el Convenio 169 de la OIT; porque en las circunstancias políticas actuales, para que ellos puedan gozar de sus derechos, el gobierno debe tener la voluntad política de reconocer y respetar efectivamente su identidad cultural.

¹⁵⁵ Entrevista a Eliane Karp, 19-03-2016.

Se trata de una situación compleja porque a pesar de los cuestionamientos a la perspectiva etnocentrista y la creciente valoración de la diversidad cultural, impulsada por el Convenio 169 de la OIT, que motivó "el descrédito gradual de las agendas asimilacionistas y su sustitución por la diversidad como el supuesto fin de las políticas sociales" (De la Cadena, Marisol; Starn, 2010, p. 17), aún persiste el carácter asimétrico y excluyente de las relaciones económicas, sociales y culturales que han marcado la historia de los Estados y de los pueblos que viven en ellos, generando las condiciones para que a las razones históricas de la discriminación se sumen los intereses económicos, reforzando la estigmatización de los miembros de los pueblos originarios como personas *incultas, sucias y enemigas del progreso*.

Actualmente los pueblos indígenas tienen mayor visibilidad en los espacios nacionales y foros internacionales gracias a la existencia de una tendencia favorable a la valoración de la diversidad cultural; pero todavía les quedan muchas batallas por conquistar respecto al reconocimiento de sus identidades culturales y el respeto de los derechos especiales necesarios para preservar sus modos de vida. En este contexto, el politólogo Will Kymlicka defiende la necesidad de promover un multiculturalismo de corte liberal, que genera debate entre los expertos en derechos indígenas porque sus críticos temen que:

“(El) neoliberalismo multicultural incorpore la diversidad como una estrategia de manejo y contención para la expansión capitalista global, sin ningún cambio real en las estructuras de jerarquía racial y desigualdad económica” (De la Cadena, Marisol; Starn, 2010, p. 17).

El citado temor se sustenta en que según ellos, el reconocimiento de la diversidad cultural es sólo un discurso políticamente correcto entre las empresas transnacionales, los Estados y los organismos financieros internacionales, que proclaman el respeto de los derechos de los pueblos indígenas, pero al mismo tiempo desarrollan y aplican estrategias para negarles el reconocimiento de su identidad, bloquearles el acceso a los derechos especiales que les permiten defenderse como pueblos indígenas e imponerles proyectos de desarrollo que amenazan sus culturas.

En el caso peruano, para negar la identidad indígena, los miembros del sector dominante de la sociedad aplican unos criterios de identificación tan restrictivos, que llegan al absurdo de concebirlos como sociedades estáticas. Desde esta perspectiva, quienes no se congelaron en el tiempo y ya no viven como lo hacía la población de la región hace más de 500 años, ya dejaron de ser indígenas. Un ejemplo de esta concepción

restrictiva de la identidad cultural es que en el año 2013, el entonces presidente de la república, Ollanta Humala, declaró a la prensa que sólo quedaban *comunidades nativas* en la selva, las mismas que están formadas por *los pueblos originarios no contactados*, es decir, aquellos que voluntariamente viven al margen del resto de la sociedad nacional y que en virtud de su aislamiento mantienen casi inalteradas, muchas expresiones culturales correspondientes a la época precolonial (su situación actual es muy vulnerable).

Al respecto, en la actualidad hay consenso entre los sociólogos peruanos como María Isabel Remy e historiadores como Antonio Zapata, respecto a que hay argumentos históricos y sociológicos para considerar que muchas comunidades campesinas – especialmente en la región andina- en realidad son comunidades que descienden de los pueblos indígenas que fueron reducidos por el Virrey Toledo. Por lo tanto, resulta fácilmente refutable la pretensión del gobierno y de los inversionistas privados de la actualidad de negar a las comunidades campesinas el reconocimiento de la identidad cultural, como miembros de pueblos indígenas, bajo el pretexto de que estas organizaciones son sólo creación de la *reforma agraria* del general Juan Velasco Alvarado ¹⁵⁶. Durante siglos estas comunidades han sido maltratadas, sometidas a servidumbre y obligadas a tributar por ser indígenas; por esta razón, resulta cuestionable que se les niegue el reconocimiento de su identidad cultural como pueblos indígenas, justo ahora, que al amparo del Convenio 169, se les comienzan a reconocer derechos diferenciados en razón de su cultura.

Otra estrategia de negación, muy agresiva, por la falta de respeto que implica, es considerar a los miembros de pueblos indígenas como personas con capacidades intelectuales inferiores a aquellas que poseen los miembros del sector dominante de la sociedad. Siguiendo esta perspectiva racista y etnocentrista, el ex presidente de la república, Pedro Pablo Kuczynski (2016-2018), dijo en el año 2006, cuando era presidente del Consejo de Ministros del gobierno del ex presidente Alejandro Toledo, que “esto de cambiar las reglas, cambiar los contratos, nacionalizar, que es un poco la idea de una parte de los Andes, lugares donde la altura impide que el oxígeno llegue al cerebro, eso es fatal y funesto (...)”.

¹⁵⁶ Declaraciones del presidente de la república, Ollanta Humala, Tv Perú, 28 de abril del año 2012.

La afirmación que el entonces ministro hizo durante la conferencia *Perú: Desarrollo e inversión con equidad social* no es una postura racista excepcional en un representante del gobierno peruano, sino una idea que está arraigada en la mayoría de quienes elaboran y aplican los proyectos de desarrollo nacionales. Esta idea delata un pensamiento colonial o supremacista que *conecta con* los debates del S. XVI referentes a la conquista y colonización. En aquella época, los intelectuales de la península comenzaron por preguntarse si los *indios* eran seres humanos, luego pasaron a cuestionar si eran suficientemente inteligentes para gobernarse a sí mismos, llegando a la conclusión de que sí eran seres humanos pero no tenían la capacidad de decidir por sí mismos. Así, la sociedad colonial encontró el modo de justificar la posición subordinada que asignó a los *indios*.

Del mismo modo, con una perspectiva neocolonial y etnocentrista, en pleno siglo XXI el gobierno y los promotores de las industrias extractivas declaran -a través de medios de comunicación que no cuestionan la veracidad de estas afirmaciones- que los miembros de los pueblos indígenas son manipulables, se oponen al progreso, no saben qué es lo que les conviene, etc. Es decir, no están capacitados para adoptar decisiones importantes. Desde ese punto de vista, queda justificada no sólo la negativa del gobierno a atender los reclamos de estos grupos sociales minorizados, sino también la imposición, por parte del gobierno, de las actividades extractivas en sus territorios.

Siguiendo una lógica también prejuiciosa y excluyente, el expresidente García formuló la política económica de su segundo gobierno (2006-2011) a partir de la imagen neocolonial que él tenía de la Amazonía, según la cual ésta es una gigantesca despensa de recursos naturales lista para explotar y financiar el crecimiento económico de todo el país. García resumió su manera de interpretar a la Amazonía y sus habitantes en una serie de artículos que publicó en el diario *El Comercio*, titulados: *El síndrome del perro del hortelano* (*Ver fotografías VII-1, VII-2 y VII-3*). En aquellas publicaciones, el entonces presidente afirmaba que los pueblos originarios de la Amazonía son como "el perro del hortelano", que tal como lo narra el cuento, *no come ni deja comer*, debido a sus *arcaicas ideas mágico-religiosas* y a la manipulación de grupos radicales de izquierda, que se oponen a la explotación de los recursos naturales de la Amazonía.

Los artículos del entonces presidente de la república generaron polémicas y el rechazo de los intelectuales, los defensores de las organizaciones de derechos humanos y los líderes de las organizaciones indígenas, que se sintieron ofendidos por la forma como

García los representaba. Aquellas publicaciones incrementaron la desconfianza de las organizaciones de los pueblos originarios hacia la política económica del entonces presidente de la república, Alan García Pérez.

VI.2 La construcción de la identidad y los medios de comunicación

Consideramos que en las últimas dos décadas, el proceso de globalización y el surgimiento de las redes sociales ha introducido nuevos elementos que vuelven aún más compleja la influencia mediática sobre la construcción de la identidad, sea individual o colectiva. En el caso de las identidades sociales, por ejemplo la de una comunidad:

Es necesario observar su relación con los *otros* y las maneras de transformarse – unos y otros- en tal interacción. No hay un yo, sin otro. No hay un nosotros, sin un ellos. Pero esta relación es, en nuestra época, una relación preferentemente mediática –no interpersonal- el otro es un “espectador”, un receptor de medios de comunicación (Gonzalez, 1997, p. 79).

Por otro lado, en las últimas dos décadas, las redes sociales constituyen nuevos elementos que -junto a los medios de comunicación convencionales- influyen de modo positivo o negativo, sobre la configuración de las identidades -individuales y colectivas- al articularlas a través de una dinámica que refleja las interacciones que se producen en el medio social. En esta dinámica logran más visibilidad las identidades que están mejor posicionadas, porque tienen más capital simbólico (social, político o económico), en cambio resultan invisibilizadas aquellas que tienen menos poder, recursos y prestigio, como es el caso de los miembros de los pueblos indígenas.

La forma como nos relacionamos en la sociedad actual, que complementa las interacciones personales con aquellas que son mediadas por los medios de comunicación convencionales y las redes sociales, determinan la elevada complejidad de los actuales procesos de formación de la identidad social, porque en ellos coexisten las relaciones personales de carácter presencial, las que se dan a través de las redes sociales y las relaciones mediáticas, es decir, aquellas no personales, que se dan a través de los medios de comunicación convencionales. Es decir, tanto los medios de comunicación convencionales como las redes sociales influyen en la construcción de las identidades contemporáneas, sean individuales o colectivas, al contribuir a moldear tanto lo que "los otros" piensan de nosotros, como la imagen que nos formamos respecto a nosotros mismos. Al respecto, Néstor García Canclini explica que:

“Los referentes identitarios se forman ahora, más que en las artes, en la literatura y el folclor, que durante siglos dieron los signos de distinción a las naciones, en relación con los repertorios textuales e iconográficos provistos por los medios electrónicos de comunicación y la globalización de la vida urbana” (García Canclini, 1995, p.95; Gonzalez, 1997).

Por su parte, José Joaquín Bunner explica que "la globalización está transformando continuamente las relaciones entre el centro y la periferia, así como las propias percepciones de sí mismo y los otros dentro de ambos mundos" (Brunner, 2002, p. 161). Estas transformaciones se generan como consecuencia de los intercambios que suceden en el contexto más amplio y complejo de las negociaciones económicas y políticas que caracterizan al mundo globalizado y producen "a niveles locales y personales, dislocaciones y reacciones identitarias que los medios expresan, pero a la vez nutren de ambiguas maneras (...) En realidad, la relación de los medios con el juego de las identidades a nivel global es compleja". (Ibídem, p. 161-185)

Es importante comprender que las *identidades* son realidades que evolucionan, y que los miembros de los pueblos indígenas no son ajenos a la influencia de los avances tecnológicos en materia de comunicación social, lo cual se constata en el hecho de que cada vez usan más los medios de comunicación social convencionales y el Internet, a pesar de que su acceso a estos medios es menor que el de las poblaciones no indígenas del Perú. No obstante, ellos aún tienen pendiente el desafío de contrarrestar la tendencia que predomina en los medios de comunicación de circulación nacional, a invisibilizarlos y, cuando no pueden seguir haciéndolo, a proyectar una imagen distorsionada de ellos, generalmente negativa.

En el caso peruano, los medios de comunicación de circulación nacional tienden a transmitir la información desde una perspectiva cultural etnocéntrica -que refleja la profunda discriminación que los pueblos originarios sufren en el país- contribuyendo a perpetuar una imagen negativa de ellos. Como respuesta, las organizaciones de pueblos indígenas, con apoyo de algunas ONG, intentan cubrir las necesidades de comunicación de estas minorías, a través de la fundación y gestión de medios alternativos, que incluyen radios comunitarias, periódicos y programas de televisión de alcance local o regional e información difundida a través de Internet. Así, la mayoría de los medios de comunicación alternativos abren a los pueblos indígenas, la posibilidad de expresarse y de luchar contra su invisibilización y estigmatización. Sin embargo, sus coberturas tienen

alcance geográfico limitado y público reducido, determinando que su acción no constituya un contrapeso eficaz.

VI.3 El enfoque excluyente de la acción mediática

Para explicar cómo los medios de comunicación enfocan su información, Ardèvol-Abreu (2015) sostiene que "el encuadre está localizado en cuatro elementos del proceso de comunicación: el emisor, el receptor, el texto (informativo) y la cultura" (Ardèvol-Abreu, 2015, p. 423). Desde esta perspectiva consideramos que si los medios de comunicación social ejercen una acción discriminadora es porque tanto del emisor como el público, comparten un marco cultural y actitudes excluyentes.

Consideramos que tanto la invisibilización como la estigmatización de los pueblos indígenas en los medios de comunicación de circulación nacional son prácticas excluyentes, que comienzan por la forma como estos medios seleccionan los hechos que consideran relevantes para informar, ignorando o minimizando la presencia de estas minorías étnicas, porque "cada medio se ocupa de unos u otros referentes, dedicándoles mayor o menor atención, eligiendo unas u otras fuentes de información" (Martín Serrano, 1997, p. 154).

Reflexionando sobre el rol que desempeñan los medios masivos de comunicación en la configuración de los imaginarios sociales, la indígena peruana Tarcila Rivera Zea denuncia que éstos construyen imágenes sobre los pueblos indígenas que "son en su gran mayoría negativas y orientadas a ridiculizar nuestra cultura, lo cual no contribuye a construir una imagen afirmativa y valorativa de nuestro ser social sino a reproducir estereotipos que alientan prácticas discriminatorias" (CHIRAPAC, 2013).

En el Perú hay 48 lenguas indígenas oficialmente reconocidas por el Ministerio de Cultura, de las cuáles 4 se hablan en la región andina (*quechua*, *aimara*, *jaqaru* y *cauqui*) y las demás en la región amazónica. No obstante, debemos advertir que en el país podrían existir más lenguas indígenas que aún no han sido oficialmente reconocidas porque resulta difícil identificarlas, ya que en algunos casos es complicado

"Determinar si los nombres de clan que usan los hablantes de estas lenguas se refieren a idiomas distintos o a variedades de un mismo idioma. Por si eso fuera poco, aún quedan grupos de indígenas amazónicos que viven voluntariamente aislados y es casi imposible obtener información fidedigna sobre ellos y sus lenguas" (Moseley, Christopher; Nicolas, 2010: 99)

A pesar de la gran diversidad lingüística del Perú, los medios de comunicación de circulación nacional tienden a escribir o emitir sus mensajes solo en castellano, como si la sociedad peruana fuera monolingüe, contribuyendo a perpetuar la exclusión de los pueblos indígenas. Por ejemplo, aunque alrededor del 13 % de la población peruana habla quechua, y en algunas regiones del país, como Apurímac, Huancavelica y Ayacucho, los quechua-hablantes representan más del 60% de la población, no fue hasta el año 2016 (196 años después de la declaración de la independencia) que por primera vez tuvieron un noticiero de difusión nacional en su idioma: el *Ñuqanchik*, que se emite a través de TV Perú. Asimismo, en abril del año 2017, Tv Perú y Radio Nacional del Perú lanzaron su noticiero en aimara, llamado *Jiwasanaka* (nosotros), que se difunde a nivel nacional, a las 5 am. El surgimiento de noticieros de difusión nacional en lenguas originarias demuestra que ahora hay esfuerzos por incluir servicios informativos dirigidos a los miembros de los pueblos indígenas, para luchar contra la exclusión producida el monolingüismo. La profundidad de la exclusión causada por el monolingüismo se observa en el caso de Lima, la ciudad más poblada del Perú, donde predomina la tendencia a ignorar a los hablantes de quechua, aimara o algún otro idioma originario, a pesar de que esta ciudad concentra el mayor número personas cuya lengua materna es un idioma originario (muchos de ellos no practican sus lenguas maternas, por temor a ser discriminados).

Es oportuno advertir que el etnocentrismo no es un fenómeno que afecta exclusivamente a la prensa peruana. "Creo que todavía hay una gran brecha, difícil de superar, hasta lograr que en medios de comunicación, como la televisión, haya un espacio para los pueblos indígenas", explicaba la indígena Jeannette Paillán, mapuche (Chile), coordinadora general de la Coordinadora de Latinoamericana de Cine y Televisión de los Pueblos Indígenas. (CLACPI)¹⁵⁷. Por otro lado, refiriéndose a las complejidades de la labor de los periodistas en las sociedad multiculturales, Miquel Rodrigo Alsina explica que:

No se puede pedir al periodismo informativo, ni al de opinión, la minuciosidad de una tesis de doctorado, porque no la puede dar (...) es fácil que los periodistas caigan en la trampa del etnocentrismo, porque nuestras complejas sociedades multiculturales obligan a los periodistas a enfrentarse cotidianamente a nuevos

¹⁵⁷ En la mesa redonda *Diálogo en torno al Racismo en los Medios de Comunicación y los Pueblos Indígenas*, realizado en Lima, el 22 de julio del año 2011 (CHIRAPAC, 2013)

retos. Así, frecuentemente se ven sometidos a duras críticas por el tipo de discurso que construyen. (Rodrigo, 2004, p. 239)

Rodrigo se refiere a las sociedades multiculturales occidentales, en las cuales "*los otros*" no son precisamente miembros de pueblos indígenas:

Hay un cierto etnocentrismo inevitable, difícil de soslayar. El periodista no debe sentirse acogotado por el temor de cometer una incorrección intercultural. Tanto el etnocentrismo, como los prejuicios y los estereotipos con los que aquel se configura, tienen una función cognitiva determinada. Además no todos son iguales. (Rodrigo, 2004, p. 239)

Respecto al etnocentrismo de los medios de comunicación que afecta a los pueblos indígenas es preciso reflexionar sobre ¿Quiénes son los propietarios de esos medios de comunicación? ¿Cuáles son sus intereses? ¿Qué factores condicionan los enfoques que los periodistas que trabajan en esos medios de comunicación dan a las noticias u opiniones que emiten? ¿sus puntos de vista dependen exclusivamente de su bagaje cultural o hay otros intereses que influyen sobre ella?

Consideramos que en el caso peruano, tanto la invisibilización, como la imagen negativa que los medios de comunicación de circulación nacional tienden a construir respecto a los pueblos indígenas, no son fenómenos aislados sino que reproducen y refuerzan las relaciones que se dan entre los distintos sectores de la sociedad. Al respecto, la indígena peruana Tarcila Rivera Zea dice que "los indígenas no controlamos los medios de comunicación, pero tenemos el poder de construir nuestra voz e imagen, en definitiva, resignificar socialmente nuestro ser" (CHIRAPAC, 2013).

Como parte de ese esfuerzo de resignificación, en las últimas décadas, tanto en el Perú, como en otros países de América, los pueblos indígenas han comenzado a gestionar medios de comunicación alternativos, principalmente la radio y el internet. Sin embargo, al tener alcance generalmente local o comunal, estos medios de comunicación tienen públicos reducidos y sus mensajes rara vez logran una difusión nacional o internacional, a menos que se trate de hechos extraordinarios, generalmente violentos. En estos casos, los medios de comunicación de circulación nacional se hacen eco de los mensajes que les llegan desde los medios de comunicación alternativos (manejados por indígenas o por instituciones que les brindan apoyo), pero tienden a distorsionarlos, haciendo aparecer a los pueblos indígenas como responsables o culpables de la situación de conflicto, sin analizar a fondo las causas de éste.

Es decir, los medios de comunicación de circulación nacional, que son los que influyen sobre la agenda política y económica del gobierno -y de los sectores de la sociedad que concentran el poder- insisten en invisibilizar a los pueblos indígenas y, cuando no pueden continuar haciéndolo, optan por promover una imagen distorsionada de ellos, a pesar de los esfuerzos de las citadas minorías por mejorar su imagen a nivel nacional.

Por su parte, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) y otras organizaciones indígenas se esfuerzan por acceder a las tecnologías de la información y la comunicación, porque para ellos es importante comunicarse con el resto del país y del mundo. En el caso de la AIDSESP, tiene una página web para difundir las actividades de la organización referentes a la defensa de los derechos de los pueblos originarios de la Amazonía. Esta página web es parte de una estrategia de promoción de la comunicación, que incluye programas de radio y capacitaciones para reforzar los lazos entre las diversas comunidades indígenas, a través de la difusión de sus valores y su cultura. Asimismo, La Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana, CONAN, también privilegia la comunicación por radio e Internet. Sin embargo, cuanto más lejana es la ubicación geográfica de un pueblo indígena, mayores dificultades tienen para acceder a estas tecnologías y a otras necesidades básicas, como la energía eléctrica. En estos casos, las radios que funcionan con baterías y los megáfonos ubicados en sitios públicos constituyen importantes herramientas de comunicación colectiva.

Ante la falta de programas del Estado destinados a ayudar a los pueblos indígenas más alejados, a implementar medios de comunicación que les permitan mejorar su interacción con el resto de la sociedad nacional, muchas ONG apoyan el funcionamiento de sus radios y páginas web. Es necesario precisar que El Instituto Nacional de Telecomunicaciones propone proyectos para desarrollar las TIC en áreas rurales, pero éstos proyectos no están dirigidos específicamente a los pueblos indígenas, que si bien viven mayoritariamente en zonas rurales, tienen una cosmovisión distinta a la de los pobladores rurales no indígenas.

Al respecto, el artículo 16 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas establece su derecho a acceder a los medios de comunicación sin discriminación y el deber del Estado de "adoptar medidas eficaces para asegurar que los medios de información públicos reflejen debidamente la diversidad cultural indígena" (ONU, 2007). A pesar de lo dispuesto en esta Declaración, que el Perú suscribió, en la práctica los miembros de los pueblos originarios siguen teniendo menos

acceso a los medios de comunicación social que el resto de la población peruana, hecho que pone en evidencia la desigualdad que los afecta.

En el caso peruano, las luchas de los pueblos indígenas para frenar el avance de las industrias extractivas -en unos casos- o para que estas actividades se realicen cumpliendo estándares de calidad que garanticen el respeto al medio ambiente y a los derechos culturales y sociales de las poblaciones vecinas -en otros casos- ha motivado a los medios de comunicación de circulación nacional, en particular *El Comercio*, a defender la importancia de la minería para el crecimiento económico del país y a asumir una postura crítica frente a estos pueblos, cuando informa u opina sobre asuntos relacionados a sus protestas. En este caso, *El Comercio* reproduce lo que desde hace tres décadas, los sucesivos gobiernos insisten en afirmar: “*el Perú es un país de vocación minera*” y la prueba de ello -aseguran- es la historia, marcada por la gran cantidad de oro y plata que sus minas produjeron durante la época colonial y la rentabilidad de las minas que actualmente están en funcionamiento. Respecto a la minería colonial el sociólogo y antropólogo Julio Cotler explicaba que:

Tal era la importancia que tenía para España, y en general para el conjunto europeo, el oro y la plata americanos, que la explotación minera fue el eje de la producción colonial, a la que se articularon la agricultura, las artesanías y el comercio. Por eso mismo dicha actividad llegó a ser la principal preocupación de los conquistadores. (Cotler, 2014, p. 52)

Hasta la década de los 80 del siglo pasado, el Estado era propietario de empresas en diversos sectores económicos, incluido el de la minería y competía con las empresas privadas, en condiciones ventajosas para él. Además ejercía un fuerte control sobre las empresas de la competencia. Progresivamente, las reformas económicas y legales que fueron implementadas en el país desde la última década del siglo XX, a instancias del FMI y del BM, posibilitaron la privatización de las empresas públicas y la desregulación de la economía peruana, limitando el control del Estado sobre la minería y otras actividades económicas.

En ese proceso de liberalización de la economía, el entonces presidente Alberto Fujimori declaró de “*interés nacional*” las inversiones orientadas a la minería, para justificar el otorgamiento de beneficios fiscales a aquellas empresas y favorecer su acelerado crecimiento. Simultáneamente, el gobierno había eliminado los subsidios y beneficios fiscales a otros sectores empresariales. Los presidentes que sucedieron a Fujimori mantuvieron este modelo de desarrollo económico, a pesar de los impactos

ambientales y las repercusiones sociales que desencadena la minería. Javier Arellano Yanguas explica que:

La promoción de las inversiones en el sector minero es una de las prioridades del Estado, por lo que este tiende a no ser muy exigente a la hora de hacer cumplir las normas que puedan contrariar a las empresas. Por otra parte, la existencia de roles contradictorios dentro del Ministerio de Energía y Minas (MINEM) hace sospechar a la población que el gobierno defiende los intereses de las empresas mineras. En este contexto, las poblaciones ven en el conflicto, la única manera de desafiar el poder de la alianza de facto entre el Estado y las empresas extractivas. (Bebbington, 2013, p. 154)

Como medio de comunicación, *El Comercio* critica los daños al medio ambiente, cuando estos ocurren y se hacen visibles, pero también critica la postura de los indígenas bajo el argumento de que los impactos ambientales pueden ser minimizados, cosa que no convence a los indígenas que han sufrido por el largo historial de muchas empresas mineras, cuya actividad empeoró sus condiciones.

VI.3.1 La percepción de lo indígena predominante en el Perú actual

La adhesión del Perú al Convenio 169 motivó la paulatina inclusión del término *indígena* en los debates políticos locales y nacionales. Esto implicó un giro en materia de reconocimiento de la identidad, que ha llevado no sólo a los miembros de pueblos originarios o indígenas, sino también a los miembros del sector dominante de la sociedad, a reflexionar sobre lo que significa ser indígena en la actualidad.

El término indígena se refiere a una categoría étnica que tiene implicancias profundas, según las connotaciones que se le asignan, en los textos legales o en la vida cotidiana. En el caso peruano, el término designa a los pueblos originarios, que en su mayoría pueden admitir la categoría '*campesino*', que también incluye consideraciones económicas y social-agrarias. Por eso, la adhesión del Perú al Convenio 169 de la OIT motivó a los representantes de las organizaciones de campesinos, que incluyen en sus bases a miembros de los pueblos originarios, a revalorizar su identidad étnica y a organizarse para exigir el reconocimiento de sus derechos especiales.

A partir de la promulgación de la Ley de Consulta Previa a los Pueblos Indígenas, en el año 2011, se fortaleció la tendencia hacia la revalorización identitaria. Al respecto, Daniel Sánchez Velásquez, jefe del Programa de Pueblos Indígenas de la Defensoría del Pueblo de Perú, explicaba que “hay que diferenciar las élites o las dirigencias indígenas,

del resto de la sociedad indígena; el discurso de identificación con el término indígena y lo que se entendería como indígena”¹⁵⁸.

Conversando con miembros de diversos pueblos indígenas constatamos que efectivamente, la reforma agraria (1969) solo ocultó las numerosas identidades étnicas del país, porque las invisibilizó bajo una identidad genérica: campesino; pero no las eliminó, por eso, en el registro que creó la Reforma Agraria se inscribieron las antiguas comunidades de indios (que habían sido creadas durante la colonia), como los Cañaris y otros pueblos que ahora exigen reconocimiento y comunidades campesinas que estaban formadas por campesinos no indígenas. Luis Hallazi, abogado del IBC considera que igual que en otros países de América Latina, en la coyuntura actual, en el Perú también se constata la tendencia a revalorizar la identidad indígena.

“A mi me parece que la *Ley del Derecho a la consulta previa* ha venido a trastocar interesantemente las identidades, porque ahora hay comunidades campesinas que buscan identificarse como indígenas. Aparentemente hay una reindigenización de las identidades. Sigue habiendo rechazo al término indígena, por ser un país racista, pero en medio de ello (...) también hay un proceso interesante en el sentido de que en los espacios donde hay recursos naturales, hay un proceso de reconocimiento identitario porque hay un derecho”¹⁵⁹.

El gobierno y los inversionistas de las industrias extractivas perciben la tendencia a la revalorización de la identidad indígena como una amenaza, por eso se empeñan en negarles el reconocimiento de la identidad, cuando sus territorios son ricos en recursos naturales. Según los gobernantes que se han sucedido desde los inicios del milenio, la obligación de convocar a consulta previa antes de iniciar sus exploraciones u operaciones, constituye un freno para las inversiones. Desde esta perspectiva, la existencia de los pueblos indígenas constituye un problema.

¹⁵⁸ Entrevista a Daniel Sánchez Velásquez, jefe del Programa de Pueblos Indígenas de la Defensoría del Pueblo, el 22 de septiembre de 2015.

¹⁵⁹ Entrevista a Luis Hallazi, Abogado del Instituto Bien Común, que trabaja en defensa de territorios indígenas en la Amazonía. 22 de septiembre 2015.

Fotografía VI-1: El síndrome del perro del hortelano

PONER EN VALOR LOS RECURSOS NO UTILIZADOS

El síndrome del perro del hortelano

Alan García Pérez
Presidente de la República

El Perú tiene un potencial enorme. Cada peruano sabe que con una propiedad legalizada, vendible, hipotecable y transmisible por herencia puede mejorar su situación. Pero el Perú, como conjunto, tiene el mismo problema y no lo sabe. Muchos de sus bienes no se pueden poner en valor, ni vender, ni se pueden invertir en ellos, ni generar empleos con ellos.

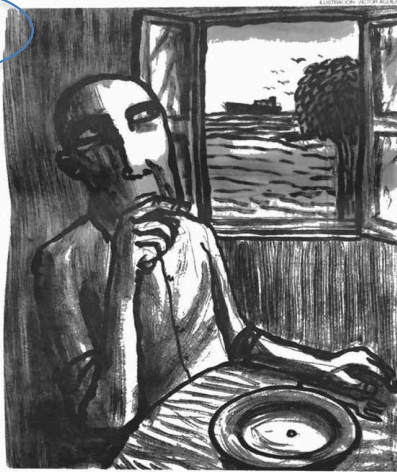
Hay millones de hectáreas para maderas que están ociosas, otros millones de hectáreas que las comunidades y asociaciones no han cultivado ni cultivarán, además cientos de depósitos mineros que no se pueden trabajar y millones de hectáreas de mar que no se utilizan para la acuicultura ni la producción. Los ríos que bajan a uno u otro lado de la cordillera son una fortuna que se va al mar sin producir energía eléctrica. Hay, además, millones de trabajadores que no existen, aunque hagan labores, pues su trabajo no les sirve para tener seguro social o una pensión más adelante, porque no aportan lo que podrían aportar multiplicando elaboración nacional.

Así pues, hay muchos recursos sin uso que no son transables, que no pueden invertirse y que no generan trabajo. Y todo ello por el tabú ideológico superado, por ociosidad, por inercia o por ley del perro del hortelano que reza: "Si no lo hago yo ¿para qué lo hago nadie?"

El primer recurso es la Amazonia. Tiene 63 millones de hectáreas y habría abundancia en ella, se puede hacer forestación maderera especialmente en los 8 millones de hectáreas destruidas, pero para eso se necesita propiedad, es decir un terreno seguro sobre \$ 5000, 10 000 o 20 000 hectáreas, pues en menos terreno no hay inversión formal de largo plazo y de alta tecnología.

Ahora solo existen las concesiones que dependen de la voluntad del Gobierno del funcionario que puede modificarlas. Por eso nadie invierte ni crea un puesto de trabajo por cada dos hectáreas como debería ser; ni hay elaboración de la madera y exportación de maderas. En su mayoría, esas concesiones rapta solo han servido para sacar la madera más fina, deforestar y abandonar el terreno.

Por el contrario, la propiedad formal por grandes empresas permitiría hacer inversiones de largo plazo desde la siembra hasta la cosecha años después. Los que se oponen dicen que no se puede dar propiedad en la Amazonia (¿por qué en la costa y en la sierra?). Dicen también que dar propiedad a grandes lotes daría ganancias a grandes empresas, claro, pero también crearía cientos de miles de empleos formales.



males para peruanos que viven en las zonas más pobres. Es el perro del hortelano.

Respetemos los bosques vírgenes y ríos, pero comencemos por los 8 millones de hectáreas que han sido convertidas en desiertos y destruidas en los últimos años por las concesiones rapta, la coca y la tala salvaje. Allí podría generarse un millón de empleos a través de trabajos de elaboración de maderas.

Es una vergüenza que Chile exporte US\$2.000 millones en maderas sin tener una hectárea de Amazonia, Uruguay US\$1.000 millones, Brasil US\$8.000 millones y que el Perú apenas exporte US\$200 millones.

Un segundo tema demuestra lo mismo, es la tierra. Para que haya inversión se necesita propiedad segura, pero hemos caído en el engaño de entregar pequeños lotes de terreno a familias pobres que no tienen un centavo para invertir, entonces aparte de la tierra, debería pedirle al Estado para fertilizantes, semillas, tecnología de riego y además precios protegidos. Este modelo minifundista y sin tecnología en un círculo vicioso de miseria, debemos impulsar la mediana propiedad, la base media de la agricultura que sabe conseguir recursos, buscar mercados y puede crear trabajo formal.

(Pero qué es lo que observamos en el país? Cuando uno ve

una playa muy bella, alguien ya la denunció hace muchos años y no ha puesto un centavo de inversión para hacer en ella un balneario y pasarle decenas más su valor. Así están todos los cerros que rodean Lima, donde la inversión podría hacer milagros. Así están todas las canteras y calizas de cemento denunciadas pero no trabajadas. Además existen verdaderas comunidades campesinas, pero también comunidades artificiales, que tienen 200 mil hectáreas en el papel pero solo utilizan agriculturalmente 10 mil hectáreas y las otras son propiedad ociosa, de "mano muerta", mientras sus habitantes viven en la extrema pobreza y esperando que el Estado les lleve toda la ayuda en vez de poner en valor sus cerros y tierras, alquilados, transados porque si son improductivos para ellos, si serían productivos con un alto nivel de inversión o de conocimientos que traga un nuevo comprador.

Pero la demagogia y el engaño dicen que esas tierras no pueden tocarse porque son objetos sagrados y que esa organización comunal es la organización original del Perú, sin saber que fue una creación del rey Toledo para arrinconar a los indígenas en las tierras no productivas.

Entonces caso que se encuentra en todo el Perú, tierras ociosas por que el dueño no tiene formación ni

con el pueblo Ayabaca, que tiene más recursos mineros que la mina de Cuajone en el sur, pero que vive la mayor pobreza. Y es que allí el viejo comunista anticapitalista del siglo XIX se disfrazó de protectorio en el siglo XX y cambió otra vez de camiseta en el siglo XXI para ser medioambientalista. Pero siempre anticapitalista, contra la inversión, sin explicar cómo, con una agricultura pobre, se podría dar un salto a un mayor desarrollo.

Y contra el petróleo, han creado la figura del nativo selvático "no conectado", es decir, desconectado pero pensándolo, por lo que millones de hectáreas no debieron ser exploradas, y el petróleo peruano debe quedarse bajo tierra mientras se paga en el mundo US\$90 por cada barril. Es preferible para ellos que el Perú siga importando y empobreciéndose.

Un cuarto tema es el del mar: Japón tiene menos riqueza pesquera pero como cinco veces más pescado por año y por habitante que el Perú, porque ha desarrollado la acuicultura. Pero aquí, cada vez que se quiere otorgar un lote de mar para que un inversionista ponga sus plantas de crianza artificial, aumenta la producción y crece el trabajo, reaccionan los pescadores artesanales de la costa peruana, que ven nacer una competencia más moderna y dicen que se está bloqueando su derecho al libre paso, que se contamina el mar y otros invocan el sagrado del Mar de Grau, en vez de apoyar esta nueva actividad que podría generar cientos de miles de empleos.

Además, el Perú tiene en la cordillera una riqueza enorme por las lluvias que caen sobre ella. Se calcula que anualmente cubren en la cordillera que bajan por los ríos hacia el Pacífico y el Atlántico. De lo que va al Pacífico se aprovechan una pequeña cantidad para agricultura y para la generación eléctrica, pero de lo que baja hacia el Atlántico a formar el Amazonas, no aprovechan nada.

El tercer tema es el de los recursos mineros, o que permite que si un producto baja de precio, se compense con otros productos. Sin embargo, apenas la décima parte de esos recursos está en proceso de explotación, porque aquí todavía discutimos si la técnica minera destruye el medio ambiente, lo que es un tema del siglo pasado, claro que antes lo destruía y los problemas ambientales de hoy son básicamente por las minas de ayer, pero en la actualidad las minas conviven con las ciudades sin que existan problemas y en todo caso es independiente de lo técnico que es el Estado en la tecnología que a las empresas mineras y negociar la mayor participación económica y laboral para los departamentos donde están las minas.

Cuando voy a la ciudad de Ilo y veo su desarrollo urbano, que es el más avanzado del Perú, sé que es producto de la minería y de la pesquería y me duele comparar eso

en quinto lugar, el propio trabajo humano no está puesto en valor para el que trabaja. El trabajador, mal que en mayor parte, es un trabajador no incorporado a la economía ni la legalidad; no tiene seguridad social porque no cotiza, no tiene pensión porque no aporta a ningún sistema, para darle valor a ese trabajo en beneficio a la persona, lo mejor sería un avance progresivo para que los empleados de la microempresa, que son millones, tengan en primer lugar los derechos fundamentales mínimos, seguro de salud, pensión y 8 horas formales de trabajo por mes. Así se fortalece la caja de pensiones y el fondo del seguro médico.

Para este acceso progresivo se opone la demagogia que dice: "Hay que dar de inmediato todos los derechos a los trabajadores de la microempresa familiar o informal". Pero no sabemos tal vez si lo que uno quiere conseguir es que el microempresario, incapaz de pagar esos costos, cierre la empresa y despidan a muchos trabajadores, con lo cual el terreno sería peor que la enfermedad.

También hay otros que dicen: "Si se puede dar de inmediato todas las gratificaciones y 30 días de vacaciones, que el Estado les de subsidio a los trabajadores en la selva porque es sagrada, en contra de que el comercio vendía, aunque quiera, las tierras comunales porque son sagradas, en contra de que se abran más minas porque el Perú solo debe ser agrario, que no haya minería en el mar". Así sin inversión, sin trabajo creado, crees que el Estado es un poco sin fondo del que pueden salir eternamente todos los recursos y terminar diciendo: "Reducir la jornada laboral estatal a 6 horas, paga más salarios, aunque el Perú no produzca más".

Como punto final podría añadir que tampoco se pone en valor el cerebro de nuestros alumnos e hijos. La educación se hace en la mayoría de casos para ser aprobada con 11, en lugar de impulsar la excelencia y el esfuerzo del 18. Un grupo de malos profesores y malos funcionarios exigen no ser evaluados para escapar su mediocridad así el sistema sigue produciendo resultados sin valor. Y los de siempre dicen: "Que me den más sin que yo cambie y sin que haga ningún esfuerzo". Así pues, son aludidos del dinero informal, del maderero clandestino, de la miseria campesina, del empleo informal y de la falta de mérito y esfuerzo.

Frete a la filosofía engañosa del perro del hortelano, la realidad nos dice que debemos poner en valor los recursos que no utilizamos y trabajar con más esfuerzo. Y también no lo esgrimir como excusa la experiencia de los países desarrollados, los alemanes, los japoneses, los coreanos y muchos otros, que están en la apuesta del futuro y trabajan que nos hará progresar.

El Comercio, 28/10/2007

LO HECHO Y LO QUE FALTA PARA TERMINAR CON LA POBREZA

El perro del hortelano contra el pobre



Alan García Pérez
Presidente de la República

Las imágenes de una turista alemana, desesperada por el bloqueo de las carreteras, gritando que nunca volverá y que pedirá a todos los alemanes no venir al Cusco, nos conducen otra vez a la profundidad psicológica del perro del hortelano que existe en muchos de nosotros. El perro del hortelano no sale de su pobreza intelectual ni quiere que los peruanos salgan de la pobreza material y educativa. Además, sostiene que solo los radicales y extremistas pueden luchar contra la pobreza porque ellos tienen el monopolio del corazón social.

El perro del hortelano ya perdió la lucha que sostuvo contra la economía moderna.

Si le tania fue que todo capital es un robo del trabajo ajeno y que la inversión siempre es explotación y dominación. Era fanáticamente estafista, pero nunca pudo explicar de dónde saldrían los recursos para asegurar el crecimiento y el empleo. Ahora la revolución tecnológica en la informática y las comunicaciones ha impulsado el enorme crecimiento del comercio y la economía mundial y por un largo período el Perú se ha beneficiado por esa expansión. Es un hecho, el país crece al 9% anual, que su consumo nacional y familiar aumenta al 8%. Por ejemplo, la construcción, que crece al 21% anual, da trabajo a cientos de miles, las carreteras avanzan a razón de 4 kilómetros por día, los teléfonos se han duplicado y el comercio aumenta.

La realidad ha derrotado al perro del hortelano. Ahora reconoce: "Si la economía está bien, pero repite una nueva letanía.

II) Dice: "El Gobierno no hace nada para reducir la pobreza".

- Peró en este tema, igual que antes, niega la realidad que vive, porque si se suman los gastos que el Estado actualmente hace a favor de los pobres, se obtiene las siguientes cantidades ejecutadas el año 2007:
- 1) Programa Juntos: \$/497 millones para 373.000 hogares, con un total de 1.934.000 beneficiados.
 - 2) Pronas: distribución de alimentos por \$/595 millones para 1.222.600 familias, con un total de 6.113.000 beneficiados.
 - 3) Programa de lucha contra el analfabetismo: que ya alfabetizó a 660.000 peruanos, comenzando por Huancavelica y Ayacucho, con un total de \$/8,8 millones ejecutados en 288 distritos.
 - 4) Agua para Todos (Pronasaj): \$/654 millones en 404 obras en Lima y provincias para un total de 2.500.000 beneficiados en 288 distritos.
 - 5) Electrificación rural por un total de \$/262 millones en 2007.



- 6) Vaso de Leche que, aunque es un programa municipal, es financiado directamente por el Estado por un total de \$/352 millones para 5.000.000 de niños beneficiados.
- 7) Proviás Descentralizado, con un monto total de \$/108 millones para rehabilitar y dar mantenimiento a 390 km de caminos vecinales, mejorar 233 km de caminos departamentales y la conclusión de los puentes Socolaya, en Arequipa, Coporache, en Cusco, Carasquillo, en Piura y Franco, en Tumbes.
- Además, la construcción de grandes vías como la Interoceánica, por un total de \$/1.506 millones, beneficiando a 2.500.000 pobladores de los departamentos de la Interoceánica Norte de Piura a Tarapoto y Yurimaguas, que facilitará la conexión y el comercio con zonas hasta ahora aisladas.
- 8) Pronamachiz con \$/129 millones en proyectos de infraestructura agraria para un total de 667.000 beneficiados, destacando en este año la ejecución de 7.275 coberturas para ganado que permitan a los ganaderos y campesinos evitar la mortandad de sus animales.
- 9) El Seguro Integral de Salud (SIS), que ha incorporado a 6.983.000 peruanos en los últimos 18 meses, con un presupuesto de \$/320 millones en atención y medicinas, que es 17% superior a los años anteriores.

59.000 operaciones para el total de sus asegurados gratuitos, que son los más pobres.

10) Programa de Internet y Servicio de Banda Ancha Rural, para 7.000 localidades, la mayor parte de ellas situadas en los 811 distritos más pobres del país que permitirá la comunicación y comercialización de bienes.

11) Construyendo Perú, con un presupuesto de \$/202 millones, dio trabajo temporal a 214.000 personas en períodos de 4 meses, brindando capacitación a 30.900 de ellas.

12) Colopri, que con una inversión de \$/71 millones ha entregado ya un total de 250.000 kits urbanos y rurales.

Todo esto hace un total de \$/3.278 millones para el año 2007 solo en estas acciones del Estado. Pero también las obras de la Interoceánica Norte de Piura a Tarapoto y Yurimaguas, que facilitará la conexión y el comercio con zonas hasta ahora aisladas.

8) Pronamachiz con \$/129 millones en proyectos de infraestructura agraria para un total de 667.000 beneficiados, destacando en este año la ejecución de 7.275 coberturas para ganado que permitan a los ganaderos y campesinos evitar la mortandad de sus animales.

9) El Seguro Integral de Salud (SIS), que ha incorporado a 6.983.000 peruanos en los últimos 18 meses, con un presupuesto de \$/320 millones en atención y medicinas, que es 17% superior a los años anteriores.

Tiene que objetar porque para él opinar significa oponerse, a fin de cuentas, la culpa siempre es de los demás, jamás de él. Pero otra vez se equivoca, porque todos los programas han sido focalizados para actuar al mismo tiempo en los 811 distritos más pobres y su concreción avanza bajo los nombres de la estrategia Crecer, cuyo objetivo central es la lucha contra la desnutrición infantil que es el mal más profundo de la miseria. Es así que un programa social

polivalente y múltiple, con metas multianuales y supervisión independiente.

Pero, además, es un sistema con prioridades organizadas científicamente. Siguiendo el modelo propuesto por Sembrando, institución privada dirigida por mi esposa Pilar Noriega, las prioridades comienzan en la vivienda mejorada, en alejamiento de la cocina y en la construcción de letrinas biológicas, para frenar las enfermedades broncopulmonares y gastrointestinales que impiden la nutrición y el desarrollo del niño. Luego, la desparasitación, el cambio de hábitos alimenticios, la orientación de las postas de salud a la medición y seguimiento concretos de cada niño y madre gestante. Con ello, la acción de los programas Juntos, del agua potable, de la alfabetización, de la electrificación y el riego, etc.

Pero todo ello hay que integrarlo dentro del cuadro total de la inversión social del Estado a través de sus ministerios de Educación, Salud, Justicia, Mujer, Trabajo y otros niveles descentralizados que suma \$/15.092 millones en el 2007. Y a ello agregamos gastos de asistencia, de previsión y de atención social, el total del gasto social fue de \$/29.645 millones en 2007, es decir, el 51% del gasto general, y está proyectado a \$/34.177 millones en el presupuesto del 2008. El gasto social se ha duplicado en relación al año 2005. ¿Quién dice que no se hace nada contra la pobreza?

También es necesario destacar que la inversión social desatendida se aplica a la pobreza provincial, este año, al igual que el 2007, las 2/3 partes de toda la inversión se hará por los gobiernos regionales y locales. Mas allá de sus problemas de eficacia, hay que mantener ese rumbo, que asegura mayor participación democrática y que conlleva a una mejor gestión. En este año, los gobiernos regionales y municipales tienen para inversión en obras nuevas: a) \$/2.100 millones del presupuesto nacional, b) \$/5.760 millones por canon minero y petrolero, c) \$/3.400 millones depositados en el Banco de la Nación, d) \$/340 millones por otras fuentes. Es un total de \$/13.600 millones de inversión para los gobiernos regionales y municipales y le toca a ellos también luchar contra la pobreza haciendo las obras necesarias.

Esto es cuatro veces más que lo que se presupuestó como inversión regional o municipal en el año 2005 (\$/3.237 millones). ¿Puede el perro del hortelano continuar con su falsedad, o es que tiene miedo de que el país avance, que aumente la inversión y que se reduzca la pobreza porque entonces nadie más lo escuchará?

III) No sale de su pobreza intelectual y quiere impedir que otros salgan de su pobreza material y educativa.

Escribe y opina repitiendo su letanía, desalentando, empujando a los extremistas a protestar por todo y contra todo, pero jamás llega a movilizar entre bloques y marchas a más de 10.000 activistas agresivos y callejeros. Usa esa tropa, arrastrándola con premiado engaño: "Se van a privatizar los colegios", "Se va a vender Machu Picchu", "Se va a chilenizar la selva", "Se va a recortar los derechos laborales", etc.

Y como muestra educación de precarios contenidos y mala calidad no enseña a comprender, ni a razonar críticamente, aún tiene algunos crédulos que lo escuchan. Por eso no acepta una verdadera revolución educativa. Siempre hay que oponerse para que quien se cree fuerte sea rey en el país que quiere mantener en la ceguera.

Ahora que la batalla ya no es económica porque el mundo aplastó en ese tema al perro del hortelano, este se presenta como antimoderno, pluriculturalista y patriótico. Dice: "Que los terrenos eriazos se queden como están, que la riqueza forestal de la Amazonia no se aproveche, que no se construyan hoteles cerca de los monumentos arqueológicos". No sabe que en la Torre Eiffel, siendo el mayor atractivo de París, existen desde su origen dos restaurantes privados que son los que más recursos dan a ese monumento al cual, por cierto, suben 8 millones de personas anualmente, mientras aquí el perro del hortelano discute si Machu Picchu puede recibir más de 500.000 personas por año. Tampoco sabe que en las pirámides, en el coliseo romano o en los palacios mayas de Chichén Itzá, hay hoteles y lugares de restauración.

Error o ignorancia. El perro del hortelano tiene una visión parroquial y complejada. Para él todo es estratégico: los puertos, los terrenos desforestados, los aeropuertos como antes de cuando eran estratégicos y esenciales el arroz (Ecasa), la sal (Emisal), la leche (Enci), el tabaco (Enaco), las comunicaciones (Compañía Peruana de Teléfonos), todas las minas, el cemento, el pescado, la televisión y las radios, etc. Por ese razonamiento nunca hubo inversión y pérdida la carrera ante nuestro rival económico del Pacífico... momentáneamente.

Cada año más de 560.000 jóvenes se incorporan a buscar empleo. El Estado no puede crear 560.000 puestos públicos para ellos porque el pueblo tendría que pagarles durante toda su existencia y luego pagar sus pensiones. Solo la inversión nacional o extranjera puede crear esos empleos. Esta es la ley de la realidad. Pero el perro del hortelano dice: "Que el Estado dé trabajo, que haga los puertos y las grandes obras porque las carreteras deben ser gratuitas en su recorrido y el Estado baje los impuestos, pero que haya más plazas y que me suba los sueldos públicos".

Para ello se opone al cambio y bloquea carreteras y puertos, para que al final todo estalle, y después el perro del hortelano pueda volver a su primera letanía: "Ha fracasado el Estado burgués". "El perro del hortelano cree aún que la tierra es ciudadela y que el sol gira alrededor. Cuando se reduzca la pobreza y mejore la educación, a

Respecto a la percepción de los pueblos indígenas como un problema para el Estado y las empresas, José Mendívil sostiene que:

“Lo que tenemos por resolver no es el ‘*problema del indio*’, sino los problemas propios de nuestra democracia, la que es muy reciente (...), democracia que por sus debilidades para el ejercicio de la ciudadanía no puede ser todavía muy amplia en el reconocimiento de ‘derechos colectivos’ a los quechuas y aimaras, o a las comunidades nativas de la Amazonía peruana por los problemas que podrían traernos derechos como los territoriales o las autonomías indígenas ...” (Mendívil, 2013, p 28).

Asimismo, los inversionistas y autoridades que apuestan por el avance de las industrias extractivas, efectivamente consideran como una amenaza las reivindicaciones de los pueblos indígenas por el respeto de sus territorios, porque las implicancias culturales de estas reivindicaciones tienen un profundo impacto sobre sus intereses económicos. Según François Thual:

"El combat identitari dels indis d'Amèrica del Sud no és, doncs, el de la defensa de la seva llengua; siga al Perú, on sis milions d'indis utilitzen l'aimara, siga a l'Equador, on el quaranta per cent de la població parla el quítxua, la reivindicació identitària no es basa, doncs, en la defensa de la llengua. Es basa en la cessació de l'exclusió social" (Thual, 1997, p. 134)¹⁶⁰.

Respecto a las demandas de autonomía es oportuno matizar que en el caso peruano, éstas no constituyen una amenaza de secesión, porque los pueblos indígenas -según lo que han expresado ellos mismos- no pretenden separarse del Estado, sino que se les permita decidir sus modelos de desarrollo comunal o local, de acuerdo a sus tradiciones y costumbres. Los miembros de los pueblos originarios lo dicen muy claramente:

"No queremos separarnos del Perú. Somos peruanos, pero queremos nuestras instituciones, nuestro territorio, nuestra forma de enseñar, como los shipibos que han hecho su escuela bilingüe, nuestras formas de vivir con la naturaleza, en el bosque, como los amazónicos. No queremos que ustedes nos dicten desde Lima"¹⁶¹.

¹⁶⁰ "El combate identitario de América del sur no es, entonces, el de la defensa de su lengua, sea en el Perú, donde seis millones de indios utilizan el aimara sea en el Ecuador, donde el 40% de la población habla quechua. La reivindicación identitaria no se basa entonces en la lengua. Se basa en la cesación de la exclusión social" (Thual, 1997 p. 134).

¹⁶¹ Entrevista, Eliane Karp, Lima, 19-03-2016.

Exceptuando a aquellos sectores académicos que se han introducido en el estudio de diversos pueblos indígenas, y de miembros de iglesias u ONG, que en razón de su trabajo se han acercado a ellos, en términos generales, en el sector dominante de la sociedad peruana predomina una percepción negativa de los pueblos indígenas. Aunque se observan mejoras en el trato que se brinda a los miembros de estos pueblos y tanto en los discursos oficiales, como en las conversaciones cotidianas resulta políticamente correcto considerar la diversidad cultural como un valor positivo, Degregori advierte que “aún hoy es difícil que aceptemos nuestra diversidad cultural como un activo más allá del folclore y del turismo” (Degregori, 2013, p. 339).

Coincidiendo con Carlos Iván Degregori y la antropóloga Karen Spalding, el antropólogo Rodrigo Montoya explica que “ha habido otros importantes cambios para nombrarnos: de indios a campesinos (Spalding, 2016), de campesinos a indígenas” (Montoya Rojas, 2011p. 197). Recuerda que a su llegada al continente americano, los españoles llamaron *indios* a los habitantes de los pueblos conquistados, sin preguntarles cómo se llamaban y que la categoría de *indio* -que era sinónimos de americano o habitante del nuevo continente- se convirtió pronto en sinónimo de esclavo y siervo.

A los prejuicios coloniales contra el “indio”, la minoría criolla que asumió el poder a inicios de la república peruana, sumó el estigma de arcaicos. Esta era una caracterización simplista, porque no se basaba en los rasgos reales de los grupos, sino en actitudes discriminatorias, que tenían una fuerte carga subjetiva. En palabras de Nugent, en el siglo XIX:

Determinados grupos humanos fueron expulsados... del tiempo. Sí, del tiempo (...) Al ser expulsados del reconocimiento jurídico, político, social, fueron también expulsados de la historia. Se les asignó un tiempo muy definido, el tiempo arcaico, el que sólo puede ser contado por milenios o por siglos; el tiempo geológico, de la formación de las estalactitas. Quien no tiene derechos, pierde también la posibilidad de tener historia real (Nugent, 2012: 19-21).

Favre, coincide en que al imaginar a los *indios*, como seres arcaicos, no hay espacio para ellos en el modelo de Estado que los liberales del siglo XIX eligieron para el Perú. Él explica que, “les communautés indigènes considérées comme un archaïsme, perdent leur personnalité juridique et leur existence légale”¹⁶² (Favre, 2009, p. 27).

¹⁶² “Las comunidades indígenas consideradas como un arcaísmo, pierden su personalidad jurídica y su existencia legal” (Henry. Favre, 2009, p. 27).

A lo largo del siglo XX se mantuvo la imagen del “indio” como ser arcaico, que por vivir en el pasado no tenía capacidad para contribuir al desarrollo y la modernización del país. El problema de fondo es que la diversidad cultural de los numerosos pueblos indígenas del país no encajaba en el modelo de Estado-nación, que la sociedad hegemónica pretendía construir en el Perú.

Los expertos entrevistados coinciden en señalar que discursos como los de "El perro del hortelano", del ex presidente Alan García o las declaraciones del ex presidente Ollanta Humala, que consideraba que solo son indígenas aquellos que viven en la Amazonía en situación de aislamiento voluntario a quienes comúnmente se les llama "no contactados", confirman la difícil relación del Estado con los pueblos originarios, y las barreras para establecer políticas de desarrollo que permitan la convivencia armónica de grupos sociales con intereses e identidades culturales tan diversos. Frente a la negación de la identidad cultural y de los derechos especiales que ella comporta, los pueblos indígenas se defienden esgrimiendo el Convenio 169 de la OIT, pero la necesidad de estar siempre alerta resulta desalentadora para ellos. Al respecto, los indígenas amazónicos consideran que es triste "que tengamos que recurrir a convenios internacionales para que se admita que existimos. ¡Se obligue a *nuestro gobierno* a escucharnos! ¡Se obligue a *nuestro gobierno* a protegernos!" (Rollo-Villanova, 2017, p. 32).

Actualmente, la persistencia de prejuicios determina que muchos funcionarios del gobierno y amplios sectores de la población peruana de cultura occidental, consideren que dejan de ser indígenas, aquellos miembros de los pueblos originarios, que usan tecnología moderna o migran a las ciudades; pasando por alto el hecho de que a pesar de esas adaptaciones a la vida moderna, ellos aún conservan parte de las costumbres, instituciones y/o la lengua de sus antepasados. Esta percepción parte de los prejuicios que han convertido las palabras "indio" o "indígena" en sinónimos de pobreza o atraso y que consideran a estos pueblos como arcaicos, incompatibles con la modernidad (Nugent, 2012, p. 19-21; Cotler, Julio; Barrenechea, Rodrigo; Glave, Marisa; Grompone, Romeo; Remy, 2009, p. 13).

VI.4 El *Baguazo*: la gestación del conflicto social

Este conflicto social llamado Baguazo comenzó a gestarse en el año 2006, cuando los indígenas de la Amazonía percibieron como una amenaza a sus derechos territoriales

y culturales, el proyecto de ley N°840/2006-PE, que el presidente Alan García¹⁶³ envió al Congreso de la República para modificar la Ley de promoción de la inversión privada en reforestación y agroforestería, N° 28852 (el presidente Alejandro Toledo, quien precedió a Alan García, había promulgado esta Ley el 26 de julio del año 2006, es decir, solo dos días antes de terminar su gestión presidencial, para promover la inversión privada en reforestación). Los pueblos indígenas rechazaron la Ley promulgada por el presidente Alejandro Toledo, por considerarla una amenaza a sus derechos culturales y territoriales, ya que permitía otorgar a los inversionistas privados, concesiones de tierras para reforestar, por un plazo de 60 años y una extensión máxima de diez mil hectáreas¹⁶⁴ (Merino, 2010); pero el proyecto N°840/2006-PE que el presidente Alan García remitió al Congreso resultaba aún peor para estos pueblos porque proponía ampliar a 40 mil hectáreas, la extensión de tierras deforestadas, que legalmente se podían adjudicar a cada inversionista privado, ya no en concesión, sino en venta (*Ver: Tabla VI-1*). El problema es que entre los años 2006 y 2008 no había información precisa sobre la extensión de tierras forestales sin cubierta boscosa (deforestadas) que había en la Amazonía peruana. Unos cálculos extraoficiales estimaban que éstas abarcaban una extensión de cuatro millones de hectáreas, pero otros, consideraban que las tierras deforestadas llegaban a ocho millones de hectáreas; entonces resultaba arriesgado legislar sin tener información adecuada sobre el tema.

Además de aquella desinformación, el problema es que en la Amazonía peruana es difícil encontrar siquiera mil hectáreas de áreas deforestadas, continuas y libres, es decir, que no tengan propietarios legalmente reconocidos, ni sean usadas por los pueblos indígenas, porque aunque cerca del 70% de estos pueblos carecen de títulos de propiedad, tienen derechos ancestrales sobre las tierras que usan desde hace siglos, que deben ser respetados, según lo establecido en el Convenio 169 de la OIT; por lo tanto, el Estado no está autorizado a vender esas tierras aunque aparentemente no tengan propietario legalmente reconocido (CEPES, 2008, p.p 8-10).

¹⁶³ Alan García era miembro del Partido Aprista Peruano (APRA), que tenía mayoría en el Congreso de la república.

¹⁶⁴ La legislación peruana establece que los recursos forestales son bienes de propiedad pública.

Tabla VI-1: Proyectos de Ley del presidente Alan García para promover el desarrollo económico de la Amazonía

Proyecto de Ley (años 2006-2007)	Contenido
N°840/2006-PE (28-12-2006)	Modifica tres aspectos de la <i>Ley de promoción de la inversión privada en reforestación y agroforestería, N° 28852</i> . Primero: cambia el otorgamiento de concesiones, por la adjudicación en venta de las tierras (mediante subasta pública). Segundo: establece compromisos de inversión para los compradores de las tierras, cuyo cumplimiento ha de ser supervisado por Pro Inversión. Tercero: amplía de diez mil a cuarenta mil hectáreas, la extensión de las tierras que se pueden vender a cada inversionista.
1770-2007-CR (22/10/2007)	a) Establece un régimen temporal extraordinario de cuatro años para formalizar y otorgar títulos de propiedad sobre los predios rurales, a las comunidades campesinas y las comunidades nativas. b) También posibilita la entrega -en concesión o venta- de las tierras eriazas. Para los pueblos indígenas, el gobierno pretendía usurpar sus territorios dificultado su acceso a los títulos de propiedad, para eliminar la propiedad colectiva y facilitar la venta de las tierras comunales, eliminando a las comunidades campesinas y debilitando a las nativas.
1900/2007-CR (22/11/2007)	Declara de interés público y prioridad nacional, la titulación, el registro y la rectificación de los predios rurales, las comunidades campesinas y las nativas. A los pueblos indígenas les preocupaba que la titulación de predios se hiciera aplicando criterios desfavorables a ellos, para usurpar sus tierras comunales.
1992/2007-CR (13/12/2007)	Modifica la <i>Ley de la inversión privada, N° 26505</i> . Elimina el requisito de que la venta de tierras comunales se haga con los votos favorables de 2/3 de los miembros de una comunidad y establece que las ventas se pueden realizar con la aprobación de solo el 50% de los votos favorables de los asistentes a la asamblea donde se discute la venta.

Fuente (Merino, 2010, p. 7). Elaboración propia

Cuando el presidente Alan García remitió al Congreso el proyecto de Ley N°840/2006-PE, el Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA), en coordinación con Fondebosque (Fondo de Promoción del Desarrollo Forestal) eran los organismos

responsables de promover la inversión privada en reforestación y agroforestería¹⁶⁵, pero el proyecto de Ley del presidente García incluía cambios en las competencias administrativas para asignar a Pro Inversión aquella función. Así, buscaba facilitar los trámites para promover las industrias extractivas en la Amazonía, aún a riesgo de generar graves impactos ambientales y sociales. En los meses siguientes, el presidente García remitió al Congreso otros proyectos de Ley que fueron duramente cuestionados por los pueblos indígenas de la Amazonía, entre los que destacaban los proyectos de Ley N° 1770-2007-CR, 1900/2007-CR y 1992/2007-CR (*Ver: Tabla VI-1*).

En aquel contexto, el 19 de diciembre del año 2007, el Congreso de la República aprobó la Ley N° 29157 que otorgaba facultades al presidente de la república para que en un plazo de 180 días (del 1° de enero al 28 de junio) legislara sobre la implementación del Tratado de Libre Comercio (TLC), que el Perú había suscrito con Estados Unidos, pero excediendo el mandato de estas facultades, el presidente García promulgó un conjunto de 99 decretos legislativos que abarcaban aspectos referidos a la promoción de las inversiones en la Amazonía (la mayoría de esos decretos fueron publicados durante el mes de junio y otros 34, el 28 de junio, último día vigencia de sus facultades para legislar). Los pueblos indígenas protestaron contra estos últimos decretos referidos a la Amazonía porque consideraban que estaban orientados a imponerles un modelo de desarrollo económico que afectaba sus derechos culturales y territoriales¹⁶⁶, pero el desinterés del gobierno de Alan García por buscar acuerdos ellos, evidenció una actitud prepotente y abusiva por parte del presidente, que era tácitamente respaldada por el Congreso de la república, donde el APRA (partido político del presidente) tenía mayoría. Estas actitudes también se replicaron en diversas instancias del gobierno, siguiendo una línea de acción política que se ha mantenido a lo largo de la historia peruana.

Durante el año 2008 los indígenas amazónicos habían hecho huelgas para exigir la derogatoria de los decretos legislativos siguientes: 994, 995, 1015, 1020, 1060, 1064, 1080, 1081, 1083, 1089 y 1090. Los pueblos indígenas sustentaban su rechazo hacia esos decretos legislativos (DL) en que, según ellos, establecían normas legales que favorecían

¹⁶⁵ La agroforestería es un sistema que armoniza el cultivo de árboles, con el de productos agrícolas y la crianza de animales, para mejorar el rendimiento de la tierra.

¹⁶⁶ Los DL incorporaban los textos de los proyectos de Ley que los pueblos indígenas ya habían cuestionado y rechazado desde que en el año 2006, el presidente Alan García anunció sus proyectos de desarrollo económico para la Amazonía.

la privatización y la explotación de los recursos naturales de sus territorios, desprotegiendo sus derechos territoriales y culturales (*Ver: Tablas V-2*). A pesar de que con el paso del tiempo las protestas de los pueblos indígenas amazónicos se hacían cada vez más enérgicas, porque el gobierno insistía en promulgar decretos legislativos que no se ajustaban al marco constitucional peruano y exacerbaban el descontento de estos pueblos, el gobierno seguía ignorándolos.

Ante la negativa del gobierno a atender las demandas de los indígenas, el 9 de abril del año 2009, ellos comenzaron una nueva huelga, que además de la derogatoria de los DL que rechazaban, exigía el reconocimiento legal de su derecho a la consulta previa. Desde el inicio de esta huelga, el líder indígena Alberto Pizango y otros APUS¹⁶⁷ tuvieron que instalarse en Lima para tratar de dialogar con el gobierno, pero a pesar de este esfuerzo, las autoridades del gobierno no los atendían¹⁶⁸.

Una vez más, tanto el gobierno como los medios de comunicación de circulación nacional ignoraron la huelga indígena, hasta que el 26 de abril del año 2009, cientos de indígenas awajún-wampis, y los miembros de otras etnias, tomaron la Estación N° 6 de Petroperú (en el pueblo de Imacita) e intensificaron los bloqueos de las vías de transporte. Cuando los medios de comunicación de circulación nacional informaron sobre la toma de esta Estación petrolera, no explicaron que los indígenas estaban reteniendo a los trabajadores y a los 38 policías que la vigilaban, a quienes desarmaron arrebatándoles sus fusiles AKM. Entonces, se produjo una situación irregular, porque el gobierno no solo les mandaba víveres para su subsistencia en cautiverio, sino que además relevaba a los policías cuando terminaba el plazo por el que habían sido enviados a la zona. Es decir, retiraba del lugar a unos policías y enviaba a otros, que por estar desarmados y sometidos a la vigilancia de los indígenas, se quedaban allí en condición de rehenes.

¹⁶⁷ Los apus son líderes indígenas cuya autoridad se sustenta en su sabiduría y solvencia moral para dirigir al pueblo.

¹⁶⁸ El gobierno exigía a los indígenas terminar la huelga para dialogar, pero ellos rechazaban aquella exigencia porque desconfiaban de las autoridades, argumentando que en reiteradas ocasiones los habían engañado.

Tabla VI-2: DL que promulgó Alan García usando las facultades legislativas que le delegó el Congreso

DL	Contenido del DL (Decreto Legislativo)
994 (13/03/2008)	Promovía la inversión privada en proyectos de irrigación para ampliar la frontera agrícola. Este DL establecía que eran de dominio del Estado, las tierras eriazas que tenían aptitud agrícola pero no eran explotadas por falta o exceso de agua, salvo aquellas que estaban inscritas en los Registros públicos como propiedad privada o comunal. Los pueblos indígenas advertían que el gobierno pretendía despojarlos, porque la definición de tierras eriazas del DL incluía los aguajales (ecosistemas forestales húmedos cubiertos de vegetación pantanosa abundante, en la que predomina el aguaje, árbol cuyos frutos constituyen una importante fuente de alimentos y otros recurso importantes para los pueblos indígenas, que siempre han usado los aguajales, aunque la mayoría de ellos carecen de títulos que acrediten su propiedad).
995 (13/03/2008)	Modificaba la Ley N° 29064 de relanzamiento del Banco Agropecuario anulando el tope del 49% para la inversión privada, que establecía la Ley anterior y posibilitando el ingreso de un porcentaje mayor de inversionistas privados. También eliminaba el fondo de seguro para créditos de riesgo y el tope máximo de 25% de créditos destinados a agricultores de pobreza extrema.
N°1015 (20/05/2008)	Reproducía el texto del proyecto de Ley N° 1992/2007-CR, que proponía permitir la venta de las tierras comunales con la aprobación de solo el 50% de los votos de los asistentes a la asamblea, eliminando el requisito de que esas venta sean aprobadas por 2/3 de los miembros de la comunidad. * El 30 de mayo de 2008, la Defensoría del Pueblo presentó una demanda de inconstitucionalidad contra este DL por incumplir el artículo 2, inciso 19 de la Constitución política sobre el derecho a la identidad cultural. ¹⁶⁹
N° 1020 (10/06/2008)	Creaba las entidades asociativas agrarias, una figura legal que motivaba a los agricultores a organizarse para acceder a créditos agrarios y autorizaba a los gobiernos regionales a constituir fideicomisos por un monto máximo de cinco millones de soles para garantizar el financiamiento que fuera otorgado a los pequeños productores agrarios. * Los pueblos indígenas rechazaron este decreto porque consideraban que alentaba a los pequeños productores a vender sus tierras sin

¹⁶⁹ El 27 de junio de 2008 el presidente García aprobó el DL N° 1073 que dispone que las personas en posesión de las tierras comunales, es decir, aquellos que trabajan la tierra aunque no son propietarios, pueden convertirse en propietarios con el voto aprobatorio del 50% de ellos mismos, sin contar con la opinión de los antiguos comuneros. Este DL modificaba el literal b) del artículo 10° de la Ley N° 26505, que a su vez, había sido modificado el 20 de mayo del año 2008, por el Decreto Legislativo N° 1015.

	proponerles actividades económicas alternativas, que les permitan mantener a sus familias.
N° 1060 (28/06/2008)	Regulaba el Sistema Nacional de Innovación Agraria para promover la investigación, el desarrollo tecnológico e impulsar la modernización y competitividad del sector agrario. * Los pueblos indígenas rechazaron este DL porque consideraban que abría la puerta a la introducción de transgénicos en el sector agrario y excluía la participación de los actores productivos claves en el proceso de innovación agraria, como las ONG que desarrollan actividades de capacitación e investigación en el sector rural.
N° 1064 (26/06/2008)	Establecía el régimen jurídico para el aprovechamiento de las tierras de uso agrario y establecía excepciones para la validez de la propiedad comunal, por ejemplo, cuando esas tierras han sido ocupadas por centros poblados, etc. * Para los pueblos indígenas esa excepcionalidad abría las puertas al atropello de sus derechos. El 4 de junio de 2009, la Defensoría del Pueblo presentó una demanda de inconstitucionalidad contra este decreto.
1080 (28/06/2008)	Modificaba la <i>Ley general de semillas N° 27262</i> . * Los pueblos indígenas rechazaron este DL porque consideraban que no definía claramente quién es la autoridad de semillas, cuya importancia radica en que sería la responsable de la producción y los estándares de calidad de las mismas. Advertían que esa imprecisión podía generar más posibilidades de que ocurran actos de corrupción en la distribución y comercialización de las semillas.
1081 (28/06/2008)	Creaba el <i>Sistema nacional de recursos hídricos</i> y un Registro de Derechos sobre el Uso del Agua. Reconocía los derechos de las comunidades y los pueblos indígenas al acceso a las fuentes de agua que han usado tradicionalmente. * Los pueblos amazónicos rechazaban este DL porque no precisaba la forma cómo ellos podrían ejercer efectivamente ese derecho y porque como no existía un registro de sus usos tradicionales de agua, los funcionarios del Estado podían usar ese vacío para excluirlos y favorecer a quienes puedan pagar más por ese recurso.
1083 (28/06/2008)	Promovía el aprovechamiento eficiente y la conservación de los recursos hídricos. Establecía que la Autoridad Nacional del Agua (ANA), como ente rector del Sistema Nacional de Recursos Hídricos, debía fijar parámetros de eficiencia del uso del agua y otorgar certificados de eficiencia a los usuarios (públicos o privados). También debía sancionar a quienes no cumplan el Plan de Adecuación para el Aprovechamiento Eficiente de Recursos Hídricos, aprobado por el ANA. * Las organizaciones indígenas rechazaron este DL porque consideraban que en aquella lógica de “premios y castigos”, quienes tuvieran dinero para instalar la infraestructura y tecnología que les permita ahorrar agua serán favorecidos con los certificados de eficiencia, que les permitirían adquirir y concentrar más derechos sobre

	el agua, perjudicando el acceso a este recurso, de las comunidades y los pueblos pobres.
N° 1089 (14/12/2008)	Declaraba de interés público nacional la formalización y titulación de los predios rústicos y las tierras eriazas y establecía un periodo de cuatro años para cumplir ese proceso de otorgamiento de títulos de propiedad, que debía estar a cargo del Organismo de Formalización de la Propiedad Informal (COFOPRI). * Los pueblos indígenas se opusieron a este DL porque privilegiaba el otorgamiento de títulos de propiedad individuales, para extinguir la propiedad colectiva de las tierras, que resulta fundamental para la continuidad de los pueblos indígenas.
N° 1090 decreto legislativo que aprueba la ley Forestal y de fauna silvestre (27/06/2008)	Ampliaba de 10 mil a 40 mil hectáreas la extensión de las tierras que se pueden otorgar a empresarios privados para la realización de actividades económicas en zonas forestales. * Los indígenas rechazaron este DL porque consideraban que favorecía la venta de los bosques y que tras el interés del gobierno por mantener la vigencia de este DL, pese a que el Tribunal Constitucional (TC) lo había declarado inconstitucional, estaban los intereses de grandes inversionistas que pretendían producir biocombustibles.

Elaboración propia, Fuente: Normas Legales

A pesar de las advertencias que en reiteradas ocasiones habían hecho la defensora del pueblo, Beatriz Merino y la Comisión de Constitución del Congreso, dando la razón a los pueblos originarios de la Amazonía, respecto a la inconstitucionalidad de los decretos legislativos en cuestión, el gobierno de Alan García seguía ignorando los reclamos de estos grupos sociales minorizados con el argumento falaz de que si derogaba aquellos decretos legislativos no se podría implementar el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos (TLC), que según el presidente, era indispensable para impulsar el desarrollo de la economía nacional. Incluso después de concluido el plazo que le otorgó el Congreso para que legislara sobre la implementación del TLC con Estados Unidos, el Congreso siguió promulgando leyes -a pedido del presidente de la república- que generaban rechazo entre los pueblos indígenas (*Ver: Tabla VI-3*).

Ante la falta de diálogo y soluciones por parte del gobierno, el 15 de mayo del año 2009, el líder amazónico Alberto Pizango hizo público, un llamado a la insurgencia, pero atendiendo el pedido de la defensora del pueblo, se retractó de inmediato. No obstante, el gobierno aprovechó la ocasión para denunciarlo penalmente por sedición. Por su parte, los diarios de circulación nacional abordaron aquella información privilegiando la versión del gobierno y silenciando la de los pueblos indígenas. Asimismo, a través de los diversos

medios de comunicación, el presidente García denigró la imagen de los miembros de estos pueblos, presentándolos como personas manipulables, que se oponían al desarrollo.

Tabla VI-3: Resumen de las principales leyes que fueron rechazadas por los pueblos indígenas

Ley	Contenido
N° 28852 Ley de promoción de la inversión privada en reforestación y agroforestería (promulgada el 26/07/2006)	Declaraba de interés nacional la promoción de la inversión privada en reforestación para otorgar concesiones por un plazo de 60 años. * Esta Ley derogaba el artículo 28° de la Ley N° 27308, Ley Forestal y de Fauna Silvestre, que otorgaba concesiones por solo 40 años (el ex presidente Toledo, predecesor de Alan García, había promulgado esta Ley justo antes de terminar su mandato).
N° 29317 Ley que modifica el Decreto legislativo N°1090, Ley forestal y de fauna silvestre (14/01/2009).	Regula el uso de los bosques con fines de explotación económica. Modifica parcialmente el Decreto Legislativo N°1090, Ley Forestal y de Fauna Silvestre que había sido considerado inconstitucional por la Defensoría del Pueblo, por la falta de transparencia de su promulgación y por no haber sido sometida a una consulta previa, de acuerdo a lo estipulado en el Convenio 169 de la OIT. * Los pueblos indígenas exigían la derogatoria de la Ley N° 29317 porque fue promulgada mediante un procedimiento poco transparente, y en el que no se contó con la opinión de los pueblos indígenas.
N° 29338 Ley de recursos hídricos (30/03/2009)	Regulaba cómo se debían usar las diferentes fuentes de agua -superficial y del subsuelo- y creaba la Autoridad Nacional del Agua, como responsable de administrar el agua. La Ley promovía la entrega en concesión del agua de las <i>cabeceras de cuencas</i> ¹⁷⁰ y microcuencas -donde viven las comunidades campesinas andinas- para favorecer a las empresas mineras que requieren grandes cantidades de agua para operar. * Los pueblos indígenas rechazaban la Ley porque amenazaba el abastecimiento de las comunidades que necesitan el agua para consumo humano, ganadero y agrícola.

¹⁷⁰ Se llama “*cabeceras de cuenca*” a las partes más altas de las cuencas de la región andina, que captan el agua de la neblina, la lluvia, la nieve y el granizo y la acumulan formando los glaciares, bofedales (humedal de zonas altas cubierto de vegetación) y los cursos de agua subterránea. Su importancia radica en que allí se forman los afloramientos de agua subterránea o puquiales (palabra de origen quechua que significa manantial).

Aquel juego político resultaba agotador para los indígenas que llevaban casi dos meses apostados en la carretera Fernando Belaúnde Terry, en el tramo conocido como La Curva del Diablo (ubicado entre las localidades de Siempre Viva y El Reposo, cerca a Bagua), lejos de sus pueblos de origen y de sus familias y con nulas posibilidades de generar ingresos económicos para mantenerse dignamente.

Ante las amenazas del presidente de la república sobre un violento desbloqueo de la carretera y conscientes del riesgo que esto implicaba, el 4 de junio del 2009, los jefes policiales de la zona y los líderes de los pueblos originarios acordaron reunirse el 5 de junio por la mañana, para dialogar y coordinar el pacífico desbloqueo de la carretera; pero desde la capital, Lima, el general de la Policía Nacional (PNP), Luis Muruguza, director de la DIROES (operaciones especiales) y el general Javier Uribe, director de la Región Policial de Tarapoto decidieron adelantar el desbloqueo de la carretera para aquel mismo día, a las 5:30 a.m. rompiendo así, el acuerdo de no agresión que las autoridades policiales locales, de menor rango, habían pactado en la víspera con los líderes indígenas que estaban en la zona de bloqueo.

VI.4.1.1 Los sucesos del Baguazo

Se llama Baguazo al violento desenlace del conflicto social que enfrentó a los pueblos indígenas de la Amazonía contra el Estado, ocurrido el 5 de junio del año 2009, cuando se enfrentaron un grupo de policías, que por orden del gobierno intentaban desbloquear la carretera Fernando Belaúnde, en el sector conocido como *La Curva del Diablo* (cerca a Bagua, en el nororiente peruano) contra miembros de los pueblos originarios amazónicos, que llevaban cerca de dos meses protestando contra los decretos legislativos que pretendía imponerles el presidente Alan García, en su segundo periodo de gobierno (2006-2011). Aquella jornada concluyó con la muerte de 33 personas, entre policías y civiles (mestizos e indígenas) y la desaparición de un policía, cuyo cuerpo aún no ha sido encontrado.

El operativo de desbloqueo de la carretera comenzó a las 5.30 a.m. en el sector *La Curva del Diablo*. El plan de la policía era atacar sorpresivamente a los indígenas, desde dos puntos distintos de la carretera, pero estos los descubrieron antes de lo previsto. Al fallar el factor sorpresa, el líder indígena Santiago Manuin intentó dialogar con los policías, pero éstos le dispararon hiriéndolo gravemente. Creyéndolo muerto, los indígenas que lo acompañaban se enfurecieron, desarmaron a los policías y comenzó la

violencia, primero en La Curva del Diablo, después en la Estación N° 6 de Imacita y luego en las ciudades de Bagua y Bagua Grande (Utcubamba).

Al finalizar el día habían más de 200 heridos, de los cuales más de ochenta habían recibido impactos de bala; 10 indígenas y 23 policías muertos más un policía desaparecido, el mayor Felipe Bazán, cuyos restos aún no han sido encontrados. Además, en las ciudades de Bagua y Bagua Grande, las protestas de la población civil, en solidaridad con los indígenas, dejaron numerosos edificios públicos destrozados. (*Ver: Tabla VI- 4: El Baguazo*).

Después de la masacre, la ministra del Interior, Mercedes Cabanillas evadió su responsabilidad política sobre aquellos hechos, afirmando que fueron los generales de la policía quienes decidieron iniciar aquel enfrentamiento desigual, en el cual los policías estaban armados con helicópteros, granadas y fusiles AKM; mientras los indígenas tenían flechas.

Frente a la masacre, la presión de la opinión pública nacional, los reclamos de la OIT y las organizaciones de defensa de los derechos humanos y de los derechos de los pueblos indígenas, logró que el 10 de junio del año 2009, el Congreso de la República se reuniera de urgencia para debatir los DL 1090 y 1064. Durante el debate, los parlamentarios de la mayoría oficialista, que se negaban a derogarlos para no admitir su derrota política, decidieron suspenderlos indefinidamente, pero los líderes indígenas de la Amazonía rechazaron la suspensión y siguieron protestando mediante el bloqueo de carreteras y puentes, hasta que consiguieron la derogatoria, el 19 de junio del 2009.

Tabla VI-4: El Baguazo (5/06/2009)

Hora	Lugar	Acción	Consecuencia
5.30 a.m.	Carretera Fernando Belaunde (tramo conocido como La Curva del Diablo, cerca a la ciudad de Bagua).	Unos 550 policías fueron a desbloquear la carretera. El mayor Felipe Bazán con 52 agentes, se adelantaron para tomar por sorpresa a los casi cuatro mil indígenas que bloqueaban la carretera.	- Al descubrir la emboscada, Santiago Manuin intentó dialogar con los policías, pero recibió ocho balas. La multitud de indígenas lo creyó muerto y enfurecida se enfrenta cuerpo a cuerpo contra los policías. - Desde los helicópteros, otros policías disparaban a la multitud. - La jornada terminó con 10 indígenas y 11 policías muertos. Desapareció el mayor Bazán, cuyo cuerpo aún no ha sido encontrado.
7 a.m.	Estación N° 6	Los miles de indígenas que rodeaban la Estación N° 6, escucharon rumores sobre el desbloqueo de la carretera en <i>La Curva del Diablo</i> y enviaron a un grupo de emisarios para confirmar la información.	Los indígenas comenzaron a amenazar a los 38 policías que mantenían como rehenes desde hacía varias semanas.
10 a.m.	Estación N° 6 (Imacita)	Regresaron los emisarios y confirmaron que los policías equipados con armas de guerra habían atacado a los indígenas en la Curva del Diablo. Dieron por ciertos los rumores sobre la muerte de Santiago Manuin. Hacia el medio día acordaron vengarse a través de los policías que tenían como rehenes.	Mueren 12 policías.
12 m.	Bagua y Bagua Grande.	La población, la Iglesia y las ONG de defensa de los derechos indígenas daban refugio y ocultaban a los indígenas que huían de <i>La Curva del Diablo</i> . La población tomó las calles para protestar contra los abusos de la policía.	Edificios públicos resultaron seriamente dañados.

VI.5 El panorama mediático peruano contemporáneo al Baguazo

En la primera década del presente siglo, el sistema mediático peruano estaba formado por medios de comunicación públicos y privados. Un estudio de CONCORTV correspondiente al año 2010 señalaba que en Perú habían 2732 estaciones de radio, pero solo cuatro operadores privados abarcaban el 75% de la participación del mercado publicitario y de la audiencia. Las radios eran: Radio Programas del Perú (RPP) y Radio Capital, ambas tienen una programación informativa y pertenecen al Grupo RPP; la Corporación Radial del Perú (CRP), que tiene 15 estaciones de radio; el grupo Panamericana Radios y la Corporación Universal, que es el único grupo de origen provinciano (Acevedo, 2012).

Sobre la audiencia de las radios, según los datos de IPSOS-Apoyo, entre los años 2007 y 2009, las que gozaban de mayor sintonía eran Radio Programas del Perú (RPP), cuya programación es informativa y las radios Moda, La Inolvidable, Panamericana, Radiomar Plus y Ritmo Romántica, de programación musical (*Ver Gráfico VI-1: Audiencia de las principales radios informativas 2007-2009*).

Gráfico VI-1: Audiencia de las principales radios informativas 2007-2009

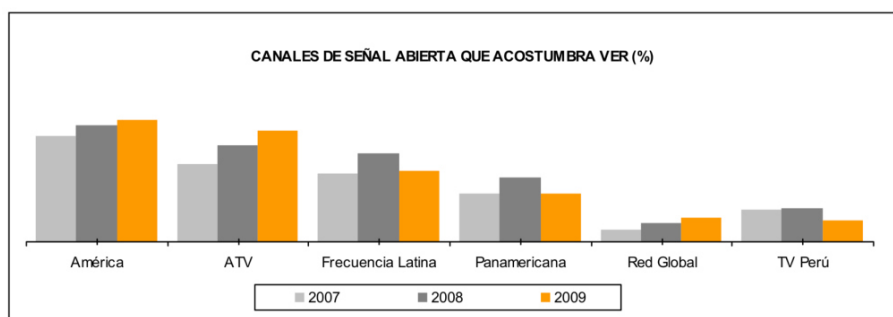


Fuente: Ipsos-Apoyo

Por otro lado, un estudio sobre la televisión realizado por James A. Dettleff, profesor en la Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación, de la Pontificia

Universidad Católica del Perú, revela que de las 1143 estaciones de televisión que estaban registradas en el Ministerio de Transportes y Comunicaciones (MTC), el 55.6%5 de ellas (es decir, 636) tenían su base en Lima y desde esta ciudad retransmitían a todo Perú. Las demás estaciones de TV estaban en fuera de la capital y tenían emisiones de alcance regional o local (Dettleff, 2012, p. 163). En cuanto a la audiencia, los datos de Ipsos APOYO Opinión y Mercado mostraban que los entre los años 2007 y 2009, los canales de televisión de señal abierta más sintonizados eran América Tv, ATV, Frecuencia Latina, Panamericana, Red Global y Tv Perú, el canal público. (*Ver gráfico VI-2: Audiencia de los principales canales de televisión 2007-2009*).

Gráfico VI-2: Audiencia de los principales canales de televisión (2007-2009)



Fuente: IPSOS Apoyo.

Respecto a la prensa, en el año 2009, cuando ocurrió el Baguazo, los principales grupos eran *El Comercio* que tenía la mayor participación del mercado, seguido por el diario *Correo* (Grupo EPENSA, que luego fue comprado por El Comercio, tal como lo explicaremos en el capítulo VI) y *La República*. Para el público del interior del país, insertaban secciones regionales, en sus ediciones nacionales. El profesor Jorge Acevedo advierte sobre la existencia de la propiedad cruzada, es decir, que un sector de la prensa está vinculado con el mundo de la televisión.

“El Grupo *El Comercio*, con predominio en el mercado de la prensa a través de sus diarios *El Comercio*, *Perú21*, *Trome*, *Depor* y *Gestión*, es el accionista principal de *Plural TV – América Televisión*, sociedad que comparte con el Grupo *La República*” (Acevedo, 2012)

VI.5.1 Los medios de comunicación públicos

Respecto a los medios de comunicación de propiedad pública destaca la Editora Perú, que agrupa al *Diario Oficial El Peruano* (publica noticias y las normas legales aprobadas) y la *Agencia de Noticias Andina*. Además, el Estado tiene *el Instituto Nacional*

de Radio y Televisión del Perú, gestionado a través del Ministerio de Cultura, que posee canales de televisión y radios de difusión nacional. Sus principales canales de televisión son: TV Perú, de programación variada; TV Perú 7.3, difunde noticias las 24 horas del día; Ipe, canal temático con programación destinada a niños y jóvenes; TV Perú HD, canal de alta definición que emite programas de noticias, espectáculos y cultura y TV Perú Internacional (Ver: **Tabla VI-5: Medios de comunicación públicos**).

Tabla VI-5: Medios de comunicación públicos (2009)

Medios de comunicación de propiedad pública (2009)		
Grupo	Medio	Tipo de publicación
Editora Perú	Diario Oficial El Peruano	Publica noticias y las normas legales aprobadas por los poderes Ejecutivo y Legislativos
	Agencia de Noticias Andina	Publica noticias que distribuye a nivel nacional e internacional en diversos formatos (impreso, video, etc.).
Instituto Nacional de Radio y Televisión	TV-Perú	Publica noticias y programas culturales. Incluye programación de difusión nacional, local y regional.
	Radio Nacional del Perú	Tiene programación nacional y local.

En el Perú, los medios de comunicación -sean privados o públicos- generalmente desarrollan sus líneas editoriales sobre las bases de la doctrina liberal, para la cual los derechos individuales y de propiedad son muy importantes, en consecuencia tienden a organizar su programación desde la perspectiva cultural del sector dominante de la sociedad, ignorando a los pueblos originarios.

El sistema mediático peruano se caracteriza por: el centralismo de la producción de contenidos y del financiamiento publicitario; la concentración de la propiedad de las empresas periodísticas en poder de pocos grupos empresariales; el uso de los medios de comunicación públicos a favor de los intereses del gobierno de turno y la discrecionalidad de este para otorgar o denegar las autorizaciones de uso de las frecuencias de radio y televisión. Estas características revelan limitaciones en cuanto a la pluralidad de los medios del país, que afectan el acceso a los medios de comunicación, por parte de los sectores más vulnerables de la población, como los pueblos indígenas.

VI.6 El Baguazo comentado en el ciberespacio

Internet llegó a Perú en 1991, pero no fue hasta 1995 que la población logró un acceso relativamente amplio al ciberespacio, gracias a la generalización de las cabinas de Internet (locutorios), esto motivó a los medios de comunicación convencionales a evolucionar paulatinamente, ofreciendo al público ediciones digitales (Yezer'ska, 2012, p. 272).

Según Ludmila Yezer'ska, hacia los años 2008 y 2009, el Índice de la Competitividad Tecnológica (ITC), ubicaba al Perú en el puesto 89, en un ranking de 134 países. Entonces, solo el 16,5% de los hogares peruanos disponía de un ordenador y el 8% tenía acceso a Internet, lo cual representaba un índice bajo en relación al de los países desarrollados. En aquellos años, el 63% de los usuarios de Internet lo usaban principalmente para obtener información y el 76% para comunicarse a través del chat o el correo electrónico (Yezer'ska, 2012, p. 274).

Considerando que en el año 2009, cuando ocurrió el Baguazo, el Perú tenía unos 29 millones de habitantes y se estima que *había solo 730 mil conexiones de Internet*¹⁷¹, los usuarios de este servicio representaban a un sector minoritario de la población peruana. No obstante, desde el primer momento la información del Baguazo ocasionó una intensa actividad en Internet. Hay que considerar que en el año 2009, además de tener un bajo nivel de acceso a Internet, los peruanos usuarios de las redes sociales constituían un sector minoritario de los usuarios de la red. A pesar de esas limitaciones hubo un público que expresó sus opiniones sobre este conflicto social, a través de la red, mediante los Blogs. Observando cinco blogs que trataron sobre el Baguazo entre los días 5 y 7 de junio del año 2009 (los días en que el tema generó mayor tráfico), resulta que dos de ellos corresponden a medios de comunicación convencionales, CPN Radio y Perú 21. Los comentarios de los blogs observados coincidían en responsabilizar principalmente al gobierno por los sucesos de Bagua. Según las percepciones predominantes en el público que comentaba, los medios de comunicación también tuvieron parte de la responsabilidad en el violento desenlace de aquel conflicto social, por haber manipulado la información a favor del gobierno, mientras que tanto los policías como los indígenas aparecían como víctimas de los intereses económicos que la política económica impulsada por el presidente Alan García pretendía imponer (*Ver Tabla VI-6: Blogs que comentaron el*

¹⁷¹ Publicado en El Comercio. 4 de junio de 2009.

Baguazo). En los comentarios de las redes también circularon mensajes profundamente racistas, que insultaban a los miembros de los pueblos indígenas, y defendían la necesidad de reprimir duramente a los *salvajes*.

En el año 2009, la red social Twitter aún resultaba novedosa en Perú, a pesar de ello, el 6 de junio -al día siguiente del *Baguazo*- la frase “*la sangre llegó al río*” comentada por los usuarios peruanos y replicada en diversas regiones del mundo convirtió al Baguazo en un *trend topic*, palabra o frase que se refiere a que por la frecuencia y volumen de su publicación se muestra en el primer plano de la red (La República, 2011). Entonces, la versión de los medios de comunicación convencionales, en particular *El Comercio*, sobre los sucesos de Bagua, era contestada por un público que gracias a Internet tenía alternativas adicionales a las que ofrece la prensa convencional, para conseguir y difundir información e imágenes para enriquecer el debate público.

Es preciso observar que en los últimos años ha mejorado paulatinamente el acceso a Internet de los peruanos. Se calcula que en el 2018, la población peruana superó los 31 millones y que al 68% de la población tiene acceso a Internet y entre ellos, los usuarios de las redes sociales presentan una tendencia creciente¹⁷². No obstante, la brecha digital continúa afectando a los sectores más vulnerables de la población, entre ellos, los pueblos indígenas.

Tabla VI-6: Blogs que comentaron El Baguazo

Fecha	Blog	Autor	Nº de Comentarios	Contra indígenas	Contra Medios Comunicación	Contra el gobierno	Contra la PNP
5/6/09	enlacenacional.com	CPN-Radio	49	1	15	26	4
6/6/09	notasdesdelenovo.wordpress.com	Jacqueline Fowks	20	1	5	8	6
7/6/09	Perú 21	Marco Sifuentes	39	4	8	20	7
7/6/09	Política.	Fernando Tuesta Soldevilla	32	5	3	19	5

¹⁷² La República, 16 de febrero de 2018.

VII. Capítulo: el Baguazo narrado por El Comercio

En el presente capítulo, adaptamos al estudio del tratamiento periodístico que *El Comercio* dio al caso *Baguazo*, los filtros que Noam Chomsky y Edward Herman usaron para analizar cómo los grupos de poder político y económico norteamericanos utilizan a la prensa a favor de sus intereses. El primer filtro lo hemos adaptado para analizar el lugar que ocupa *El Comercio* en el campo mediático peruano y los conflictos de interés que sus relaciones políticas y empresariales pudieran generar. En el segundo filtro, a diferencia del punto de vista que Chomsky y Herman aplicaron para analizar cómo el financiamiento publicitario permite a los grupos de poder norteamericanos condicionar la selección de temas o el enfoque de los contenidos de la prensa; en el caso peruano, hemos aplicado una perspectiva que destaca la contratación de anuncios publicitarios financiados con dinero público, para promover una imagen positiva del entonces presidente de la república, Alan García Pérez y de su gobierno.

Para analizar el tercer filtro, sobre la dependencia de la prensa respecto de las fuentes oficiales de información, por un lado, disponemos de un corpus de 95 noticias que fueron publicadas por el diario *El Comercio*, durante el mes de junio del año 2009, en los que hemos analizado las fuentes de información a las que recurrió este medio de comunicación (*Ver: Tabla VII-2. Clasificación de las noticias según la fuente de información*). Respecto al cuarto filtro, sobre la censura contra los medios de comunicación que no son funcionales a los intereses del gobierno y los grupos de poder, partimos de las noticias, artículos y editoriales, referidos a temas que conciernen a la libertad de prensa, que *El Comercio* publicó en junio del año 2009 (*Ver: Tabla VII-7: El Comercio, Junio del 2009*) para poner en evidencia el contraste entre el gran despliegue que este diario dedicó a la defensa de Panamericana TV, cuando la Superintendencia de Administración Tributaria (SUNAT) intervino el canal, para cobrar una deuda tributaria; frente a la invisibilización de la persecución del gobierno peruano contra los medios de comunicación locales, por haber informado de modo independiente, sobre el Baguazo (*Ver Fotografías: VII-2, VII-3, VII-4, VII-5, VII-6 y VII-7*). Asimismo, analizaremos el quinto filtro, consistente en el uso del “*anticomunismo como mecanismo de control*” a partir de las noticias, editoriales y artículos de opinión, publicados en *El Comercio*, en

junio del 2009, en los que se puede constatar la estigmatización de los indígenas, por plantear sus legítimos reclamos (*Ver: Tabla VII-8*).

VII.1 Primer filtro: La posición de dominio de *El Comercio* en la prensa peruana

El Comercio, diario fundado en 1839, pertenece a la familia Miró Quesada desde el año 1875. En la actualidad, es el diario más antiguo del Perú y el más representativo del *Grupo El Comercio (GEC)*, que fue fundado en la década de 1990 y que además de consolidar sus inversiones en diversos negocios mediáticos (periódicos, webs, canales de televisión y de radio) también ha incursionado en otros rubros de negocio como el de la educación y el entretenimiento. El GEC ha crecido mediante la compra de numerosos diarios y canales de televisión de la competencia y también por la creación de nuevos productos mediáticos, como periódicos, revistas, etc. Este grupo empresarial tiene un total de 242 accionistas, miembros de la familia Miró Quesada, que se dividen en cinco ramas que se disputan el control de la empresa. Entre ellos, los accionistas mayoritarios son 48, quienes concentran alrededor del 98% de las acciones y solo dos accionistas tienen una participación superior al 4%: José Alejandro Graña Miró Quesada¹⁷³ y Enriqueta Graña Miró Quesada (Godoy Mejía, 2019, p. 73).

Siguiendo el *primer filtro* del *Modelo de propaganda*, que Chomsky y Herman propusieron para analizar la concentración de la propiedad de los medios de comunicación y los vínculos e intereses comunes de los oligopolios mediáticos, en la presente tesis analizamos los vínculos que el GEC mantiene con el gobierno y otras poderosas empresas que desarrollan sus negocios en campos ajenos al de la comunicación, para comprender los intereses que subyacen en la forma como estos medios de comunicación seleccionan aquello que consideran noticia y organizan su agenda, generando sesgos informativos cuyo propósito es favorecer aquellos intereses que comparten las élites empresariales y el gobierno (Chomsky y Herman, 2009, p. 40-42).

¹⁷³ José Alejandro Graña Miró Quesada es también accionista y directivo de Graña y Montero. Pasó algunos meses en la cárcel porque la justicia peruana investiga su participación como directivo de esta empresa, en la sobrevaloración de obras públicas, realizada en sociedad con la empresa brasilera Odebrecht. La investigación es parte del caso Lava Jato (trama de corrupción que extendió sus redes por 12 países). El juez le ha ordenado no salir del Perú, mientras dure la investigación fiscal.

Al analizar el *primer filtro* observamos que tal como lo han explicado Chomsky y Herman, el dominio de los medios de comunicación por parte de la élite y la marginación a aquellos medios de comunicación o periodistas que se atreven a discrepar son poderosas herramientas de manipulación porque la manipulación mediática:

Se realiza de una manera tan natural que la gente que trabaja en dichos medios, y con frecuencia actúa con absoluta integridad y buena voluntad, son capaces de convencerse de que eligen e interpretan las noticias de una manera *objetiva*" (Chomsky y Herman, 2009, p. 22).

En el año 2009, cuando ocurrió el Baguazo, el conjunto de diarios del GEC alcanzaban el 49 % del tiraje, a nivel nacional (Instituto de Defensa Legal, 2014, p. 6), mientras la participación de mercado de su competidor más cercano, el *Grupo EPENSA* alcanzaba al 28.56% y el *Grupo La República*, abarcaba al 16.39% del tiraje de la prensa nacional. Continuando su expansión, en agosto del año 2013, el GEC compró el 54% del grupo EPENSA, propietario de los diarios Correo y Ojo, en consecuencia, actualmente el GEC "controla el 78% de la lectoría (tiraje) en el Perú, lo que constituye una posición de dominio en el mercado de medios de comunicación escritos, no sólo en cuanto a la lectoría, sino también en relación a la publicidad" (Instituto de Defensa Legal, 2014, p. 6) (*Ver los gráficos VII-1 y VII-2*). Esta compra generó preocupación en diversos sectores de la sociedad peruana. Los periodistas y empresarios críticos, advirtieron que amenazaba la libertad de expresión, la pluralidad de la prensa y que consolidaba la posición dominante del citado grupo, en el mercado de los diarios, a pesar de que el artículo número 61 la Constitución peruana prohíbe las prácticas monopólicas.

El GEC se defendió afirmando que la compra no afectaba a la pluralidad, ni la diversidad de opiniones, ni la libertad de prensa porque cada uno de los diarios que ha adquirido seguirán circulando sin alterar su ideario. Sin embargo, los críticos advertían que el riesgo radica en que aquella compra consolidaba una pluralidad de prensa ficticia, porque en la vida diaria los lectores peruanos se encontrarán con diez o más títulos de prensa, que en realidad pertenecen al mismo grupo empresarial, que puede marcar la línea editorial de todos sus periódicos.

A pesar de los argumentos del GEC, hay consenso entre los investigadores de las ciencias sociales en considerar la concentración de los medios como una amenaza a la pluralidad, porque como advertía Néstor García Canclini, "la circulación monopólica y el consumo de sus mensajes, no ayudan a democratizar los espacios informativos mediante la competencia de nuevos actores" (García Canclini, 1997, p. 162).

Coincidiendo con García Canclini, para Ignacio Ramonet, la concentración de medios de comunicación es uno de los factores de decadencia de los diarios de prensa escrita porque favorece su mercantilización a ultranza (Ramonet, 2011, p. 41) y agrega que “los medios de comunicación dominantes constituyen en la actualidad un grave problema para la democracia. Ya que no contribuyen a ampliar el campo democrático sino que se empeñan en restringirlo y minarlo” (Ibidem, p. 53). En efecto, el problema radica en que las líneas editoriales de los medios pertenecientes a un mismo grupo empresarial suelen estar condicionadas por los intereses políticos o económicos de sus propietarios. Por eso, considerando que estos intereses se pueden infiltrar en los medios de comunicación, la concentración de su propiedad en el poder de unos pocos implica una amenaza a la pluralidad que resulta necesario evitar, para que los intereses de aquellas élites que monopolizan los medios de comunicación no generen sesgos informativos.

Considerando esos argumentos coincidimos en que la concentración de medios de comunicación otorga a *El Comercio*, una notable capacidad de influir sobre la opinión pública, mediante la manipulación de la agenda mediática y de los enfoques de la información y opinión. Esta influencia se da, aún cuando admitimos que actualmente las redes sociales abren a los ciudadanos, la posibilidad de expresarse más allá de los límites que imponen los medios de comunicación convencionales, permitiéndoles difundir por sí mismos, aquella información que los citados medios pretenden ocultar o tergiversar.

Entendemos que Internet, y las redes sociales sean una alternativa para corregir, en parte, los sesgos que pudieran existir en la comunicación de la prensa convencional, pero el problema es que su acción presenta limitaciones en países como el Perú, porque aún hay grandes sectores de su población que no tienen acceso a Internet, o lo tienen limitado, a pesar de que en la última década se han producido importantes avances en los esfuerzos por reducir la brecha digital.

Gráfico VII-1: Distribución del mercado de la prensa peruana en el año 2009

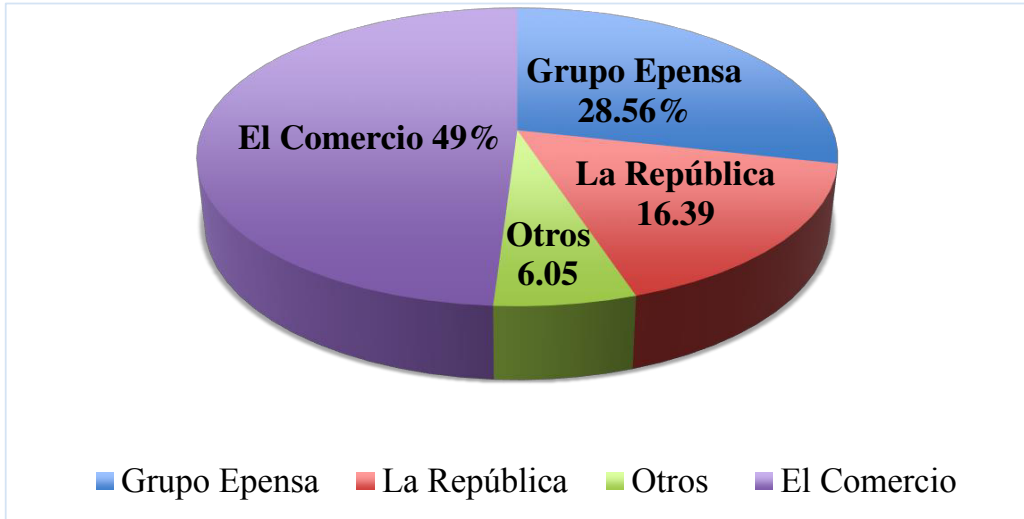
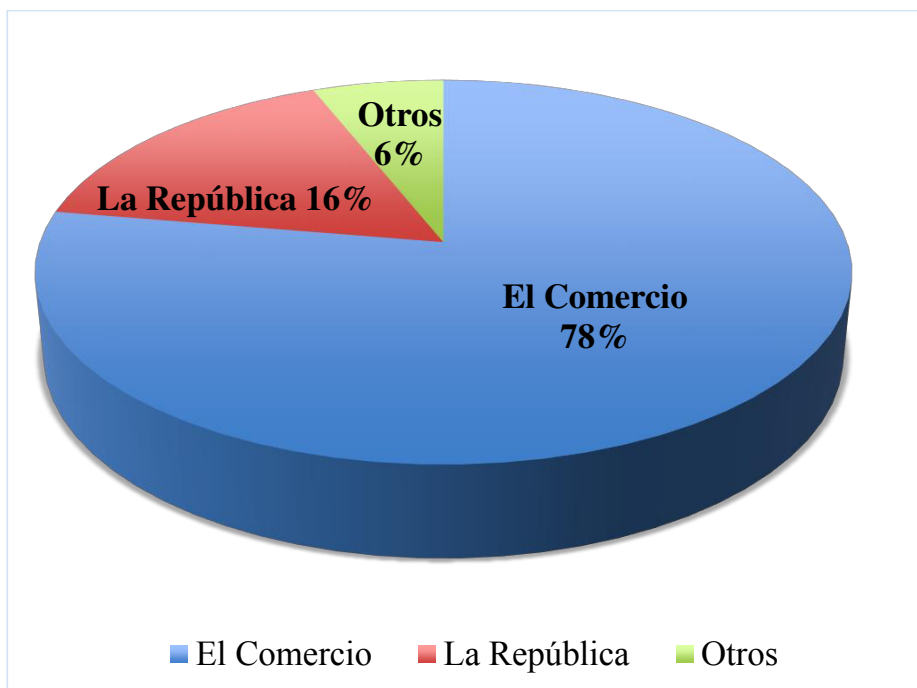


Gráfico VII-2: Distribución del mercado de la prensa peruana en el año 2013



Nota. Hace seis años, un grupo de 8 periodistas interpusieron una acción de amparo contra la concentración de la prensa por parte del GEC, argumentando que la Constitución peruana prohíbe el monopolio, pero el juez aún no la resuelve.

VII.1.1 *El Comercio* y sus conflictos de interés

El Comercio se autodefine como un diario independiente, de estilo sobrio. No obstante, los vínculos empresariales y políticos de algunos de sus accionistas generan dudas respecto a su independencia, no sólo respecto a la información que publica, sino también a la que omite o minimiza.

Entre los accionistas principales de *El Comercio* destaca José Graña Miró Quesada, quien desde el año 1968 también era accionista de Graña y *Montero*, empresa dedicada a la construcción, que desde la década de los 70 del siglo XX ha sido responsable de la construcción de numerosos proyectos mineros y de hidrocarburos, no sólo en Perú, sino también en Bolivia y otros países. Cuando surgió el conflicto social que generó el Baguazo (2009), José Alejandro Graña Miró Quesada era presidente del directorio de Graña y *Montero*, empresa que tenía un contrato vigente con el proyecto Gas de Camisea (Cuzco)¹⁷⁴ y otras empresas dedicadas a las industrias extractivas. Es oportuno precisar que gas de Camisea opera en la región amazónica y son incontables las ocasiones en las que ha tenido conflictos con los pueblos indígenas.

Consideramos que la extensa y compleja red de negocios del *Grupo El Comercio* y de sus accionistas principales, que invierten en numerosos campos ajenos al de la comunicación, como el inmobiliario, las consultorías de recursos humanos, el turismo, el entretenimiento, la educación entre otros, incrementa las posibilidades de que al diario - y al grupo empresarial en general- le surjan conflictos de interés, que afectan la independencia de las informaciones que difunde y de las opiniones que defiende.

En la etapa inicial del conflicto social conocido como Baguazo, la tendencia predominante en *El Comercio* -y los demás medios de comunicación de circulación nacional- fue ignorar las protestas de los pueblos indígenas de la Amazonía o minimizarlas, pero a medida que el conflicto se profundizaba, el diario tuvo que abordar el tema; entonces optó por enfocar sus noticias, artículos de opinión y editoriales desde una perspectiva etnocentrista, que resultaba favorable a la postura del presidente Alan García, y de los inversionistas de las industrias extractivas, consistente en desacreditar a los miembros de estos grupos sociales minorizados, acusándolos de ser personas

¹⁷⁴ GRAÑA y *Montero*, Unidades de Negocio, Lima, Perú, <http://www.gym.com.pe> - Consultado el 18 junio del 2011.

manipuladas por grupos de ecologistas y políticos a los que *El Comercio* califica como miembros de la *izquierda radical*.

En materia de política económica, *El Comercio* coincidía con el gobierno de Alan García, quien expresó claramente su posición en la serie de artículos de opinión que publicó en este diario, calificando a los miembros de los pueblos indígenas como "*El perro del hortelano*". El director de *El Comercio*, Alejandro Miró Quesada Cisneros "reconoció que él colocó los títulos de los artículos firmados por Alan García y manifestó estar de acuerdo con su tono y contenido, reconociendo la polémica sobre el discurso" (Godoy Mejía, 2019, p. 169), confirmando claramente los vínculos que había entre *El Comercio* y el poder político.

El primero de estos artículos, titulado *El Síndrome del perro del hortelano* (García Pérez, 2007a), criticaba las trabas que generaban para la inversión privada, las leyes de protección al medio ambiente y a los pueblos indígenas. Asimismo acusaba a estos grupos sociales minorizados de ser personas manipuladas, contrarias al desarrollo. En el segundo artículo, *Receta para acabar con el perro del hortelano* (García Pérez, 2007b), el presidente García defendía su proyecto de promover modificaciones legales para facilitar el desarrollo de las industrias extractivas en la Amazonía. En el tercero, *El perro del hortelano contra el pobre* (García Pérez, 2008a), fustigaba a quienes lo criticaban por haber advertido sobre los riesgos ambientales y sociales de imponer el desarrollo de las industrias extractivas en la Amazonía, atropellando los derechos de los pueblos indígenas. Posteriormente, Alan García publicó otro artículo, "*Una apuesta crucial para el siglo XXI*" (García Pérez, 2008b), en el que defendió los decretos legislativos que promulgó para promover las inversiones en la Amazonía, frente al rechazo de los pueblos indígenas.

Respecto al contexto político internacional en que ocurrió el *baguazo*, Mariel García Llorens analiza la tendencia neoliberal predominante en América Latina, que llega a supeditar los valores democráticos a los intereses económicos y sostiene que "se hace evidente que neoliberalismo económico y autoritarismo político van de la mano" (García Llorens, 2010). En efecto, en el caso peruano, el autoritarismo de Alan García se evidenciaba en la forma como pretendió imponer a los pueblos indígenas, un conjunto de decretos legislativos que les perjudicaban, ordenando a la policía actos represivos tan duros, que costaron muchas vidas humanas. En esta coyuntura, *El Comercio* criticó la forma como el gobierno gestionó el conflicto social, por la violencia que generó, pero defendía la importancia de las industrias extractivas para el crecimiento de la economía peruana, destacando frecuentemente que las protestas de los pueblos indígenas

perjudicaban inversiones millonarias, necesarias para impulsar el desarrollo económico del país. Así, el diario fortalecía tácitamente la imagen que el gobierno proyectaba de los pueblos indígenas de la Amazonía, que los presentaba como *enemigos del desarrollo*, y por tanto, del Perú.

Cuando el diario criticaba al presidente de la república, por su negativa a negociar con los pueblos indígenas, la modificación de los decretos legislativos que buscaban impulsar las industrias extractivas en la Amazonía, proponía como alternativa de solución al conflicto, que las partes negocien el reforzamiento de los estándares de protección del medio ambiente y de los derechos de los pueblos indígenas (cuyo sistemático incumplimiento por parte del Estado y de las empresas ha generado profunda desconfianza entre los citados pueblos). Consideramos que las propuestas del diario encubrían la preocupación de los grupos de poder, por mantener el proyecto económico del gobierno, introduciendo matices que permitieran disminuir el rechazo de los pueblos indígenas y dar a mayores visos de legalidad a las inversiones mineras.

Asimismo, consideramos que no es casual la afinidad de *El Comercio* con la postura del gobierno, porque al enfoque etnocentrista de corte neoliberal que predominaba en el diario -y que tácitamente colocaba los intereses económicos en un plano superior a los derechos culturales y territoriales de los pueblos indígenas- se sumaban los conflictos de interés generados por la vinculación de algunos miembros de este grupo empresarial con otras empresas ajenas al campo mediático, generando dudas sobre la independencia que pregona *El Comercio*.

VII.2 Segundo filtro: la publicidad

Chomsky y Herman explican en su segundo filtro, que el gobierno y las élites norteamericanas usan el financiamiento publicitario como herramienta de presión para condicionar la línea editorial de los medios de comunicación, a fin de que ésta resulte favorable a sus intereses. Al adaptar este filtro para analizar cómo el gobierno peruano usó el financiamiento publicitario en el contexto del *Baguazo* (2009), observamos que desde que comenzaron las primeras protestas de los indígenas, el gobierno incrementó la contratación de anuncios publicitarios en diversos medios de comunicación, en los que se mostraba al presidente Alan García, en compañía de ministros o funcionarios del Estado, inaugurando obras públicas como carreteras, hospitales, escuelas, etc. (**Ver: Fotografía VII-1. Publicidad contratada por el gobierno**). Esta estrategia publicitaria buscaba promover una imagen favorable del gobierno, contrarrestando las crecientes

críticas de la población, generadas por la prolongada duración del conflicto social y su violencia ascendente, que se traducían en la caída de la popularidad del presidente García. Se trataba de posicionar al presidente, como un político capaz de resolver las necesidades de la población.

El *Informe Perú 2009-2011. Seguimiento de la sociedad civil a los compromisos de las cumbres de las Américas* documenta cómo el gobierno usó la publicidad, contratando a los grandes grupos de poder mediático para favorecer la imagen del presidente, cosa que revela el carácter caudillista de su política. El citado documento también confirma la manipulación del otorgamiento o denegación de las licencias de las frecuencias radiofónicas, en función de los intereses del gobierno (DESCO, 2011, p. 28-37). Por ejemplo, después del Baguazo, los gastos en publicidad por parte del gobierno subieron notoriamente, pasando "de un total de US\$ 694.989 entre enero y mayo, a US\$ 986.093 solo en junio" (Panamericana Tv, 2009). Por orden de la presidencia del consejo de ministros (PCM), aquellos anuncios publicitarios financiados por fondos públicos, siempre debían incluir el slogan *El Perú avanza* (Calderón, 2018).

Fotografía VII-1: Publicidad contratada por el gobierno



Anuncio del Ministerio de Transportes y Comunicaciones (*El Comercio*, junio 2009).

1. Alan García, presidente.

2. Enrique Cornejo, Ministro de Transportes y Comunicaciones.

El equipo de gobierno complementó su estrategia de contratación de publicidad con el aprovechamiento, con fines propagandísticos, de las entrevistas de radio, televisión y prensa en general, para que el presidente, los ministros y otros funcionarios del Estado reforzaran el discurso que habían usado durante meses, favoreciendo la imagen de las industrias extractivas y desacreditando las protestas de los indígenas amazónicos.

La imagen del gobierno continuó deteriorándose, a pesar del apoyo que los medios de comunicación más poderosos del país le dieron, privilegiando su versión respecto a las protestas indígenas. Cuando el Baguazo generó la pérdida de vidas humanas, que conmocionó al país entero, la imagen del gobierno empeoró todavía más, entonces, el Ministerio del Interior decidió recurrir a la propaganda (entendida como la difusión de mensajes orientados a motivar a la población a adherirse a determinadas posiciones políticas o ideológicas) para contrarrestar aquella corriente crítica contra el presidente García y sus ministros. Así, el 7 de junio del año 2009, el Ministerio del Interior lanzó un anuncio de televisión que culpaba solo a los pueblos indígenas y exculpaba al gobierno.

VII.2.1 La propaganda del gobierno

El anuncio de Tv. comenzaba llamando *extremistas* a los miembros de los pueblos indígenas y acusándolos de actuar contra el Perú (*Ver: Tabla VII 1. Anuncio del gobierno para justificar la represión en el Baguazo*). Esta forma de referirse a ellos implicaba la tácita negación de su condición de ciudadanos peruanos, promoviendo una lógica según la cual, si actuaban contra el Perú es porque eran enemigos del país. Esta afirmación resultaba engañosa porque los reclamos que planteaban los indígenas no estaban dirigidos contra el Perú, sino contra la decisión arbitraria del gobierno, de imponerles unos decretos legislativos inconstitucionales, que amenazaban sus derechos culturales y territoriales. Las imágenes de los cuerpos de los policías, acompañadas por el audio, buscaban reforzar la idea de los indígenas como *salvajes*.

Luego, el anuncio oficial afirmaba que "*22 humildes policías, asesinados con ferocidad y salvajismo... Fueron cobardemente degollados cuando se encontraban desarmados e indefensos*". Aquí, el anuncio no menciona a los muertos civiles. Su objetivo es reforzar la contraposición entre los policías, que son "ciudadanos peruanos humildes y honorables", frente a los *salvajes*, que actúan con cobardía. Con la frase "*A esto le llama diálogo el extremismo*", el mensaje apela a la manipulación de los sentimientos para generar indignación y solidaridad hacia el dolor de las familias de los

policías muertos y reforzar su contraposición a los indígenas. Así, el gobierno evade su responsabilidad política por las consecuencias de sus decisiones.

Al afirmar que "*la Ley garantiza la propiedad de 12 millones de hectáreas para 400 mil nativos y además garantiza 15 millones de hectáreas como santuarios naturales*", el anuncio recurre a argumentos engañosos, porque omite que el Estado ha dilatado sistemáticamente la formalización de los títulos de propiedad de las comunidades nativas de la Amazonía, dejándolos legalmente desprotegidos. Además, por las costumbres ancestrales, que contemplan la fragilidad de los suelos amazónicos, los indígenas necesitan grandes extensiones de tierra para poder migrar y dejar que las tierras que han tenido uso agrícola descansen durante un tiempo y se recuperen hasta su siguiente uso. Por otro lado, al señalar la supuesta concentración de la propiedad de la tierra en un reducido grupo de indígenas, el anuncio del gobierno revelaba un doble rasero, puesto que por un lado, cuestionaba la concentración de la propiedad de la tierra en poder de los pueblos indígenas; pero por otro lado, amparaba la concentración de la propiedad de la tierra a favor de los empresarios no indígenas, argumentando que era necesario crear condiciones favorables para el desarrollo de las industrias extractivas y las agroexportaciones.

El anuncio afirma que "*... los extremistas por consigna internacional quieren detener al Perú*". Reitera la teoría del gobierno, según la cual, la protesta de los indígenas amazónicos era instigada desde el extranjero, por gobiernos que querían establecer un régimen socialista en el Perú. Esta *teoría del complot* desacreditaba a los miembros de los pueblos indígenas al suponer que ellos son incapaces de identificar sus problemas e intereses, en consecuencia se dejan manipular actuando contra el Perú. En las noticias, artículos de opinión y editoriales, *El Comercio* hizo eco de la teoría conspirativa del gobierno, tal como analizaremos en el apartado siguiente. Es oportuno destacar que antes del Baguazo, otros medios de comunicación también han usado esta teoría para justificar la represión a los pueblos indígenas, como se ha observado en el caso de los matsés, en el capítulo V.

Al afirmar que los *extremistas "quieren impedir que los peruanos se beneficien con el petróleo y el gas de su subsuelo"*¹⁷⁵, el anuncio insiste en desacreditar las protestas





¹⁷⁵ En la legislación peruana, la superficie de la tierra puede ser propiedad privada o colectiva, pero el subsuelo pertenece siempre al Estado, que tiene la potestad de otorgar concesiones para su explotación.

indígenas al omitir sus argumentos y destacar el adjetivo *extremista*. Así, el anuncio publicitario retoma la teoría del Perro del hortelano, que el presidente García había expuesto a través de sus artículos publicados en *El Comercio*. La frase final del anuncio, "*unámonos contra el crimen, que la patria no pierda lo avanzado*", tiene el doble efecto de reforzar la desacreditación de la imagen de los indígenas de la Amazonía, al acusarlos de criminales y reafirmar la teoría de la conspiración extranjera, que el gobierno lanzó para evadir su responsabilidad respecto al conflicto social.

Aquel anuncio atribuía a los pueblos originarios toda la responsabilidad de la violencia ocurrida en el *Baguazo*, sin admitir las graves responsabilidades del gobierno por dilatar el diálogo con los representantes de estos pueblos e insistir con mantener vigentes unos decretos legislativos inconstitucionales, además de haber ordenado un operativo policial mal planificado, que no contempló el riesgo que el violento desbloqueo de la carretera implicaría para los policías que estaban retenidos como rehenes en la Estación petrolera de Imacita. La indignación que causó el anuncio oficial obligó al gobierno a retirarlo inmediatamente.

Por otro lado, aunque con frecuencia *El Comercio* se autoproclama como un medio de comunicación independiente, una investigación realizada por *Dueños de la noticia*, plataforma creada por *Ojo Público* en alianza con *Reporteros sin Fronteras* (RSF), reveló que desde el año 2000, los accionistas de *El Comercio*, tienen una relación estrecha con los anunciantes de su propio grupo empresarial, que están vinculadas a poderosas empresas como Telefónica y el Banco de Crédito y otras ajenas al campo de la comunicación social (Castilla y Castro, 2017).

Tabla VII-1: Anuncio del gobierno para justificar la represión en el Baguazo

Transcripción de la Narración en <i>of</i>	Imágenes	Precisiones
"Así actúa el extremismo contra el Perú".	 	Imagen de archivo en que el líder de la AIDSESEP, Alberto Pizango, llamaba a los pueblos indígenas a la insurgencia.
<p>"22 humildes policías, asesinados con ferocidad y salvajismo. No hubo enfrentamientos. Hubo asesinatos. Fueron cobardemente degollados cuando se encontraban desarmados e indefensos".</p>	  	Intercala imágenes de los cuerpos de los policías que fueron asesinados durante el Baguazo con imágenes de los indígenas en el bloqueo de la carretera, que fueron tomados durante los días previos a la masacre.
		

"A esto le llama diálogo el extremismo".



Escenas de los funerales de los policías asesinados, destacando el dolor de sus deudos.



"La Ley garantiza la propiedad de 12 millones de hectáreas para 400 mil nativos y además garantiza 15 millones de hectáreas como santuarios naturales".



Paisajes de la Amazonía, destacando el verdor de sus bosques.



"Pero los extremistas por consigna internacional quieren detener al Perú.

"Quieren impedir que los peruanos se beneficien con el petróleo y el gas de su subsuelo".



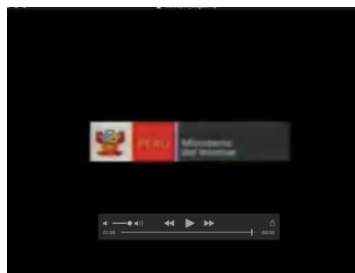
Escenas de los indígenas amazónicos en actitud de protesta en las carreteras bloqueadas.

"Unámonos contra el crimen, que la patria no pierda lo avanzado".



Imágenes de los vehículos oficiales que fueron quemados por la población, cuando protestó contra el violento desbloqueo de la carretera, reclamando respeto por la vida de los indígenas.

Policías en formación.



En síntesis, en la adaptación del segundo filtro de Chomsky y Herman observamos que más que presionar a *El Comercio*, para que adoptara una línea editorial favorable al gobierno respecto a las protestas de los pueblos amazónicos, el objetivo de aquellos anuncios publicitarios era contrarrestar la imagen negativa del gobierno, considerando que según los sondeos de opinión de la época, la impopularidad del presidente García había subido notoriamente, coincidiendo con las prolongadas protestas de los pueblos amazónicos.

VII.3 El tercer filtro: la dependencia de la información oficial

Los medios de comunicación continuamente necesitan recibir información de fuentes poderosas y confiables, con las que se relacionan gracias a que comparten

intereses comunes (culturales, políticos o económicos), a partir de los cuales deciden qué es lo noticioso para ellos (Chomsky y Herman, 2009, pp. 51-53). Aquella relación -según explican Chomsky y Herman- se configura mediante el continuo suministro de noticias que estas fuentes proporcionan a los medios de comunicación, permitiéndoles ahorrar parte de los costos logísticos y económicos (personal, instalaciones para trabajar, traslados de periodistas, etc.) que deberían asumir las empresas mediáticas, si buscaran por sí mismos toda la información.

Tener a empresas prestigiosas u organismos oficiales como fuentes de información implica el riesgo de comprometer la independencia de los medios de comunicación, ya que al proveer de información, los representantes de las empresas y de los gobiernos obtienen un acceso privilegiado a estos medios (Chomsky y Herman, 2009, pp. 52-54).

En su *modelo de propaganda*, Chomsky y Herman advierten que al suministrar la información que los medios de comunicación reciben y difunden de un modo poco crítico, los gobiernos o las empresas que actúan como fuentes de información adquieren la posibilidad de hacer una selección de la información funcional a sus intereses, lo que constituye una suerte de censura.

Analizando las noticias que *El Comercio* difundió en el mes de junio del año 2009 desde la perspectiva de la selección de las fuentes de información (**Ver: *Tabla VII-2: Clasificación de las noticias según la fuente de información***) constatamos que en *El Comercio*, la información procedente de fuentes oficiales tiene un espacio privilegiado con respecto a la procedente de fuentes no oficiales, en particular las indígenas. Del total de 95 noticias sobre el Baguazo, publicadas en *El Comercio* en junio del año 2009, que hemos analizado, unas 43 se basan en información proporcionada por fuentes oficiales (el presidente de la república, los ministros de Estado, los parlamentarios, la defensora del pueblo, jueces, fiscales y policías), 33 noticias toman como fuentes a otros actores sociales, no indígenas (investigadores, empresarios, políticos), 9 noticias toman su información a partir de fuentes de información mixtas (el mismo texto incluye declaraciones de indígenas y de no indígenas) y solamente 10 noticias tienen como fuente de información a los indígenas.

La escasa presencia de los miembros de los pueblos indígenas como fuentes de información confirma las dificultades que ellos tenían para expresar sus demandas. Es oportuno precisar que en las 9 noticias que se basan en fuentes de información mixta, es decir, que toman la versión oficial y también la de los indígenas, el espacio asignado a

estos últimos es menor. Es decir, casi siempre las noticias informaban sobre la protesta de los miembros de los pueblos amazónicos desde la perspectiva del gobierno y de sus aliados del sector privado.

Además de noticias, El Comercio también publicó, editoriales que defendían el proyecto de desarrollo económico a partir de la expansión de las industrias extractivas en la Amazonía (*Ver: Tabla VII-4. Editoriales sobre el Baguazo*) y artículos de opinión, que en su totalidad fueron firmados por autores no indígenas (*Tabla VII-5. Artículos de opinión*), demostrando la falta de disposición del diario a abrir espacios de expresión para personas de culturas diferentes, como es el caso de los pueblo indígenas.

VII.3.1 Las fuentes de información de las noticias

El sesgo respecto a las fuentes de información de *El Comercio*, que daba un espacio muy reducido a los miembros de las organizaciones indígenas, no se podía justificar por las barreras que imponía la distancia existente entre Lima (sede del diario) y Bagua (lugar donde se concentraban las acciones de lucha de los indígenas amazónicos), considerando que los principales líderes de la AIDSESEP se habían trasladado a Lima desde los meses previos al bloqueo de la carretera y permanecieron allí mientras el conflicto social se mantuvo en fase activa, en un esfuerzo vano por coordinar con el presidente de la república, los ministros -y otras autoridades del gobierno- y por tratar de difundir su versión ante los medios de comunicación social, para buscar soluciones a sus demandas. Esta forma de invisibilizar a los indígenas resultaba coherente con la postura favorable del diario respecto al modelo económico que promovía el presidente Alan García. También era coherente con la práctica etnocentrista que, desde la época colonial, ignora las necesidades y expectativas de estos grupos sociales minorizados, tal como los hemos observado en el capítulo V, sobre la estigmatización de los pueblos originarios en la historia de la prensa peruana.

Tabla VII-2: Clasificación de las noticias según la fuente de información

Las noticias según la fuente de información	
Fuentes de información oficial	43
Otros actores sociales (políticos de oposición, empresarios, expertos, testigos no indígenas, etc.)	33
Fuentes de información mixta (la información incluye declaraciones de indígenas y de no indígenas)	9
Fuentes de información indígena	10
Total de noticias	95

El sesgo en las fuentes de información generó a su vez, *errores* en los contenidos que difundió el diario. Por ejemplo, el 6 de junio del año 2009, *El Comercio* publicó la noticia *Toman de rehenes a 38 policías*. Aquel relato periodístico basado en fuentes de información oficial, cuyas versiones no fueron adecuadamente verificadas por los periodistas, distorsionaba la realidad al presentar el secuestro de los policías que eran retenidos por los indígenas en la Estación N° 6 (Imacita) como si fuera un hecho reciente, cuando aquel secuestro en realidad había ocurrido en el mes de abril del 2009. Los ministros y jefes policiales ocultaron aquella información para no asumir la responsabilidad que implicaba el haber ordenado el desalojo violento de los indígenas que estaban apostados en la carretera Fernando Belaúnde Terry, sin tomar las precauciones necesarias para evitar el riesgo de que sufrieran represalias, los policías que permanecían en condición de rehenes de la *Estación N° 6*.

El 7 de junio, *El Comercio* publicó la noticia *Se ensañaron con 9 policías rehenes* (1ª plana y página a-8), en cuyo texto repetía la versión errada sobre el momento y las circunstancias del secuestro de los policías de la Estación N° 6. La noticia agregaba que el 5 de junio, día de la masacre, los policías sobrevivientes habían recibido refuerzos de la policía y del ejército, pero esta versión fue desmentida en las investigaciones policiales posteriores, cuando aquellos sobrevivientes declararon que tuvieron que sobreponerse a sus heridas, para escapar del peligro por sus propios medios. La revista *Caretas*, el diario *La República* y los medios de comunicación locales aclararon aquellas graves distorsiones de la realidad, pero *El Comercio* guardó silencio sobre el tema.

Otro ejemplo de la distorsión originada por el sesgo en la selección de las fuentes de información es que el mismo día, el (6/6/2009) en la página a-7, *El Comercio* publicó

“*El conflicto paso a paso*”, en ese texto, una infografía que explicaba la secuencia cronológica del conflicto social, que según la versión del diario se inició en junio del año 2008, pero los informes que la *Defensoría del Pueblo* había publicado anteriormente, ubicaban el inicio de aquel conflicto social por lo menos un año antes, coincidiendo con la promulgación de los decretos legislativos que el gobierno realizaba para implementar el modelo de desarrollo de la industrias extractivas en la Amazonía (así, el presidente buscaba cumplir los proyectos de desarrollo económico que había anunciado en los artículos de *El perro del hortelano*).

En su edición del 8 de junio del 2009, *El Comercio* publicó una página completa (a-2) dedicada al Baguazo, en la que había tres títulos. El primero, *Día 34: Yurimaguas aislada*; el segundo, *Si hubo informe de inteligencia* (que permitiera a las autoridades comprender los riesgos del desbloqueo de la carretera para evitar la violencia) y el tercero, *Hay tensión por el toque de queda en cuatro provincias*. En la segunda noticia de aquella página, *El Comercio* confirmaba que en los días previos a la masacre, el Servicio de Inteligencia advirtió sobre el riesgo de que se desbordara la violencia, lo cual motivaba a los críticos del gobierno a señalar la responsabilidad, al menos política, de la cúpula del gobierno, por haber ordenado un operativo policial tan peligroso y mal planificado. No obstante, en las ediciones siguientes, el diario trataba este tema de un modo superficial, sin profundizar en las responsabilidades que correspondía asumir a los ministros y otros miembros del gobierno y asignando el mayor peso de la culpa a los indígenas.

En la noticia *Pizango se asila en la embajada de Nicaragua* (9/6/2009), el embajador de ese país confirmaba que su gobierno había concedido el asilo a Alberto Pizango, pero el periódico otorga más espacio a las declaraciones del ministro Yehude Simon, quien critica la decisión de la embajada nicaragüense argumentando, que Pizango debe asumir su responsabilidad penal por la masacre ocurrida, a pesar de que el líder amazónico -igual que los ministros que participaron en la decisión del desbloqueo de la carretera- se encontraba en Lima cuando ocurrieron los violentos hechos. El problema radica en el doble rasero de este enfoque de la información, porque a los ministros se les atribuía responsabilidad política, pero no penal, argumentando que no estuvieron presentes en los lugares donde ocurrió la masacre. En cambio, para el líder indígena Alberto Pizango, que tampoco estuvo en aquellos lugares, si reclamaba una denuncia penal. Al analizar las acciones de los indígenas y de los miembros del gobierno, con distintos parámetros de medida, *El Comercio* terminaba responsabilizando solo a los

líderes indígenas y exonerando de responsabilidades penales a los miembros del gobierno.

En la noticia *Tensa marcha bloqueó el mercado* (12/6/2009), *El Comercio* informaba sobre las manifestaciones que fueron realizadas simultáneamente en diversas ciudades del país, incluyendo Lima, para exigir al gobierno que atienda las demandas de los pueblos indígenas. La versión del diario destacaba que aquella jornada de protestas en solidaridad con los indígenas no tuvo acogida en las provincias de Bagua y Utcubamba, pero esa afirmación era engañosa porque omitía explicar que la falta de participación era consecuencia del Estado de Emergencia y toque de queda que el gobierno había decretado en aquellas provincias, suspendiendo temporalmente las garantías civiles. En consecuencia, el Ejército y la policía mantenían allí, un control estricto para reprimir las protestas. Una infografía mostraba cuáles eran las ciudades del Perú donde aquellas manifestaciones generaron disturbios. En sus páginas interiores el diario dedicó una página completa de fotografías referentes a aquellas manifestaciones, enfocándose en los actos de violencia.

Tabla VII-3: Noticias sobre el Baguazo. El Comercio, junio del 2009.

Fecha	Página	Título de la noticia <i>(antetítulos y subtítulos en cursiva)</i>
01-06	Regiones a-13 (1/3 pág.)	Tampoco rechazó posible postulación a las elecciones congresales. <i>Pizango no descarta hablar con el presidente García.</i>
2/06	1ª plana (Recuadro)	Pizango volvió a desairar al Ejecutivo. <i>Líderes indígenas discutieron en Puno sobre la situación en la selva.</i>
2/06	Política a-6 (1/2 página)	<i>Parlamento decide hoy la suerte del DL 1090.</i> Derogatoria de la Ley Forestal llegó a momento decisivo (Por José Santillán).
2/06	Política a-7 (1/4 de página)	Nativos frustran reunión en la que se buscarían soluciones. <i>Retan a Alberto Pizango a plantear soluciones en lugar de convocar paros.</i>
2/06	Regiones a-10 (p. completa)	<i>Entretelones de la IV Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas.</i> Tensión a orillas del Titicaca.
3/06	Política a-8 (1/8 de página)	<i>Los graves efectos de la intransigencia.</i> Con la derogatoria del DL 1090 30 mil familias perderían empleos.
5/06	(1/2 página) 1ª plana	Humalismo incentiva la crisis en la selva. <i>Maniobras partidarias elevan la tensión política en el país.</i>
5/06	Política a-6	<i>Líder Pizango anuncia una marcha pacífica para el jueves 11.</i> Apra madrugó al humalismo...
5/06	Política a-6 (1/3 de página)	<i>Cientos de vehículos permanecen varados en la carretera Fernando Belaúnde Terry.</i> Comunidades amazónicas continuarán con los bloqueos.
6/06	1ª plana (3/4 de página)	<i>Ante desborde de la crisis, gobierno endurece su posición.</i> Bagua se desangra.
6/06	a-2 (p. completa)	<u>Noticia 1:</u> Muerte llegó con flechas y balas.
		<u>Noticia 2:</u> Toman de rehenes a 38 policías.
6/06	a-4 (p. completa)	<i>Diálogo por la paz y la vida. Un día que no debió llegar.</i>
6/06	a-6 (1/2 p.)	<u>Noticia 1:</u> Simon dice que se actuó en defensa de la democracia.
		<u>Noticia 2:</u> Pizango niega tener responsabilidad.
6/06	a-7	El conflicto paso a paso (Infografía que explica la cronología del conflicto social).
6/06	a-10 (1/2 p.)	Oposición presenta moción contra Simon.
7/06	1ª plana	<i>Más sangre derramada en la selva.</i> Se ensañaron con 9 policías rehenes.
7/06	A-2 (p. completa)	Los humalistas han boicoteado el debate y estimulado a Pizango.

7/6	a-8 (3/4 de p.)	Policías que custodiaban la Estación N° 6 fueron sorprendidos por nativos.
7/06	a-12 (p. completa)	Noticia 1: García denuncia conspiración por actos violentos en Bagua. Noticia 2: Gobierno cree que Alberto Pizango salió del país rumbo a Bolivia.
8/06	1ª plana 2/3 de p.)	<i>Gobierno debe avanzar en la pacificación del país.</i> La tensión no cede.
8/06	a-2 (p. completa)	Noticia 1: Día 34: Yurimaguas aislada. Noticia 2: Sí hubo informe de inteligencia. Noticia 3: Hay tensión por el toque de queda en cuatro provincias
8/06	a-3 (1/2 p.)	Sepultaron a seis policías en medio de escenas de gran dolor. Por: Jorge Moreno Matos.
8/06	Política a-6 (1/2 p.)	A Pizango le esperarían hasta 35 años de cárcel por autoría.
9/06/	1ª plana (1/4 de p.)	<i>Exigencia nacional al gobierno y a los dirigentes amazónicos.</i> Diálogo debe retomarse.
9/06	a-23 (p. completa)	<i>En el Congreso prevalecieron recriminaciones más que el propósito de abordar soluciones.</i> Sin propuestas de salida
9/06	a-3 (1/3 de p.)	La OEA convocó sesión extraordinaria para hoy.
9/06	a-3 (1/3 de p.)	Pizango se asila en la embajada de Nicaragua.
9/06	a-3 (18 p.)	<i>Fiscalía investiga a Pizango por malversación, fraude y estafa.</i> AIDSESEP recibió más de 4 millones de dólares del exterior.
9/06	a-4 (1/2 pág.)	<i>Autoridades políticas no asistieron.</i> Compañeros de armas y jefes policiales en entierro de agente.
9/06	a-6 (2/3 de p.)	En Yurimaguas esperan despeje final.
10/06	a-4 (p. completa)	Se forman bandos ante asilo dado a Pizango.
9/06	a-6 1/3 de p.)	Gran pesar invadió refugios indígenas.
9/06	Política a-10 (1/3 de p.)	<i>Especialistas plantean soluciones a la crisis.</i> Piden nuevos interlocutores y menos polarización en la selva.
10/06	1ª plana (1/4 de p.)	<i>En busca de un espacio para el diálogo con los amazónicos.</i> Se perfila salida política a la crisis. Recuadro: Apra critica a ministra Vildoso por su renuncia.
10/06	a-2 (1/3 de p.)	Decreto que generó controversia podría ser suspendido por 90 días. <i>Gobierno, Unidad Nacional y fujimorismo encontraron una salida temporal a la crisis.</i>
10/06	a-2 (1/3 de p.)	<i>Exposición de motivos ante la OEA.</i> Noticia 1: Había una conspiración contra la democracia. Noticia 2: Esposa de Pizango dice que las acusaciones son falsas.
11/06	1ª plana (1/2 p.)	<i>Para el diálogo se necesita verdadera flexibilidad de las partes.</i> Tensa tregua.
11/06	a-2 (p. completa)	Humalismo sigue intransigente. (Por: Jorge Saldaña).

11/06	a-3 (1/2 página)	<u>Noticia 1:</u> Aún es incierto número de víctimas. <u>Noticia 2:</u> Los dirigentes de AIDSESEP. <u>Noticia 3:</u> Ministerio Público intenta interrogar a Pizango.
12/06	1ª plana (2/3 de p.)	<i>Humalismo se queda sin casi un tercio de su bancada de 23 curules.</i> <u>Noticia 1:</u> Escándalo en el Congreso. <i>Miles marcharon por los amazónicos.</i> <u>Noticia 2:</u> Hubo desborde en las calles.
12/06	a-2 (p. completa)	<u>Noticia 1:</u> Se puso orden en el Congreso. <u>Noticia 2:</u> Nueva mesa de diálogo se instala en 15 días <u>Noticia 3:</u> TC dará prioridad al trámite de demanda (sobre la constitucionalidad de los DL)
12/06	a-3 (1/4 de p.)	<u>Noticia 1:</u> Se condiciona el salvoconducto. <u>Noticia 2:</u> (Pizango) Debe responder por delitos de sedición y rebelión.
12/06	a-4 (p. Completa)	Tensa marcha bloqueó el cercado.
12/06	a-16 (p. completa)	Una jornada para el olvido
13/06	1ª plana (1/2 p.)	Diálogo de sordos agudiza el conflicto.
13/06	a-12 (p. completa)	<u>Noticia 1:</u> No descartan pedir extradición de Pizango. <u>Noticia 2:</u> Inician diálogo para acabar con la violencia. <u>Noticia 3:</u> Aráoz: Hay indicios de financiamiento externo. <u>Noticia 4:</u> Defensoría pide no caer en la exclusión.
13/06	Regiones a-21 (2/3 de p.)	<u>Noticia 1:</u> Nativos de la Selva Central inician paro indefinido. <u>Noticia 2:</u> Huelguistas insisten en lograr protesta masiva (Andahuaylas).
14/06	a-8 (p. completa)	Confianza y tolerancia deben imperar.
14/06	a-10 (2/3 de p.)	<u>Noticia 1:</u> Ashánincas continúan con el bloqueo de carreteras de la sierra central. <u>Noticia 2:</u> Cuatro nativos son llevados al penal de Bagua.
14/06	a-11 (1/2 página)	<u>Noticia 1:</u> Comuneros afirman que radicalizarían la protesta. <u>Noticia 2:</u> Denuncian a Pizango en Amazonas.
15/06	1ª plana (1/2 p.)	Semana crucial para la pacificación del país. Mesa de diálogo será vinculante.
15/06	Política a-6 (1/2 p.)	Ejecutivo acatará los acuerdos que plantee la mesa de diálogo.
16/06	1ª plana (1/4 p.)	<i>¿Fueron necesarias muertes y tan alto costo social?</i> Súbito giro del gobierno.
16/06	Pol. a-2 (2/3 p.)	Diálogo duró solo dos horas.
16/06		<u>Noticia 1:</u> Comisión investigará los graves sucesos de Bagua.

	Especial a-3 (1/2 p.)	Noticia 2: Brack: La derogatoria si afectará el TLC.
17/06	1ª plana (1/2 p.)	<i>El APRA tendrá que votar con el humalismo derogación de decretos legislativos.</i> Todos a negociar.
17/06	a-2 (p. completa)	Acuerdo sacó chispas en el Apra.
17/06	A-4	"Trabajamos por el perdón".
18/06	1ª plana (p. completa)	<i>Lo importante es que el Perú gane, afirma el mandatario en mensaje a la nación.</i> García reconoce errores y llama a reconciliación.
18/06	a-2 (p. completa)	Noticia 1: Mejor rectificar que obstinarse. Noticia 2: Congresistas (nacionalistas) no salen del enredo.
18/06	a-3 (1/4 de pag.)	Pizango dejó el país en medio de fuertes medidas de seguridad.
19/06	1º plana (1/4 de pag.)	<i>Ya se derogaron los decretos de la Amazonía.</i> ¿Vuelta de página?
19/06	a-2 (2/3 página)	<i>Retroceso político para superar crisis de la selva.</i> Una corrección sin precedentes.
19/06	a-3 (1/4 de p.)	<i>Reacciones tras la decisión del Congreso.</i> La carretera central fue por fin desbloqueada por los nativos.
20/06	B-2 (3/4 de p.)	La extracción de petróleo implica un impacto... pero ahora es mínimo (entrevista de Luis Felipe Gamarra a ministro Antonio Brack).
21/06	Política a-11	92% de Decretos debieron ser consultados.
21/06	Política a-11	Recomendación de relator de la ONU. Acuerdos con nativos deben cumplir estándares internacionales.
21/06	Política a-11	Recomendación de relator de la ONU. Acuerdos con nativos deben cumplir estándares internacionales.
21/06	Regiones a-16 (p. completa)	Derogar no lo es todo. Hace falta un abrazo. Las ofensas tardan más en cerrar.
23/06	Política/ a-6 (1/2 p.)	APCI fiscalizará todas las donaciones que reciban ONG. (Por: Gerardo Caballero).
24/06	a-3 (1/3 de p.)	Extremistas buscan agitar manifestaciones legítimas. MRTA y SL azuzan violencia en marcha de apoyo a nativos.
26/06	Política/ a-8 (1/2 p.)	Primer ministro pide comisión investigadora no parlamentaria.
29/06	Política a-9	<i>Fiscalización a ONG.</i> Congreso daría más poder a APCI.

Este cuadro tiene un total de 95 noticias.

VII.3.2 Los editoriales

Durante el mes de junio del año 2009, *El Comercio* publicó 12 editoriales referidos al Baguazo (*Ver: Tabla VII- 4: Editoriales sobre el Baguazo publicados en El Comercio (junio del 2009)*). La posición que expresaba el diario en aquellos editoriales se estructuraba a partir de una perspectiva etnocentrista que sintonizaba con la del gobierno, al proyectar una imagen desfavorable de los indígenas, creada a partir de percepciones subjetivas. Por ejemplo, en el editorial "*Ineficiencia política y radicalismo violentista*" (6-06-2009), el diario presentaba como culpable de la violencia al presidente de AIDSESEP, Alberto Pizango y enfatizaba su culpabilidad atribuyéndole adjetivos despectivos como "cabecilla" y "sedicioso". Según el editorial, la masacre ocurrida en la víspera se debió a que el gobierno pretendió imponer los decretos legislativos que promulgó, en vez de explicar a los pueblos indígenas, la importancia que tales decretos tenían para el desarrollo, reduciendo el conflicto a su dimensión económica y la deficiente comunicación e ignorando sus profundas implicancias políticas, sociales y culturales.

En el editorial, "*Renuncia, diálogo y pacificación nacional*" (8-06-2009), *El Comercio* criticaba a los indígenas porque en vez de renunciar a sus exigencias, tras el Baguazo, ellos seguían reclamando la derogatoria de los decretos legislativos. El diario volvía a definirlos como pueblos manipulados por políticos de izquierda radical y, simultáneamente, acusaba al gobierno de haber gestionado mal aquella crisis. No obstante, respaldaba la teoría del complot internacional, que el presidente Alan García había planteado sin presentar pruebas. Según él, el presidente de Venezuela, Hugo Chávez, instigaba la violencia de los pueblos indígenas de la Amazonía, para desestabilizar a la democracia peruana y expandir su proyecto político socialista.

En el editorial titulado "*En búsqueda de salidas pacíficas y duraderas*" (9-06-2009), *El Comercio* reclamaba la renuncia del gabinete ministerial y de los dirigentes indígenas, para que nuevos ministros y otros representantes de estos pueblos pudieran asumir la responsabilidad de dialogar y buscar soluciones. Asimismo, el diario proponía restablecer el principio de autoridad, obviando el riesgo que implicaba una medida de fuerza en aquella atmósfera de tensión.

Tabla VII-4: Editoriales sobre el Baguazo publicados en El Comercio (junio del 2009)

Fecha	Página	Título
6/06/2009	a-8	Ineficiencia política y radicalismo violentista.
8/06/2009	a-8	Renuncia, diálogo y pacificación nacional.
9/06/2009	a-8	En búsqueda de salidas pacíficas y duraderas.
11/06/2009	a-4	Momento de tregua para buscar solución a la crisis.
13/06/2009	a-6	Diálogo realista, sin autoritarismos ni intemperancias.
15/06/2009	a-4	En la hora crucial del diálogo y la tolerancia.
16/06/2009	a-4	Decretos de la selva. Las dos caras de la derogación.
18/06/2009	a-4	Dialogar con voluntad y sin presiones violentistas.
19/06/2009	a-4	Conflicto amazónico: saludable cambio de actitud.
22/06/2009	a-4	Más democracia y un Estado dialogante
23/06/2009	a-4	Entre la protesta legítima y la infiltración subversiva
26/06/2009	a-4	<i>Conflictos diálogo e institucionalidad democrática</i>

Fuente, El Comercio. Elaboración propia.

El 10 de junio la mayoría del Congreso decidió suspender los decretos legislativos, cuando los pueblos indígenas -apoyados por los partidos de oposición- le exigían que los derogue (en la práctica eran casi nulas las posibilidades de que el Congreso pudiera volver a declararlos vigentes, tras los graves sucesos del Baguazo), pero al negarse a derogar los cuestionados decretos legislativos, para no admitir su derrota política, lo que en realidad lograba el gobierno era dilatar el problema. Al día siguiente de esta suspensión, el editorial, “*Momento de tregua para buscar solución a la crisis*” (11-06-2009), calificaba como positiva aquella decisión argumentando que permitiría iniciar el diálogo entre las partes en conflicto y encontrar soluciones aceptables para ellas; pero contradiciendo el optimismo expresado en el editorial, los pueblos indígenas reaccionaron rechazando la suspensión y continuaron protestando hasta que el Congreso se vio forzado a derogar los decretos legislativos. Para los indígenas, lograr que el gobierno derogara los decretos era una reivindicación de sus derechos especiales y de su dignidad, como parte de su reclamo por el respeto y el reconocimiento de su cultura, pero ni el gobierno, ni el editorial de El Comercio habían considerado aquella necesidad de respeto, por eso no podían entender que los pueblos originarios no se conformaran con la suspensión de los decretos en cuestión.

En el editorial *Diálogo realista, sin autoritarismos ni intemperancias* (13-06-06), *El Comercio* expresaba su preocupación porque una semana después de la masacre, el gobierno y los pueblos indígenas seguían sin dialogar y estos últimos continuaban bloqueando carreteras. Los editorialistas del diario criticaban al gobierno por su falta de liderazgo político para resolver el conflicto social, pero simultáneamente matizaban aquella crítica acusando a los políticos de oposición (Partido Nacionalista que lideraba Ollanta Humala) de ser intolerantes y de manipular a los indígenas para que continúen sus protestas contra el gobierno. Así, *El Comercio* insistía en desacreditar las protestas indígenas porque bajo esta lógica, si las protestas eran realizadas por personas manipulables, entonces el gobierno, en representación del Estado, quedaba tácitamente legitimado para tutelar a estos pueblos, adoptando las decisiones que ellos no eran capaces de tomar por sí mismos, es decir, quedaba relativizado el deber del Estado de consultarles previamente, sobre todo proyecto, decisión administrativa o norma legal que les afecte.

En el editorial *En la hora crucial del diálogo y la tolerancia* (15-06-09), *El Comercio* reiteraba la necesidad de iniciar el diálogo y afirmaba que los representantes de los partidos políticos no debían participar en la búsqueda de soluciones al conflicto, porque esa labor correspondía solo al Estado. Esta perspectiva del diario resultaba profundamente estatista y opuesta a los principios liberales que el propio diario dice defender, desde su fundación.

En el editorial *Decretos de la Selva: las dos caras de la derogación* (16-06-2009), el diario analizaba el problema destacando que "no solo está en juego la propiedad de la tierra, sino una realidad pluricultural y la desconfianza hacia el Estado". Nuevamente reducía el problema a la propiedad de la tierra, ignorado que los indígenas prefieren hablar de "territorio" para referirse a un concepto que va más allá de la tierra, porque incluye el valor espiritual que ellos le asignan. Así, el diario confirmaba su afinidad hacia la postura del presidente García, quien analizaba el conflicto desde una perspectiva economicista, excluyendo sus implicancias culturales. En el editorial *Dialogar con voluntad y sin presiones violentistas* (18-06-2009), el diario invocaba a que las partes en conflicto dialoguen sin chantaje. Nuevamente mostraba su afinidad hacia la posición del gobierno, deslizándose entre líneas, que los pueblos indígenas chantajeaban al gobierno mediante el bloqueo de carreteras. Aquí, *El Comercio* minimizaba las necesarias explicaciones del contexto, referentes a que los indígenas se negaban a levantar los paros y otras medidas de fuerza mientras dialogaban, porque no confiaban en las promesas de un gobierno que reiteradamente había roto sus compromisos.

En el editorial *Conflicto amazónico: saludable cambio de actitud* (19-06-09), *El Comercio* saludaba la rectificación del presidente García, quien dejó de insistir en imponer sus decretos legislativos y pidió al Congreso que los derogue para restablecer la paz social. El diario evitaba cuestionar las contradicciones del presidente, quien refiriéndose al Baguazo decía que éste se produjo porque "fuimos muy dialogantes" lo cual revelaba que no había asumido ninguna responsabilidad política, ni hecho una autocrítica sobre su gestión del conflicto social. El Comercio insistía en calificar como radical la decisión de los miembros de los pueblos indígenas, de no conformarse con la suspensión de los decretos legislativos, que el Congreso había aprobado el 10 de junio y de seguir luchando hasta conseguir la derogatoria de los mismos. Esta firmeza para hacer valer sus demandas contrariaba la imagen de personas manipuladas, que tanto el gobierno como *El Comercio* proyectaban respecto a ellos y evidenciaba la complejidad del conflicto social, porque la persistencia de los pueblos indígenas enviaba al gobierno -y al país entero- el mensaje que ellos exigían respeto para aceptar el diálogo.

En el editorial *Más democracia y un Estado dialogante* (22-06-09), *El Comercio* elogiaba al presidente García por haber reconocido sus errores (él había ofrecido una disculpa pública a los indígenas, que quedó relativizada de inmediato, cuando reafirmó que los indígenas eran manipulados y que sus acciones respondían a un complot internacional). El diario expresaba la expectativa de que el presidente inicie una nueva forma de relacionarse con la sociedad civil, incluyendo más mecanismos de participación ciudadana, para que su actuación fuera menos autoritaria, pero la postura favorable al reconocimiento de errores por parte del gobierno, expresada en el editorial, soslayaba que el cambio de actitud del presidente García se debió a que su postura agresiva respecto a los pueblos indígenas se había vuelto insostenible, por el creciente rechazo que generaba tanto a nivel nacional como internacional.

En los editoriales *Entre la protesta legítima y la infiltración subversiva* (23-06-2009) y *Conflictos diálogo e institucionalidad democrática* (26/06/2009), *El Comercio* acusaba a los indígenas de estar vinculados a los terroristas, afirmación que resultaba profundamente desacreditadora en un país que recuerda con frecuencia que, entre los años 1980 y 2000, la violencia de SL y el MRTA -y la represión del gobierno a cargo de los militares- causaron alrededor de 70 mil muertes.

VII.3.3 Artículos de opinión

Analizamos 34 artículos de opinión referidos al Baguazo, que fueron publicados en *El Comercio*, durante el mes de junio del año 2009 (*Ver: Tabla VII-5: Artículos de opinión sobre el Baguazo publicados en El Comercio (junio del 2009)*). Diecinueve de esos artículos fueron firmados por personas que trabajan en el diario, como Jaime de Althaus, Juan Paredes Castro, Mariella Balbi, Hugo Guerra, Eldy Flores y Fernando Vivas, incluidos algunos accionistas del diario como Francisco Miró Quesada Rada, Francisco Miró Quesada Cantuarias y Martha Meier Miró Quesada. Entre los artículos referidos a este conflicto social que hemos analizado no encontramos ninguno firmado por un líder o miembro de una comunidad indígena.

Ninguno de los artículos de opinión que publicó *El Comercio* en junio del año 2009 fue firmado por un autor indígena. Entre los autores se encuentran periodistas, empresarios, políticos, expertos en derecho, sociología, economía, etc. Los artículos de opinión firmados por Jaime de Althaus, *'Ellos ya ganaron'* y *'El pacto de desarrollo'*, defendían la idea de que aún si el gobierno ha debido consultar a los pueblos indígenas sobre los decretos legislativos, antes de promulgarlos; la posición de éstos resultaba intransigente, porque no aceptaban la suspensión de los decretos que había aprobado el Congreso, sino que insistían en exigir su derogatoria. Esta intransigencia -según de Althaus- se debía a las manipulaciones de los políticos comunistas y de las ONG ecologistas, que se oponían a las inversiones en la Amazonía. El autor no hacía ninguna referencia a las exigencias de respeto a su dignidad, que los indígenas planteaban en su insistencia por la derogatoria.

Siguiendo la misma línea de pensamiento, Juan Paredes Castro, entonces editor de la sección Política del diario, escribió los artículos *'La embrujada votación humalista'*, *'Algo más que la raíz cuadrada'*, *'La tentación autoritaria'* y *'¿Quién pide perdón del otro lado?'*, en los cuales criticaba a los políticos de oposición, del partido de Ollanta Humala, porque según él, alentaban a los indígenas a continuar luchando para que el gobierno derogue los DL que amenazaban sus derechos culturales y territoriales.

Juan Paredes Castro coincidía con de Althaus en considerar que las protestas de los indígenas eran manipuladas por los políticos de izquierda y que al continuar su huelga para exigir la derogatoria de los decretos que afectaban sus derechos culturales y territoriales, la actitud de esos pueblos resultaba intransigente (Távora Palacios, 2011: 76). Al respecto, es oportuno precisar que los indígenas amazónicos efectivamente se

relacionan con ONG ecologistas y partidos de izquierda, pero eso no implica que ellos hayan perdido el control de sus organizaciones comunales ni que se dejen manipular.

Siguiendo la misma línea, Hugo Guerra, en su artículo '*Objetivo: Alan García*' asumía como válida, la teoría del complot internacional contra el Perú, planteada por el propio presidente de la república. Según Hugo Guerra, las protestas de los pueblos amazónicos eran financiadas por los gobiernos "*marxistoides*" de Hugo Chávez (Venezuela) y Fidel Castro (Cuba) para debilitar al gobierno de García, porque se había convertido en un "bastión" de la defensa democrática en América Latina. No había elementos de prueba que permitieran demostrar la veracidad de las afirmaciones del periodista, quien exageraba el peso político de Alan García en la región. Por su parte, los periodistas Mariella Balbi, Fernando Vivas y Eldy Flores coincidían en criticar la mala gestión del conflicto social por parte del gobierno y pedían que este dialogue con los pueblos originarios, en un marco que reconozca sus derechos y proteja también los derechos del resto de todos peruanos.

Tabla VII-5: Artículos de opinión sobre el Baguazo publicados en El Comercio (junio del 2009)

Día	Página	Título (34)
3/06	a-5	Suenan los tambores. Por Mariela Balbi.
6/06	a-5	La democracia no es la Ley de la selva. Por Martha Meier M. Q.
6/06	a-10	Embrujada votación Humalista. Por Juan Paredes Castro.
8/06	a-4	<i>¿Cuál es la verdad sobre los territorios indígenas?</i> El reclamo de la selva. Por Margarita Benavides, antropóloga.
8/06	a-5	<i>En busca de la solución a la crisis en la Amazonía.</i> Heraldos negros. Por: Luis Solari de la Fuente. Ex primer ministro.
9/06	a-8	La autocrítica es urgente. Por Henry Pease García.
10/06	a-4	<i>¿Valía tanto la Ley forestal?</i> Todos culpables. Por Mariela Balbi.
10/06	a-6	La consulta previa como solución. Por Francisco Miró Quesada Rada.
11/06	a-4	Abrir las mentes. Por Enrique Bernal.
11/06	a-4	Selva Estrellada. Por Alberto Sánchez León. Sociólogo.
11/06	a-4	Miedo a oír. Por Beatriz Boza.
11/06	a-6	Algo más que la raíz cuadrada. Por Juan Paredes Castro.
11/06	b-2	Hablemos Claro. Por Carlos E. Adrianzén. Economista.
12/06	a-6	El monólogo estatal. Por Fernando Tuesta Soldvilla.
12/06	a-6	Ellos ya ganaron. Por, Jaime de Althaus.
13/06	a-6	<i>A propósito de los problemas con las comunidades nativas.</i> El poder está en el diálogo. Por Martha Meier M. Q.
13/06	a-6	Una reforma por realizar. Por Francisco Morales Bermúdez.
13/06	a-6	Objetivo: Alan García. Por Hugo Guerra.
14/06	a-6	La tentación autoritaria. Por Juan Paredes Castro.
15/06	a-2	Ciudadanos de primera clase. Por Eldy Flores Tello.
15/06	a-6	La dimensión internacional de la revuelta. Por Alejandro Deustua.
16/06	a-4	<i>Una nueva visión de nosotros como nación.</i> Lecciones de Bagua. Por Ernesto Velit Granda
16/06	a-4	Calma que no llega. Por Mariella Balbi.
18/06	a-4	<i>La tragedia de Bagua y los cuestionados decretos de la selva</i> ¿Hay esperanza? Por Francisco Miró Quesada Cantuarias. Director general.

18/06	a-4	La derogación y sus dos caras , por Jorge Santiesteban de Noriega, abogado.
19/06	a-4	<i>Para entendernos mejor.</i> La Lección de la selva , por Fernando Vivas.
19/06	a-4	El pacto de desarrollo , por Jaime de Althaus
20/06	a-6	<i>1090 y 1064: Dos decretos y un gran desconocimiento.</i> El espíritu amazónico debe estar en la Ley . Martha Meier
20/06	a-8	¿Quién pide perdón del otro lado? (Juan Paredes Castro.
21/06	a-7	Consulta, diálogo y modernidad. <i>Se necesitan gobiernos dialogantes.</i> Por Francisco Miró Quesada Rada.
23/06	a-4	Para aprender las lecciones. Por Enrique Bernales Ballesteros, jurista.
23/06	a-4	La gestión del territorio. Por Juan Luis Ossio (Sociólogo).
23/06	a-5	El Perú dividido. Por Mariella Balbi.
26/06	a-6	Violencia y defensa de la democracia. Por Francisco Miró Quesada Cantuarias, director general.

Respecto a los artículos de opinión firmados por los accionistas de *El Comercio*, Francisco Miró Quesada Rada y Francisco Miró Quesada Cantuarias, ambos proponían vías de negociación para resolver el conflicto social, pero sus argumentos principalmente económicos, relegaban a un segundo plano los componentes étnico-culturales de las protestas indígenas; mientras que Martha Meier presentaba una postura más cercana a la de los indígenas, en referencia a la defensa del medio ambiente y pedía que el gobierno dialogue con ellos en un clima de respeto.

Por otro lado, los artículos firmados por los expertos que no trabajaban en el diario, como la antropóloga Margarita Benavides; el sociólogo Alberto Sánchez León; la abogada, Beatriz Boza; el sociólogo Fernando Tuesta Soldevilla, el médico Ernesto Velit Granda, el abogado Jorge Santiesteban de Noriega y el sociólogo Juan Luis Ossio defendían una postura favorable al liberalismo económico, pero exigían una actitud más dialogante y democrática por parte del gobierno, para llegar a acuerdos con los pueblos indígenas y evitar la violencia. En cambio, el economista Carlos Adrianzén centraba su artículo en advertir sobre las graves pérdidas económicas que sufriría el Perú si cedía a las exigencias de los pueblos indígenas y derogaba los decretos legislativos cuestionados;

por su parte, el general Francisco Morales Bermúdez¹⁷⁶ defendía la necesidad de resolver el conflicto social por vías democráticas. Asimismo, el ex premier, Luis Solari de la Fuente, criticaba la actitud dilatoria del gobierno como factor que profundizaba la crisis y los políticos de izquierda, Henry Pease y Enrique Bernal, destacaban la importancia del reconocimiento de la multiculturalidad del Perú de promover un diálogo respetuoso, orientado a encontrar soluciones efectivas.

Las críticas contra los indígenas por oponerse a los decretos legislativos revelan que ni *El Comercio*, ni el presidente García, habían comprendido la importancia que el territorio tiene para los pueblos indígenas amazónicos, como pilar fundamental de su identidad cultural.

VII.4 Cuarto filtro: la censura a los "medios disidentes"

Mientras *El Comercio* informaba sobre el Baguazo desde una perspectiva favorable al modelo económico que promovía el presidente Alan García, en la Amazonía había numerosos medios de comunicación regionales y locales, principalmente radios comunitarias que contaban con el apoyo de ONG o de iglesias, que brindaban espacios de expresión a los miembros de los pueblos indígenas y mostraban una actitud crítica hacia la acción represora del gobierno. Chomsky y Herman, al explicar el cuarto filtro que proponen para identificar los mecanismos de acción del gobierno norteamericano y sus aliados, para silenciar a sus críticos, advierten sobre la aplicación de medidas de represión. En el caso peruano, después de analizar las sanciones que diversos medios de comunicación sufrieron por haber informado sobre el Baguazo, el *Informe sobre la libertad de expresión en la región andina* (IDL, Freedom House y CIDES, 2010, p.38) advierte sobre la "manipulación arbitraria de los procedimientos administrativos para conceder, renovar o anular licencias" de radio. En sus conclusiones, este documento señala que un problema constante en Perú ha sido la informalidad de las instituciones públicas y la discrecionalidad que tienen los órganos de gobierno, al momento de otorgar las frecuencias radiales.

En efecto, en el caso peruano, donde las instituciones que soportan al sistema democrático son frágiles, los gobiernos tienden a utilizar medidas administrativas como armas para presionar a los medios de comunicación locales que se muestran críticos. Un

¹⁷⁶ Francisco Morales Bermúdez, dictador que gobernó el Perú de 1975 a 1980. La justicia italiana lo ha sentenciado por su participación en la Operación Cóndor (operación militar coordinada por las dictaduras latinoamericanas de la época, para eliminar a sus opositores).

ejemplo de ello son las radios locales que sufrieron la obstrucción de sus gestiones administrativas y persecución judicial, en represalia por haber abordado desde una postura crítica al gobierno, la información referente a las exigencias de los pueblos indígenas, durante y después del Baguazo.

VII.4.1 Las represalias contra medios de comunicación locales

Después del Baguazo, los medios de comunicación locales que habían mostrado una actitud crítica hacia la acción represora del gobierno comprobaron que "enfrentarse con el poder resulta costoso y difícil", (Chomsky, 2007, p. 20). El mismo día del violento desbloqueo de la carretera (5-06-09), Mercedes Cabanillas, la ministra del interior de la época, amenazó públicamente con cerrar *ciertos medios de comunicación*, acusándolos de haber instigado la violencia contra las fuerzas del orden, durante las protestas de los pueblos indígenas contra los decretos legislativos referidos a la Amazonía.

Según la versión oficial, tanto el asesinato de los policías que estaban retenidos en la Estación N° 6 de Imacita, como la violencia en Bagua y otras ciudades de la Amazonía fueron consecuencia de la emisión en directo, de la información de radio que narraba de modo exagerado, el desbloqueo, por parte los policías, del tramo de la carretera conocido como "La Curva del Diablo". Aquellas amenazas fueron seguidas por actos intimidatorios por parte del gobierno, contra diversas radios locales, las cuales incluyeron sanciones administrativas, la confiscación de los bienes y amenazas de cárcel (**Ver: Tabla VII-6: Medios de comunicación hostilizados por el gobierno**). Frente a la acción represiva del gobierno contra los medios de comunicación locales, *El Comercio* mantuvo un silencio que contradice los valores que pregona, entre los cuales destacan la defensa de la libertad de prensa.

a) La Voz de Bagua Grande

Esta radio comunitaria vinculada a la iglesia católica funcionaba regularmente desde marzo del año 2007. Los días previos al Baguazo, la radio difundió una entrevista a los representantes de los pueblos indígenas, en la que ellos explicaban sus razones para rechazar los decretos legislativos promulgados por el gobierno. Además, cuando se supo que los indígenas tenían como rehenes a un grupo de policías, esta radio informó del hecho, como lo hicieron otros medios de comunicación, incluidos algunos de circulación nacional, que por ser poderosos no fueron perseguidos.

Las acusaciones contra *La Voz* también señalaban que la radio había abierto sus micrófonos los agitadores. En realidad, durante las primeras horas de caos, la radio había abierto espacios para facilitar a la población local, la búsqueda de las personas que fueron reportadas como desaparecidas. La licencia de funcionamiento de la radio fue revocada el 8 de junio del año 2009, por un decreto del Ministerio de Transportes y Comunicaciones, argumentando razones técnicas, pero en los días previos al cierre de la radio, el director Carlos Flores, denunció haber recibido llamadas anónimas que los amenazaban diciéndole “*es tu turno*”, “*tu radio ya no funcionará*”. Después de más de un año de gestiones, el 18 de agosto del año 2010, la radio recuperó su licencia, pero la persecución por parte del gobierno de Alan García continuó. Por ejemplo, en enero del año 2011, el Ministerio de Transportes y Comunicaciones confiscó las cuentas y los bienes del director de la radio y de su esposa, Aurora Burgos, argumentando el cobro de una deuda, a pesar de que cuando se produjo la confiscación, la pareja ya había pagado parte de la misma y se había comprometido a pagar el saldo, cumpliendo un cronograma de pago organizado en cuotas mensuales.

b) Radio y Televisión Oriente

El 15 de enero del año 2010, el Ministerio de Transportes y Comunicaciones retiró la licencia de emisión a Televisión de Oriente, en la ciudad amazónica de Yurimaguas, argumentando que el canal no había respetado los plazos administrativos correspondientes a los controles técnicos, a pesar de que ya había cumplido los criterios legales de autorización para emitir.

Geovanni Acate Coronel, director del canal de radio y televisión vinculado a la iglesia católica de Yurimaguas y, representante en Perú, de la Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC) fue llevado a juicio. Lo acusaban de instigación a la violencia y delitos contra el orden público, por haber informado en directo sobre las protestas de los indígenas amazónicos. El procurador pidió diez años de prisión contra él. El 21 de diciembre del año 2010 fue absuelto¹⁷⁷.

c) Radio Horizonte

Los funcionarios del gobierno habían expresado públicamente su incomodidad porque la radio había transmitido información sobre la huelga de los indígenas. El 23 de

¹⁷⁷ Ifex. La Red Global de Radio y Televisión. Promoviendo libertad de Expresión. https://www.ifex.org/peru/2010/12/23/acate_absuelto/es/ Consultado el 6 de febrero de 2017.

octubre del año 2009, los funcionarios del Ministerio de Transportes y Comunicaciones (MTC) incautaron arbitrariamente los equipos de Radio Horizonte (Chachapoyas), argumentando que no tenía licencia para enlazar las emisiones de su estudio con la planta de transmisión.

Tres años antes del Baguazo, la radio perteneciente al obispado de Chachapoyas había comenzado las gestiones para solicitar autorización de enlazar la señal de sus estudios con su planta de transmisión. Ya había cumplido con entregar los documentos y pagar las tasas correspondientes, pero no habían recibido ninguna respuesta por parte del Ministerio de Transportes y Comunicaciones. El obispo de Chachapoyas y gerente de la radio, Emiliano Cisneros Martínez, calificó esta acción como un abuso por parte del gobierno.

Tabla VII-6: Medios de comunicación hostilizados por el gobierno

Medio	Imposición de Sanción	Levantamiento De sanción
La Voz de Bagua Grande	Cierra la radio por licencia revocada (8-06-2009)	La radio reabrió el 18-08-2010
Radio y Televisión Oriente	Retiro de licencia (15-01-2010). Fiscal pedía 10 años de prisión para periodista Giovanni Acate C.	Absuelto el 21-12.2010
Radio Horizonte	El MTC incauta equipos de radio 23-10.2009	
Semanario Nor Oriente .	Periodista Alejandro Carrascal fue condenado a un año de prisión. Entró a prisión en enero del 2010	Liberado el 18-06-2010

d) El semanario Nor Oriente

El director del semanario Nor Oriente (Bagua), Alejandro Carrascal, era considerado defensor de la causa indígena y en enero del año 2010 fue condenado a un año de prisión, por un supuesto delito de difamación que se remontaba al año 2005. Después de cinco meses de prisión fue liberado¹⁷⁸, el 18 de junio del año 2010.

¹⁷⁸ En la legislación peruana, los sentenciados a menos de dos años de cárcel no cumplen prisión efectiva. El encarcelamiento de este periodista resultada, por lo menos irregular.

Reporteros Sin Fronteras, La Asociación Mundial de Radios Comunitarias, el Instituto Prensa y Sociedad y otras organizaciones de defensa de los periodistas protestaron contra aquellas acciones intimidatorias. En cambio *El Comercio* invisibilizó esta persecución a la prensa como lo veremos en el siguiente apartado.

VII.4.2 Criterios contradictorios en la defensa de la libertad de prensa

Durante el mes de junio del año 2009, *El Comercio* dedicó cinco primeras planas (*Ver: Fotografías VII-2, VII-3, VII-4, VII-5, VII-6 y VII-7*)¹⁷⁹, a destacar la información referida a la intervención de la Superintendencia Nacional de Administración Tributaria (SUNAT) sobre Panamericana Televisión, para cobrarle una deuda tributaria. La información de primera plana referida al tema era ampliada en las páginas interiores del diario. También dedicó dos editoriales a este caso, advirtiendo constantemente -en las noticias y en los editoriales, que aquella intervención suponía un riesgo para la libertad de prensa en el Perú, sin mencionar que los propietarios de Panamericana Tv. -y otros canales de Tv privados habían sido los primeros en quebrantar esta libertad, en el año 2000, cuando recibieron sobornos de Vladimiro Montesinos, asesor del expresidente Alberto Fujimori, para mantener una postura editorial favorable al gobierno de la época, cosa que quedó grabada en videos que fueron filmados por orden del propio Montesinos, y que fueron difundidos cuando cayó el gobierno de Fujimori. En sus páginas, *El Comercio* pedía identificar quién es el responsable político por la intervención de Panamericana Tv y presentaba de forma dramática la información sobre este caso, ilustrándola con fotografías que apelaban a las emociones del público, por ejemplo, mostraban a los trabajadores en los alrededores del canal, esperando su turno para ingresar a trabajar.

Por otro lado, en junio del año 2009, el diario también dedicó un editorial -y una noticia de un cuarto de página- para reclamar que los cambios en el directorio de IRTP (Instituto Nacional de Radio y Televisión del Perú [radio y televisión pública]) se realizarán garantizando la independencia de su línea editorial y otra noticia de un cuarto de página referente a las amenazas que se cernían en Ecuador, sobre la libertad de prensa de Tv. Amazonas, por el riesgo de que el gobierno de aquel país cerrara el canal de

¹⁷⁹ Se incluyen los días en que el periódico ubicó un pequeño recuadro en primera plana para indicar, en qué páginas del interior del diario, se desarrollaría el tema de la intervención de Panamericana TV por la SUNAT.

televisión. En cambio, el diario difundió solamente tres notas pequeñas, de apenas 15 líneas cada una, sobre el cierre de la radio amazónica *La Voz de Bagua Grande*. Las notas breves, tituladas “La Voz de Bagua se hace escuchar” (20/06/2009), “Radio con Eco” (21/06/2009) y “Relatoría de la OEA y el cierre de La Voz” (26/06/2009), que resultaban invisibilizadas en una sección de misceláneas (*Ver: Tabla VII-7. El Comercio. Junio del 2009. [Noticias, artículos y editoriales sobre la libertad de prensa]*) Considerando los espacios y el seguimiento asignado a cada tema sobre la libertad de prensa, tanto en el Perú como en el extranjero, resulta claro que la persecución del gobierno contra los otros medios de comunicación amazónicos, Radio y *Televisión Oriente*, Radio *Horizonte* y la revista *Semanario Nor Oriente*, fue silenciada en *El Comercio*. Otros medios de comunicación e instituciones de defensa de la libertad de prensa nacionales e internacionales si se solidarizaron con ellos.

El Comercio, junio del año 2009
 Comparación del despliegue sobre la intervención de la SUNAT a Panamericana TV
 frente a la invisibilización del cierre de las radios amazónicas.

Fotografía VII-2: 1ª plana 2/06

Fotografía VII-3: El Comercio 3/06



- Titulares (El Comercio, junio de 2009)**
1. SUNAT controla Panamericana.
 2. Gran preocupación por ingreso de la SUNAT a Canal 5.
 3. Nadie asume responsabilidad política en caso Panamericana.
 4. Interpelarán a Simon por caso Panamericana.
 5. Panamericana Tv. y la llegada de los Shütz en caso Panamericana (a).
 La novela sin fin del Canal 5 (b).
 6. Relatoría de la OEA y el cierre de La Voz.

Fotografía VII-4: 1ª Plana 5/06



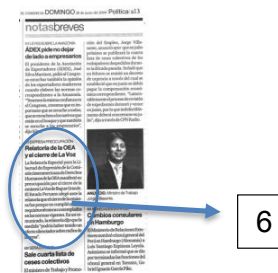
Fotografía VII-6: 1ª Plana, 9/06



Fotografía VII-5: 1ª Plana, 6/06



Fotografía VII-7: 1ª Plana 28/06



6 Relatoría de la OEA y el cierre de La Voz: La relatoría Especial para la Libertad de Expresión de la Convención Interamericana de Derechos Humanos de la OEA expresó su preocupación por el cierre de la Emisora La Voz de Bagua Grande. El Estado peruano alegó ante la relatoría que el cierre de la emisora fue porque no cumplió con los requisitos técnicos contemplados en las normas vigentes. En un comunicado la Relatoría dijo que la medida pudo tener un efecto silenciador sobre radios de la zona.

Tabla VII-7: El Comercio (Junio del 2009).

Noticias, artículos y editoriales sobre la libertad de prensa

Día	Página	Género periodístico	Título (los antetítulos están en cursivas)(18)
2	1ª plana	Noticia	SUNAT controla Panamericana.
3	1ª plana	Noticia	<i>Figura legal de administración tributaria es inédita.</i> Gran preocupación por ingreso de SUNAT a Canal 5
3	a-2 Página completa	Noticia	Noticia 1: Intervención sobre base nebulosa. Noticia 2: Jefe de la SUNAT defiende la legalidad de la intervención. Por: Gerardo Caballero.
4	1ª plana (½ página)	Noticia	<i>¿Quién es responsable político?</i> Panamericana Tv queda a la deriva.
4	a-4 (1/4 de página)	Editorial	Caos en canal 5: responsabilidades deben ser asumidas.
5	1ªplana	Noticia	Nadie asume responsabilidad política en caso Panamericana.
5	a-2 y a-3 (Página y 1/2)	Noticia	La telenovela continúa.
7	a-6 (3/4 de página)	Opinión	<i>¿Cuánto vale el Canal 5 sin ondas, sin señal? Por, Juan Paredes Castro.</i>
9	1ª plana (¼ de página)	Noticia	<i>Después de casi seis años vuelven los Shütz.</i> La novela sin fin de Canal 5.
9	Especial a-11 (página completa)	Noticia	Panamericana busca normalizarse.
14	Opinión a-4	Editorial	Sin prensa libre no hay democracia.
20	Política a-1	Noticia	La Voz de Bagua se hace escuchar. (Cabos sueltos, notas breves)
21	Política a-15	Noticia	Radio con eco.
26	Política a-8	Opinión	Cuando los humores políticos se disparan. Por, Jorge Saldaña Ramírez.
26	Política a-9	Noticia	<i>Por un canal del Estado y no del gobierno</i> Piden independencia en el directorio de Canal 7.
27	Opinión a-6	Editorial	Canal 7 debe ser del Estado y no del gobierno.
27	B-13 (1/4 de página)	Noticia	<i>Ecuador. Caso Teleamazonas.</i> Canal teme que ordenen su cierre temporal .
28	Política 2-13	Noticia	Relatoría de la OEA y el cierre de La Voz. (Breves).

VII.5 Quinto filtro: el anticomunismo como mecanismo de control

En su quinto filtro, Chomsky y Herman enfocan su atención sobre el uso de los medios de comunicación como instrumentos de manipulación ideológica. Según ellos, el gobierno norteamericano manipula *el fantasma del comunismo*, como mecanismo de control social aprovechando que este es percibido como un enemigo común, que movilizaba a la población contra los movimientos sindicales o los partidos políticos de izquierda (Chomsky y Herman, 2009, p. 68). Siguiendo la investigación realizada por ambos autores, hemos adaptado el quinto filtro para analizar la postura que adoptó *El Comercio* respecto al conflicto social Baguazo, desde una perspectiva que enfoca la manipulación que el gobierno realizó a través de la prensa, activando los temores de la población. Para este fin hemos analizado un total de 95 noticias, 34 artículos de opinión y 12 editoriales sobre el conflicto social Baguazo, que fueron publicados en el citado diario, en el mes de junio del año 2009. Los resultados de este análisis revelaron tres ejes o temas principales estigmatizantes, que se desagregan en ocho estigmas que se encuentran con frecuencia en el diario *El Comercio*, desacreditando las protestas de los pueblos originarios (**Ver: Tabla VII-8. *El Comercio (junio del año 2009) estigmas en noticias, artículos y editoriales sobre los indígenas amazónicos***). Los ejes y estigmas son los siguientes:

El primero consiste en afirmar que los indígenas son incapaces de tomar decisiones. En el se agrupan los siguientes estigmas:

- a. Los indígenas son manipulados por ecologistas enemigos del progreso.
- b. Los indígenas son manipulados por grupos de izquierda radical.
- c. Los indígenas actúan con salvajismo/viven en el atraso).

El segundo eje estigmatizante presenta a los indígenas como delincuentes:

- a. Los indígenas deben responder por delitos de rebelión y sedición.
- b. Las organizaciones indígenas desvían las donaciones de lucha contra la pobreza para financiar sus protestas.
- c. Los indígenas están involucrados en tráfico de drogas.

El tercer eje presenta a los indígenas como enemigos del Perú y agrupa los estigmas siguientes:

- a. Hay un complot internacional que manipula a los indígenas contra el Perú y la democracia
- b. Las organizaciones indígenas están infiltradas y manipuladas por terroristas de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru.

Tabla VII-8: Estigmas sobre los indígenas en las noticias, artículos y editoriales publicados en El Comercio (junio del 2009)

Eje descalificador	Estigma	Noticias	Artículo	Editorial
Incapacidad para tomar decisiones	a. Son manipulados por ecologistas enemigos del progreso.	23	6	
	b. Son manipulados por grupos de izquierda radical.	37	8	6
	c. Los indígenas actúan con salvajismo y viven en el atraso.	9	1	1
Delincuencia	a. Los indígenas deben responder por delitos de rebelión y sedición.	8	3	1
	b. Las organizaciones indígenas desvían las donaciones de lucha contra la pobreza para financiar sus protestas.	5	3	
	c. Están involucrados en tráfico de drogas.	2		
Enemigos del Perú	a. Son manipulados por un complot internacional contra el Perú y la democracia.	9	6	1
	b. Las organizaciones indígenas están infiltradas y manipuladas por terroristas (SL y MRTA).	2	5	3

VII.5.1 Análisis de los estigmas en las noticias

El análisis de 95 noticias sobre el Baguazo, que fueron publicadas en junio del año 2009, mostró que en 69 de ellas, *El Comercio* estigmatizaba a los indígenas amazónicos mostrándolos como personas manipuladas por grupos de ecologistas radicales y por políticos de izquierda, que viven en el atraso. Por ejemplo, en la noticia "*Humalismo incentiva crisis en la selva*" (5-06-2009) el diario acusaba a los

parlamentarios del Partido Nacionalista, que tenía una postura de izquierda, de exacerbar las protestas los pueblos indígenas, como si estos no fueran capaces de identificar sus problemas y plantear sus propias demandas. En el segundo eje estigmatizante, que descalifica a los pueblos indígenas al presentarlos como delincuentes, se encuentra en las 15 noticias que presentaban a los indígenas como responsables de actos delictivos que iban del supuesto mal uso de las donaciones que reciben de la cooperación internacional para luchar contra la pobreza; al narcotráfico y la sedición. Estas noticias destacaban insistentemente, las denuncias que los fiscales plantearon contra Alberto Pizango, presidente de la AIDSESEP, acusándolo de sedición y de la desviación de los fondos que las ONG debían invertir en la lucha contra la pobreza, hacia el financiamiento de las protestas.

Finalmente, 11 noticias que presentaban a los pueblos indígenas de la Amazonía como enemigos del Perú, se basaban en dos tipos de acusación. El primero sostenía que ellos son personas manipuladas que sirven -aún sin saberlo- a un complot internacional que busca desestabilizar al gobierno y a la democracia del país. El segundo tipo de acusación sostenía que las organizaciones indígenas estaban infiltradas y manipuladas por terroristas.

En el caso peruano, la manipulación mediática del temor que la población siente hacia los movimientos subversivos MRTA y Sendero Luminoso es una forma de estigmatización que resulta profundamente eficaz, ya que ambos movimientos subversivos generaron mucha destrucción y muerte durante las décadas de los 80 y 90. De allí que la noticia "*MRTA y SL azuzan la violencia en marcha de apoyo a nativos*" en la que *El Comercio* informa sobre la supuesta participación de tres terroristas en la manifestación que se realizó en Lima, para expresar el respaldo de la población urbana a las demandas de los indígenas amazónicos, generaba temor al punto que los pueblos indígenas pasaban de ser grupos sociales minorizados, que defienden sus derechos culturales y territoriales; a miembros de organizaciones peligrosas, por sus supuestos vínculos con los terroristas.

Consciente de la eficacia del estigma referido a la presunta vinculación terrorista, el propio presidente Alan García deslizaba, en sus declaraciones a la prensa, la posibilidad de que hubieran terroristas infiltrados en las organizaciones indígenas. Analizando el problema desde la perspectiva de la comunicación, que *El Comercio* y otros medios difundieran esa información sin confirmarla, ni criticar al presidente por lanzar acusaciones tan graves y sin sustento, revela la capacidad profundamente manipuladora

del discurso racista y excluyente de Alan García, quien al día siguiente del Baguazo, declaró ante la prensa que:

Estas personas no tienen corona, estas personas no son ciudadanos de primera clase, que puedan decir 400 mil nativos, a 28 millones de peruanos, tu no tienes derecho de venir por aquí. De ninguna manera, ese es un error gravísimo. Quien piense de esa manera quiere llevarnos a la irracionalidad, al retroceso primitivo” (Távora Palacios, 2011, p, 33).

Las declaraciones del entonces presidente de la república, lejos de llamar a restablecer la calma, afectaban la dignidad de aquellos grupos sociales minorizados, quienes colocaban la exigencia de respeto a su dignidad en el centro de la defensa de sus derechos culturales y territoriales.

VII.5.2 Análisis de los estigmas en los artículos de opinión

Respecto a los 34 artículos de opinión analizados, en 15 de ellos se identifica claramente el primer eje estigmatizante, porque allí, *El Comercio* mostraba a los indígenas amazónicos como personas que no estaban capacitadas para tomar sus propias decisiones, sea porque eran manipulados por ecologistas o grupos de izquierda o porque, según el periódico, viven en el atraso.

En el segundo eje estigmatizante, que presentaba a los indígenas como delincuentes, seis de los artículos mostraban a los indígenas como responsables de la comisión de actos delictivos, sea por sedición, sea por haber desviado, supuestamente, las donaciones que recibían para luchar contra la pobreza hacia el financiamiento de sus protestas y en el tercer eje estigmatizante, 11 artículos mostraban a los indígenas como enemigos del Perú, porque -según la versión de los autores de los textos- sus organizaciones estaban infiltradas por terroristas de Sendero Luminoso o el MRTA o porque servían a un *complot internacional* que buscaba destruir el sistema democrático peruano. Un ejemplo de esta forma de estigmatización es que, en el artículo *Objetivo: Alan García* (13-06-2009), el autor Hugo Guerra afirmaba que:

La inicial incredulidad entorno a la denunciada conspiración internacional se disipa al revisar las redes del movimiento indígena hemisférico (...) el foro confronta el capitalismo, la globalización y la democracia burguesa y alienta el separatismo bajo el argumento de que los territorios ocupados por las comunidades indígenas no pertenecen a los estados nacionales (...) esta transnacional subversiva se proponía manipular a nuestros indígenas amazónicos para que con el Baguazo se iniciara una maniobra equivalente a la que lanzó

la Confederación de Nacionalidades Indígenas en Ecuador (CONAIE), en el año 2001 para derrocar a Jamil Mahuad y a la del movimiento indígena que manipuló Evo Morales en el 2003, para derrocar a Sánchez de Lozada. (Guerra, 2009)

Hugo Guerra, en su artículo, insistía en calificar a los indígenas como personas manipulables y distorsionaba los hechos al afirmar que la IV Cumbre de los pueblos indígenas (Puno) fue organizada por Fidel Castro, Daniel Ortega, y otros gobernantes representantes del comunismo, cuyo objeto era derrocar al presidente García, que es uno "los baluartes anti *marxistoides*" en América del Sur. Consideramos que en este artículo de opinión el autor sobredimensionaba el rol del presidente García en América Latina y distorsionaba los hechos, porque en la citada cumbre, los indígenas habían acordado lo contrario: no participar en política partidaria, precisamente para que sus reivindicaciones étnicas no fueran relegadas ni tergiversadas por los intereses políticos de los partidos. El artículo firmado por Hugo Guerra es una muestra de cómo eran distorsionadas las informaciones referentes a los pueblos indígenas, para desacreditar sus acciones y favorecer el proyecto del gobierno. Asimismo, el artículo de opinión, *La dimensión internacional de la revuelta*, (Deustua, 2009), reiteraba la tesis de García, sobre una supuesta conspiración internacional.

En el mes de junio del año 2009 encontramos solo dos artículos que resultaban neutros, en el sentido de que no contenían expresiones estigmatizantes contra los pueblos indígenas. En este análisis hemos observado que cuando el presidente Alan García acusaba a Hugo Chávez por un lado y por otro lado al presidente de Bolivia, Evo Morales, de instigar las protestas indígenas en Perú, *El Comercio* reproducía la versión de Alan García y se adhería a ella, sin haber confirmado su veracidad.

En síntesis, el primer eje desacreditador: *indígenas opuestos al progreso por la manipulación de grupos radicales de ecologistas o de movimientos de izquierda y salvajes atrasados*, parte del supuesto denigrante de que los miembros de estos pueblos no son capaces de identificar sus problemas, en consecuencia son objeto de manipulación. Desde esta perspectiva, corresponde al gobierno -en alianza con los inversionistas- imponerles proyectos en beneficio de ellos mismos y del país. Se trata de un paternalismo basado en prejuicios que se mantienen vigentes desde la época colonial y que resultan ofensivos para los miembros de los pueblos indígenas, cuyo reclamo frecuente es

"queremos que nos respeten, queremos que nos pregunten qué queremos y qué necesitamos" (Espinosa, 2017, p. 119).

VII.5.3 Análisis de los estigmas en los editoriales:

Tras el Baguazo ocurrido el 5 de junio, *El Comercio* reprodujo estigmas que buscaban desprestigiar las protestas de los pueblos indígenas y justificar la decisión del gobierno de imponerles aquella política económica extractivista que había causado el conflicto social. Se trataba de presentar al indígena amazónico "como una suerte de enemigo interno domesticable" (Saldaña y Salazar, 2018, p.151). Por ejemplo, en el editorial "*En búsqueda de salidas pacíficas y duraderas*" (9-06-2009), el diario afirmaba que durante la crisis previa al Baguazo, "Los humalistas¹⁸⁰ estuvieron en el simple papel de víctimas, cuando las evidencias los sindicaban como azuzadores del conflicto". Asimismo, en los editoriales "Diálogo realista, sin autoritarismos ni intemperancias" (13-06-2009), "Decretos de la selva. Las dos caras de la derogación" (16-06-2009) y "Dialogar con voluntad y sin presiones violentistas" (18-06-2009), *El Comercio* reiteraba sus críticas a los pueblos indígenas amazónicos argumentando que sus protestas eran azuzadas por los políticos de izquierda. Luego, en el editorial "*Conflicto amazónico: saludable cambio de actitud*", *El Comercio* afirmaba respecto a los políticos de izquierda -especialmente los del partido de Ollanta Humala- que "el aprovechamiento político que pretenden hacer de los conflictos, algunos grupos radicales y violentistas que juegan a ser defensores de los comuneros pero finalmente solo buscan agua para su molino y desestabilizar la democracia". Siguiendo esta línea argumentativa, en el editorial "Más democracia y un Estado dialogante" (22-06-2009), el diario cuestionaba los actos de protesta protagonizados por las comunidades campesinas de Cuzco y aseguraba que "no puede excluirse que grupos infiltrados interesados en crear el caos en el país estén alentando estos levantamientos en el Cuzco".

Es decir, la idea de que los miembros de los pueblos indígenas son manipulados por miembros de los partidos políticos de "izquierda radical" predomina en 6 de los 12 editoriales que hemos analizado. Asimismo, en el editorial "*Decretos de la selva. Las dos caras de la derogación*" (16-06-2009), *El Comercio* criticaba a los indígenas porque mantenían sus medidas de protesta mientras dialogan con el gobierno para conseguir la derogación de los decretos. Según el diario, otros países han superado su "atraso

¹⁸⁰ Se llama así a los miembros del partido político de izquierda, que fundó Ollanta Humala, quien dos años después llegó a ser presidente de la república.

histórico” a través del diálogo. En este primer eje estigmatizante, al promover la idea de que los indígenas son manipulados, sea por ecologistas o por políticos de izquierda y que viven en el atraso histórico se trata de abrir al gobierno, y a los grupos de poder vinculados a él, la posibilidad de justificar tácitamente la imposición del modelo económico extractivista que defendía el presidente Alan García y la represión a los pueblos indígenas, por rechazar ese modelo.

Por otro lado, en los editoriales del diario hay expresiones que corresponden al segundo eje estigmatizante, que califican a los líderes indígenas como si fueran delincuentes. Por ejemplo, en “*Renuncia, diálogo y pacificación nacional*” (8-06-2009), *El Comercio* usaba adjetivos como “cabecilla” y sedicioso para referirse a Alberto Pizango, líder de la AIDSESEP y reclamaba que el Estado recurra al “apoyo enérgico, pero prudente”, de los policías y los militares. En este editorial, el diario también acusaba a los líderes indígenas de actuar como parte de un complot internacional (tercer eje estigmatizante: enemigos del Perú) procedente de países gobernados por políticos de izquierda como Venezuela y Bolivia, cuyo objetivo era desestabilizar la democracia peruana. Bajo la lógica de *El Comercio*, si los pueblos indígenas eran liderados por un delincuente, sus protestas quedaban desacreditadas y resultaban legítimo reprimirlos para imponerles el proyecto de desarrollo económico del gobierno, aún cuando el diario criticaba la falta de disposición del presidente Alan García para dialogar con los indígenas, a fin de evitar el uso de la violencia.

Respecto al tercer eje estigmatizante, sin tener pruebas concretas, *El Comercio* acusaba a los pueblos indígenas amazónicos de estar infiltrados por terroristas de Sendero Luminoso y el MRTA. En el editorial *Ineficiencia política y radicalismo violentista* (6-06-2009), *El Comercio* afirmaba que los indígenas que protestaban contra los decretos del gobierno “se han contaminado y se dejan llevar por grupos radicales y violentistas, cuyos vínculos con la subversión y el terrorismo parecen evidentes”. Asimismo, en los editoriales “*Entre la protesta legítima y la infiltración subversiva*” (23-06-2009) y *Conflictos diálogo e institucionalidad democrática*, el diario insistía en vincular las protestas de los pueblos indígenas a la acción de los citados grupos terroristas, a pesar de no tener pruebas concretas para realizar tales afirmaciones.

VII.5.4 Independencia y democracia ¿mito o realidad?

Es oportuno observar que los vínculos políticos de los medios de comunicación también pueden generar presiones sobre el enfoque de la información periodística, tal

como lo explicaron Chomsky y Herman, al advertir en su filtro número cinco, que el temor al comunismo o la izquierda radical pueden ser manipulados mediáticamente como instrumentos de control público. En el GEC se han observado algunos casos en los que los miembros del directorio han presionado a periodistas, para matizar u omitir información que involucra sus intereses políticos y económicos. Por ejemplo, en octubre del año 2008, Fernando Ampuero, director del suplemento Dominical del diario *El Comercio*, fue despedido por haber publicado, sin autorización del nuevo directorio del Grupo *El Comercio*, información referente a los *Petroaudios*.

La prensa peruana llamó *Petroaudios* a las escuchas telefónicas que permitieron hacer público el caso de corrupción en el cual Alberto Químper, ejecutivo de Perú-Petro (empresa estatal que promueve las inversiones extranjeras en el sector hidrocarburos), hablaba con Rómulo León Alegría (miembro del partido Aprista y funcionario cercano al presidente Alan García Pérez) sobre el pago de coimas para favorecer a la *Discover Petroleum de Noruega* con contratos para la concesión de lotes de exploración y explotación de petróleo, en la Amazonía. Luego, Augusto Álvarez Rodrich, director del diario Perú 21 (que pertenece Grupo El Comercio), también fue despedido por una razón similar: la publicación de nuevas informaciones referentes a los *Petroaudios*, sin contar con la autorización del directorio del grupo empresarial mediático. En las reuniones donde los altos directivos de *El Comercio* discutieron sobre la pertinencia, o no, de publicar la información referida a este caso de corrupción, el riesgo de desestabilizar la gobernabilidad del país fue esgrimido como argumento para justificar el silencio (Gorriti, 2018, p.p. 44-46). Estos hechos generaban cuestionamientos sobre la independencia de los diarios del Grupo *El Comercio*, a la hora de informar sobre los casos de corrupción que involucran a las más altas esferas del gobierno. El directorio del GEC defendió su decisión argumentando que la publicación de aquellos audios era contraria a la ética, porque habían sido obtenidos mediante el espionaje; pero este argumento resultaba cuestionable porque en otros casos precedentes, el mismo directorio despidió a Álvarez Rodrich por difundir audios obtenidos mediante el espionaje telefónico, había autorizado la publicación de otras escuchas telefónicas, que también fueron obtenidas mediante el espionaje, pero en aquellos casos los publicaron pasando por alto o sus principios éticos, porque perjudicaban al entonces candidato presidencial Ollanta Humala, cuya línea

política de izquierda era calificada como *radical* por *El Comercio*¹⁸¹. De acuerdo al primer filtro que Chomsky y Herman (2009) aplicaron para analizar la independencia de la prensa respecto a los intereses económicos y políticos de la élite, aquellos despidos constituían una forma de censurar y manipular la información que afecta los intereses de los grupos de poder. Es preciso aclarar que no hay evidencias de que los periodistas de *El Comercio* recibieran presiones directas respecto al tratamiento de la información que daban al caso Baguazo, no obstante, los antecedentes de las presiones ejercidas respecto a otros casos anteriores, como el de los *Petroaudios*, plantean cuestionamientos sobre la independencia de *El Comercio* respecto a los problemas sociales que involucran los intereses del gobierno y de los inversionistas de las industrias extractivas, con las cuales el GEC tiene relaciones a través de una compleja red de negocios que no son mediáticos (**Ver: VII.1 Primer filtro: La posición de dominio de El Comercio en la prensa peruana**).

Usualmente se asocia la censura periodística a los regímenes de gobierno autoritarios y, en contra partida, la independencia periodística a los gobiernos democráticos. No obstante, las presiones contra los periodistas que hemos citado en el presente apartado se han dado al interior de un grupo mediático que se autoproclama defensor de los valores liberales y la libertad de prensa, y que se desenvuelve en el marco de los regímenes democráticos que se han sucedido en el Perú, desde la caída del gobierno autoritario de Alberto Fujimori, ocurrida en noviembre del año 2000. En su *modelo de propaganda*, Chomsky y Herman (2009), destacan que en los países regidos por sistemas de gobierno democráticos resulta difícil identificar cómo los medios de comunicación privados realizan una acción funcional a los gobiernos, para favorecer a las élites que tienen el poder político y económico; porque estos medios de comunicación con frecuencia plantean críticas contra los gobernantes que generan la ilusión de una autonomía en la labor periodística, cuando en realidad estas críticas solo tienen un alcance limitado (Chomsky y Herman, 2009, p. 21)

¹⁸¹ En el marco de las investigaciones del equipo especial de fiscales que investiga el Caso Lavajato, en noviembre del año 2019 han surgido nuevas líneas de investigación, que involucran a grandes empresarios, quienes entregaban millonarias sumas de dinero -no bancarizado- para financiar las campañas electorales de los candidatos.

VIII. Conclusiones

El punto de inicio de la presente tesis fue la necesidad de comprender el rol que desempeñan de los medios de comunicación en la exclusión social de los pueblos indígenas del Perú. Se trata de una empresa ambiciosa, considerando la complejidad del objeto de estudio, por eso fue necesario delimitarlo, centrándolo en el análisis de la cobertura periodística que *El Comercio* hizo respecto del *Baguazo* (2009), sin perder de vista la influencia que tuvieron en ella, los antecedentes históricos-sociales del caso, las relaciones de este medio de comunicación con los poderes políticos y económicos del país y las complejas interacciones de orden económico, político y sociocultural que caracterizan al proceso de globalización.

Realizar el estudio a partir de un contexto tan amplio nos ha ayudado a comprender la actual influencia de la globalización sobre los conflictos que siempre han existido entre el Estado peruano y los pueblos indígenas, ya que las posiciones de ambos actores sociales tienden a polarizarse, como consecuencia de una dinámica político-económica en la cual, los pueblos indígenas se ven en la necesidad de luchar contra aquellos valores e intereses económicos que convierten a la Amazonía en una región cada vez más atractiva para los inversionistas que operan a nivel nacional e internacional. Por un lado, la actual coyuntura internacional presiona a los pueblos indígenas a luchar contra poderes que les resultan muy lejanos y fuertes. Por el otro, les ofrece herramientas de derecho internacional, que les abren la posibilidad de defenderse frente a los abusos de los estados nacionales.

A lo largo de la investigación hemos puesto particular interés por la gran diversidad cultural que existe entre los pueblos indígenas, aspecto que resulta relevante para no caer en el error de considerar que se trata de grupos sociales más o menos homogéneos entre ellos, en el plano cultural, y para comprender que no siempre tienen los mismos objetivos; por el contrario, muchos de ellos mantienen antiguas rencillas que, en algunos casos, datan de tiempos anteriores a la colonización española y explican, en parte, sus actuales dificultades a la hora de unirse para luchar por objetivos comunes. No obstante, desde finales de la década de los 60 del siglo XX, estos pueblos comenzaron a construir -a pesar de sus diferencias- una red de organizaciones que les permite unir esfuerzos para defender sus *derechos especiales*, cuyo valor fundamental radica en que son indispensables para que estos pueblos puedan gozar plenamente de los derechos

humanos, porque los *derechos especiales* cubren los vacíos que tienen los derechos humanos en lo referente a la protección de *la ciudadanía diferenciada*, que otorga a estas colectividades, la posibilidad de proteger sus valores culturales y sus formas de vivir.

Con frecuencia, las acciones de los pueblos indígenas en defensa de sus derechos especiales son boicoteadas por el Estado peruano y por aquellos grupos de poder interesados en imponer la expansión de las industrias extractivas en la Amazonía, sin contemplar los reclamos de los pueblos originarios referentes al respeto de sus derechos culturales y territoriales y al cuidado del medio ambiente.

La presente investigación ha mostrado que en situaciones de conflicto, los grupos que detentan el poder exacerbaban la separación y la marginación de los miembros de los pueblos indígenas, quienes son presentados como los "*otros*", respecto del resto de la sociedad nacional, tal como ocurrió [el 6 de junio del año 2009], al día siguiente del Baguazo, cuando el expresidente Alan García declaró a la prensa que los miembros de los pueblos indígenas "no son *ciudadanos de primera clase*" que tengan derecho a impedir el paso de los demás por sus territorios. Precisamente, al revisar la historia de la prensa peruana desde la perspectiva de la discriminación a los pueblos indígenas hemos constatado que, a lo largo de las décadas persiste la tendencia a excluir a los miembros de estos pueblos, como si no fueran peruanos, tal como ocurrió cuando Caretas informó sobre la represión del gobierno peruano contra el pueblo matsés, en la década de los 60 del siglo pasado tal como ocurrió durante el conflicto social del Baguazo, en el que desde los medios de comunicación se reforzaba una imagen negativa de ellos y de sus protestas, que eran enfocadas desde una perspectiva cultural etnocéntrica.

Por otro lado, analizando las protestas de los pueblos indígenas amazónicos, en el marco de las interacciones económicas, políticas y sociales que caracterizan al proceso de globalización, hemos observado que durante las últimas tres décadas, la expansión de las industrias extractivas en Latinoamérica ha incrementado la presión sobre los territorios de estos grupos sociales minorizados, quienes tienen cada vez más dificultades para defenderse. En este contexto, el Estado, que debería protegerlos, ha mostrado poca preocupación por implementar las medidas legales y administrativas necesarias para garantizar el respeto de los derechos especiales que les reconoce el Convenio 169 de la OIT, porque su acción ha sido enfocada en la dirección contraria, maniobrando para favorecer el avance de las citadas industrias en la Amazonía, sin preocuparse por el impacto que ellas generan sobre el medio ambiente, ni por la afectación de los derechos culturales y territoriales de los pueblos originarios.

Para rechazar las decisiones del Estado y de aquellas instituciones de la sociedad nacional, que profundizan y perpetúan su discriminación y exclusión, los pueblos originarios de la Amazonía invocan el citado convenio, porque han entendido que en el mundo actual, las instituciones supranacionales ofrecen herramientas de protección de los derechos fundamentales de las poblaciones que viven en situación vulnerable, frente a aquellos Estados que evaden sus deberes respecto a ellas. No obstante, aún reconociendo la importancia de este convenio, cuyas disposiciones son vinculantes para los Estados que lo han suscrito, como el peruano, se trata de una herramienta jurídica de derecho internacional que tiene limitaciones a la hora de enfrentar la indiferencia de los gobiernos que actúan en representación de los Estados, el enorme poder de las empresas transnacionales y la acción excluyente de los medios de comunicación, influenciada por intereses económicos y políticos.

En esta coyuntura, los pueblos indígenas centran sus esfuerzos en aprovechar las oportunidades que les ofrece un mundo cada vez más interconectado, como efecto positivo del proceso de globalización, para hacer visibles sus demandas mediante su participación en foros internacionales, el uso de medios de comunicación alternativos (y aquellos que se desarrollan gracias a Internet). No obstante, ellos entienden que la visibilidad, en los foros internacionales y en los medios de comunicación no son suficientes para superar su condición de grupos sociales excluidos y discriminados ni para ejercer plenamente sus derechos, porque su lucha frente a las empresas transnacionales resulta desigual.

En efecto, para que los pueblos indígenas puedan negociar con el gobierno y las empresas transnacionales y exigirles las condiciones necesarias para minimizar, efectivamente, los impactos sociales y ambientales que las industrias extractivas ocasionan en sus territorios es necesario que el Estado impulse la mejora de la condición socioeconómica de los miembros de estos pueblos (proporcionándoles mayor acceso a los servicios públicos fundamentales, como la educación, la salud, la administración de justicia y fortaleciendo tanto sus actividades productivas como la comercialización de sus productos, etc.). Paralelamente debe implementar las medidas legales y administrativas necesarias para empoderar a los pueblos indígenas, puesto que no se pueden desarrollar negociaciones justas, entre los inversionistas de las industrias extractivas y los miembros de estos pueblos, partiendo de una situación que se caracteriza por elevados niveles de desigualdad entre las partes.

Un análisis cuidadoso de lo que expresan los indígenas sobre sus problemas con respecto a las industrias extractivas revela que no todos se oponen tajantemente a estas actividades económicas y que sus principales cuestionamientos se refieren al impacto que éstas causan, considerando el largo historial de las empresas mineras que operan en el Perú, de responsabilidades evadidas y compromisos rotos con impunidad, cuyos efectos generan graves daños a las poblaciones vecinas, entre las que se encuentran los pueblos originarios. A esto se suma el descontento porque la persistencia de la pobreza y exclusión que sufren las poblaciones vecinas a los lugares donde operan las industrias extractivas - que son las que sufren directamente los impactos ambientales y sociales- revela que no basta con promover el crecimiento económico, sino que es preciso establecer mecanismos efectivos para garantizar una distribución más equitativa de la riqueza.

El citado historial negativo de las empresas que utilizan su poder para evadir los controles ambientales que les debe hacer el Estado -y el desinterés de este por cumplir su deber ejerciendo una vigilancia efectiva- determina que los indígenas, y también parte de la población no indígena, desconfíen de los responsables de las industrias extractivas cuando estos les piden la licencia social (la aceptación de la población vecina para que puedan operar sin problemas), asegurándoles que trabajarán cumpliendo altos estándares de calidad para minimizar los impactos sociales y ambientales. De allí que mientras el Estado presiona a favor del desarrollo de las industrias extractivas, los pueblos indígenas se organizan para defenderse de ellas. Se trata de diferencias que culturales que están atravesadas por intereses económicos de escala internacional.

Para prevenir que en el futuro, los conflictos sociales generados por el rechazo a las industrias extractivas tengan desenlaces violentos como ocurrió en el Baguazo es preciso que el Estado peruano replantee las políticas que hasta ahora ha venido aplicando respecto a los miembros de los pueblos indígenas, con el objeto de generar un marco de respeto y confianza, que lejos de excluirlos, los considere como socios clave a la hora elaborar las agendas de desarrollo regionales y los involucre en la toma de decisiones, como una forma de reconocer que la experiencia que ellos tienen en materia de cuidado del medio ambiente puede constituir un aporte valioso para enfrentar los problemas de la vida actual, como el cambio climático. Así, se puede contribuir a cultivar una relación más positiva entre el Estado, los pueblos indígenas y el resto de la sociedad nacional. En esta nueva relación, los medios de comunicación deben asumir su responsabilidad social, realizando un trabajo basado en los principios de la independencia informativa y la

pluralidad, que los lleve a brindar un verdadero servicio a la sociedad, en vez de excluir a las poblaciones más vulnerables, entre ellas a los pueblos indígenas.

Asimismo, para que el Estado mejore efectivamente su forma de relacionarse con los pueblos indígenas a fin de que pueda lograr un verdadero diálogo intercultural es necesario que realice un esfuerzo serio para eliminar las brechas sociales y económicas que generan desigualdad, y someten a los miembros de los pueblos indígenas a situaciones inequitativas. Se trata de revertir aquella situación injusta, creando las condiciones para que ellos puedan interactuar con el resto de la sociedad peruana en un marco de tolerancia, respeto y libertad.

La revisión de la historia de la prensa peruana nos permitió rastrear su etnocentrismo hasta épocas anteriores a la creación del Estado peruano, para comprender los cambios que ésta ha experimentado en su forma de representar a los miembros de los pueblos originarios y los argumentos que el sector dominante de la sociedad ha esgrimido a lo largo del tiempo, para tratar de *legitimar* su acción discriminadora. En la época colonial, periódicos tan importantes como *El Mercurio Peruano*, destacaban características negativas del *indio andino* (*feo, torpe, ocioso, desconfiado, etc.*), para justificar su explotación y exclusión. Pero si al *indio* andino se le representaba como inferior, la situación de los miembros de los pueblos amazónicos era aún peor, porque casi no existían, resultaban invisibles para la sociedad peruana.

En esta investigación hemos observado que la fundación de la república peruana representó la pérdida de la oportunidad de mejorar la situación del *indio* andino, que había participado en las luchas por la independencia. Respecto a los indígenas de la Amazonía, en la sociedad peruana del siglo XIX se había reproducido y fortalecido aquella imagen que habían promovido los incas, entre los siglos XIV y XV, calificándolos como *salvajes*, por la dura lucha que presentaron frente a los intentos de incorporarlos al Tahuantinsuyo. Aquella idea, que reconocía pocas o nulas virtudes humanas a los miembros de los pueblos originarios de la Amazonía, explica que en las primeras décadas del siglo XX, la mayor parte de la prensa peruana guardara silencio cuando miles de indígenas de aquella región fueron esclavizados y asesinados por los caucheros. La persistencia de profundos prejuicios a través de los siglos, también explica que en la década de los 60 del siglo XX, la prensa peruana, lejos de investigar y cuestionar la represión desproporcionada e inhumana, realizada contra los miembros del pueblo amazónico matsés, por orden del entonces presidente de la república, Fernando Belaúnde Terry, la elogiara. Estos casos del pasado confirman la continuidad histórica, de la discriminación de los pueblos

originarios en la prensa peruana y la urgente necesidad de generar espacios de reflexión que permitan combatir su etnocentrismo.

Cuando los movimientos subversivos SL y MRTA generaron terror en la población peruana, en el periodo 1980-2000, los medios de comunicación peruano, que a lo largo de la historia han reproducido su mirada excluyente, nuevamente hicieron una cobertura de prensa racista y discriminadora sobre aquella situación de violencia, estigmatizando, una vez más, a los miembros de los pueblos originarios. Entonces, miles de personas desplazadas por el terrorismo, que migraban a las ciudades en busca de refugio -en su mayoría indígenas- en vez de encontrar apoyo eran maltratadas y excluidas porque el hecho de proceder de un pueblo originario los convertía en sospechosos de ser terroristas.

Para explicar la perspectiva etnocentrista que adopta la prensa, en particular *El Comercio*, cuando aborda problemas en los que los miembros de los pueblos indígenas son actores importantes, no basta con analizar aisladamente, los textos periodísticos; es preciso asumir la complejidad del caso, considerando además, las relaciones del diario con los grupos de poder y los intereses que subyacen en ellas. La necesidad de esta aproximación radica en que cuando los intereses de las élites colisionan con los valores y derechos de los citados pueblos, se convierten en motivos de conflicto, generando una interacción marcada por la injusticia, en la que los más poderosos tienden a reforzar su etnocentrismo, profundizando la exclusión y discriminación de los pueblos originarios.

La adaptación de los cinco filtros del *modelo de propaganda*, que Noam Chomsky y Edward Herman usaron para analizar la independencia de la prensa norteamericana nos ha permitido comprender cómo se relaciona *El Comercio* con los grupos de poder del Perú, considerando aquellos factores externos susceptibles de interferir sobre su independencia. Así, hemos podido constatar que en el Perú existe una clara connivencia entre el poder político, el económico y el mediático, en la línea de lo que defienden Chomsky y Herman, en *Los guardianes de la libertad. Propaganda, desinformación y consenso* (2009). Esta acción mediática genera una profunda distancia entre los valores de neutralidad y búsqueda de la verdad que deben regir la labor periodística y la práctica real, en la que los intereses ajenos al campo mediático y los prejuicios determinan la producción de relatos periodísticos que distorsionan la realidad, en perjuicio de los pueblos indígenas, en particular, los de la Amazonía.

En efecto, al analizar las noticias, artículos de opinión y editoriales de *El Comercio*, publicados en junio del año 2009, en relación al Baguazo, hemos observado

la tendencia a representar a los miembros de los pueblos indígenas a partir de prejuicios que tienen un prolongado arraigo en la historia peruana, ya que muchos de ellos se reproducen desde la época colonial, separando a los pueblos indígenas del resto de la sociedad peruana, en función de los intereses de los grupos de poder político y económico, cuyos intereses han ido cambiando a lo largo de la historia, pues, en la época colonial se apropiaban de la mano de obra indígena, en las primeras décadas de la república fortalecían su poder usurpando los territorios de estos pueblos y en la actualidad promueven la expansión de las industrias extractivas porque las consideran como una forma eficaz de financiar el desarrollo económico del país, aunque estas generen amenazas cada vez mayores para los pueblos indígenas, debido a la inadecuada regulación de estas actividades económicas, además de la ineficiente -y en algunos casos nula- supervisión por parte del Estado respecto al cumplimiento de los estándares mínimos de respeto al medio ambiente y a los derechos especiales de los pueblos originarios, en particular los de la Amazonía, que han logrado preservar un rico patrimonio cultural y natural, a pesar de las dificultades que han tenido que enfrentar durante siglos, como efecto de la discriminación y exclusión que sufren en la sociedad peruana.

Tras adaptar el primer *filtro*, constatamos que el alto nivel de concentración de la propiedad de los medios de comunicación peruanos, a favor del *Grupo El Comercio*, afecta la pluralidad de la prensa en el país y ha permitido tanto al diario como al grupo, fortalecer su red de contactos empresariales y vínculos políticos, en las esferas más altas del poder. El problema es que si los pueblos indígenas siempre han sido excluidos y estigmatizados en la prensa peruana, la disminución de la pluralidad reduce, aún más, las posibilidades de que encuentren espacios de expresión, aquellas voces que no encajan en los esquemas culturales, los intereses políticos y los económicos de quienes tienen el control del grupo mediático, que tiene una posición de dominio en el país. Desde esta perspectiva, que entre los principales accionistas de *El Comercio* estén incluidos los propietarios o accionistas principales de otras empresas ajenas al sector de la comunicación, por ejemplo, constructoras que ofrecen servicios a las empresas mineras, petroleras, etc. pone en cuestión la independencia del diario a la hora de informar sobre los conflictos sociales causados por las empresas dedicadas a las industrias extractivas, que enfrentan a los pueblos indígenas contra el gobierno.

Respecto al segundo *filtro*, referido al uso de la publicidad como instrumento de presión económica, para lograr que los medios de comunicación adopten una postura

favorable a los intereses de los grupos de poder, hemos observado que en el caso del Baguazo, más que condicionar la línea editorial de los medios de comunicación, inicialmente la contratación de la publicidad buscaba difundir las obras públicas que inauguraba el presidente de la república, para promover una imagen positiva del presidente García. Se trataba de contrarrestar la caída de su popularidad (coincidente con la prolongada duración del conflicto social que enfrentaba a los indígenas contra el gobierno), pero después del baguazo [5 de junio del año 2009] las críticas contra el gobierno aumentaron y se volvieron más duras, entonces, el Ministerio del Interior emitió un anuncio publicitario por televisión, con el objetivo de evadir las responsabilidades del gobierno frente a la opinión pública, culpando solo a los indígenas por el violento desenlace de sus protestas. La indignación que generó el anuncio obligó al gobierno a retirarlo rápidamente. Esta reacción revela que a pesar de las estrategias publicitarias y de la propaganda, el público mantuvo la capacidad de identificar la manipulación mediática y rechazarla, para evitar que se le pretenda inducir a interpretar la realidad de un modo funcional al gobierno. Ante el fracaso de esta estrategia publicitaria, el gobierno volvió a usar la inauguración de obras públicas para favorecer la imagen del presidente de la república. Aquí, el uso del dinero público, para favorecer los intereses políticos de quienes detentan el poder, resulta cuestionable.

La adaptación del tercer *filtro* nos ha permitido constatar la tendencia de *El Comercio* a privilegiar el uso de fuentes de información oficial, relegando la versión de los indígenas a un segundo plano, a pesar de que ellos eran actores claves en el conflicto social. No es casual que *El Comercio*, afín al proyecto de desarrollo económico del presidente García, privilegiara la versión oficial, puesto que esa afinidad está influenciada por la histórica posición de este medio de comunicación a favor de la doctrina económica liberal. En el contexto del año 2009, los motivos históricos para privilegiar la versión del gobierno en defensa de su proyecto de desarrollo económico de corte extractivista eran reforzados, además, por los intereses económicos, considerando que sus principales accionistas participaban -y aún lo hacen- de una complicada red de negocios cuyas actividades e intereses traspasan el campo mediático. El problema es que a partir de esta postura surgieron problemas éticos y profesionales, porque el diario publicó información sin verificarla como es debido, cosa que determinó que en la información periodística se filtraran inexactitudes que distorsionaban los hechos. Un claro ejemplo de ello es que [el 6 de junio del año 2009], el diario publicó bajo el título "*Toman de rehenes a 38 policías*" la versión que los ministros Yehude Simon y Mercedes Cabanillas dieron -en una

conferencia de prensa- sobre las circunstancias de la muerte de los policías que fueron rehenes en la estación petrolera N° 6, de Imacita. El periódico, siguiendo la versión de los ministros, sin contrastarla como es debido, narró los hechos de un modo distorsionado, como si aquel secuestro fuera un hecho ocurrido el día del baguazo, cuando en realidad había ocurrido el 9 de abril del mismo año. Es decir, difundió imprecisiones y falsedades, que no se preocupó por aclarar, faltando a su deber con respecto al público que confía en la seriedad de su trabajo periodístico.

El cuarto filtro fue adaptado para analizar la censura contra aquellos medios de comunicación que fueron perseguidos por el gobierno de García, por haber tenido una postura crítica hacia la forma como este gestionó el conflicto. Este análisis evidenció la incoherencia de *El Comercio*, que se autoproclama defensor de la libertad de prensa, pero aplica un doble rasero, que rebela una concepción selectiva y elitista de la labor periodística. Por ejemplo, el diario se pronunció enérgicamente en defensa de la libertad de prensa, cuando eran amenazados los medios de comunicación poderosos, como es el caso de *Panamericana Televisión (Canal 5)*, cuando la SUNAT, lo intervino para cobrar una millonaria deuda tributaria y de otros medios de comunicación extranjeros, que se autodefinen como defensores de los principios liberales; en cambio guardó silencio cuando el gobierno peruano cerró arbitrariamente numerosos medios de comunicación locales, por haber informado de modo independiente sobre el *Baguazo*. Este silencio constituye una velada forma de actuar políticamente en respaldo del gobierno, que resulta profundamente manipuladora, porque el público no siempre tiene la información necesarias para conocer cómo el medio de comunicación seleccionó lo que es noticia ni para detectar los intereses que subyacen en esas decisiones.

El *quinto filtro* reveló ocho formas frecuentes que usa *El Comercio* para desacreditar la imagen de los miembros de los pueblos originarios, que se pueden agrupar en tres ejes. El primero incluye tres formas:

- a. Los indígenas son manipulados por ecologistas enemigos del progreso.
- b. Son manipulados por grupos de izquierda radical.
- c. Actúan con salvajismo.

El Comercio reproduce estos prejuicios en sus noticias, editoriales y artículos de opinión. La insistencia del diario respecto a ellos resulta profundamente estigmatizante, porque no se sustentan en ningún análisis de fondo sobre los motivos que tenían los indígenas amazónicos para rechazar el proyecto de desarrollo económico del gobierno. Incluso cuando en *El Comercio* encontramos comentarios que parecen tener la *buena*

intención de liberar parcialmente a los indígenas de la responsabilidad que les correspondería respecto a los efectos negativos que tienen sus protestas sobre la vida cotidiana de miles de personas -por ejemplo, la imposibilidad de que usen las carreteras, los ciudadanos que no estaban directamente involucrados en el conflicto, generó el desabastecimiento de los mercados- observamos que ese ánimo aparentemente conciliador enmascara un prejuicio, que procede de la época colonial, según el cual ellos no son capaces de asumir sus responsabilidades, por lo tanto no pueden llevar las riendas de su vida y su destino. Es decir, al pretender liberarlos de responsabilidades caracterizándolos como personas manipulables, en realidad se afirma que los miembros de los pueblos originarios no son ciudadanos de pleno derecho, por lo tanto el Estado debe tutelarlos y decidir por ellos. Tratándose de un diario de prestigio, al que otros medios de comunicación del país toman como referencia, su efecto es reproducir y perpetuar la exclusión y discriminación de los pueblos indígenas del Perú, en particular de los amazónicos.

El segundo eje desacreditador los presentaba como delincuentes e incluye tres formas:

- a. Los indígenas deben responder por delitos de rebelión y sedición.
- b. Las organizaciones indígenas desvían las donaciones que reciben para luchar contra la pobreza al financiamiento de sus protestas.
- c. Los indígenas están involucrados en tráfico de drogas.

Nuevamente, el diario reproducía las acusaciones del gobierno contra los indígenas, evadiendo la responsabilidad social que le tocaba, de realizar un análisis serio del fondo del problema. Según la lógica encerrada en aquellos comentarios acusatorios, los *delincuentes* no son personas confiables, por lo tanto sus demandas quedan deslegitimadas.

El tercer eje presentaba a los indígenas como enemigos del Perú e incluía dos formas de representación. La primera consistía en considerarlos como personas manipuladas, funcionales a un complot internacional (de orientación comunista) contra el gobierno o la democracia peruana; la segunda los acusaba de estar sometidos a la manipulación de los terroristas de Sendero Luminoso o el MRTA. Considerando las heridas que aún están abiertas en la población peruana, por el periodo de violencia que sufrió entre los años 1980-2000, bajo los ataques de ambos grupos subversivos que se inspiraban en ideologías comunistas, se trata de formas muy agresivas de denigrar la imagen de los miembros de los pueblos indígenas -sin tener ninguna prueba contra ellos-

por el nivel de rechazo que pueden generar contra las personas o los grupos sociales que son representadas de este modo, profundizando así, la exclusión que sufren desde hace siglos.

En síntesis, gracias a la adaptación de los filtros de Chomsky y Herman se ha constatado cómo los poderes que dominan la escena política y económica peruana utilizan los medios de comunicación, en particular *El Comercio*, para promover corrientes de opinión favorables a sus intereses, a fin de contrarrestar las demandas de los miembros de otros grupos sociales que tienen intereses y opiniones contrarios a los suyos, como ocurre con el caso de los pueblos originarios de la Amazonía.

Las estrategias que usan los grupos de poder para *deslegitimar* las demandas de los pueblos indígenas, aunque eso implique fomentar o reforzar el rechazo y la estigmatización contra ellos, son: la concentración de la propiedad mediática en determinados grupos de poder; el uso de la publicidad como propaganda para construir una imagen favorable al gobierno; la selección de la información, privilegiando las fuentes oficiales y relegando la versión de los indígenas, las represalias contra los medios de comunicación locales, cuyo relato periodístico colisiona con los intereses del gobierno y los mecanismos de estigmatización de los pueblos indígenas proyectando una imagen negativa de ellos, al presentarlos como pueblos integrados por personas manipulables, que ejercen actividades delincuenciales y cuya acción es funcional a los intereses de grupos extranjeros que están vinculados al terrorismo y son contrarios a la democracia.

Por otro lado, las críticas que el diario hizo contra el presidente García, por su mala gestión del conflicto social y los matices que introdujo en sus noticias, artículos de opinión y editoriales a favor de los indígenas, mediante noticias y opiniones que les daban parcialmente la razón, al explicar el hecho innegable de que la Defensoría del Pueblo, la Comisión de Constitución del Congreso de la República y numerosos expertos ya se habían pronunciado reiteradamente sobre la inconstitucionalidad de los decretos legislativos que García trataba de imponer a los pueblos indígenas amazónicos hace que resulte más difícil identificar las maniobras del poder político, económico y mediático para desacreditar las demandas de los pueblos indígenas de la Amazonía.

La postura de *El Comercio* respecto al Baguazo se puede resumir en que los indígenas tienen derecho a protestar contra aquellas normas inconstitucionales, pero deben deponer su posición “*radical*” y negociar -sin condiciones- con el gobierno, aún sabiendo que éste les había mentido reiteradamente. El diario acusaba de radicales a los indígenas por protestar contra unos decretos legislativos que resultaban inaceptables

desde el punto de vista constitucional y ético (ya que afectaban su supervivencia), pero no acusaba de radical el gobierno, que pretendía impulsar su proyecto de desarrollo económico, imponiendo unos decretos legislativos inconstitucionales, que atropellaban los derechos de los indígenas. En los relatos periodísticos de *El Comercio*, la solución consistía en que los indígenas aceptaran negociar con el gobierno -en condiciones desventajosas para ellos- para hacer modificaciones a los decretos legislativos, que permitieran promover el avance de las industrias extractivas en la Amazonía, en un marco de legalidad. El problema es que se trataba de una postura economicista, que relegaba los componentes culturales y étnicos de las demandas de estos pueblos, que luchan por subsistir.

La postura racista y excluyente del ex presidente Alan García, quien por un lado criticaba a los pueblos originarios amazónicos, por su rechazo a los decretos legislativos que amenazaban sus derechos territoriales y culturales y por otro lado simplificaba las demandas de estos grupos sociales minorizados, reduciéndolas a su dimensión económica, sin considerar sus profundas implicancias sociales y culturales, no era un hecho aislado en las altas esferas del poder político peruano, porque hay un largo historial de ex presidentes y altos funcionarios del Estado que lejos de atender las demandas de los pueblos originarios, los han excluido y reprimido enérgicamente.

El silenciamiento sistemático de la versión de los pueblos indígenas que se ha observado al analizar la cobertura mediática de *El Comercio* referente al *baguazo*, supone un atentado contra su libertad de expresión que afecta los valores democráticos, que el citado diario dice defender, porque esta libertad no se puede desarrollar plenamente en una sociedad donde amplios sectores de la población son socialmente excluidos y sufren limitaciones en el goce de sus derechos, como consecuencia de la falta de pluralidad en los medios de comunicación. Tampoco se puede construir la paz social cuando el gobierno ignora sistemáticamente a los grupos sociales minorizados y, asumiendo una actitud autoritaria atropella sus derechos, impulsándolos a recurrir a la violencia como única alternativa de canalizar sus demandas y hacerse escuchar.

Asimismo, la tergiversación, omisión y manipulación de la información mediática que se constatan en la cobertura que *El Comercio* hizo sobre el conflicto social amazónico que condujo al *Baguazo*, para favorecer los intereses del gobierno y de las grandes empresas también afectan seriamente el derecho de toda la población peruana a ser bien informada.

La falta de pluralidad generada por la estructura oligopolista de la prensa peruana y la falta de independencia de los medios de comunicación, cuando informan u opinan sobre asuntos vinculados a las industrias extractivas, plantean la necesidad de implementar estrategias de comunicación no solo para visibilizar a los pueblos indígenas que sufren exclusión, sino también para promover mayor transparencia en la información periodística, eso implica, por un lado, la necesidad de eliminar el monopolio en el campo periodístico y por otro, mejorar los niveles de acceso de la población a las tecnologías de comunicación digital.

La presente investigación nos ha permitido constatar que *El Comercio* tiende a proyectar sistemáticamente una imagen negativa de las protestas y luchas de los pueblos amazónicos y a invisibilizar los aspectos positivos que sus demandas pudieran aportar a la sociedad peruana, como la protección del medio ambiente y la valoración de la diversidad cultural del país.

Es común considerar que la censura periodística es cosa de los regímenes de gobierno autoritarios y que en los gobiernos democráticos están garantizadas las libertades de expresión y de prensa, pero esta tesis ha mostrado que esa idea constituye una arriesgada simplificación de la realidad, porque en los gobiernos democráticos, la fuerza de las armas es sustituida por otros mecanismos más sutiles, pero igualmente poderosos e incluso peligrosos, que pueden llegar a condicionar las libertades individuales y colectivas. Respecto al tratamiento que *El Comercio* dio a las noticias y opiniones referidas al *Baguazo*, no se puede acusar al gobierno de aquella época, de haber presionado o censurado al diario para que silencie la versión de los pueblos originarios, pero si hemos observado que hay una suerte de autocensura, motivada por los marcos culturales de referencia, los intereses económicos y los políticos, que comparten el gobierno y los medios de comunicación.

Por otro lado, es preciso continuar investigando el lugar que ocupan los pueblos indígenas en la sociedad peruana actual y el rol de los medios de comunicación en su exclusión y discriminación, desde otras perspectivas complementarias que contemplen también, el rol de la educación y el de la mujer -de distintas clases y grupos sociales, en la exclusión de los citados pueblos.

A partir de la reflexión académica realizada en el proceso de investigación de esta tesis considero que es necesario profundizar en el análisis y la reflexión del ejercicio profesional, y establecer puentes con los periodistas para motivarlos a cuestionarse los factores que influyen sobre su selección y enfoque que dan a sus noticias y opiniones,

como un primer paso para que tomen conciencia de su propio etnocentrismo y traten de superarlo para participar en la construcción de una sociedad peruana más inclusiva y democrática.

Como investigadora, considero que también es necesario reflexionar sobre el tema de la discriminación y exclusión en el Perú, que afecta a otros grupos sociales minorizados como los afroamericanos, que también son víctimas de la estigmatización y exclusión. Asimismo, es preciso plantear nuevas investigaciones para analizar las contradicciones del sector dominante de la sociedad peruana, que tiende a identificarse con los valores liberales en materia económica, pero no se identifica con los mismos valores cuando se trata de otros aspectos que influyen en el desarrollo de la vida cotidiana, por ejemplo, muchos medios de comunicación peruanos tienden a convalidar tácitamente, la acción excluyente que se realiza no solo mediante las noticias, sino también en aquellos espacios de entretenimiento, donde las bromas consisten en burlarse de los miembros de los pueblos originarios o de los afroamericanos, sin importar el daño que esta actitud genera sobre las víctimas de la discriminación y de la exclusión.

IX. Glosario

- AIDSESP:** Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana.
- AIF:** Asociación Internacional de Fomento.
- CONAP:** Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana.
- BIRF:** Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento.
- BM:** Banco Mundial.
- BP:** Normas de Procedimiento (Bank Procedures) del Banco Mundial.
- CCP:** Confederación Campesina del Perú.
- CENAGRO:** Censo Nacional Agrario (en Perú).
- CIADI:** Centro Internacional de Arreglo de Diferencias Relativas a Inversiones.
- CIDH:** Comisión Interamericana de Derechos Humanos.
- CLACPI:** Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas.
- CNA:** Confederación Nacional Agraria.
- CNDH:** Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.
- Corte-IDH:** Corte Interamericana de Derechos Humanos.
- CUNARC:** Central Única Nacional de Rondas Campesinas.
- CVR:** Comisión de la Verdad y Reconciliación
- CHIRAPAC:** Centro de Cultura Indígena del Perú
- DESC:** Derechos Económicos y Sociales.
- DINOES:** Dirección Nacional de Operaciones Especiales , Unidad de élite de la Policía Nacional.
- DIROES:** Dirección de Operaciones Especiales de la Policía Nacional.
- DO:** Directrices Operacionales (Operational Directives) del Banco Mundial.
- ENAHO:** Encuesta Nacional de Hogares (en Perú).
- FAO:** Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, por sus siglas en inglés.
- FDC:** Federación Departamental Campesina del Cuzco.
- FENAMAD:** Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes.
- FENMUCARINAP:** Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú.

FFAA: Fuerzas armadas.

FMI: Fondo Monetario Internacional.

GP: Prácticas Recomendadas (Good practices) del Banco Mundial.

IDL: Instituto de Defensa Legal.

IFC: Corporación Financiera Internacional (por sus siglas en inglés).

INEI: Instituto Nacional de Estadística e Informática.

MIGA: el Organismo Multilateral de Garantía de Inversiones.

MINEM: Ministerio de Energía y Minas.

MRTA: Movimiento revolucionario Túpac Amaru

OIT: Organización Internacional del Trabajo.

ONAMIAP: Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú.

OMS: Organización Mundial de la Salud.

ONU: Organización de las Naciones Unidas.

OP: Políticas Operacionales (Operational Politics) del Banco Mundial.

ORPIAN: Organización Regional de Pueblo de la Amazonía Norte.

PIACI: Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial.

PIDESC: El Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

PPME: Iniciativa para la Reducción de la Deuda de los Países Pobres Muy Endeudados.

SL: Sendero Luminoso.

SUNAT: Súper Intendencia de Administración Tributaria.

TIC: Tecnología de la Información y de la Comunicación.

UNCA: Unión Nacional de Comunidades Aimaras.

UNEP: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.

UNESCO: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

UNICEF: Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia.

X. Referencias bibliográficas

- Acevedo-Rojas, J. (2012) *Medios y política: hacia una comunicación plural*. Conexión, Departamento de Comunicación es de la PUCP, N° 1, 33-65.
- Acosta, A. (2011). Extractivismo y Neoextractivismo: Dos caras de la misma maldición. En: S. Jarrín (Ed.), *Más allá del desarrollo* (Abya Yala, pp. 83-118.). Quito: Abya Yala.
- Alonso, O. y Valencia Lomelí, E. (2008). Ciudadanía mundial en el marco de la ciudadanía precaria. Una ciudadanía integral anticipada. *Espiral. Estudios Sobre Estado y Sociedad*, XIV (41), 223–239.
- Anaya, J. S. (2005). *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. Madrid: Trotta.
- Anderson, B. (2011). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Segunda edición. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ardèvol-Abreu. (2015). Framing o teoría del encuadre en comunicación. Orígenes, desarrollo y panorama actual en España. *Revista Latina de Comunicación Social*, N° 70, 4, 423–450.
- Arguedas, J. M. (1989). *Indios, mestizos y señores*. Lima: Editorial Horizonte.
- Arriarán, G. (2011). Uchuraccay: el otro indígena como campo de batalla. En: G. Celigueta y Canals, R. (Ed.), *La paz desde abajo. Perspectivas antropológicas sobre la paz en contextos indígenas y afroamericanos*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Arrunátegui, C. (2010). El racismo en la prensa escrita peruana. Un estudio de la representación del *Otro* amazónico desde el análisis crítico del discurso. *Discurso y Sociedad*, 4(3), 428–470. Recuperado de: www.dissoc.org
- Ávila, G. y Baca, E. (2014). *Concesiones mineras en el Perú. Análisis y propuestas de políticas*. Lima.
- Banco Mundial. (2015). *Latinoamérica Indígena en el siglo XXI*. Washington DC: Banco Mundial.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beahud, S. (2018). *El Uso de la entrevista en las ciencias sociales*. Revista Colombiana de Antropología. Vol. 54 (1), 175-218.
- Bebbington, A. (Ed.). (2013). *Industrias extractivas. Conflicto social y dinámicas*

- Institucionales en la región andina*. Lima: IEP.
- Beck, U. (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Benavidez, M.; Mena, M. y Ponce, C. (2010). *Estado de la niñez indígena en el Perú*. Lima: INEI y UNICEF
- Bernand, C. (2005). Imperialismos ibéricos. En: M. Ferro (Ed.), *El libro negro del colonialismo* (1ª edición, pp. 165–213). Madrid: La esfera de los libros.
- Borrat, H. (1989). El periódico, actor del sistema político. *Análisi: Quaderns de Comunicació i Cultura*, N° 12, 67–80. Recuperado de: <https://www.raco.cat/index.php/Analisi/article/view/41078>
- Bourdieu, P. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Brunner, J. J. (2002). *Globalización cultural y posmodernidad*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Busquet, J. y Baltà, J. (2017). La globalización cultural. Retos tecnológicos y nuevas formas de identidad. En: J. Busquet (Ed.), *Los nuevos escenarios de la cultura en la era digital* (pp. 69–78). Barcelona: UOC.
- Busquet, J.; Calsina, M. y Medina, A. (2015). *150 conceptos clave de sociología*. Barcelona: UOC.
- Busquet, J. y Medina, A. (2017). *La investigación en comunicación*. Barcelona: UOC.
- Busquet, J.; Calsina, M.; Medina, y A. Flaquer, *Ll. 262 conceptos clave de sociología*. Barcelona: UOC.
- Calderón Pacheco, L. (2014). Imágenes de otredad y de frontera: antropología y pueblos amazónicos. En: Carlos Ivan Degregori (Ed.), *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana* (2ª, pp. 235–277). Lima: IEP.
- Calderón, M. (14 de junio de 2018). Gobiernos de Huamala y García fueron los que más gastaron. *La República*.
- Cárdenas, M. A. (26 de enero de 2013). Masacre en Uchuraccay: la historia del guía que murió con los ocho periodistas. *El Comercio*.
- Castells, M. (2000). Globalización, sociedad y política en la era de la información. *Bitácora*, 4(I), 42–53. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4008342>
- (1999). Globalización, identidad y estado en América Latina. En *Santiago de Chile:*

- PNUD (p. 26). Santiago de Chile: PNUD. Recuperado de: <https://www.flacsoandes.edu.ec/agora/globalizacion-identidad-y-estado-en-america-latina>
- Castilla, O., y Castro, J. (Noviembre de 2017). El poder de la publicidad en los medios de Perú. *Ojo Público*. Recuperado de <https://duenosdelanoticia.ojo.publico.com/articulo/el-poder-de-publicidad-en-los-medios-del-peru>
- Castillo, L.; Cairo Carou, H. (Octubre de 2002). Reinención de la identidad étnica, nuevas territorialidades y redes globales: el Estado multiétnico y pluricultural en Colombia y Ecuador. *Revista Sociedad y Economía*, 55–76. recuperado de <http://dintev.univalle.edu.co/revistasunivalle/index.php/SyE/article/view/194/200>
- CEPES. (2008, Febrero). ¿Sólo la inversión privada salvará a la selva?. Proyecto de Ley 840 genera fuerte polémica. *La Revista Agraria*, 8–10. Recuperado de <http://www.cepes.org.pe/revista/r-agra92/LRA92-08-09-10.pdf>
- Chacón, A. (2014). Hacia un concepto integrador de los derechos culturales. *Revista Jurídica IUS Doctrina*, (10), 17–77.
- Chanamé Orbe, R. (2015). *Lecciones de derecho constitucional*. Lima: Grupo Editorial Lex y Juris.
- Chavkin, S.; Hallman, B.; Hudson, M.; Schilis-Gallego, C. y S. Shifflett (16 de abril de 2015). Atrapados por el desarrollo. *El País*. Recuperado de http://elpais.com/elpais/2015/04/14/planeta_futuro/1429026764_750076.html
- CHIRAPAC. (2013). Racismo, Medios de Comunicación y Pueblos Indígenas. Lima: Chirapaq.
- Chirif, A. (2017). Conversación sobre los matsés con Steven Romanoff. Consultado el 27/05/2018. Recuperado de <https://www.servindi.org/05/09/2017/conversacion-sobre-los-matses-con-steven-romanoff>
- Chomsky, N. (2007). *Ilusiones necesarias. Control del pensamiento en las sociedades democráticas*. La Plata: Terramar.
- Chomsky, N. y Herman, E. (2009). *Los guardianes de la libertad. Propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas*. Barcelona: Crítica.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003a). *¿Cuántos peruanos murieron? Informe Final*. Tomo IX. CVR: Lima.
- (2003b). *Informe final. Conclusiones generales*. Lima: CVR.

- (2003c). *Los medios de comunicación. Informe Final de la CVR. Tomo III (Anexo 2)*. Lima: CVR.
- (2003d). *Violencia y desigualdad racial y étnica. Informe final. Tomo VIII*. Lima: CVR.
- CONCORTV (2010). *Estadísticas de la radio y televisión en el Perú. Información actualizada a Enero de 2010*. [Informe] Lima: CONCORTV. Recuperado de <http://www.concortv.gob.pe>
- Congreso Constituyente Democrático. *Constitución Política del Perú*. Diario oficial El Peruano [Normas Legales], 30 de diciembre de 1993.
- Contreras, C. (1996). *Maestros, mistis y campesinos en el Perú rural del siglo XX* Documento de Trabajo N° 80 [Serie] 16. Lima: IEP.
- Contreras, Carlos. (2011) “*Los ex presidentes en las justas electorales en el Perú*”. En Revista Argumentos, año 5, n° 1. Consultado el 5/05/2020. Disponible en http://web.revistargumentos.org.pe/index.php?fp_cont=1088 ISSN 2076-7722
- Cotler, J.; Barrenechea, R.; Glave, M.; Grompone, R. y M.I. Remy (2009). Poder y Cambio en las regiones. *Cuadernos PNUD*, 154(43), 123.
- Cotler, J. (2014). *Clases, Estado y Nación en el Perú*. 3ª edición. Lima. IEP.
- Cuche, D. (2004). *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- De Echave, J. (2018). *Diez años de minería en el Perú 2008-2017*. Lima: CooperAcción-Acción Solidaria para el Desarrollo.
- Dettleff, J. (2012) *Las televisoras locales en el Perú. Una historia de su uso como herramienta política: el caso de Juliaca*. Folios, Facultad de Comunicaciones, Universidad de Antioquia. N° 27, 163-184.
- De la Cadena, M., y Starn, O. (Eds.). (2010). *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: IEP.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: UBA Sociales publicaciones; Prometeo, CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/coediciones/20101108113449/boaventura.pdf>
- Defensoría del Pueblo. (2007). *Informe extraordinario. Los conflictos socioambientales por actividades extractivas en el Perú*. Lima. Recuperado de http://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/inf_extraordinario_04_07

- (2015) ¿Qué es un conflicto social? Recuperado el 2, 2017, de <http://www.defensoria.gob.pe/blog/que-es-un-conflicto-social/>
- (2017). *Informe sobre límites a la participación política en el Perú*. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Degregori, C. I. (2013). *Del Mito del Inkarrí al Mito del Progreso*. Lima: IEP.
- Del Pino, P. (2003). Uchuraccay: Memoria y representación de la violencia política en los Andes. En: Carlos Iván. Degregori (Ed.), *Jamás tan cerca arremetió lo lejos*. Lima: IEP.
- DESCO. (2011). *Seguimiento de la sociedad civil a los compromisos de la Cumbre de las Américas. Informe Perú 2009-2011*. Lima. Recuperado de [http://www.desco.org.pe/recursos/site/files/1022/Informe Peru 2009-2011.pdf](http://www.desco.org.pe/recursos/site/files/1022/Informe%20Peru%202009-2011.pdf)
- Deustua, A. (15 de junio de 2009). La dimensión internacional de la revuelta. p. a-6. *El Comercio*.
- Dupré, B. (2011). *50 cosas que hay que saber sobre política*. Barcelona: Ariel.
- El Comercio. (24 de junio del 2009). MRTA y SL azuzan la violencia en marcha de apoyo a los nativos. p. a-3. *El Comercio*.
- El Mercurio Peruano. (1794a). Concluye la carta remitida a la sociedad. *El Mercurio Peruano, Tomo X(346)*, 271–280.
- El Mercurio Peruano. (1794b). Carta remitida a la sociedad, que se publica con algunas notas. *El Mercurio Peruano, X(344)*, 255–274.
- Espinosa, O. (2009). *¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana*. *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales*. 27 (27), 123–168. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/1602>
- (2017). “No queremos inclusión, queremos respeto”: los pueblos indígenas amazónicos y sus demandas de reconocimiento, autonomía y ciudadanía intercultural. En: M. E. Ulfe y R. Trinidad (Eds.), *En busca de reconocimiento. Reflexiones desde el Perú diverso* (pp. 119–136). Lima: IEP.
- Favre, H. (2009). *Le mouvement indigéniste en Amérique Latine*. Paris: L’Harmattan.
- Fontaine, G. (2006). Globalization of the Amazonia: an Andean perspective. *Iconos*, 25, 25–36.
- Fowks, J.(2018). *Mecanismos de la posverdad*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Galeano, E. (2014). *Las Venas Abiertas de América Latina* (Segunda ed). Madrid: Siglo

XXI.

- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- (1997). *La ciudad espacial y la ciudad comunicacional: cambios culturales de México en los 90*. En: R. Bayardo y M. Lacarrieu (Eds.), *Globalización e identidad cultural* (pp. 149–165). Argentina: CICCUS.
- (1999). *Globalizarnos o defender la identidad*. *Nueva Sociedad*, 163, 56–70.
- García Llorens, M. (2010). *El discurso del perro del hortelano y las articulaciones actuales entre política y medios de comunicación en el Perú*. En: G. Portocarrero, J. Carlos Ubillus, y V. Vich (Eds.), *Cultura Política en el Perú. Tradición Autoritaria y Democratización anómica*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- García Pérez, A. (28 de octubre de 2007a). *El síndrome del perro del hortelano*. *El Comercio*. A-6 (Política).
- (25 de noviembre de 2007b). *Receta para acabar con el perro del hortelano*. *El Comercio*. A-6 (Política).
- (2 de Marzo de 2008a). *El perro del hortelano contra el pobre*. *El Comercio*. Política
- (6 de julio de 2008b). *Una apertura crucial para el siglo XXI*. *El Comercio*. Política.
- Garrido, G.; Joo, G. y Valencia, A. (2011). *Apuntes sobre el acceso al derecho a la identidad en la población Ashaninka: Caso Satipo - Junín*. Lima: IDL.
- Gavaldà i Palacin, M. (2013). *Gas amazónico*. Barcelona: Icaria.
- George, S., y Sabelli, F. (1994). *La religión del crédito. El Banco Mundial y su Imperio Secular*. Barcelona: Fundación Intermón OXFAM.
- Giddens, A. (2007). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. *Runaway World*. México: Taurus.
- Giménez, G. (1997). *Materiales para una teoría de las identidades sociales*. *Frontera Norte*, Volúmen 9. N° 18. pp. 9–28. Recuperado de http://docentes2.uacj.mx/museodigital/cursos_2008/maru/teoria_identidad_gimenez.pdf
- Godoy, J. A. (2019). *El Comercio y la política peruana del siglo XXI*. Lima: IEP.
- Goffman, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada* (1ªed). Buenos Aires: Amorrortu.
- Golte, J. (Noviembre de 2011). *El Convenio 169 de la OIT, la Constitución peruana y la Ley de Consulta Previa*. *Argumentos*, 5.

- Gómez Mompert, J. L. (2002). El campo mediático y la sociedad de la información. En: *Los Límites de la Globalización* (p. 140). Barcelona: Ariel.
- Gonzalez, C. (1997). Identidad, alteridad y comunicación, definiciones y relaciones. *Signo y Pensamiento*, 16(30), 85-90. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4368311>
- González Prada, M. (1985). *Horas de lucha* (Vol. 14). Ayacucho: Biblioteca de Ayacucho.
- Gootenberg, P. (1995). *Población y etnicidad en el Perú republicano (siglo XIX)* (Historia: 14. N° 71). Lima. <http://repositorio.iep.org.pe/handle/IEP/994>
- Gorriti, G. (2018). *Petroaudios. Políticos, espías y periodistas detrás del escándalo*. Lima: Planeta.
- Griffiths, T. (Julio del 2005). *Relaciones entre el Banco Mundial y los pueblos indígenas. Los Pueblos Indígenas y El Banco Mundial: Experiencias de Participación*, 35.
- Griffiths, T., y Tugendhat, H. (2013). *¿Por qué importan las salvaguardias? Salvaguardando Los Derechos Humanos. En: La Financiación Internacional*, (Abril), 2–5. Recuperado de: www.forestpeoples.org
- Gros, C. (2002). *América Latina: ¿identidad o mestizaje? La nación en juego. Desacatos*, (10), 127–147.
- (2010). *Nación, identidad y violencia: el desafío latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Universidad de Los Andes- IFEA.
- Gruzinski, S. (2001). Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres “connected histories.” *Annales. Histoire Science Sociales*, 56(1), 85–117. DOI : Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/27586487>
- Guamán Poma, F. (2012). *Guamán Poma: Nueva Crónica y Buen Gobierno*. M. R. Malpartida, (Ed.) (3ª ed). Cuzco: Editorial Piki.
- Guerra-Borges, A. (2002). *Globalización e integración latinoamericana*. México: Siglo XXI Editores; Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAN; Universidad Rafael Laldívar.
- Guerra, H. (13 de Junio de 2009). Objetivo: Alan García. *El Comercio*, p. a-6.
- Guibernau, M. (2001). Naciones sin Estado: *Historia Contemporánea*, (23), 759–789.
- (2009). *La identidad de las naciones*. Barcelona: Ariel.
- (2016). *Medios de comunicación y representación de conflictos étnico-sociales en Perú: análisis crítico del discurso periodístico televisivo sobre el conflicto amazónico el Baguazo*. Pompeu Fabra de Barcelona. Recuperado de:

- <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=114232>
- Hallman, B; Olivera, R. (11 de mayo de 2015). La fiebre del oro. *El País*. Recuperado de: https://elpais.com/elpais/2015/04/29/planeta_futuro/1430306584_120041.html
- Huanacuni Mamani, F. (2010). *Buen vivir/Vivir bien*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Huntington, S. P. (2002). *¿Choque de civilizaciones?* Madrid: Editorial Tecnos.
- IDL, Freedom House, C. D. y J. de V., CIDES. (2010). *Informe sobre la libertad de expresión en la región andina*. Recuperado de <https://www.palermo.edu/derecho/centros/pdf/investigaciones/INFORME-REGIONAL-ANDINO-5.pdf>
- Instituto de Defensa Legal. (2014). *Concentración de Medios de Comunicación y Pluralidad de la Información en una Sociedad Democrática*. [Amicus Curiae, Expediente N° 35583-2013-0-1801-JR-CI-04]. Lima: IDL
- IPSOS-Apoyo (2009). *Hábitos y actitudes hacia la radio y la televisión 2009*. Marketing Data. Año 9 (140). Recuperado de https://www.ipsos.com/sites/default/files/publication/2009-11/MKT_Data_Habitos_y_actitudes_hacia_la_television_y_radio_2009.pdf
- Karp-Toledo, E. (2014). *El Perú Invisible*. Lima: Planeta.
- Kottak, C. P. (2019). *Introducción a la Antropología General* (11ª). Madrid: Mc Graw Hill.
- Kvale, S. (2011). *Las entrevistas en investigación cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata.
- Kymlicka, W. (2004). *Estados, naciones y culturas*. Córdoba: Almuzara.
- (1996). *Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal* (Vol. 14). Ottawa: Isegoría. Recuperado de: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/209/209>
- (2015). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- La República. (12 de 2011). Twitter: Perú y sus trend topics mundiales. *La República*.
- Larsen, P. (2015). *Derechos indígenas, gobernanza ambiental y recursos en la Amazonía peruana*. Lima: IEP.
- Latouche, S. (2009). *Decrecimiento y postdesarrollo. El pensamiento creativo contra la crisis del absurdo*. Barcelona: Viejo Topo.
- Congreso de la República (2011). Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios, reconocido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) N°. 29785, [diario oficial] El Peruano, Normas

- Legales, 7 de setiembre del 2011.
- Lévano, C. (11 de abril de 1964). Selva Trágica. *Caretas*, N° 287.
- Li, F. (2017). *Desenterrando el conflicto. Empresas mineras, activistas y expertos en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Lippmann, W. (2003). *La Opinión Pública*. Madrid: Lagrange.
- López-Jacoiste Díaz, E. (2013). *El Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y los Derechos Humanos*. Pamplona: Aranzadi.
- López, S. (2000). Democracia y participación indígena: el caso peruano. En *Las Sociedades Interculturales en el Siglo XXI* (pp. 137–177). Quito: FLACSO.
- Luna Amancio, N., y Romo, V. (22 de julio de 2015). Los secretos mineros detrás de la lista de comunidades indígenas del Perú [Investigación] Ojo Público. Recuperado de <http://ojo-publico.com/77/los-secretos-detras-de-la-lista-de-comunidades-indigenas-del-peru>
- Luna Jacobs, E. D. (2014). *El sistema electoral durante la República Aristocrática (1895-1919)*. Lima: Escuela de Gobierno y Políticas Públicas PUCP.
- Lynch, N. (2014). *Cholificación, república y democracia. El destino negado del Perú*. Lima: Otra Mirada.
- Macedo García, A. (2017). *La agenda setting y el framing en situaciones de crisis. Estudio de caso la cobertura informativa en La Jornada y El Reforma sobre el desafuero del jefe de gobierno de la ciudad de México*. Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de <https://eprints.ucm.es/42248/1/T38686.pdf>
- Manrique, N. (5 de julio de 2016). Reforma agraria y justicia social. *La República*. (1997). La mediación de los medios. En: *Proyectar la Comunicación* (p. 386). Santa Fe de Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Martínez Cobo, J. R. (1987). *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígena*. Nueva York: Naciones Unidas. Recuperado de <https://cendoc.docip.org/collect/cendocdo/index/assoc/HASH0151/8c042321.dir/E>
- Martínez, M, y Uribe, A. (2018). *Teoría del Estado y de las formas políticas: sistemas políticos comparados*. Madrid: Tecnos.
- Martínez, M. (1998). Indios Forasteros en la Sierra Piurana en los siglos XVII y XVIII. *Histórica. Departamento de Humanidades. PUCP.*, 22(1), 169–184. Recuperado de: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/8522>
- Mayer, E. (2014). Uchuraccay y el Perú Profundo de Mario Vargas Llosa. En: P. Degregori, Carlos Iván; Sendón, Pablo F; Sandoval, *No hay País Más Diverso*.

- Compendio de Antropología Peruana II* (pp. 146-199). Lima: IEP.
- Mayor Zaragoza, F. (2000). *Un món nou*. Barcelona: Centre UNESCO de Catalunya.
- McEvoy, C. (2019). *En pos de la república. Ensayos de historia política e intelectual*. Segunda edición. Lima: IEP.
- Mendivil, J. (2013). *Perú, hacia el bicentenario. Sociedad intercultural*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Mercado, A., y Hernandez, A. (2010, Mayo). El proceso de construcción de identidad colectiva. *Convergencia. Universidad Autónoma del Estado de México*, 53, 229–251. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3395185>
- Merino, B. (2010). Discurso de la doctora Beatriz Merino, defensora del pueblo, ante la comisión que investiga los sucesos ocurridos en las provincias de Bagua y Utcubamba, nombrada por el Congreso de la República (p. 40). Lima: Congreso de la República.
- Ministerio de Cultura. (2013). 10 Cosas que debes saber sobre las lenguas indígenas peruanas y sus hablantes. Recuperado de <http://www.cultura.gob.pe/sites/default/files/paginternas/tablaarchivos/2013/05/10/cosasquedebessabersobrelenguasindigenas.pdf>
- (2018). Mapa etnolingüístico: Lenguas de los pueblos indígenas u Originarios del Perú. Recuperado de www.minedu.gob.pe/campania/pdf/lenguas-vigentes.pdf
- Molina, I. (2010). *Conceptos fundamentales de ciencia política* (2ª). Madrid: Alianza Editorial.
- Montoya, R. (21 de enero de 1984). Después de un año Uchuraccay es una herida abierta. *La República*.
- (2011a). *100 Años del Perú y de José María Arguedas*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- (Junio, 2011b). Cuando la cultura se convierte en política. *Revista Andaluza de Antropología*, (1), 41–62. <https://centroderecursos.cultura.pe>
- Morel Salman, J. (2014). De una a muchas amazonías: los discursos sobre la “selva” (1963-2012). En: R. Barrantes y M. Glave (Eds.), *Amazonía peruana y desarrollo económico* (p. 258). Lima: IEP.
- Morin, E. (2011). *La Vía. Para el futuro de la humanidad*. (Paidós, Ed.). Barcelona.
- Moseley, Ch.; Nicolas, A. (2010). *Atlas de las lenguas del mundo en peligro* (2ª). Paris: UNESCO.
- Noah Harari, Y. (2017). *Homo deus*. Barcelona: Debate.

- Nugent, G. (2012). *El laberinto de la choledad* (Segunda ed). Lima: UPC.
- Olaz Capitán, J. Á. (2016). *La entrevista de investigación*. Madrid: Editorial Grupo 5.
- ONPE. (2011). *Participación de la población indígena amazónica en las elecciones regionales y municipales 2010*. Lima.
- ONU. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Pub. L. N°. A/61/L.67, 12 (2007). Recuperado de <https://www.acnur.org/5b6c56074.pdf>
- Organización Internacional de Trabajo. (1989). Convenio N° 169 Sobre pueblos indígenas y tribales en Países Independientes, 27 de junio de 1989. Recuperado de: <https://www.refworld.org/es/docid/50ab8efa2.html>
- Organizaciones Indígenas Nacionales del Perú. (2015). *Informe alternativo 2015 sobre el cumplimiento del convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo*. Lima. Organizaciones Indígenas Nacionales del Perú
- Osorio, N. *Aportes para el estudio de los orígenes históricos de la globalización y las ideas de descubrimiento y ocupación en Francisco de Vitoria*. Revista en línea de la Maestría de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica de Argentina. Buenos Aires a3-n3-2014. Recuperado de: <http://revistas.uncu.edu.ar>
- Pajuelo Teves, R. (2016). *Un río invisible. Ensayos sobre política, conflictos, memoria y movilización indígena en el Perú y los Andes*. Lima: Ríos Profundos Editores.
- Panamericana Tv. (18 de julio del 2009). Gobierno invirtió 986,093 dólares en publicidad. *Panamericana Tv*. Consultado el 3 de julio de 2017. Recuperado de <https://panamericana.pe/politica/69424>
- Paniagua, V. (Febrero del 2003). El derecho de sufragio en el Perú. *Elecciones . Oficina Nacional de Procesos Electorales*, 61–89.
- Pigrau Solé, A. (1995). Las políticas del FMI y del Banco Mundial y el derecho de los pueblos. En: *Afers Internationals* (Vol. 20–30, pp. 139–175). Barcelona: Fundació CIDOB.
- Pérez, J.I (2004), Los Castellanos del Perú. Perú: ProEduca GTZ y Ministerio de Educación. Consultado el 13 de mayo de 2020. Disponible En: <http://videos.pucp.edu.pe/videos/ver/379d6a04643e9f94f6c80beafa2fe9a4>
- Quijada, M. (1994). De la colonia a la república: inclusión, exclusión y memoria histórica en el Perú. *Histórica*, XVIII(2), 365–382.
- Quijano, A. (2003). Notas sobre raza y democracia en los países andinos. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Universidad Central de Venezuela,

- 9(1), 53–69.
- (2013). El trabajo. *Argumentos. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.*, 26(72), 145–166. Consultado el 15 de junio de 2017. Recuperado de: <http://www.redaylc.org/articulo.oa?id=59528836008>
- Ramonet, I. (2011). *La explosión del periodismo. De los medios de masa a la masa de los medios.* Madrid: Clave Intelectual.
- Remy, M. I. (2013). *Historia de las comunidades indígenas y campesinas del Perú.* Lima: IEP.
- (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* (pp. 13–44). Lima: IEP.
- Reymundo, E., y Nájjar Kokally, R. (2011). *Más allá de la Curva del Diablo. Lecciones de Bagua.* Lima: Fondo Editorial del Congreso.
- Robertson, R., y Giulianotti, R. (2006). Fútbol, globalización y glocalización. *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, Vol. LXIV(Nº 45), 9–35.
- Rodrigo, M. (1989) *La construcción de la noticia.* Barcelona: Paidós.
- (2004). ¿Pueden los periodistas no ser etnocéntricos? En *Culturas de Guerra* (pp. 239–254). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Rojas, R. (2017). *La república imaginada.* Lima: IEP.
- Rojas Zolezzi, M., y Rojas Zolezzi, E. (2000). El ciudadano indígena. El problema de relación entre sujetos colectivos y el Estado Liberal. Una visión desde la amazonía. *Anthropologica*, 18(18), 195–207. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/1305>
- Rollo-Villanova, J. (2017). *La otra cara del Baguazo.* Lima: Planeta.
- Ruiz Molleda, J. C. (2012). *La Consulta Previa a los Pueblos Indígenas del Perú: Compendio de Legislación y Jurisprudencia.* Lima: Instituto de Defensa Legal.
- Sádaba Garraza, T. (2001). Origen, aplicación y límites de la teoría del encuadre (framing) en comunicación. *Comunicación y sociedad*, XIV(2), 143–175. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10171/7975>
- Salazar-Soler, C. (2014). ¿El despertar indio en el Perú Andino? En: G. Lomné (Ed.), *De la política indígena. Perú y Bolivia* (pp. 71–121). Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Saldaña Cuba, J. y Salazar Delgado, J. (2018). Discursos criminalizadores sobre la otredad indígena en medios de comunicación escrita durante el Baguazo (2009). En

- Anuario de investigación del CICAJ-DAD* (pp. 147–180). Lima: PUCP.
- Santos-Granero, F. (2007). Las fronteras son creadas para ser transgredidas: magia, historia y política en la antigua divisoria entre Andes y Amazonía en el Perú. *Histórica* XXIX.1, 29(1), 107–148. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/58>
- Santos Granero, F. y Barclay, F. (2010). Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana. *Anthropológica*, 28, 21–52. Recuperado a partir de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/1369>
- Sosa Fuentes, S. (2012). Globalización, diversidad cultural y Estado-nación: hacia un nuevo cosmopolitismo del reconocimiento a las identidades culturales en el sistema mundial del siglo XXI. *Revista de Relaciones Internacionales de La UNAM*, pp.101–131.
- Spalding, K. (2016). *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial* (Segunda edición). Lima: IEP.
- Stavenhagen, R. (2000). *Conflictos Étnicos y Estado Nacional*. México: Siglo XXI Editores.
- Surrallés, Alexandre. (2008) “kushilia 1993”. En: Revista Argumentos, Edición N° 4, Noviembre 2008. Disponible en <http://argumentos-historico.iep.org.pe/articulos/kushilia-1993/> ISSN 2076-7722
- (2009). “Entre derecho y realidad: antropología de los territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo”. En: Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, vol. 38 (1): 29-45. DOI: <https://doi.org/10.4000/bifea.2789>
- Tajfel, H. (1984). *Grupos Humanos y Categorías Sociales*. Barcelona: Herder.
- Távora Palacios, V. I. (2011). *Les perspectives des minorités ethniques de l'Amazonie péruvienne face à la société de l'information: le Cas "Baguazo."* [Memoria de master]. Paris 8. Vincennes Saint Denis.
- Taylor, C. (2009). *El Multiculturalismo y la Política del Reconocimiento*. Segunda edición. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thual, F. (1997). *Els conflictes identitaris*. Valencia: Afers.
- Toussaint, E. (2006). *Banco Mundial. El Golpe de Estado Permanente*. España: El Viejo Topo.
- Trivelli, C. (2005). Una mirada cuantitativa a la situación de la pobreza en los hogares indígenas del Perú. *Economía. PUCP*, 28(55–56), 83–158. Recuperado de:

- <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/economia/article/view/159>
- Urrutia, J. (2014). Las comunidades campesinas. Nuevamente en la Agenda Pública. En *Comunidades indígenas y campesinas del Perú: Una visión histórica* (pp. 9–20). Lima: COMISEDH.
- Urrutia, J., Remy, M. I., y Burneo, M. L. (2019). *Comunidades campesinas y nativas en el contexto neoliberal peruano*. Lima: IEP-CEPES.
- Van Dijk, T. A. (2001). Discurso y racismo. *Persona y Sociedad. Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales*, 191–205. Recuperado de: <http://www.discursos.org/Art/Discurso%20y%20racismo.pdf>
- Varese, S. (julio de 1967, julio). La nueva conquista de la selva. *Amaru*.
- Weber, M. (2004). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (15ª). México: Fondo de Cultura Económica.
- Yezers'ka, L. (2012). Las herramientas de participación en la prensa digital del Perú. En: *Cartografía del periodismo participativo. Estudio de las herramientas de participación en la prensa digital de Argentina, Colombia, España, Estados Unidos, Israel, México, Perú, Portugal y Venezuela* (pp. 272–304). Valencia: Tirant Humanidades.

XI. Anexos

XI.1 Convenio 169 de la OIT

Aprueban el "Convenio 169 de la OIT sobre pueblos Indígenas y Tribales en países Independientes"

RESOLUCION LEGISLATIVA No 26253

CONCORDANCIAS

EL CONGRESO CONSTITUYENTE DEMOCRATICO;

Ha dado la Resolución Legislativa siguiente:

El Congreso Constituyente Democrático, en uso de las atribuciones que le confiere los Artículos 102 y 186 inciso 3) de la Constitución Política del Perú y el Artículo 2 de su Reglamento, ha resuelto aprobar el "Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos Indígenas y Tribales en países Independientes", adoptado el 27 de junio de 1989.

Comuníquese al señor Presidente de la República para su promulgación. En Lima, a los veintiséis días del mes de noviembre de mil novecientos noventa y tres.

CARLOS TORRES Y TORRES LARA

Primer Vicepresidente del Congreso Constituyente Democrático

RAFAEL REY

Segundo Vicepresidente del Congreso Constituyente Democrático

AL SEÑOR PRESIDENTE CONSTITUCIONAL DE LA REPUBLICA

Lima, 2 de diciembre de 1993

Cumplase, comuníquese, regístrese, publíquese y archívese.

ALBERTO FUJIMORI FUJIMORI

Presidente Constitucional de la República

ALFONSO BUSTAMANTE Y BUSTAMANTE

Presidente del Consejo de Ministros y

Ministro de Industria, Turismo, Integración y Negociaciones Comerciales Internacionales

EFRAIN GOLDENBERG SCHREIBER Ministro de Relaciones Exteriores.

CONVENIO No 169 OIT RELATIVO A LOS PUEBLOS INDIGENAS Y TRIBALES EN PAISES INDEPENDIENTES

Firmado en Ginebra el 27 de junio de 1989. Depositario: Director General de la OIT. Aprobado por el Perú con Resolución Legislativa No 26253 del 05 de diciembre de 1993. Instrumento de Ratificación del 17 de enero de 1994. Depositado el 2 de febrero de 1994. Fecha de entrada en vigencia para el Perú 2 de febrero de 1995.

PREAMBULO

La Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo:

Convocada en Ginebra por el Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo, y congregada en dicha ciudad el 7 de junio de 1989, en su septuagésima sexta reunión;

Observando las normas internacionales enunciadas en el Convenio y en la Recomendación sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957;

Recordando los términos de la Declaración Universal de Derechos Humanos, del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y de los numerosos instrumentos internacionales sobre la prevención de la discriminación;

Considerando que la evolución del derecho internacional desde 1957 y los cambios sobrevenidos en la situación de los pueblos indígenas y tribales en todas las regiones del mundo hacen aconsejable adoptar nuevas normas internacionales en la materia, a fin de eliminar la orientación hacia la asimilación de las normas anteriores;

Reconociendo las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven;

Observando que en muchas partes del mundo esos pueblos no pueden gozar de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población de los Estados en que viven y que sus leyes, valores, costumbres y perspectivas han sufrido a menudo una erosión;

Recordando la particular contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacionales;

Observando que las disposiciones que siguen han sido establecidas con la colaboración de las Naciones Unidas, de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura y de la Organización Mundial de la Salud, así como del Instituto Indigenista Interamericano, a los niveles apropiados y en sus esferas respectivas, y que se tiene el propósito de continuar esa colaboración a fin de promover y asegurar la aplicación de estas disposiciones;

Después de haber decidido adoptar diversas proposiciones sobre la revisión parcial del Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957 (núm. 107), cuestión que constituye el cuarto punto del orden del día de la reunión, y

Después de haber decidido que dichas proposiciones revistan la forma de un convenio internacional que revise el Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957, adopta, con fecha veintisiete de junio de mil novecientos ochenta y nueve, el siguiente Convenio, que podrá ser citado como el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989:

PARTE I

POLITICA GENERAL

ARTICULO 1

1. El presente Convenio se aplica:

a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;

b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.

3. La utilización del término ("pueblos") en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional.

ARTICULO 2

1. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad.

2. Esta acción deberá incluir medidas:

a) que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población;

b) que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones;

c) que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida.

ARTICULO 3

1. Los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación. Las disposiciones de este Convenio se aplicarán sin discriminación a los hombres y mujeres de esos pueblos.

2. No deberá emplearse ninguna forma de fuerza o de coerción que viole los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos interesados, incluidos los derechos contenidos en el presente Convenio.

ARTICULO 4

1. Deberán adoptarse las medidas especiales que se precisen para salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos interesados.

2. Tales medidas especiales no deberán ser contrarias a los deseos expresados libremente por los pueblos interesados.

3. El goce sin discriminación de los derechos generales de ciudadanía no deberá sufrir menoscabo alguno como consecuencia de tales medidas especiales.

ARTICULO 5

Al aplicar las disposiciones del presente Convenio:

a) deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente;

b) deberá respetarse la integridad de los valores, prácticas e instituciones de esos pueblos;

c) deberán adoptarse, con la participación y cooperación de los pueblos interesados, medidas encaminadas a allanar las dificultades que experimenten dichos pueblos al afrontar nuevas condiciones de vida y de trabajo.

ARTICULO 6

1. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán:

a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente;

b) establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan;

c) establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin.

2. Las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas.

ARTICULO 7

1. Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.

2. El mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo y del nivel de salud y educación de los pueblos interesados, con su participación y cooperación, deberá ser prioritario en los planes de desarrollo económico global de las regiones donde habitan. Los proyectos especiales de desarrollo para estas regiones deberán también elaborarse de modo que promuevan dicho mejoramiento.

3. Los gobiernos deberán velar por que, siempre que haya lugar, se efectúen estudios, en cooperación con los pueblos interesados, a fin de evaluar la incidencia social, espiritual y cultural y sobre el medio ambiente que las actividades de desarrollo previstas puedan tener sobre esos pueblos. Los resultados de estos estudios deberán ser considerados como criterios fundamentales para la ejecución de las actividades mencionadas.

4. Los gobiernos deberán tomar medidas, en cooperación con los pueblos interesados, para proteger y preservar el medio ambiente de los territorios que habitan.

ARTICULO 8

1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.

2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.

3. La aplicación de los párrafos 1 y 2 de este artículo no deberá impedir a los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes.

ARTICULO 9

1. En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.

2. Las autoridades y los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia.

ARTICULO 10

1. Cuando se impongan sanciones penales previstas por la legislación general a miembros de dichos pueblos deberán tenerse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales.

2. Deberá darse la preferencia a tipos de sanción distintos del encarcelamiento.

ARTICULO 11

La ley deberá prohibir y sancionar la imposición a miembros de los pueblos interesados de servicios personales obligatorios de cualquier índole, remunerados o no, excepto en los casos previstos por la ley para todos los ciudadanos.

ARTICULO 12

Los pueblos interesados deberán tener protección contra la violación de sus derechos, y poder iniciar procedimientos legales, sea personalmente o bien por conducto de sus organismos representativos, para asegurar el respeto efectivo de tales derechos. Deberán tomarse medidas para garantizar que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándoles, si fuere necesario, intérpretes u otros medios eficaces.

PARTE II

TIERRAS

ARTICULO 13

1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación.

2. La utilización del término tierras en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera.

ARTICULO 14

1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes.

2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.

3. Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados.

ARTICULO 15

1. Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos.

2. En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades.

ARTICULO 16

1. A reserva de lo dispuesto en los párrafos siguientes de este artículo, los pueblos interesados no deberán ser trasladados de las tierras que ocupan.

2. Cuando excepcionalmente el traslado y la reubicación de esos pueblos se consideren necesarios, sólo deberán efectuarse con su consentimiento, dado libremente y con pleno conocimiento de causa. Cuando no pueda obtenerse su consentimiento, el traslado y la reubicación sólo deberá tener lugar al término de procedimientos adecuados establecidos por la legislación nacional, incluidas encuestas públicas, cuando haya lugar, en que los pueblos interesados tengan la posibilidad de estar efectivamente representados.

3. Siempre que sea posible, estos pueblos deberán tener el derecho de regresar a sus tierras tradicionales en cuanto dejen de existir las causas que motivaron su traslado y reubicación.

4. Cuando el retorno no sea posible, tal como se determine por acuerdo o, en ausencia de tales acuerdos, por medio de procedimientos adecuados, dichos pueblos deberán recibir, en todos los casos posibles, tierras cuya calidad y cuyo estatuto jurídico sean por lo menos iguales a los de las tierras que ocupaban anteriormente, y que les permitan subvenir a sus necesidades y garantizar su desarrollo futuro. Cuando los pueblos interesados prefieran recibir una indemnización en dinero o en especie, deberá concedérseles dicha indemnización, con las garantías apropiadas.

5. Deberá indemnizarse plenamente a las personas trasladadas y reubicadas por cualquier pérdida o daño que hayan sufrido como consecuencia de su desplazamiento.

ARTICULO 17

1. Deberán respetarse las modalidades de transmisión de los derechos sobre la tierra entre los miembros de los pueblos interesados establecidas por dichos pueblos.

2. Deberá consultarse a los pueblos interesados siempre que se considere su capacidad de enajenar sus tierras o de transmitir de otra forma sus derechos sobre estas tierras fuera de su comunidad.

3. Deberá impedirse que personas extrañas a esos pueblos puedan aprovecharse de las costumbres de esos pueblos o de su desconocimiento de las leyes por parte de sus miembros para arrogarse la propiedad, la posesión o el uso de las tierras pertenecientes a ellos.

ARTICULO 18

La ley deberá prever sanciones apropiadas contra toda intrusión no autorizada en las tierras de los pueblos interesados o todo uso no autorizado de las mismas por personas ajenas a ellos, y los gobiernos deberán tomar medidas para impedir tales infracciones.

ARTICULO 19

Los programas agrarios nacionales deberán garantizar a los pueblos interesados condiciones equivalentes a las que disfruten otros sectores de la población, a los efectos de:

- a) la asignación de tierras adicionales a dichos pueblos cuando las tierras de que dispongan sean insuficientes para garantizarles los elementos de una existencia normal o para hacer frente a su posible crecimiento numérico;
- b) el otorgamiento de los medios necesarios para el desarrollo de las tierras que dichos pueblos ya poseen.

PARTE III

CONTRATACION Y CONDICIONES DE EMPLEO

ARTICULO 20

1. Los gobiernos deberán adoptar, en el marco de su legislación nacional y en cooperación con los pueblos interesados, medidas especiales para garantizar a los trabajadores pertenecientes a esos pueblos una protección eficaz en materia de contratación y condiciones de empleo, en la medida en que no estén protegidos eficazmente por la legislación aplicable a los trabajadores en general.

2. Los gobiernos deberán hacer cuanto esté en su poder por evitar cualquier discriminación entre los trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados y los demás trabajadores, especialmente en lo relativo a:

- a) acceso al empleo, incluidos los empleos calificados y las medidas de promoción y de ascenso;
- b) remuneración igual por trabajo de igual valor;

c) asistencia médica y social, seguridad e higiene en el trabajo, todas las prestaciones de seguridad social y demás prestaciones derivadas del empleo, así como la vivienda;

d) derecho de asociación, derecho a dedicarse libremente a todas las actividades sindicales para fines lícitos, y derecho a concluir convenios colectivos con empleadores o con organizaciones de empleadores.

3. Las medidas adoptadas deberán en particular garantizar que:

a) los trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados, incluidos los trabajadores estacionales, eventuales y migrantes empleados en la agricultura o en otras actividades, así como los empleados por contratistas de mano de obra, gocen de la protección que confieren la legislación y la práctica nacionales a otros trabajadores de estas categorías en los mismos sectores, y sean plenamente informados de sus derechos con arreglo a la legislación laboral y de los recursos de que disponen;

b) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos no estén sometidos a condiciones de trabajo peligrosas para su salud, en particular como consecuencia de su exposición a plaguicidas o a otras sustancias tóxicas;

c) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos no estén sujetos a sistemas de contratación coercitivos, incluidas todas las formas de servidumbre por deudas;

d) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos gocen de igualdad de oportunidades y de trato para hombres y mujeres en el empleo y de protección contra el hostigamiento sexual.

4. Deberá prestarse especial atención a la creación de servicios adecuados de inspección del trabajo en las regiones donde ejerzan actividades asalariadas trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados, a fin de garantizar el cumplimiento de las disposiciones de esta parte del presente Convenio.

PARTE IV

FORMACION PROFESIONAL, ARTESANIA E INDUSTRIAS RURALES

ARTICULO 21

Los miembros de los pueblos interesados deberán poder disponer de medios de formación profesional por lo menos iguales a los de los demás ciudadanos.

ARTICULO 22

1. Deberán tomarse medidas para promover la participación voluntaria de miembros de los pueblos interesados en programas de formación profesional de aplicación general.

2. Cuando los programas de formación profesional de aplicación general existentes no respondan a las necesidades especiales de los pueblos interesados, los gobiernos deberán asegurar, con la participación de dichos pueblos, que se pongan a su disposición programas y medios especiales de formación.

3. Estos programas especiales de formación deberán basarse en el entorno económico, las condiciones sociales y culturales y las necesidades concretas de los pueblos interesados.

Todo estudio a este respecto deberá realizarse en cooperación con esos pueblos, los cuales deberán ser consultados sobre la organización y el funcionamiento de tales programas. Cuando sea posible, esos pueblos deberán asumir progresivamente la responsabilidad de la organización y el funcionamiento de tales programas especiales de formación, si así lo deciden.

ARTICULO 23

1. La artesanía, las industrias rurales y comunitarias y las actividades tradicionales y relacionadas con la economía de subsistencia de los pueblos interesados, como la caza, la pesca, la caza con trampas y la recolección, deberán reconocerse como factores importantes del mantenimiento de su cultura y de su autosuficiencia y desarrollo económicos. Con la participación

de esos pueblos, y siempre que haya lugar, los gobiernos deberán velar por que se fortalezcan y fomenten dichas actividades.

2. A petición de los pueblos interesados, deberá facilitárseles, cuando sea posible, una asistencia técnica y financiera apropiada que tenga en cuenta las técnicas tradicionales y las características culturales de esos pueblos y la importancia de un desarrollo sostenido y equitativo.

PARTE V

SEGURIDAD SOCIAL Y SALUD

ARTICULO 24

Los regímenes de seguridad social deberán extenderse progresivamente a los pueblos interesados y aplicárseles sin discriminación alguna.

ARTICULO 25

1. Los gobiernos deberán velar por que se pongan a disposición de los pueblos interesados servicios de salud adecuados o proporcionar a dichos pueblos los medios que les permitan organizar y prestar tales servicios bajo su propia responsabilidad y control, a fin de que puedan gozar del máximo nivel posible de salud física y mental.

2. Los servicios de salud deberán organizarse, en la medida de lo posible, a nivel comunitario. Estos servicios deberán planearse y administrarse en cooperación con los pueblos interesados y tener en cuenta sus condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales, así como sus métodos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales.

3. El sistema de asistencia sanitaria deberá dar la preferencia a la formación y al empleo de personal sanitario de la comunidad local y centrarse en los cuidados primarios de salud, manteniendo al mismo tiempo estrechos vínculos con los demás niveles de asistencia sanitaria.

4. La prestación de tales servicios de salud deberá coordinarse con las demás medidas sociales, económicas y culturales que se tomen en el país.

PARTE VI

EDUCACION Y MEDIOS DE COMUNICACION

ARTICULO 26

Deberán adoptarse medidas para garantizar a los miembros de los pueblos interesados la posibilidad de adquirir una educación a todos los niveles, por lo menos en pie de igualdad con el resto de la comunidad nacional.

ARTICULO 27

1. Los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con éstos a fin de responder a sus necesidades particulares, y deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales.

2. La autoridad competente deberá asegurar la formación de miembros de estos pueblos y su participación en la formulación y ejecución de programas de educación, con miras a transferir progresivamente a dichos pueblos la responsabilidad de la realización de esos programas, cuando haya lugar.

3. Además, los gobiernos deberán reconocer el derecho de esos pueblos a crear sus propias instituciones y medios de educación, siempre que tales instituciones satisfagan las normas mínimas establecidas por la autoridad competente en consulta con esos pueblos. Deberán facilitárseles recursos apropiados con tal fin.

ARTICULO 28

1. Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan. Cuando ello no sea viable, las autoridades competentes deberán celebrar consultas con esos pueblos con miras a la adopción de medidas que permitan alcanzar este objetivo.

2. Deberán tomarse medidas adecuadas para asegurar que esos pueblos tengan la oportunidad de llegar a dominar la lengua nacional o una de las lenguas oficiales del país.

3. Deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas.

ARTICULO 29

Un objetivo de la educación de los niños de los pueblos interesados deberá ser impartirles conocimientos generales y aptitudes que les ayuden a participar plenamente y en pie de igualdad en la vida de su propia comunidad y en la de la comunidad nacional.

ARTICULO 30

1. Los gobiernos deberán adoptar medidas acordes a las tradiciones y culturas de los pueblos interesados, a fin de darles a conocer sus derechos y obligaciones, especialmente en lo que atañe al trabajo, a las posibilidades económicas, a las cuestiones de educación y salud, a los servicios sociales y a los derechos dimanantes del presente Convenio.

2. A tal fin, deberá recurrirse, si fuere necesario, a traducciones escritas y a la utilización de los medios de comunicación de masas en las lenguas de dichos pueblos.

ARTICULO 31

Deberán adoptarse medidas de carácter educativo en todos los sectores de la comunidad nacional, y especialmente en los que estén en contacto más directo con los pueblos interesados, con objeto de eliminar los prejuicios que pudieran tener con respecto a esos pueblos. A tal fin, deberán hacerse esfuerzos por asegurar que los libros de historia y demás material didáctico ofrezcan una descripción equitativa, exacta e instructiva de las sociedades y culturas de los pueblos interesados.

PARTE VII

CONTACTOS Y COOPERACION A TRAVES DE LAS FRONTERAS

ARTICULO 32

Los gobiernos deberán tomar medidas apropiadas, incluso por medio de acuerdos internacionales, para facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras, incluidas las actividades en las esferas económica, social, cultural, espiritual y del medio ambiente.

PARTE VIII

ADMINISTRACION

ARTICULO 33

1. La autoridad gubernamental responsable de las cuestiones que abarca el presente Convenio deberá asegurarse de que existen instituciones u otros mecanismos apropiados para administrar los programas que afecten a los pueblos interesados, y de que tales instituciones o mecanismos disponen de los medios necesarios para el cabal desempeño de sus funciones.

2. Tales programas deberán incluir:

- a) la planificación, coordinación, ejecución y evaluación, en cooperación con los pueblos interesados, de las medidas previstas en el presente Convenio;
- b) la proposición de medidas legislativas y de otra índole a las autoridades competentes y el control de la aplicación de las medidas adoptadas en cooperación con los pueblos interesados.

PARTE IX

DISPOSICIONES GENERALES

ARTICULO 34

La naturaleza y el alcance de las medidas que se adopten para dar efecto al presente Convenio deberán determinarse con flexibilidad, teniendo en cuenta las condiciones propias de cada país.

ARTICULO 35

La aplicación de las disposiciones del presente Convenio no deberá menoscabar los derechos y las ventajas garantizados a los pueblos interesados en virtud de otros convenios y recomendaciones, instrumentos internacionales, tratados, o leyes, laudos, costumbres o acuerdos nacionales.

PARTE X

DISPOSICIONES FINALES

ARTICULO 36

Este Convenio revisa el Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957.

ARTICULO 37

Las ratificaciones formales del presente Convenio serán comunicadas, para su registro, al Director General de la Oficina Internacional del Trabajo.

ARTICULO 38

1. Este Convenio obligará únicamente a aquellos Miembros de la Organización Internacional del Trabajo cuyas ratificaciones haya registrado el Director General.
2. Entrará en vigor doce meses después de la fecha en que las ratificaciones de dos Miembros hayan sido registradas por el Director General.
3. Desde dicho momento, este Convenio entrará en vigor, para cada Miembro, doce meses después de la fecha en que haya sido registrada su ratificación.

ARTICULO 39

1. Todo Miembro que haya ratificado este Convenio podrá denunciarlo a la expiración de un período de diez años, a partir de la fecha en que se haya puesto inicialmente en vigor, mediante un acta comunicada, para su registro, al Director General de la Oficina Internacional del Trabajo. La denuncia no surtirá efecto hasta un año después de la fecha en que se haya registrado.
2. Todo Miembro que haya ratificado este Convenio y que, en el plazo de un año después de la expiración del período de diez años mencionado en el párrafo precedente, no haga uso del derecho de denuncia previsto en este artículo quedará obligado durante un nuevo período de diez años, y en lo sucesivo podrá denunciar este Convenio a la expiración de cada período de diez años, en las condiciones previstas en este artículo.

ARTICULO 40

1. El Director General de la Oficina Internacional del Trabajo notificará a todos los Miembros de la Organización Internacional del Trabajo el registro de cuantas ratificaciones, declaraciones y denuncias le comuniquen los Miembros de la Organización.

2. Al notificar a los Miembros de la Organización el registro de la segunda ratificación que le haya sido comunicada, el Director General llamará la atención de los Miembros de la Organización sobre la fecha en que entrará en vigor el presente Convenio.

ARTICULO 41

El Director General de la Oficina Internacional del Trabajo comunicará al Secretario General de las Naciones Unidas, a los efectos del registro y de conformidad con el artículo 102 de la Carta de las Naciones Unidas, una información completa sobre todas las ratificaciones, declaraciones y actas de denuncia que haya registrado de acuerdo con los artículos precedentes.

ARTICULO 42

Cada vez que lo estime necesario, el Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo presentará a la Conferencia una memoria sobre la aplicación del Convenio, y considerará la conveniencia de incluir en el orden del día de la Conferencia la cuestión de su revisión total o parcial.

ARTICULO 43

1. En caso de que la Conferencia adopte un nuevo convenio que implique una revisión total o parcial del presente, y a menos que el nuevo convenio contenga disposiciones en contrario:

a) la ratificación, por un Miembro, del nuevo convenio revisor implicará, ipso jure, la denuncia inmediata de este Convenio, no obstante las disposiciones contenidas en el artículo 39, siempre que el nuevo convenio revisor haya entrado en vigor;

b) a partir de la fecha en que entre en vigor el nuevo convenio revisor, el presente Convenio cesará de estar abierto a la ratificación por los Miembros.

2. Este Convenio continuará en vigor en todo caso, en su forma y contenido actuales, para los Miembros que lo hayan ratificado y no ratifiquen el convenio revisor.

ARTICULO 44

Las versiones inglesa y francesa del texto de este Convenio son igualmente auténticas.

XI.2 Anexo: Ley del derecho a la consulta previa

Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios, reconocido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

LEY No 29785

CONCORDANCIAS

LEY DEL DERECHO A LA CONSULTA PREVIA A LOS PUEBLOS INDÍGENAS U ORIGINARIOS, RECONOCIDO EN EL CONVENIO 169 DE LA ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT)

TÍTULO I ASPECTOS GENERALES

Artículo 1. Objeto de la Ley

La presente Ley desarrolla el contenido, los principios y el procedimiento del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios respecto a las medidas legislativas o administrativas que les afecten directamente. Se interpreta de conformidad con las obligaciones establecidas en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), ratificado por el Estado peruano mediante la Resolución Legislativa 26253.

Artículo 2. Derecho a la consulta

Es el derecho de los pueblos indígenas u originarios a ser consultados de forma previa sobre las medidas legislativas o administrativas que afecten directamente sus derechos colectivos, sobre su existencia física, identidad cultural, calidad de vida o desarrollo. También corresponde efectuar la consulta respecto a los planes, programas y proyectos de desarrollo nacional y regional que afecten directamente estos derechos.

La consulta a la que hace referencia la presente Ley es implementada de forma obligatoria solo por el Estado.

Artículo 3. Finalidad de la consulta

La finalidad de la consulta es alcanzar un acuerdo o consentimiento entre el Estado y los pueblos indígenas u originarios respecto a la medida legislativa o administrativa que les afecten directamente, a través de un diálogo intercultural que garantice su inclusión en los procesos de toma de decisión del Estado y la adopción de medidas respetuosas de sus derechos colectivos.

Artículo 4. Principios

Los principios rectores del derecho a la consulta son los siguientes:

a) Oportunidad. El proceso de consulta se realiza de forma previa a la medida legislativa o administrativa a ser adoptada por las entidades estatales.

- b) Interculturalidad. El proceso de consulta se desarrolla reconociendo, respetando y adaptándose a las diferencias existentes entre las culturas y contribuyendo al reconocimiento y valor de cada una de ellas.
- c) Buena fe. Las entidades estatales analizan y valoran la posición de los pueblos indígenas u originarios durante el proceso de consulta, en un clima de confianza, colaboración y respeto mutuo. El Estado y los representantes de las instituciones y organizaciones de los pueblos indígenas u originarios tienen el deber de actuar de buena fe, estando prohibidos de todo proselitismo partidario y conductas antidemocráticas.
- d) Flexibilidad. La consulta debe desarrollarse mediante procedimientos apropiados al tipo de medida legislativa o administrativa que se busca adoptar, así como tomando en cuenta las circunstancias y características especiales de los pueblos indígenas u originarios involucrados.
- e) Plazo razonable. El proceso de consulta se lleva a cabo considerando plazos razonables que permitan a las instituciones u organizaciones representativas de los pueblos indígenas u originarios conocer, reflexionar y realizar propuestas concretas sobre la medida legislativa o administrativa objeto de consulta.
- f) Ausencia de coacción o condicionamiento. La participación de los pueblos indígenas u originarios en el proceso de consulta debe ser realizada sin coacción o condicionamiento alguno.
- g) Información oportuna. Los pueblos indígenas u originarios tienen derecho a recibir por parte de las entidades estatales toda la información que sea necesaria para que puedan manifestar su punto de vista, debidamente informados, sobre la medida legislativa o administrativa a ser consultada. El Estado tiene la obligación de brindar esta información desde el inicio del proceso de consulta y con la debida anticipación.

TÍTULO II

PUEBLOS INDÍGENAS U ORIGINARIOS A SER CONSULTADOS

Artículo 5. Sujetos del derecho a la consulta

Los titulares del derecho a la consulta son los pueblos indígenas u originarios cuyos derechos colectivos pueden verse afectados de forma directa por una medida legislativa o administrativa.

Artículo 6. Forma de participación de los pueblos indígenas u originarios

Los pueblos indígenas u originarios participan en los procesos de consulta a través de sus instituciones y organizaciones representativas, elegidas conforme a sus usos y costumbres tradicionales.

Artículo 7. Criterios de identificación de los pueblos indígenas u originarios

Para identificar a los pueblos indígenas u originarios como sujetos colectivos, se toman en cuenta criterios objetivos y subjetivos.

Los criterios objetivos son los siguientes:

- a) Descendencia directa de las poblaciones originarias del territorio nacional.
- b) Estilos de vida y vínculos espirituales e históricos con el territorio que tradicionalmente usan u ocupan.
- c) Instituciones sociales y costumbres propias.
- d) Patrones culturales y modo de vida distintos a los de otros sectores de la población nacional.

El criterio subjetivo se encuentra relacionado con la conciencia del grupo colectivo de poseer una identidad indígena u originaria.

Las comunidades campesinas o andinas y las comunidades nativas o pueblos amazónicos pueden ser identificados también como pueblos indígenas u originarios, conforme a los criterios señalados en el presente artículo.

Las denominaciones empleadas para designar a los pueblos indígenas u originarios no alteran su naturaleza ni sus derechos colectivos.

TÍTULO III

ETAPAS DEL PROCESO DE CONSULTA

Artículo 8. Etapas del proceso de consulta

Las entidades estatales promotoras de la medida legislativa o administrativa deben cumplir las siguientes etapas mínimas del proceso de consulta:

- a) Identificación de la medida legislativa o administrativa que debe ser objeto de consulta.
- b) Identificación de los pueblos indígenas u originarios a ser consultados. c) Publicidad de la medida legislativa o administrativa.
- d) Información sobre la medida legislativa o administrativa.
- e) Evaluación interna en las instituciones y organizaciones de los pueblos indígenas u originarios sobre la medida legislativa o administrativa que les afecten directamente.
- f) Proceso de diálogo entre representantes del Estado y representantes de los pueblos indígenas u originarios.
- g) Decisión.

Artículo 9. Identificación de medidas objeto de consulta

Las entidades estatales deben identificar, bajo responsabilidad, las propuestas de medidas legislativas o administrativas que tienen una relación directa con los derechos colectivos de los pueblos indígenas u originarios, de modo que, de concluirse que existiría una afectación directa a sus derechos colectivos, se proceda a una consulta previa respecto de tales medidas.

Las instituciones u organizaciones representativas de los pueblos indígenas u originarios pueden solicitar la aplicación del proceso de consulta respecto a determinada medida que consideren que les afecta directamente. En dicho caso, deben remitir el petitorio

correspondiente a la entidad estatal promotora de la medida legislativa o administrativa y responsable de ejecutar la consulta, la cual debe evaluar la procedencia del petitorio.

En el caso de que la entidad estatal pertenezca al Poder Ejecutivo y desestime el pedido de las instituciones u organizaciones representativas de los pueblos indígenas u originarios, tal acto puede ser impugnado ante el órgano técnico especializado en materia indígena del Poder Ejecutivo. Agotada la vía administrativa ante este órgano, cabe acudir ante los órganos jurisdiccionales competentes.

Artículo 10. Identificación de los pueblos indígenas u originarios a ser consultados

La identificación de los pueblos indígenas u originarios a ser consultados debe ser efectuada por las entidades estatales promotoras de la medida legislativa o administrativa sobre la base del contenido de la medida propuesta, el grado de relación directa con el pueblo indígena y el ámbito territorial de su alcance.

Artículo 11. Publicidad de la medida legislativa o administrativa

Las entidades estatales promotoras de la medida legislativa o administrativa deben ponerla en conocimiento de las instituciones y organizaciones representativas de los pueblos indígenas u originarios que serán consultadas, mediante métodos y procedimientos culturalmente adecuados, tomando en cuenta la geografía y el ambiente en que habitan.

Artículo 12. Información sobre la medida legislativa o administrativa

Corresponde a las entidades estatales brindar información a los pueblos indígenas u originarios y a sus representantes, desde el inicio del proceso de consulta y con la debida anticipación, sobre los motivos, implicancias, impactos y consecuencias de la medida legislativa o administrativa.

Artículo 13. Evaluación interna de las instituciones y organizaciones de los pueblos indígenas u originarios

Las instituciones y organizaciones de los pueblos indígenas u originarios deben contar con un plazo razonable para realizar un análisis sobre los alcances e incidencias de la medida legislativa o administrativa y la relación directa entre su contenido y la afectación de sus derechos colectivos.

Artículo 14. Proceso de diálogo intercultural

El diálogo intercultural se realiza tanto sobre los fundamentos de la medida legislativa o administrativa, sus posibles consecuencias respecto al ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos indígenas u originarios, como sobre las sugerencias y recomendaciones que estos formulan, las cuales deben ser puestas en conocimiento de los funcionarios y autoridades responsables de llevar a cabo el proceso de consulta.

Las opiniones expresadas en los procesos de diálogo deben quedar contenidas en un acta de consulta, la cual contiene todos los actos y ocurrencias realizados durante su desarrollo.

Artículo 15. Decisión

La decisión final sobre la aprobación de la medida legislativa o administrativa corresponde a la entidad estatal competente. Dicha decisión debe estar debidamente motivada e implica una evaluación de los puntos de vista, sugerencias y recomendaciones planteados por los pueblos indígenas u originarios durante el proceso de diálogo, así como el análisis de las consecuencias que la adopción de una determinada medida tendría respecto a sus derechos colectivos reconocidos constitucionalmente en los tratados ratificados por el Estado peruano.

El acuerdo entre el Estado y los pueblos indígenas u originarios, como resultado del proceso de consulta, es de carácter obligatorio para ambas partes. En caso de que no se alcance un acuerdo, corresponde a las entidades estatales adoptar todas las medidas que resulten necesarias para garantizar los derechos colectivos de los pueblos indígenas u originarios y los derechos a la vida, integridad y pleno desarrollo.

Los acuerdos del resultado del proceso de consulta son exigibles en sede administrativa y judicial.

Artículo 16. Idioma

Para la realización de la consulta, se toma en cuenta la diversidad lingüística de los pueblos indígenas u originarios, particularmente en las áreas donde la lengua oficial no es hablada mayoritariamente por la población indígena. Para ello, los procesos de consulta deben contar con el apoyo de intérpretes debidamente capacitados en los temas que van a ser objeto de consulta, quienes deben estar registrados ante el órgano técnico especializado en materia indígena del Poder Ejecutivo.

TÍTULO IV

OBLIGACIONES DE LAS ENTIDADES ESTATALES RESPECTO AL PROCESO DE CONSULTA

Artículo 17. Entidad competente

Las entidades del Estado que van a emitir medidas legislativas o administrativas relacionadas de forma directa con los derechos de los pueblos indígenas u originarios son las competentes para realizar el proceso de consulta previa, conforme a las etapas que contempla la presente Ley.

Artículo 18. Recursos para la consulta

Las entidades estatales deben garantizar los recursos que demande el proceso de consulta a fin de asegurar la participación efectiva de los pueblos indígenas u originarios.

Artículo 19. Funciones del órgano técnico especializado en materia indígena del Poder Ejecutivo

Respecto a los procesos de consulta, son funciones del órgano técnico especializado en materia indígena del Poder Ejecutivo las siguientes:

- a) Concertar, articular y coordinar la política estatal de implementación del derecho a la consulta.
- b) Brindar asistencia técnica y capacitación previa a las entidades estatales y los pueblos indígenas u originarios, así como atender las dudas que surjan en cada proceso en particular.
- c) Mantener un registro de las instituciones y organizaciones representativas de los pueblos indígenas u originarios e identificar a las que deben ser consultadas respecto a una medida administrativa o legislativa.
- d) Emitir opinión, de oficio o a pedido de cualquiera de las entidades facultadas para solicitar la consulta, sobre la calificación de la medida legislativa o administrativa proyectada por las entidades responsables, sobre el ámbito de la consulta y la determinación de los pueblos indígenas u originarios, a ser consultados.
- e) Asesorar a la entidad responsable de ejecutar la consulta y a los pueblos indígenas u originarios que son consultados en la definición del ámbito y características de la consulta.
- f) Elaborar, consolidar y actualizar la base de datos relativos a los pueblos indígenas u originarios y sus instituciones y organizaciones representativas.
- g) Registrar los resultados de las consultas realizadas.
- h) Mantener y actualizar el registro de facilitadores e intérpretes idóneos de las lenguas indígenas u originarias.
- i) Otras contempladas en la presente Ley, otras leyes o en su reglamento.

Artículo 20. Creación de la base de datos oficial de pueblos indígenas u originarios

Créase la base de datos oficial de los pueblos indígenas u originarios y sus instituciones y organizaciones representativas, la que está a cargo del órgano técnico especializado en materia indígena del Poder Ejecutivo.

La base de datos contiene la siguiente información:

- a) Denominación oficial y autodenominaciones con las que los pueblos indígenas u originarios se identifican.
- b) Referencias geográficas y de acceso.
- c) Información cultural y étnica relevante.
- d) Mapa etnolingüístico con la determinación del hábitat de las regiones que los pueblos indígenas u originarios ocupan o utilizan de alguna manera.
- e) Sistema, normas de organización y estatuto aprobado.
- f) Instituciones y organizaciones representativas, ámbito de representación, identificación de sus líderes representantes, período y poderes de representación.

DISPOSICIONES COMPLEMENTARIAS FINALES

PRIMERA. Para efectos de la presente Ley, se considera al Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura como el órgano técnico especializado en materia indígena del Poder Ejecutivo.

SEGUNDA. La presente Ley no deroga o modifica las normas sobre el derecho a la participación ciudadana. Tampoco modifica o deroga las medidas legislativas ni deja sin efecto las medidas administrativas dictadas con anterioridad a su vigencia.

TERCERA. Derógase el Decreto Supremo 023-2011-EM, que aprueba el Reglamento del Procedimiento para la Aplicación del Derecho de Consulta a los Pueblos Indígenas para las Actividades Minero-Energéticas.

CUARTA. La presente Ley entra en vigencia a los noventa días de su publicación en el diario oficial El Peruano a fin de que las entidades estatales responsables de llevar a cabo procesos de consulta cuenten con el presupuesto y la organización requerida para ello.

XI.3 Anexo: Entrevistas exploratorias de dirigentes de organizaciones indígenas de nivel nacional

XI.3.1 Entrevista a: Marcelino Bustamante López

Secretario de Actas y Archivos de la Confederación Nacional Agraria (CNA).

Entrevista realizada en la CNA, el 23 de septiembre de 2015

VT: Señor Bustamante: La CNA es una institución que surgió durante el gobierno de Velasco Alvarado.

MB: Así es.

VT: En el momento que Velasco Alvarado da la Reforma Agraria, digamos que se elimina de las leyes nacionales el nombre “indio”. No se utilizaba en esa época el término indígena, sino “indio” y se usaba de un modo despectivo. Entonces se elimina la palabra “indio” y se fundan las comunidades campesinas y las comunidades nativas, en el caso de la selva y bueno, ustedes durante décadas han trabajado con comunidades campesinas básicamente en el Ande, ¿ustedes no han trabajado en la Amazonía, verdad?

MB: Si, al principio.

VT: ¿Al principio si trabajaron en la Amazonía?

MB: Yo le cuento. La CNA nace precisamente a raíz de la reforma agraria (1969), como ya lo dijo usted. Para garantizar la reforma tenía que crearse una institución representativa de los beneficiarios de la reforma agraria; y esa fue la CNA.

VT: Perdón, ¿la CNA la fundó el propio gobierno?

MB: Así es. Este edificio por ejemplo, pertenecía a la Sociedad Nacional Agraria. Una organización constituida por los hacendados, los latifundistas. Desde aquí se manejaba la situación política, económica y social del país, porque en aquellos tiempos los que decidían eran los hacendados. Los latifundistas eran dueños del país. Entonces, al darse la Reforma Agraria, el gobierno aprueba la Ley 19400 con la que nace la CNA, transfiriendo todos los bienes de la extinta Sociedad Nacional Agraria, a la naciente CNA. El resultado es este edificio y muchas propiedades en otras regiones, que fueron transferidas por la Ley.

VT: Al comienzo ustedes trabajaban no solamente con comunidades campesinas.

MB: La CNA nace para garantizar la reforma agraria en la costa, la sierra y la selva. Las comunidades campesinas y las comunidades nativas, como organizaciones de base tenían (énfasis en la voz) que pertenecer a la CNA. Por eso, antes del golpe (de Estado) de Morales Bermúdez contra Velasco, todas las comunidades nativas que hay en la selva pertenecían a la CNA.

VT: ¿Cuál era su función?

MB: La CNA nace para garantizar la Reforma Agraria tanto en la sierra, en la costa y en la selva, con las comunidades campesinas, nativas, entonces estas organizaciones de base tenían que pertenecer a la CNA. Por eso es que antes del golpe de Morales Bermúdez a Velasco, todas las comunidades nativas, ashánincas, las de la selva, pertenecían a la CNA.

VT: ¿En qué momento se separan?

MB: Se separan cuando Morales Bermúdez da leyes para retroceder la reforma agraria. Empieza a separar, distinguir y pretendiendo que no se unan los indígenas de la costa, la sierra y la selva.

VT: **Digamos, es Morales Bermúdez quién marca el cambio de gobierno, si comprendo bien, ¿lo que él hace es tratar de evitar que los indígenas de la costa se unan con los de la sierra y la selva?**

MB: Así es.

VT: **¿Por qué?**

MB: Porque había un temor de la oligarquía, que todavía estaba aleteando, como se dice. Tenían miedo de que esta fuerza telúrica, como se decía entonces, fuera un estorbo para ellos, que todavía estaban con la esperanza de retornar a sus latifundios. Por eso separan. Ya en el tiempo de Fujimori terminan de sacar una serie de dispositivos legales para ir separando a los campesinos de la sierra, de la costa y de la selva. Incluso su da una Ley de las comunidades campesinas de la costa.

VT: **¿En la época de Fujimori?**

MB: En la época de Fujimori, para que ellos puedan sacar sus títulos (de propiedad) individuales, repartiendo las tierras, porque era más fácil hacerlo en la costa, que en la sierra. Porque los terrenos de cultivo de la costa son planos, entonces son más fáciles de dividir en forma individual. Y muchos compañeros de la costa, en Mórrope, en esos lugares, aceptaron esa regla.

VT: **¿Hay algunas comunidades campesinas...?**

MB: En Querecotillo es donde se dan cuenta de que tenían que titular individualmente, pero (sólo) las tierras que se cultivaban. Querecotillo es una comunidad campesina que tiene más de 200 mil hectáreas, ¿y los terrenos eriazos del entorno?

VT: **Que también pertenecían a las comunidades.**

MB: Si ellos titulaban sus parcelas (los terrenos eriazos) revertían al Estado. Por eso es que esa Ley no tuvo éxito, la rechazaron los hermanos campesinos.

VT: **A raíz de que Querecotillo reacciona, ¿las demás comunidades campesinas de la costa también reaccionan?**

MB: Sí.

VT: **Entonces, ¿no terminaron de titular individualmente?**

MB: No. Se mantienen hasta ahora. Ahora, el otro asunto es el de las cooperativas agrarias, que se crearon también (en la época de Velasco).

VT: **Algunas, sobre territorios indígenas.**

MB: Sí. Sobre territorios indígenas.

VT: **¿Todas están sobre territorios indígenas o hay cooperativas agrarias que no están en territorios indígenas?**

MB: Por historia sabemos que todas las comunidades andinas, lo que eran los ayllus han estado sobre territorios indígenas.

VT: **Por supuesto.**

MB: Y estos territorios indígenas fueron cautivos por los hacendados, que iban agrandando la propiedad que adquirirían, usurpando al contorno a los verdaderos dueños. Así nacen las haciendas, sobre territorios indígenas, ¿acaso los blancos trajeron sus tierras? Por eso pues, todas las propiedades pequeñas y grandes propiedades surgieron

así, sobre territorios indígenas.

VT: Ya, pero finalmente llegaron ellos (los blancos), se instalaron aquí, se produjo un mestizaje... Muchos pueblos indígenas desaparecieron y otros se mantienen. En todo caso actualmente, ¿qué es lo que pertenece a pueblos indígenas y qué es lo que ya no?, porque finalmente hay personas que ya no son indígenas, pero que nacieron aquí y también son peruanos.

MB: Los que no son indígenas netos, auténticos, todavía tienen la sangre de indígena. Yo por ejemplo, soy mestizo. Pero tengo en mi árbol genealógico que mi abuela había sido una indígena.

VT: ¿Así?

MB: Mi origen es mi comunidad.

VT: ¿De qué comunidad viene usted?

MB: Mi abuela, de la Comunidad campesina de Tapacocha (Ancash). Son comunidades ancestrales que fueron reconocidas en el tiempo del rey.

VT: ¿Del rey?

MB: Y muchas comunidades ancestrales fueron reconocidas en esos tiempos, con firma del rey mismo. Me refiero a las comunidades indígenas que eran los ayllus, entonces sobre eso es que hemos nacido. En las comunidades indígenas, netamente indígenas, que han ido ya asociándose, integrándose con los mestizos y los blancos, y una gran parte de esa gente autóctona todavía está en nuestras comunidades. Yo por ejemplo, cuando voy a mi comunidad, allí están los indígenas, con su vestimenta, sus rasgos, y todo.

VT: Sus costumbres.

MB: Sus costumbres, su cosmovisión, su lengua quechua. Yo hablo el quechua de Ancash, no es tan parecido al de Cuzco. Es totalmente diferente, salvo algunas palabras, y eso somos.

VT: Claro.

MB: A mi me da mala impresión que este gobierno (el de Ollanta Humala), después de haber dado la Ley de Consulta Previa, ahora diga a priori que no se puede aplicar la Ley en las comunidades campesinas, porque no son pueblos indígenas.

VT: Por ejemplo Cañaris ha sido un caso emblemático de gente que habla quechua, que ha mantenido sus costumbres, pero les han dicho “ustedes no son indígenas”, ¿qué opina al respecto?

MB: Eso es una aberración y no puede ser así porque el (Convenio) 169 dice: “los pueblos originarios”. En el hipotético caso de que nadie aceptara ser indígena, en todo caso el (Convenio) 169 también habla de Pueblos Originarios. En todo caso seríamos pueblos originarios. Tenemos un origen.

VT: ¿Usted se refiere a que nadie aceptara identificarse como indígena, por la connotación negativa que tiene la palabra indio?

MB: Exactamente. Como tu me decías al comienzo, ¿porqué Velasco cambió de comunidades indígenas a comunidades campesinas? ¿No? Eso tenía su razón porque antes un hacendado decía “yo tengo cien indios”.

VT: Como si fueran de su propiedad.

MB: Si.

VT: Realmente los trataban como esclavos

MB: Si. Yo escuchaba cuando el otro hacendado decía “alquílame a tus indios”, como si fueran animales de carga, de labranza. Esa situación ha existido hasta el año 1969. Era realmente la esclavitud. Los campesinos indígenas de Perú estaban peor que esclavos.

VT: Incluso en la colonia su situación era terrible, pero en la república era peor, desde el punto de vista legal.

MB: Si, en la república ha sido peor.

VT: En la colonia al menos tenían tierras.

MB: Tenían tierras y habían leyes que la corona española consagraba. ¿no? Por eso hay muchas comunidades indígenas que fueron reconocidas por el rey, para que no haya atropellos de los mestizos y de los criollos, sobre todo. Por eso mi comunidad, yo recuerdo, hasta el 69, era la comunidad campesina-indígena de Cotaparac. (provincia de Recuay, Áncash).

VT: ¿Esas comunidades hasta ahora mantienen sus territorios o han sido reducidas?

MB: Hasta ahora mantienen sus territorios.

VT: ¿Hay minas por allí?

MB: Si.

VT: ¿Han tenido problemas?

MB: Claro que hay problemas.

VT: Eso que usted me mencionaba ahora, respecto a que a lo mejor (los indígenas) no quieren reconocerse como pueblos indígenas, pero si como pueblos originarios me parece muy interesante. Ayer yo estaba entrevistando a un representante de la Defensoría del Pueblo y él me decía que hay un fenómeno que le parece muy raro y es que según los estudios y estadísticas que están haciendo actualmente ha aumentado el número de personas que hablan lenguas indígenas, pero ha disminuido el número de personas que en las encuestas dicen: “yo soy indígena”; que de más de siete mil comunidades que entrevistaron sólo cuatro se identificaron como indígenas. Me pareció preocupante porque si la (Ley de) Consulta Previa se aplica sólo a indígenas y la autoidentificación es también un componente importante entonces, ¿dónde se aplicaría la Ley de Consulta Previa?, ¿qué opina usted al respecto?

MB: Yo opino que también se debe hacer una difusión de sus orígenes a las comunidades campesinas, que antes eran las comunidades indígenas. Se debe explicar porqué razón se cambió. Porque muchos políticamente dicen “allí está, ustedes que valoran tanto a Velasco, él fue el que cambio todo”. Lo culpan.

VT: Según Ollanta Humala, en la sierra ya no hay comunidades indígenas, porque sólo hay comunidades campesinas, que fueron creadas por Velasco.

MB: Eso no es así. Las comunidades indígenas existen, aunque se les haya cambiado de nombre. Legalmente se dijo ahora ya no son comunidades indígenas, (son) comunidades campesinas y en la selva se dijo son comunidades nativas. Creo que fue muy acertado el asesoramiento que tuvo Velasco para dar esa resolución. Ahora se tergiversa para decir que las comunidades campesinas ya no son indígenas, pero si usted

va a las comunidades altoandinas, allí están los indígenas con su vestimenta, con sus costumbres, con todo.

VT: Bueno, en la costa hay comunidades campesinas que a lo mejor ya no se visten como antes pero eso, ¿hasta qué punto significa que sean o no sean indígenas?, ¿hay todavía comunidades indígenas en la costa?

MB: Si.

VT: ¿Cuáles?

MB: Mórrope, Morropón, Olmos. Hay dos o tres comunidades y todas esas tierras están siendo invadidas por las grandes empresas (...)

VT: Bueno, en la costa ya no se hablan lenguas originarias.

MB: Pero mantienen costumbres, su medicina tradicional. Se usa en la selva, en todas partes. Acá mismo en Lima. Hay muchos lugares donde se usa la medicina tradicional y se hacen rezos, ofrendas a la tierra e incluso al mar, ¿cómo se puede decir que no somos originarios? ¡Somos originarios! El Convenio 169 habla de pueblos originarios, no sólo de indígenas.

VT: En todo caso, tal como se ha aprobado la Ley, ¿podríamos decir que es restrictiva?

MB: Bueno, en cierto modo, para los que así lo entienden.

VT: Para quienes quieren entenderlo así.

MB: Pero para mi no debe ser restrictiva. Se debe aplicar tan igual como se aplica en la Amazonía, en los pueblos altoandinos.

VT: ¿Usted cree que hay, desde la misma Constitución Política del Perú, digamos, una intención de favorecer a la población mayoritaria y de perjudicar a los pueblos indígenas?

MB: En cierto modo si. Parece que mucha gente piensa que ya hemos sido castellanizados y mestizados; y debemos olvidarnos de nuestra historia y nuestras costumbres milenarias. No somos un país creado administrativamente como lo son muchos ¿no? Nosotros tenemos una historia milenaria, tradiciones de miles de años atrás. ¿Cómo podemos olvidar tan prontamente? Hay mucha gente que dice “no sé quechua”, a pesar de que han vivido en la sierra y tienen padres de ascendencia andina.

VT: Pero allí hay otro problema. Hay gente que habla no sólo quechua, puede ser aimara o cualquier otro idioma, pero cuando llegan a Lima, a penas aprenden el español, de repente se les olvida y ya no quieren recordar su idioma, ya no quieren enseñarlo a hijos.

MB: Es que eso tiene su porqué. La clase dominante dice que el “quechua no vale nada”. A un indígena le dicen: “¿qué va a sacar tu hijo si tu lo mantienes acá con tu idioma? El quechua nunca va a progresar. El quechua es un retraso para el desarrollo del país, porque cuando (alguien) entra a una empresa de qué le sirve el quechua, pero si aprende el español y el inglés va a tener facilidad de encontrar trabajo, de viajar por otros países”. En fin, tantas cosas que les meten en la cabeza. Entonces el joven que sale de los andes dice “no pues, el quechua hasta me da vergüenza”, ¿pero quién le ha metido eso en la cabeza?, incluso desde la escuela.

VT: ¿Dicen eso en las escuelas?

MB: Yo tengo experiencia. En la escuelita fiscal donde estudiaba, el profesor que venía

de otros lares decía, “¿porqué siguen hablando el quechua? Ustedes saben que el quechua ha sido retraso; el inca cayó por no saber hablar español. Al inca lo mataron los españoles, por no saber hablar castellano”. ¡Imagínate!

VT: A los niños.

MB: Mucha gente, muchos niños quedaron con ese trauma y por eso es que a veces tenían hasta miedo de hablar en quechua. Sin embargo, nosotros hablábamos quechua en los recreos, en los juegos, en todo. Así fue pues.

VT: ¿Sus hijos hablan quechua?

MB: Si.

VT: Como CNA en qué temas están trabajando específicamente?

MB: En varios temas, principalmente en lo de la identidad.

VT: Lo de la identidad es interesante, porque ustedes surgieron para trabajar con comunidades campesinas, pero ahora están tratando de reivindicar la identidad indígena ¿no?

MB: Así es.

VT: ¿Porqué ese cambio?

MB: Porque en primer lugar para visibilizar a nuestra cultura, que está de menos cada vez. O sea, los dominantes piensan que hay que extranjerizarnos, que hay que ser como europeos, por decir, entonces nosotros como organización hemos dicho, ¿por qué tenemos que seguir el ejemplo de otros, dejando de hacer lo que sabemos hacer; lo que nuestros padres han hecho; han hablado han practicado.

Esa es nuestra identidad, si esa es nuestra cultura, y de allí hemos salido, la mayoría. Otros ya son mestizos. Claro, por supuesto que hemos acumulado algunos conocimientos que nos han traído de Europa, eso es innegable, incluso los (indígenas) puros, los que todavía están, se están integrando a esa cultura occidental, guste o no nos guste, pero eso no debe ser motivo para olvidar nuestra cultura. Ese es el sentimiento que yo tengo y mucha gente tiene.

VT: El discurso de Belaunde, de Alan García y ahora el discurso del propio Ollanta Humala es un poco como que los indígenas quieren estancarse en el pasado y no quieren avanzar,

MB: No, no es así, no es así. El indígena tiene aspiraciones de progreso. Tiene aspiraciones a educarse mejor, a vivir bien. El ser indígena no significa que uno sea andrajoso, mal nutrido o cochino. La gente piensa que el indígena es lo peor y no es así. Los indígenas también somos personas honorables, higiénicas, que sabemos comportarnos, sabemos alimentarnos, sabemos respetarnos entre unos y otros, igual que en occidentalismo. No es otra cosa. La diferencia es que nosotros tenemos creencia en nuestra cosmovisión, creencia en la madre naturaleza, creemos en la propiedad curativa de nuestras hierbas y es lo natural.

VT: La solidaridad es un sistema económico para ustedes.

MB: La solidaridad ha existido en el incario y existe hasta ahora, por ejemplo el trueque de productos. Esa es la economía solidaria: yo tengo una cosa que tu no tienes, entonces tu me das y yo te doy. Esa es la economía solidaria. Si en la parte alta de mi comunidad no se produce lo que se produce abajo, pues tengo que hacer un intercambio. Eso se aplica hasta ahora. Claro, monetariamente ha cambiado un poco. Antes era de producto

a producto.

Ahora de todos modos está ingresando dinero.

VT: Ahora, ¿qué avances y qué retrocesos puede observar en cuanto al reconocimiento de los pueblos indígenas, desde el Estado y desde la Sociedad Civil?

MB: Bueno ha habido avances en algún momento, por ejemplo en el tiempo de Velasco fue un gran avance, la integración de todos los pueblos, ¿no?

VT: ¿A pesar de que él dio preferencia al quechua sobre otras lenguas indígenas?

MB: No, no tanto fue eso, sino que por la gran mayoría de quechua-hablantes se dio preeminencia al quechua; y también respetando los otros idiomas que hablaban nuestros indígenas de la Amazonía. El no lo negó. El dijo: “los hermanos amazónicos que sigan hablando sus dialectos, sus lenguas sus idiomas y nadie se opone, incluso los aimaras. No dijo que el Aimara sea también una lengua oficial, pero el quechua lo oficializó por la gran mayoría de personas que hablaban el quechua. Por esa razón no discriminó otras lenguas.

Luego vino el cambio, un pequeño retroceso... cuando vino el señor Fujimori distorsionó mucho la situación de los trabajos colectivos de los pueblos indígenas.

VT: ¿De qué manera distorsionó?

MB: Sacando una serie de leyes para desarticular las organizaciones.

VT: Comenzó con los campesinos de la costa.

MB: Si, de la costa, totalmente, incluso dio la Ley para que las cooperativas agrarias se parcelasen, hagan su titulación (de propiedad) individual. Si, fracasó el cooperativismo en el país. Ahora los nuevos gobernantes claman a toda voz que debe haber cooperativismo, la asociatividad, después de haberlo hecho fracasar.

VT: Ellos prefieren el cooperativismo a las comunidades campesinas.

MB: Así es.

VT: ¿Porqué?

MB: Porque es más fácil para manipular y destruir, desarticular. Por eso han sacado una serie de leyes, la Ley de Tierras, la Ley de no sé cuantos. Entonces mediante ello han podido desarticular las organizaciones indígenas-campesinas. En el tiempo de (el presidente) Toledo se quiso recuperar un poquito, creando una organización “CONAPA”. El CONAPA no tuvo éxito porque hubo acusaciones contra la primera dama Eliane Karp, que fue la que encabezó la institución de los pueblos indígenas. Después sale INDEPA y bueno, de alguna manera tuvo representatividad a través de los principales líderes indígenas y bueno, después vino el gobierno de Alan García y lo hizo desaparecer, porque no le gusta que los campesinos y los indígenas tengan representatividad.

En ese sentido ha habido marchas y contramarchas, finalmente nace el Ministerio de Cultura tratando de ver la problemática del campesino, del indígena.

VT: ¿Hasta qué punto cumple esa función?

MB: Bueno, hemos pedido que se institucionalicen las organizaciones indígenas-campesinas, sin embargo, el Ministerio de Cultura está más dedicado a ver la arqueología, cosas así, pero poco o nada se está haciendo para institucionalizar a las organizaciones de indígenas-campesinos.

VT: Cuando se habla de mesas de diálogo...

MB: Bueno, hace cerca de un año hemos formado una mesa de diálogo que la encabeza el Viceministerio de Interculturalidad, entonces con ellos estamos trabajando, porque queremos aprovechar este espacio a falta de una institución propia de los indígenas. A partir de allí tal vez se pueda formar una verdadera institucionalidad para los indígenas.

VT: Ustedes formaron el Pacto de Unidad.

MB: El Pacto de Unidad por las Organizaciones Indígenas y Campesinas.

VT: ¿Ese pacto integra solamente organizaciones indígenas y campesinas de los Andes o de todas las regiones del Perú?

MB: Al principio estuvimos con AIDSESEP (amazónicos) pero después de los trabajos que hemos hecho en los talleres macro regionales, sobre la reglamentación de la Ley de Consulta Previa, hubo divergencias.

VT: ¿Cuáles eran las divergencias?

MB: Las divergencias eran que los aportes que dábamos algunas organizaciones indígenas campesinas andinas, no les gustaban a los amazónicos.

VT: ¿Por ejemplo?

MB: Por ejemplo sobre territorio, sobre bosques. Nosotros hablábamos con una visión nacional y ellos decían, “¿qué se tienen que meter los andinos sobre territorios amazónicos?”. En ese sentido hubo un poco de incompreensión nada más, pero en el fondo no había incompreensión legal, sino solamente... (interrumpe porque le llaman al teléfono). Entonces se separó AIDSESEP. La CONAP (Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú) desde un principio no quiso ser parte del Pacto.

VT: Cuando ya no hablamos de organizaciones, sino a nivel de personas, se percibe cierta rivalidad entre la población de la sierra y de la selva. Algunas veces llegan a insultos.

MB: Bueno, nunca he escuchado ningún insulto. Nunca he escuchado. Bueno, antes yo escuchaba decir a los amazónicos: “los chunchos de la selva”.

VT: ¿Y los de la selva decían a los andinos, “los serranos”?

MB: No, los “shishacos” (la palabra puede resultar despectiva, según el contexto en que se la use). Ese era un trato que se daban, pero no en un sentido peyorativo, ni tampoco de odio. Se dice eso en son de broma, no de discriminación.

VT: En el caso de gente de pueblos indígenas, comunidades campesinas, normalmente ¿cuál identidad es más fuerte o las dos conviven?

MB: En el sentido nacionalista, el cañaris, el asháninca, o de cualquier otra comunidad es peruano y siempre hay un amor a la patria. Nadie dice: “Yo soy cañaris y por lo tanto no puedo ser del Perú”. Como una anécdota, los arequipeños a veces dicen: “yo no soy peruano, yo soy arequipeño”. En ese sentido, entre los indígenas no hay eso.

VT: Yo me refiero a que por ejemplo, en Bolivia algunos pueblos indígenas expresan su intención de organizarse y de separarse del Estado boliviano, ¿en Perú no hay ese problema?

MB: No, no hay.

VT: Entonces, ¿el reclamo de los indígenas peruanos está centrado en que se reconozcan sus derechos?

MB: Sus derechos, sus territorios y que se les consulte si quieren hacer una actividad extractiva en los territorios comunales. Para eso se requiere hacer la consulta y la Ley

debe aplicarse igual para los andinos, los amazónicos y los costeros también. Porque en la costa también están los indígenas.

VT: ¿Aunque el Estado no quiera reconocerlos?

MB: Allí están, allí están.

VT: ¿Han planteado en algún momento recurrir a la justicia internacional frente a los atropellos del Estado peruano?, porque finalmente, uno de los graves problemas para aplicar la Ley de Consulta Previa es que según el Ministerio de Energía y Minas, las concesiones que se dieron antes de que se promulgue la Ley, ya no son consultables porque la Ley no es retroactiva; pero aunque no estaba aprobada la Ley, si lo estaba el Convenio 169, ¿ustedes han pensado recurrir a la justicia internacional?

MB: Claro. Se ha recurrido en el caso Conga, en Yanacocha. Los hermanos ronderos y otras organizaciones han recurrido y nosotros los hemos apoyado con nuestra firma.

VT: ¿Quiere agregar o aclarar algo?

MB: No. Sólo que ya que usted va a estar en Europa haga conocer de la verdadera situación del Estado peruano. Hacen de lobismo nomás. Los congresistas, los representantes del gobierno son lobistas de las grandes empresas extractivas y no quieren que se apliquen las leyes que ya están dadas. El mismo gobierno las ha firmado y ahora que no quieran aplicar la Ley de Consulta Previa a muchas comunidades campesinas me parece una aberración, muy triste para el pueblo peruano.

VT: Me parece que hasta ahora sólo se han publicado 52 pueblos indígenas en la Base de Datos del Viceministerio

MB: Son 48 nomás, las que han reconocido ellos, por eso nosotros estamos solicitando la implementación de la Base de Datos de los pueblos originarios de la zona andina y de la costa.

VT: ¿En la zona andina usted cree que cuántas deben haber?

MB: Hay un montón, más de seis mil, siete mil.

VT: ¿Y quién debe implementar esa base de datos?

MB: El Estado. El Estado tiene la obligación de implementar la base de datos.

VT: El Baguazo marcó un antes y un después respecto a los pueblos indígenas, porque hizo visibles no sólo a los indígenas de la Amazonía, sino también a los de otras regiones. Aquí en Lima mucha gente pensaba que solamente eran indígenas, los aislados.

MB: Claro. Acá en Lima hay mucha gente que ni conocen dónde están los indígenas.

VT: Hay muchos que no saben ni siquiera, que en el departamento de Lima hay pueblos indígenas.

MB: No saben siquiera que la mayoría de la población limeña es de extracción indígena y no se puede decir que no. Ahora hay asentamientos de pueblos ashánincas, shipibos en Cantagallo, quechuas (...) Eso es una muestra de que en nuestra patria, casi el 70 % de la población es de extracción indígena, aunque en Bolivia dicen que es mucho más, casi el 80%. Entonces allí (en Bolivia) tu dices que hay una facción de separatistas. Esos son los resentidos indígenas. Yo he ido una vez allá y conversé con ellos y se quejaban de Evo Morales, que no hacía las cosas tal y como ellos querían. Bueno, es también difícil para un gobernante volver a lo que hizo Pachacútec o Manco Cápac.

VT: Tampoco se puede retroceder el tiempo.

MB: No se puede retroceder, me parece que esos son excesos, ya.

VT: ¿Digamos que los indígenas del Perú miran más hacia el futuro que hacia el pasado?

MB: Exactamente. Sin olvidar nuestras raíces podemos mirar el progreso como los chinos, los japoneses, que no se han olvidado de su cultura. Ellos siguen con su cultura, con su raza, con su idioma. Entonces, porqué nosotros vamos a seguir sólo con lo que nos han traído de fuera y olvidarnos de lo que tenemos dentro ¿no?

VT: Desde el punto de vista de la justicia, se supone que deberían coexistir las leyes nacionales con el sistema de justicia de los pueblos indígenas, ¿hay una coexistencia? ¿o son aplastantes?

BM: Son muy aplastantes porque a pesar de que existen los derechos consuetudinarios, que están considerados en los códigos; sin embargo no se aplica eso. Es falta de implementación de los hombres de derecho y de los magistrados. Solamente ven la parte occidental y no ven la parte que corresponde a cada pueblo.

VT: Justo ayer vi en el periódico respecto a que en toda la historia peruana han dado la primera sentencia en quechua.

MB: ¿Así?, para nosotros (los indígenas) una de las formas de administrar justicia son los ronderos. Si hay un delito, lo sancionan.

VT: ¿Y luego entregan al preso al fiscal?

MB: Bueno, si hay oportunidad; sino ya quedó resuelto el problema. Le dicen “tu robaste, entonces tienes que resarcir a tu paisana. Págale lo que has robado”.

VT: ¿Se respeta eso?

MB: Si, se respeta.

VT: Ha habido críticas respecto a que en algunas ocasiones los ronderos han sido muy duros.

MB: Ha habido excesos también. Es necesario capacitarlos para que no entren a excesos, como tales, sino para hacer justicia en su comunidad (...)

VT: Pero en términos generales es más rápida.

MB: pero es la policía la que induce al delincuente a delinquir, a no cumplir su compromiso. Eso me pasó a mi.

COMPLEMENTO DE LA ENTREVISTA

VT: Usted me comentaba antes, que de cara a la aplicación de la Ley de Consulta Previa y del afán del Estado por no reconocer como pueblos indígenas a los miembros de las comunidades campesinas de la costa y de la sierra ustedes están haciendo campañas para explicar la importancia de autoidentificarse como pueblos indígenas, ¿cómo lo hacen?

MB: A través de talleres regionales.

VT: ¿En todo el país?

MB: Sí.

XI.3.2 Entrevista a: Santiago Manuin Valera

Líder awajún-wampis.

Entrevista realizada el *8 de marzo de 2016*, por teléfono, porque no podía atendernos personalmente, ya que debía guardar reposo para recuperarse de la reciente amputación de su pierna.

VT: Señor Manuin, ahora que se aprobó la Ley de Consulta Previa el gran debate es quién es indígena, para ver exactamente quienes tienen derecho a acogerse a la consulta previa, ¿cómo definiría usted lo que es ser un indígena? Porque claro, a nivel de Estado se definen diferentes conceptos, básicamente para ver quiénes tienen o no tienen derecho. Usted como indígena, ¿cómo definiría lo que es ser un indígena?

SM: Bueno, el término indígena es una palabra que los gobiernos han dado ¿no? El hecho es que nosotros somos hombres, personas que hemos vivido años en un sitio, en nuestro caso, el amazónico. Por eso nosotros tenemos nuestra lengua, nuestra cultura, tenemos diferente forma de vivir, adaptada a una realidad que es la de la zona. En fin, (a) ese grupo lo llaman indígena. Nosotros los “AINT”: el hombre de la selva, vivimos años. Hemos trabajado en la selva, convivimos y el gobierno no se ha preocupado de nosotros, pero nosotros vivimos.

Es decir, hemos “torneado el sistema de vida”. Por ejemplo, el hombre quechua, el hombre aimara, domina su sitio, de donde es, entonces está adaptado a esa realidad: los ríos, la siembra, modos de vivir diferentes. Ese grupo, nosotros nos llamamos indígenas porque realmente viven con diferente cultura, con diferentes lenguas. Entonces a nosotros nos llaman indígenas porque hemos vivido en la selva y los países se han comprometido a proteger a estos grupos. Hay un compromiso muy grande, de consultar a esos pueblos, cualquier actividad que puedan realizar en sus territorios. Entonces, ese grupo, en diferentes sitios están viviendo con su propia vivencia, con su propia visión, entonces ese grupo es un pueblo con cultura diferente. A él se le debe respetar y le deben consultar los gobiernos que están; y esos grupos están dentro de sus territorios.

VT: Claro, el tema es: desde que se fundó el Perú como república, los gobiernos siempre han ido buscando formas de no consultar nada a los indígenas, ni siquiera los tomaban en cuenta y a raíz de eso se han ido generando muchas luchas y muchas protestas. Actualmente, ¿cuáles son las principales demandas de ustedes como pueblos indígenas?

SM: Bueno, las demandas importantes para nosotros son: queremos libertad. Estar libres y dentro de esta libertad tener nuestra propia autonomía de decisión, de organización. Entonces, a raíz de eso nacen otros (reclamos). Entonces, dentro de esa autonomía, dentro de esa decisión que nosotros tomamos como grupos, está lo que es el territorio.

Dentro del territorio entra el agua, la tierra, las riquezas que están debajo de la tierra; llámese petróleo, llámese oro, llámese otra cosa. Entonces, las demandas que

nosotros hacemos es que realmente nos respeten. Si quieren llevar oro, si quieren llevar petróleo, que lo lleven; pero que no contaminen nuestro suelo. O sea que tiene que haber respeto a esas personas que viven allí y que han vivido años y han mantenido el ecosistema, de acuerdo a su administración. Entonces ha habido un respeto de este hombre por la naturaleza; y la naturaleza ayuda para que el hombre viva. Entonces ese hombre es importante para convivir con la naturaleza porque necesita agua, necesita tierra, necesita árbol, necesita peces, necesita animales. El animal, el árbol, los peces viven de la naturaleza, beben agua, el árbol, todos beben agua, comen de la tierra, lo que es el pasto. El árbol necesita tierra para crecer. El animal necesita hierba para comer, para comer hierba necesita tierra. El animal necesita territorio, porque tiene que pasar de un lado a otro. Los peces necesitan sus movimientos, entonces todo está concordado. Entonces, dentro de esa concordancia entre el hombre y la naturaleza, el hombre es responsable de no destruir la naturaleza y el hombre indígena se ha mantenido, pero el hombre indígena, el hombre quechua, el hombre aimara, y otros indígenas que viven en diferentes sitios tienen que proteger la naturaleza, si es que quieren vivir como pueblo.

Entonces, el gobierno debe apoyar a este pueblo. No imponer, sino que debe consultar a este pueblo qué es lo que quiere él, dentro del círculo de naturaleza en que vive, (para) su desarrollo. Nosotros los awajún-wampis hablamos del “Buen Vivir”, la libertad para nosotros es muy importante y el respeto, ¿por qué? Por que dentro de esa libertad podemos encontrar un desarrollo integral humano. Entonces eso lo hemos tenido nosotros los awajún-wampis [durante] años y ahora entra en crisis. Para los gobernantes, lo que realmente es la tierra es dinero, el árbol es dinero, el agua es dinero, el petróleo es dinero, el oro es dinero. Entonces, todo por el dinero. Se destruye el sistema de vida. El hombre dentro de ese sistema también es afectado.

Entonces, la Ley de consulta que se ha creado en nuestro país, es muy importante porque realmente somos seres humanos y realmente tenemos derecho y dignidad. Que el gobierno conecte con nosotros y que hagamos los tratos, lo que sea, pero debe haber un medio de no dañar la naturaleza, la tierra, para no afectar a las personas que viven.

VT: De acuerdo. En definitiva, La Ley de Consulta Previa, a pesar de toda la oposición del (ex presidente) Alan García, se aprobó después del Baguazo. A raíz del Baguazo hay muchas cosas que han cambiado, ¿cómo es la relación entre los pueblos indígenas y el Estado, después del Baguazo?

SM: Bueno, señorita, es muy importante esa pregunta. Yo creo que el gobierno peruano era consciente (...) del Convenio 169.

VT: El 169, claro.

SM: (El gobierno) es muy, muy consciente cuando firma ese acuerdo, de proteger a su grupo, a su gente. Llámese así, al peruano, al indígena, al quechua, al aimara, a quienes sean. Entonces, cuando se crea la Ley de Consulta es muy importante y el Perú entra en este acuerdo internacional para cumplir. Entonces en esa Ley de la Consulta entra todo: la educación, la salud, el territorio, la tierra, nuestra espiritualidad, la cultura, la lengua. Entonces, yo creo que cuando el Perú no cumple con consultar al pueblo indígena, a pesar de haber firmado ese Convenio (169) está violando un acuerdo internacional y Alan García ignoró el acuerdo. O sea que no le dio importancia y lo pasa por alto y hace un decreto legislativo que va en contra de la Amazonía. Contra todas las personas que

viven en la Amazonía.

Entonces allí ha habido un gobierno, un presidente que no ha sabido analizar. No ha sabido consultar. No ha preguntado y nosotros para Alan García somos el “perro del hortelano”, (ciudadanos) de segunda categoría. En fin, eso es aparte. (Con) el insulto al hombre amazónico, a la persona, como persona, Alan García ha violado ese derecho, ese acuerdo internacional.

VT: Si, bueno.

SM: Se creen que el Perú es civilizado, pero para mi, para el pueblo awajún, cuando viola ese derecho es un Perú no civilizado. Es un Perú ignorante, o debe ser un egoísta o un presidente soberbio. Si no ha sabido reconocer eso, entonces ese acuerdo que estaba en alto, ahora queda por los suelos. Entonces, siguen violando ese derecho.

Ahora, Ollanta ha dado la Ley de la consulta, pero siguen violando, porque realmente hay otros decretos que están peor a los que dio Alan García.

VT. ¿Por ejemplo? Porque Ollanta llegó (al gobierno) con la promesa de que iba a respetar. Luego los pueblos indígenas se molestaron con él, cuando vieron el reglamento (de la Ley e Consulta Previa). ¿Qué decretos son los que han empeorado con respecto a Alan García?

SM: Bueno, Ollanta ha dado una Ley más complicada que (la de) Alan García. En este momento no sabría decirte porque no soy abogado, y no me acuerdo de los decretos.

VT: La de Fomento a la Actividad Económica de la Selva?

SM: Si, ahora las empresas pueden decidir solamente (con) la junta directiva. Entonces ponen en peligro a la Amazonía, no la aseguran. Nosotros no estamos asegurados en nuestro territorio, la tierra.

Entonces, para nosotros los gobernantes del Perú siguen violando, siguen queriendo entregar a la Amazonía. Entonces ese acuerdo (es) grande pero están destrozando en el Perú y en el mundo, a los que deciden proteger a la Amazonía. El Perú habla como si realmente la protegiera, pero realmente el Perú está destinando a la Amazonía a una muerte segura, pero que vaya muriendo despacio, con toda su gente, con toda su riqueza, con todos sus árboles. Entonces nosotros no estamos de acuerdo con ese principio que el gobierno ha dado; y no estamos de acuerdo porque realmente el gobierno no nos considera y no entra en diálogo con los indígenas. No quiere entrar porque

VT: De hecho el Baguazo comenzó con una falta de diálogo.

SM: En Bagua, para que se produzca el Baguazo, nuestra protesta fue que deroguen los decretos legislativos que eran un peligro para la Amazonía. Entonces, la exigencia de los grupos amazónicos era que se deroguen los decretos, pero el gobierno se endureció y no quiso dialogar. Entonces finalmente, el indígena ha querido entrar en diálogo con el gobierno. El gobierno ha sido sordo. Ha querido dar un escarmiento, sin conocer nuestra historia. Sin conocer nuestro grupo. Un desalojo forzado, un desalojo realmente asesino, entonces la respuesta de esos elementos ha sido el Baguazo.

VT: De hecho el Baguazo, como usted dice, fue una falta de diálogo, que llevó a una escalada de violencia. Bueno, ya están por cumplirse los siete años desde que ocurrió el Baguazo y allí la pregunta es: después del Baguazo ustedes han tenido que ser sometidos a muchos procesos de investigación y a muchas demandas,

¿cuáles son las dificultades de ustedes con respecto a la administración de justicia peruana, para defenderse de lo ocurrido durante el Baguazo, por ejemplo?

SM: Ya, allí los indígenas no hemos avanzado mucho frente al gobierno. El gobierno tampoco ha avanzado mucho, porque también ha retrocedido bastante. Los indígenas allí estamos, porque realmente (los funcionarios) no han entrado en diálogo. Hay criminalización de parte del gobierno y de parte del Ministerio Público, de la sociedad indígena. En este momento nosotros estamos procesados. 53 personas están en juicio y de esas 53 personas hay 9 para quienes el fiscal pide cadena perpetua.

VT: Incluido usted ¿verdad?

SM: El gobierno no quiere dialogar. Sigue siendo cerrado.

VT: En el caso de usted, ¿de qué lo acusa el fiscal para pedir la cadena perpetua?

SM: Bueno, para pedir la cadena perpetua, por ejemplo, a nosotros nos responsabilizan de ocho puntos: tenencia ilegal de armas, la muerte de los policías, el motín, la toma de carreteras ...tenencia (ilegal de armas) es aparte. Somos acusados de esta situación entonces tenemos que presentamos para declarar que somos inocentes de eso. El awajún no llevó armas para protestar.

VT: ¿Ustedes no tenían armas?

SM: No. Teníamos lanzas, pero la lanza no da a 50 metros, no da a 80 metros, no da a 200. La lanza es lanza que era realmente un símbolo de protesta que tuvimos. Y realmente el desalojo ha sido forzado con armas AKM y con tiros por helicóptero, tanquetas. Nos declararon la guerra en ese momento. De 5 de la mañana a 9 de la mañana era una guerra en ese momento. Guerra declarada a un grupo sin armas y el otro grupo iba bien armado.

VT: Usted fue el primero, o uno de los primeros en recibir disparos ¿verdad?

SM: Yo fui uno de los primeros por intentar salir, sabiendo que era la policía. O sea, habiendo detectado que realmente nos estaban rodeando fui a ver qué grupos (eran) para poder dialogar. Nosotros no teníamos armamento. Y es que la protesta era pacífica. Cincuenta y tres días llevábamos y yo estaba al frente, para que realmente no haya violencia, disturbios. Y en ese momento fue cuando yo me tuve que identificar. Fui disparado y el primer herido que cae. Al caer yo herido, la gente creyó que había muerto, entonces allí fue el enfrentamiento. Lo que sucedió, el producto: el Baguazo.

VT: Yo he leído el expediente, y en el caso de los policías que estaban en Imacita, otro grupo de indígenas los mataron porque era un modo de cobrarse lo que había pasado en la Curva del Diablo. ¿Es verdad que hasta ahora algunos pueblos indígenas tienen la venganza como una forma de recuperar el honor?

SM: Mira, bien en el fondo humano, si a un hermano lo matan, entonces yo también tengo que vengarme. Eso es lo primero que hace el hombre en ese momento, después tiene que reflexionar y cambia de posición. En ese momento nosotros teníamos un acuerdo de no agresión (con los policías). Hay un acta escrita de no agredir tanto la policía, tanto el indígena, porque la protesta era pacífica. Solamente era exigir al gobierno que derogue (los decretos supremos).

Entonces lo que pasa en la Curva del Diablo (es que) violan ese acuerdo. En ese momento sucede lo que pasa en la Curva del Diablo: mueren cinco mestizos, cinco indígenas. En ese momento tomaron esa decisión. Se comunica (lo ocurrido en la Curva

del Diablo) a Estación 6, que es en Imaza y entonces allí habían policías controlados por el grupo indígena, entonces automáticamente, por violar el acuerdo de no violencia, que se había roto el acuerdo en la Curva del Diablo, obligatoriamente (los indígenas) tuvieron que actuar y hacer lo que ha sucedido en Bagua. Esa parte es complicada. Entra dentro de la Ley consuetudinaria y la ley peruana, que tiene que también ver su parte. Entonces tiene que haber un perito, experto en temas indígenas y en temas de la justicia peruana, para que se determine esa parte. Son dos pueblos que se han enfrentado, el pueblo awajún-wampis y el pueblo peruano.

VT: ¿Usted es del pueblo awajún?

SM: La policía cumplió la orden del gobierno. Orden del Ministerio del Interior y el pueblo awajún-wampis que defiende su posición, sus territorios, su dignidad, el respeto de libertad; defiende sus derechos y ese enfrentamiento produce 24 policías que desaparecen y diez civiles. Fue muy duro, porque el enfrentamiento de la policía y el grupo indígena son dos grupos inocentes, que se enfrentan con temas de visión diferente. Entonces claro, aquí ha faltado el conocimiento de un perito que conozca la Ley indígena, nuestro derecho consuetudinario y experto en temas judiciales. Entonces nosotros los indígenas hemos sido criminalizados, haciéndonos responsables de todo.

VT: Los ponen a ustedes como únicos responsables desde la perspectiva de los jueces.

SM: Si.

VT: A nivel de la justicia peruana, ¿no hay peritos de parte de ustedes?

SM: Bueno, no hay peritos. Hay abogados que defienden, pero claro, tienen que conocer mucho nuestra posición indígena.

VT: Los abogados están preparados para conocer la cultura de ustedes?

SM: Si, si hay abogados que defienden, pero desde un principio, cuando a nosotros nos hacen juicio, allí no ha habido abogados que hayan conocido. El fiscal no conocía el Convenio 169, no conocían el derecho indígena, entonces ellos proceden de esa manera. El error que están cometiendo es discriminarnos.

VT. Pasando a otro tema: ustedes han llegado también a acuerdos con otros pueblos indígenas como los andinos, ¿cuál es la diferencia entre un indígena de la Amazonía, sea awajún, sea asháninca, en fin y un indígena de la región andina?

SM: Bueno, en toda la región andina, en tiempos del incanato el inca conquistaba y hacía esclavos. Llevaban territorios, oro. Pero cuando el awajún ha luchado, ha luchado no para conquistar riquezas, no ha luchado para conquistar territorios. Ha luchado mantener su libertad. Mantener sus territorios. Lo que es suyo es lo que es defendido. Lo que hemos hecho en la Curva del Diablo ha sido defender lo que es nuestro, nuestra libertad. Estando libres nosotros podemos encontrar un desarrollo de acuerdo a nuestros intereses, no los intereses de otros pueblos, sino los intereses nuestros.

En todo caso, la diferencia está en que otros pueblos han luchado para esclavizar, para hacer trabajar, quitándoles territorios, quitándoles derechos. El pueblo awajún no ha sido así. Yo hablo porque he visto ashánincas y soy awajún. Hablo desde mi cosmovisión. Hemos luchado para mantener nuestra libertad y defender lo que es nuestro. Eso es lo que hemos hecho.

VT. El año pasado, el presidente Ollanta Humala, en unas declaraciones a la radio

dijo: que la Ley de Consulta Previa no se aplicaba a las comunidades campesinas, porque ya no existen indígenas en la sierra y en la costa; y que indígenas son solamente los de la selva y habló de los no contactados. ¿Usted qué opina al respecto?

SM: Yo creo que es un error. Los gobiernos los deben reconocer porque el quechua es indígena, no es campesino. El campesino lo ha dado Juan Velasco Alvarado. El quechua es un grupo indígena asentado en la sierra. El Aimara es indígena, asentado en las Collas, donde viven; y otros pueblos también son indígenas de la sierra, que han vivido años antes de la conquista. Son grupos que han vivido años inmemoriales y han mantenido su visión diferente. Es una cultura diferente. Tienen su propia lengua. Entonces es un grupo que realmente es difícil negar. El hecho de ser campesinos lo han puesto. En vez del “Día del Indio” han puesto “Día del Campesino”, entonces el ser campesino ahora lo utilizan (para decir) “los de la sierra no son indígenas”. Son indígenas para nosotros porque realmente ellos participan y han vivido antes de la conquista de los españoles. Han vivido allí tiempo.

VT: Desde el punto de vista de los derechos, en su opinión qué es lo que se ha avanzado a favor de los pueblos indígenas del Perú, en general, sean de la costa, sean de la sierra o de la selva.

SM: Bueno, no sabría decirte. No hemos avanzado. Yo creo que no hemos avanzado mucho. Si nosotros hubiéramos avanzado no estaríamos en ese nivel de lucha continua con el gobierno, exigiéndole al gobierno que respete, que consulte. Yo creo que no hemos avanzado mucho.

VT: Usted vive actualmente dónde ¿en Bagua?

SM: No yo vivo en Condorcanqui, la provincia de Nieva. Ahora que estoy recuperándome estoy en Jaén.

VT. Usted ahora menciona Jaén. Bueno, Jaén es una ciudad digamos occidental. Muchas veces he escuchado decir: “no, tal persona ya no es indígena porque ya no usa la ropa de los indígenas. O ya no es indígena porque ya dejó de hablar su idioma, ahora habla español, ¿qué opinión le merece eso?

SM: Es un error. Es una ignorancia de la cultura. Yo puedo utilizar pantalón, lentes, puedo tener (dientes) postizos. En casa debo tener congeladora, refrigeradora y todo, pero soy indígena. Hablo mi lengua. Entonces no hace falta que yo use mis pinturas y por eso soy indígena. Eso es del folclor, que es diferente, pero un indígena vive, habla su propia lengua, entonces todas esas cosas son adaptables. Se adapta a la realidad de acuerdo al avance de la globalización, entonces yo puedo tener aire acondicionado pero soy indígena. Eso no cambia a la persona; la dignidad de la persona; es un error; es una ignorancia de la persona que (lo) tome de esta forma.

VT: Ustedes como pueblo mantienen su lengua. Hay algunas comunidades campesinas que no mantienen su lengua pero aún así, mantiene otras costumbres y entonces allí hay el debate: que si son o no son indígenas. ¿A ustedes cómo les está afectando el avance de la globalización? ¿Usted cree que en algún momento el avance de la globalización pueda terminar con los pueblos indígenas?

SM: Yo creo que no. Yo digo que la globalización afecta cuando uno no está preparado. Va a afectar. La desintegración como grupo sí, pero de ser indígena no lo va a quitar.

Entonces lo importante es que ese grupo, esa persona desconozca la cultura y la desintegre como tal, pero ...

De ser indígena es indígena, de conocer su lengua (la) conocerá. La globalización nos puede afectar cuando no estamos preparados. La televisión es muy buena; pero es muy mala cuando uno no está preparado. Te puede ayudar, pero puede también no ayudarte, cuando tu no asimilas esa parte. Otras cosas son buenas, tanto y cuando tu las uses para tu bien. Pero si no aprovechas, a ti te afecta. A la persona le va a afectar, ¿por qué?, porque no le ayuda. Entonces esa globalización los asimila para su sociedad de consumo, o en otro lado, otro grupo, otra persona lo va a utilizar, pero sigue siendo indígena con toda su dignidad.

VT: Los pueblos indígenas tienen alguna forma de proteger a sus niños de la asimilación de la globalización?

SM: Bueno eso es nuevo. Hay que prepararse a eso. Es un gran reto para todos los amazónicos, para todos los indígenas, para los jóvenes entonces es muy fuerte. Pero yo creo que el pueblo awajún-wampis está enfrentando esa parte y tratamos de que los jóvenes conozcan esa realidad y la enfrenten.

VT: ¿Cómo ustedes preparan a sus jóvenes para que enfrenten esa realidad?

SM: Bueno, están estudiando en diferentes universidades. Están preparándose. Lo que nosotros queremos inculcarles es la espiritualidad que nosotros hemos vivido y vivimos. Esa espiritualidad puede ser cristiana o awajún, pero se trabaja, se vive. Entonces de acuerdo a esas vivencias, esas personas se conocen a sí mismas y conocen también la religión de otro pueblo. Tanto y cuanto le sirva a él y también para el pueblo. Entonces es difícil tener que guiar al joven dentro de nuestra espiritualidad y posicionar qué religión, qué tipo de religión nos puede ayudar frente a esta globalización que estamos viviendo. Puede ser awajún (y) puede ser cristiano. A mi me conviene porque lo he visto, no tiene escrúpulos, sino que fortalece mi cultura y ese Dios ha estado en los tiempos pasados hablándole a mi pueblo. Entonces en este momento yo he visto que el verdadero Dios de mis antepasados ha vivido con mi pueblo y sigue viviendo. Ahora se llama Jesús. Ese ha estado antes con mi pueblo y por lo tanto tengo que aceptar esa realidad.

VT: ¿Digamos que la espiritualidad awajún no se opone al ingreso de otras religiones?

SM: Se va a oponer cuando realmente Dios quiera destruir nuestra espiritualidad. Pero la religión de Cristo no destruye, sino que complementa la cultura.

XI.3.2.1 Entrevista a Santiago Manuin. Segunda parte.

Fecha: 10-03-2016.

VT: Estábamos conversando sobre la globalización y sobre los esfuerzos que están haciendo los pueblos indígenas por proteger a sus niños y a los jóvenes, respecto a los efectos de la globalización. Entonces, junto con la globalización vienen formas de economía que no son las tradicionales para ustedes, ¿cómo se enfrentan ustedes al tema de la economía; al tema de tener negocios cada vez más intensos con otros

países, con otras ciudades?

SM: Mire, para nosotros la economía es un sistema nuevo. El mundo awajún-wampis no ha conocido el dinero. Nuestros antepasados usaban el sistema trueque. El sistema trueque choca con el contacto occidental, entonces entra el precio de la moneda, en el tiempo del caucho. El awajún siguió compartiendo el sistema del trueque. El awajún, cuando caza a un animal grande, cuando pesca, (el producto de) la chacra es compartido. Entonces como no tenemos refrigeradora, entonces se invita a los cuñados, al suegro, los sobrinos. Se comparte. Pero hoy en día ese sistema ya no nos sirve, porque estamos en un territorio pequeño, en una comunidad (nativa). Los animales están escaseando, los peces. El sistema de trueque ya no funciona. Entra la moneda, la educación, la salud y otras cosas.

Son cosas nuevas, por ejemplo los motores. Los motores (de las embarcaciones) pluviales necesitan gasolina, necesitan aceite y entonces, en vez de canoa se compra (un bote de) motor y con ese motor ya están viajando, aunque la canoa sirve en el servicio pequeño de quebradas, de la pesca, de la caza. Pero movilidades que tu puedas llegar a un centro, se utilizan (botes de) motor. Eso ha cambiado bastante. Entonces el pueblo awajún-wampis está enfrentando un reto. El reto es que tiene que encontrar un medio para tener una economía que pueda sustentar todo eso. Entonces el cacao, el plátano, hoy en día están siendo cotizados. Entonces la gente trabaja cacao, plátano, yuca, para comer y para vender. Pero ahora han entrado en ese sistema y hay instituciones que trabajan para ver cómo entra el negocio del plátano, del cacao. Buscar mercado.

Entonces ahora ya estamos en eso. El sistema de trueque ya no nos sirve porque ya estamos en la educación, que es muy cara, la primaria, la secundaria, el instituto, la universidad. Entonces no compensa el sistema de trueque, de la vida que llevaron nuestros antepasados. Ahora es una economía nueva, un sistema nuevo y hay que encontrar un medio adecuado, que no afecte al pueblo awajún. Que esté libre de la presión económica y al mismo tiempo que sustente los gastos, la alimentación.

Entonces, ese sistema el awajún tiene que encontrar una mejoría, que el awajún siga (siendo) libre, pero que al mismo tiempo trabaje. La economía, que pueda vivir en lo necesario. Eso es lo que hoy en día se está planteando y se está trabajando con diferentes instituciones. Por ejemplo, hay una ONG de la Compañía de Jesús que es el CEPE (Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica) Es una ONG que está al servicio del pueblo, a petición del pueblo, para encontrar una alternativa económica adecuada para la selva.

Entonces está con toda la investigación de cultivar plátanos, está con toda la investigación de criar pollos de la zona, de hacer piscigranjas, y en esas piscigranjas en vez de la pesca, que antiguamente el awajún pescaba con “barbasco”, ahora (el awajún) tiene que hacer represas de unas quebradas o hacer derivación de agua, para poder tener peces, alimentar, para poder comer y vender. Cría pollos y les alimenta para comer y vender. En vez de sacar palmitos del monte, se siembran palmitos en la chacra y se come y se vende.

Entonces, agroforestales se siembran plantas del bosque. Se siembra alrededor (productos) variados para tener frutos del bosque al alcance y no ir a buscar en el monte, sino que ya se está sembrando. Entonces de esa siembra tu vives, tu comes y también lo

vendes. El agroforestal es muy importante. Entonces la crianza de aves menores, la crianza de los patitos, gallinas, en fin. Después entra la siembra del cacao, para la economía, el plátano, la yuca, el maíz. Todo ese trabajo, aunque no en grandes extensiones, sino en pequeñas extensiones. Esa economía realmente te ayuda a vivir con libertad, pero al mismo tiempo trabajas para que tengas economía, sin presión.

Entonces, eso es encontrar el “Buen vivir”. Nuestros antepasados se sirvieron de la naturaleza, del monte; pero ahora nosotros tenemos que trabajar, que sembrar, que cuidar para encontrar en otro sistema, el buen vivir de hoy en día. Eso es lo que un awajún se plantea hoy en día, lo que es el buen vivir. Entonces el hombre awajún, la señora awajún, trabaja, cultiva, por ejemplo, verduras del monte, tiene que tener a su alrededor plantas medicinales. Entonces todo ese sistema de trabajo ayuda y hace que la familia pase a practicar el “buen vivir de hoy en día”, no del pasado. Entonces ese es un reto nuevo. Hay que convencer a los jóvenes. Trabajar con ellos. Darle valor a la tierra. Darle valor a la chacra. Darle valor a la economía, para que la familia se asiente y pueda tener solventados los gastos en educación. Eso es lo que hoy en día se plantea.

VT: Cuando usted era niño, ¿todavía se usaba el trueque o ya no?

SM: Si, todavía se usaba el trueque, pero al mismo tiempo había que trabajar porque había educación, pero no tanto como hoy en día. Tu hacías tu primaria, tu secundaria y ya se podía vivir. Pero hoy en día exige más porque para competir hoy en día con el gobierno, para mantener un diálogo con el gobierno, para que tu plantees una propuesta de desarrollo al gobierno, tienes que estar muy preparado en un nivel alto de profesionales.

Entonces el awajún debe ser un ingeniero agrónomo, debe ser un médico, debe ser un abogado. El awajún tiene que encontrar profesiones para que un conjunto de personas pueda hacer un planteamiento al gobierno, con las propuestas de desarrollo que nosotros buscamos. Hoy en día se necesita más que en aquel tiempo cuando yo era joven. Por ejemplo no había tanta ambición, perdón tanta necesidad, pero hoy en día cada vez la presión del gobierno, del Estado, nos obliga a que realmente estemos preparados, si es que queremos defender lo que es nuestro: nuestra Amazonía, nuestra cultura, nuestros recursos naturales, la educación bilingüe. Todo eso tu tienes que estar muy preparado para ese nuevo reto.

VT: Usted me está hablando sobre la necesidad que tienen de negociar con el gobierno para defenderse. A propósito de negociar con el gobierno, ¿qué opina usted de nuestro sistema democrático?

SM: Bueno, el sistema democrático peruano no es mucho, porque si fuera democrático el gobierno plantearía la Ley de la consulta. El gobierno consultaría lo que (hace) de nuestro territorio. Pero no lo consulta ¿eso es democracia? En realidad no tiene fondo. Ahora hay que ver si con este gobierno se va mejorando la democracia. Entonces para mí el sistema de democracia que el Perú practica no es bueno. Es un sistema democrático impuesto por presión de otros países o de empresas. Realmente elegimos porque hay que elegir; porque la Ley lo dice; pero después el gobernante no hace lo que realmente debe hacer. Su función (es) servir al pueblo. No lo está haciendo.

VT: Normalmente ustedes en su pueblo, ¿cómo toman sus decisiones?

SM: ¿Cómo?

VT: Por ejemplo, en nuestro sistema tenemos que votar. Dentro de su pueblo, ¿cómo es su forma de tomar decisiones?

SM: Nosotros elegimos también a nuestros representantes, pero ese representante está al servicio del pueblo. No esta (para) que pueblo le sirva al que hemos elegido. Mientras que en el sistema nuestro, el peruano, el gobierno quiere hacer que le sirvan a él y él no sirve al pueblo.

Por ejemplo, cuando hace los decretos legislativos no le importa si existe el indígena o no. Y Allá (va) la empresa. Ese no es el sistema democrático que debe plantearse.

VT: ¿Qué opina usted respecto a la Declaración Universal de los Derechos Humanos?

SM: Está muy bien, la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, pero el Perú no lo practica. Lo firma por firmar.

VT: Esa Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas es un complemento de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, ¿usted dice que en Perú no se aplica?

SM: No se aplica. El Perú engaña. Porque mira, yo cuando estuve en la Corte Interamericana, que me tocó viajar en noviembre del 2014, cuando yo era consejero regional, yo vi el informe que presenta el Perú ante las Naciones Unidas y la Corte Interamericana. Es una mentira podrida del gobierno frente a nosotros los indígenas: (dice) que no estamos criminalizados, que no hay (hubo) toque de queda por el Baguazo, que hay diálogo y que patatín, patatán.

Entonces yo tengo que contestarte que eso es mentira. Nosotros los indígenas hemos sido criminalizados por defender (nuestros) derechos, (nuestro) territorios. Estamos siendo criminalizados y estamos en proceso. Por ejemplo nos han abierto juicio a 53 personas, de esas 53 personas, para nueve personas el fiscal está pidiendo cadena perpetua. ¿dónde está el diálogo?, ¿dónde hay protección?, ¿dónde cumple? No hay cumplimiento. No hay diálogo. El gobierno miente delante de las Naciones Unidas haciendo un informe mentiroso, porque no protege al indígena.

VT: Alguna vez ustedes han tenido oportunidad de contactarse con representantes de las Naciones Unidas o de otras instituciones internacionales y aclarar estas cosas?

SM: Si, las Naciones Unidas saben muy bien lo que miente el Perú, pero claro, el Perú es un país autónomo y aunque le exijan... ¿Cuántas veces no le han exigido al Perú que de una vez termine cuanto antes el juicio de los procesos que han abierto a los indígenas? Ahora en mayo vamos a cumplir dos años de juicio y todavía no terminamos. Entonces, la Corte Interamericana, el (representante) de las Naciones Unidas, en esa época era James Anaya, saben muy bien. Ha venido acá. Me visitó en el hospital cuando yo estaba herido. Todo eso saben. Los informes (de) lo que les dicen y que el Perú miente. Saben que los decretos legislativos atentaban y siguen atentando (contra) la Amazonía, pero el Perú no hace caso. Saben que el Convenio 169 es de rango Constitucional, el valor que tiene, pero el Perú no lo aplica. Los gobernantes peruanos no lo aplican y no se puede hablar de sistema democrático. Es muy bonito hablar, pero no se cumple.

VT: Usted tiene dos identidades, su identidad peruana y su identidad awajún. ¿Cuál de estas dos identidades es la que usted más quiere?

Manuin: La identidad awajún.

VT: Cuando hay consultas, ¿la gente es consciente de que tiene que identificar a su pueblo para tener derecho a la consulta previa?

SM: Si, pero nunca ha habido consulta de parte del gobierno hacia el pueblo indígena, el pueblo awajún. Si es que hubiera sería muy bueno. Pero no lo practican. Eso no lo voy a repetir porque es bien claro lo que he dicho.

XI.3.3 Entrevista a: Jorge Prado

Miembro del Consejo Ejecutivo de la Secretaría de Defensa de la Confederación Campesina del Perú (CCP). Entrevista realizada en la CCP, el 18 de marzo del año 2016.

VT: Señor Prado, la CCP nace en 1947, tengo entendido que nace a raíz de los reclamos de las poblaciones indígenas por sus derechos. ¿En qué contexto y para qué nace la CCP?

JP: Como bien señalas, venimos institucionalmente desde 1947 y en ese contexto, en ese momento, el problema de la tierra está expresado en las grandes haciendas. En la relación del campesino con el dueño de la hacienda en términos de servidumbre, en términos de yanacónaje¹⁸², en términos de explotación.

VT: A la época, las grandes haciendas venían creciendo a costa de los territorios de los pueblos indígenas.

JP: Seguían creciendo. Ya existían las grandes haciendas en la costa y en la sierra, por esa razón, José Carlos Mariátegui señala que el problema del *indio* es el problema de la tierra; pero allí la vinculación del campesino, del indígena con la tierra es como trabajador, como siervo. En una relación social de tipo lineal, de tipo de la edad media. El campesino-indígena no era dueño de la tierra salvo en algunos pueblos, en pequeñas extensiones, pero el grueso de la tierra estaba en manos de los hacendados.

Por esa razón de 1947, para adelante, hasta el 68, el principal grupo de poder en el Perú está expresado por los hacendados, junto con la minería, que son los grupos económicos más importante, más significativos del país. Entonces, el nacimiento de la CCP expresa, recoge, esta problemática; la urgencia, la necesidad de recuperar las tierras que ancestralmente habían correspondido a nuestros pueblos.

VT: Digamos, los campesinos, que además eran indígenas, la mayoría, trabajaban para el hacendado en una tierra que originalmente había sido suya, o habían sido trasladados ...

JP: Así es. Tierras que originalmente habían sido suyas, en la colonia. Originalmente se crearon, se llegó a reconocer pueblos de indígenas y algunas de esas instituciones, a 1947, todavía seguían existiendo. El gamonalismo no logró erradicar toda esta institucionalidad de pueblos indígenas. Sin embargo, la mayor extensión de tierras ya estaba en poder de los terratenientes.

Entonces la organización de la CCP responde a la necesidad de organizar al campesinado, para reivindicar sus derechos fundamentales en relación al tema de la tierra. Entonces, en 1947 (11 de abril), fue Juan Hipólito Pérez, integrante de la primera célula campesina organizada por José Carlos Mariátegui, es el fundador de la CCP.

Por esa razón, la fuente principal de inspiración, de lectura, de análisis de nuestra

¹⁸² Sistema mediante el cual los hacendados explotaban a los indígenas, alquilándoles parcelas a precios elevados e induciéndolos a adquirir deudas que les resultaban impagables, en un sistema de comercio que era monopolizado por los hacendados.

realidad la hacemos a partir de los textos dejados por José Carlos Mariátegui, pero no nos quedamos sólo en eso. Alrededor de la problemática de la tierra hubieron otros pensadores, otros intelectuales que problematizaron y plantearon propuestas. Estamos hablando de José María Arguedas y tantos otros pensadores, que tomaron interés sobre el problema de la tierra, sobre el problema del *indio*.

Cuando surge la CCP, los pocos pueblos donde seguían habiendo pueblos indígenas reconocidos desde la colonia, hicieron que el Estado tuviera una dirección general en el Ministerio de Trabajo, donde se atendía la agenda de esta realidad, era la Dirección General de Pueblos Indígenas. Entonces hasta este instante estamos hablando de que en la república se reconoce a estos pueblos, con su denominación de *pueblos de indios*, tal como los españoles lo habían hecho.

La constitución de la CCP y el proceso de organización y movilización campesina exigiendo reforma agraria, exigiendo recuperación de la tierra, hace que en las campañas políticas, en las campañas electorales, los partidos empiecen a incorporar como agenda, como propuesta de campaña, la necesidad de la reforma agraria: el partido aprista, Acción Popular, la democracia cristiana, los diferentes grupos de izquierda veían de una u otra manera, más profunda o no, la necesidad de implementar la Reforma Agraria en el país.

La exigencia de la Confederación Campesina del Perú (CCP) en este proceso creciente de organización y movilización era más fuerte. Éramos la única organización importante a nivel nacional, que habíamos adquirido un poder de movilización tan alto que, cuando se decretaban paros, los paros eran atendidos, acatados, por todos los pueblos y bueno pues, eso hizo posible que ante el incumplimiento de los partidos políticos en la implementación de la reforma agraria, Belaunde en su primer gobierno, por la oposición del Apra aliada con el Odrismo¹⁸³, dieron una Ley bastante mediocre en el Congreso y lógicamente la CCP fue la primera en rechazarla.

VT: ¿Porqué la rechazaron?

JP: Porque la Reforma Agraria no buscaba resolver el problema de la tierra, entregando o devolviendo a los pueblos la propiedad de la tierra.

VT: ¿Y cómo lo hacía?

JP: Simplemente que empezaron de una manera tibia, en lugares que no tenían mayor significación económica, sin tocar las grandes haciendas, donde la exigencia nuestra era la más importante porque allí estaban las principales tierras, las más productivas.

VT: ¿Eran las de la costa?

JP: En la costa y también en la sierra, las haciendas estuvieron alrededor de las mejores tierras agrícolas. Entonces en el Cuzco, donde tenemos presencia a través de la Federación Departamental Campesina del Cuzco (FDC), se inicia en la selva del Cuzco, en Quillabamba, el proceso de Reforma Agraria directamente hecha por los campesinos. Entonces a 1968, ya los campesinos habíamos empezado nuestra Reforma Agraria con las tomas (de tierras) y expulsión de los hacendados de la propiedad de la tierra.

¹⁸³ Se llama odrismo al periodo de ocho años de gobierno (1948-1956), del ex presidente Manuel Odría Amoretti. Él si hizo con el poder al dar un golpe de Estado contra el gobierno constitucional de José Luis Bustamante y Rivero.

Entonces, la decisión de la CCP, a vista de todos los partidos políticos, a vista del país era firme y buscaba resolver, de manera real y efectiva, el problema de la tierra. Entonces es en ese contexto que, a 1968, se había estado constituyendo un grupo de coroneles, dirigidos por Juan Velasco Alvarado, que dan el golpe (de Estado) a Belaunde, en octubre del 68 y al año siguiente, en junio del 69 se estaba dando la reforma agraria; y al mismo tiempo que el gobierno firmaba la Ley de Reforma Agraria empezaron a tomar militarmente las grandes haciendas y a devolver esas tierras a los campesinos, constituyendo cooperativas; pero de una manera impuesta, sin consulta, sin consentimiento de los pueblos, de los campesinos, de los indígenas.

Entonces, este hecho, de que la reforma agraria se hizo sin consultar, sin conocimiento de los campesinos, hizo que la CCP no estuviera de acuerdo con la reforma agraria, por la manera impositiva en que se estaba implementando y porque las cooperativas se impusieron. Los principales funcionarios de las cooperativas, finalmente fueron los empleados de los grandes hacendados.

VT: Los que antes habían sido, digamos, los capataces.

JP: Así es, los antiguos empleados de los hacendados quedaron como integrantes de las cooperativas y fueron los principales dirigentes de las cooperativas y lógicamente, la conducción de las cooperativas era a favor de ellos y no de los campesinos .

VT: Ahora, no todos los campesinos son indígenas y al contrario, ¿cómo hacen ustedes para diferenciar entre campesino e indígena?

JP: A eso iba. Velasco Alvarado, al momento de dar la Ley de Reforma Agraria, en su mensaje señala, expresa, que a partir de ese momento ya no habrán “indios”, indígenas. Sus organizaciones ya no se llamarán indios, o indígenas sino comunidades campesinas. Entonces no fueron los campesinos, no fuimos los indígenas, los que nos cambiamos de nombre; fue el Estado que a partir de dejar de utilizar un término excluyente, racista, discriminador, nos cambiaron el nombre.

Entonces, estamos viviendo todo un proceso en el cual, el Estado toma decisiones de manera inconsulta, sin tomar en cuenta nuestras opiniones, la opinión de los principales interesados por la Reforma Agraria, pero al momento de la Reforma Agraria ya existían pueblos indígenas.

VT: Por su puesto, han existido siempre.

JP: Así es. Esos pueblos indígenas, con la evolución de los derechos a nivel mundial, con el reconocimiento de los derechos de los pueblos que a lo largo de la historia habían sido colonizados en América, en África, en Asia, desde las Naciones Unidas se reconoce a esos pueblos originarios, que fueron colonizados, como pueblos indígenas.

Entonces, en la formulación de las normas que protegen estos derechos, bueno pues, esta denominación (indígena) empieza a ser tomada ya no con el sentido peyorativo, discriminador que teníamos en el Perú, sino con otro significado. Entonces había necesidad de resignificar un término que originalmente, para los peruanos, era negativo; razón por la cual se podía entender el cambio de denominación que Velasco estaba intentando.

Sin embargo, este no fue un hecho casual. En el mundo, el reconocimiento de los pueblos indígenas ya había avanzado. Los militares, que son los principales estudiosos de la realidad, que es la institución que más ha avanzado en términos de

planificación estratégica sabían que la denominación indígena de los pueblos tenía mucha carga, mucha carga política. En el mundo ya empezaba a visibilizarse esta emergencia de las reivindicaciones de los pueblos, bajo la denominación de pueblos indígenas.

VT: ¿Era la época en la que se debatía el cambio del Convenio 107 (de la OIT), que luego originó el Convenio 169 (de la OIT), muchos años después?

JP: Así es. Entonces ese proceso que no es atendido por los Estados, es atendido por las Naciones Unidas y la asistencia de teóricos, intelectuales que asesoran a los pueblos hizo que fueran las Naciones Unidas las que cristalizaran en normas, en convenios, ese reconocimiento de derechos.

VT: Si entiendo bien, ¿la idea es que los militares, por sus estudios estratégicos, ya sabían que comenzaba a visibilizarse el problema indígena y que en esa coyuntura Velasco Alvarado cambia el nombre de indígena a campesino? O sea, la explicación que dieron en el momento es que se trataba de eliminar una palabra peyorativa pero, ¿en realidad era también ponerle una “zancada” a una futura posibilidad de reclamo de derechos?

JP: Así es. Fue la frustración de la posibilidad de empoderamiento de los pueblos en la exigencia de reconocimiento, ya no solamente como clase campesina, sino como pueblos (énfasis en la voz) merecedores de su territorio, de su cultura, de su idioma.

O sea, la orientación, el empuje de derechos a partir del reconocimiento de pueblos tiene una dinámica mucho más amplia, que el sólo reconocimiento de clase campesina. Mientras el reconocimiento de clase te reconoce tu condición de trabajador y de productor, el reconocimiento de pueblos te reconoce en todas tus potencialidades de tierra, territorios, cultura y aportes a la humanidad.

VT: Hablando de cultura fue Velasco Alvarado el que impuso la enseñanza del quechua, que superficialmente podría parecer bien, si es que no nos detenemos a mirar un poco más profundamente el panorama y nos damos cuenta de que no sólo se habla quechua en el Perú; que hay muchísimas lenguas que no fueron amparadas por el gobierno de Velasco Alvarado y menos por los otros gobiernos.

JP: Definitivamente, el mensaje y el programa de los militares encabezados por Velasco no podemos desconocer que tuvieron aspectos muy importantes, por ejemplo la Reforma Agraria. Aunque sea de manera impositiva e inconsulta con los pueblos indígenas, hicieron Reforma Agraria y de un plumazo desaparecieron a las grandes haciendas, que pasaron a manos de los campesinos, de los trabajadores. Eso es un hecho innegable, de enorme valor, que no se puede desconocer. Tenemos que valorarlo.

Así como eso, en el país necesitamos, en la lectura de los escenarios, tener la suficiente claridad y amplitud para comprender los procesos económicos, sociales y políticos, de tal manera que no se nos escapen las proyecciones, que tienen los momentos, los procesos, los hechos que de pronto surgen en el escenario nacional. Por ejemplo, en ese contexto, la exigencia de la CCP de una Reforma Agraria auténtica, con participación de los campesinos, hizo que el Estado creara su propia organización campesina.

VT: La Confederación Nacional Agraria (CNA).

JP: Sí, la CNA, ¿para qué crearon la CNA?, para liquidar, para desaparecer a la CCP,

cosa que difícilmente habrían podido conseguir porque la fuerza organizativa, la conciencia campesina constituida por la CCP era tan fuerte, que más bien entramos en un proceso de mayor empoderamiento y de modernización de los campesinos.

Bien, pero creo que hay un tema que necesitamos esclarecer más: el término campesino-indígena. Al momento de la Reforma Agraria el problema de la tierra se expresa en que el campesino es trabajador, ¿no es cierto? Hay una relación de dueño a asalariado, de alguna manera, aún cuando habían niveles de servidumbre, de trabajadores que por tener una parcela al interior de la hacienda, simplemente le prestaban servicios al patrón durante días de la semana, sin ningún tipo de remuneración.

VT: Digamos que era marcada la diferencia entre el trabajador que recibía un salario y el campesino que tenía su parcela allí, que normalmente era indígena y que normalmente era insultado por el patrón y, también por los empleados y, que además debía dar una especie de tributo, debía dar parte de sus productos al hacendado.

JP: Así es. Es una relación de explotación, ¿no es cierto? Bien, hecha la Reforma Agraria, desaparecido el hacendado, la relación del campesino con la tierra cambia. En un momento bajo la forma de cooperativa, en un momento bajo la forma de comunidad campesina, el campesino ya es dueño de la tierra. Entonces el problema de la tierra tiene otra connotación.

Es allí donde desde la CCP tenemos la necesidad de ampliar nuestro horizonte de análisis y comprensión de la realidad. Habiendo surgido nuevas relaciones del campesino con la tierra, en términos de propiedad, es el momento en que comenzamos a valorar de manera más enfática y clara, nuestra cultura, nuestro idioma, nuestro territorio y tener una comprensión holística, integral, entonces es este proceso el que empata, que entronca, con lo que viene del nivel internacional con el Convenio 169 de la OIT, que es el reconocimiento de los derechos de los pueblos que fueron colonizados.

VT: ¿Ustedes tienen dentro de sus bases, identificados cuáles son los pueblos indígenas y cuáles las comunidades campesinas, que no son indígenas?

JP: En algún momento, por consejo de intelectuales pudimos haber entrado a hacer esa diferenciación; sin embargo, no era una diferenciación pertinente.

VT: ¿Porqué?

JP: Te pongo un ejemplo, de la experiencia de un pueblo vecino, de Bolivia, que cuando empieza un proceso constituyente, de formulación de una nueva Constitución, en el momento del reconocimiento de los pueblos hubieron diferentes propuestas. Unos decían son pueblos indígenas, otros dijeron son pueblos campesinos, otros dijeron son pueblos originarios. Entonces se inició internamente una discusión sobre cuál es la denominación más adecuada. Entonces los bolivianos, de una manera creativa, dijeron esta no es una discusión central. Estamos hablando de diferentes nombres para una misma realidad, por lo tanto, para contentar estas iniciativas incorporaron una denominación amplia, como pueblos campesinos, indígenas, originarios. Puesto este ejemplo, retornamos a nuestra realidad y tampoco nosotros quisimos entrar a una discusión sobre un tema que no es central.

Resuelto el problema de la tierra, ante el hecho de que hay una nueva relación del campesino con la tierra y ante la necesidad de tener una comprensión integral de nuestra

problemática, entonces, una vez que se inicia el reconocimiento del Convenio 169, en contra de los poderes centrales económicos del país, este proceso de implementación hace que la CCP incorpore en su agenda, de una manera más clara y enfatiza el eje de pueblos indígenas, el eje de comprensión integral de la presencia de nuestras comunidades campesinas.

VT: Justamente con ese tema del eje de pueblos indígenas y de comprender a las comunidades campesinas, en el foro, el jueves que (los indígenas) hicieron la representación (teatral) sobre el tema de identidad. Fue muy curioso que cuando se les preguntaba:

- ¿Ustedes se identifican como pueblos originarios?

- Si.

- ¿Se identifican como pueblos indígenas?

- ¡No!

Entonces, parece que es eso lo que está aprovechando el gobierno actual, y aprovecharon los gobiernos anteriores y los empresarios, para decir: “ah, ustedes no se identifican como indígenas, cuando el convenio 169 dice que hay que reconocerse como indígenas; entonces, no tienen derecho a la consulta previa”.

JP: Claro. El Estado, empezando por el señor Humala (y en el periodo anterior), Alan García, no tienen la voluntad de reconocer la realidad y aceptar que en nuestros pueblos existen “pueblos originarios”, que nuestros pueblos venimos de tener presencia en el país, desde mucho antes de la presencia de la república o de los españoles, entonces como tal estamos en el esfuerzo del esclarecimiento y mejor comprensión de nuestra realidad, de tal manera que nosotros mismos nos reconozcamos como pueblos originarios.

Pero el Convenio 169, si bien es cierto que habla de pueblos indígenas, dice: “cualquiera sea el nombre que estos pueblos originarios tengan en los diferentes países”.

En el Perú, la mayoría de nuestras organizaciones territoriales se llaman comunidades campesinas. Entonces, nosotros no renunciamos a la institución comunera, nosotros la defendemos, nos reconocemos como comuneros, pero a la luz y la vigencia del Convenio 169 (de la OIT) vamos incorporando esa identificación indígena, pero en un contexto de resignificación, cosa que todavía no es amplia.

VT: La palabra indígena para los miembros de los pueblos indígenas, sigue generando mucho rechazo. Ellos dicen: “pueblo originario, si”. “Pueblo indígena, no”. Es en cierto modo, la herencia de todo el maltrato que sufrieron durante siglos.

JP: Definitivamente, (la resistencia) no es gratuita, responde a los antecedentes de exclusión, de discriminación, que nuestros pueblos hemos sufrido en la república, en la colonia y desde las empresas transnacionales. Entonces ese hecho, que dicho sea de paso es alimentado y fortalecido por el poder de los medios de comunicación e información, lógicamente nos tomará tiempo. Estamos a penas iniciando este proceso de mejor comprensión de nuestra realidad, de nuestros retos, de nuestras proyecciones y también de nuestras políticas.

VT: ¿Ustedes como CCP, se consideran una organización, además de campesina, indígena? ¿o no?

JP: A ver, la CCP en este contexto de implementación del Convenio 169 es ya interlocutor del Estado en procesos de consulta (previa) y consentimiento; aún a pesar de nuestra denominación, como Confederación Campesina del Perú, porque nuestras bases centrales, al menos las más importantes, son comunidades campesinas.

VT: Por lo menos las del sur son básicamente indígenas.

JP: Claro. Ayacucho, Cuzco, Apurímac, Puno, esas comunidades campesinas están, sino totalmente, en un 99.9% habitadas por pueblos originarios, por indígenas, entonces es cuestión de tiempo.

Felizmente estamos avanzando en esta mejor comprensión de nuestros retos y de nuestras tareas y una de las tareas importantes es esto del tema de la autoidentificación, que no necesariamente tiene que pasar por reconocerse explícitamente como indígena, porque con que nos reconozcamos como pueblos originarios o como comunidad campesina (énfasis en la voz) es bastante. Es bastante.

VT: El discurso de Ollanta Humala, que además es un discurso que ha tomado de los empresarios mineros es que en la costa y en la sierra ya no hay pueblos indígenas. Que indígenas quedan solamente en la selva, en la Amazonía y que son los no contactados. De ese modo, borra e un plumazo no solamente a los indígenas de la costa y de la sierra, sino también a los awajún, a los yanasha, a los ashánincas y a toda la gente que no hace falta mucha reflexión para decir “ah, si, este es un indígena”, porque es evidente, salta a la vista que son indígenas. En el caso de la identificación de los de la costa es un poco más difícil porque ya han perdido muchos elementos (culturales). Aún así, si uno llega a algunas comunidades campesinas de la costa se encuentra con instituciones originarias, ¿ustedes como conciben a las comunidades campesinas de la costa?, ¿son o no son indígenas?, ¿cuáles de ellas son las que aún son indígenas?

JP: Partamos de la referencia de una experiencia concreta que tuve hace años respecto a esta “discrecionalidad” de los funcionarios para ver a quién denominan y a quién no, como indígena. Resulta que en la Comunidad Campesina Cañaris, en Lambayeque, un concesionario quiere ejecutar una concesión en los territorios de esta comunidad. Quiere entrar como Pedro en su casa, sin mayor trámite, ni consentimiento del pueblo y la comunidad campesina que es dueña de ese territorio dice, “¿y ustedes por qué quieren entrar acá?, nosotros somos los dueños de este pueblo y necesitan consentimiento, autorización nuestra para ingresar a nuestro territorio”. Entonces frente a eso el Estado les dice “ustedes no son indígenas” y sin embargo, Cañaris es uno de los pocos quechua-hablantes, es uno de los pocos pueblos que conserva su vestimenta originaria y conserva sus instituciones originarias. Ese ejemplo, esa experiencia, es uno de los desmentidos más claros de que la existencia de pueblos indígenas no sólo está presente en la selva. Nosotros desde la CCP y las organizaciones que estamos en el Pacto de Unidad sostenemos de manera enfática, que la totalidad de comunidades campesinas y comunidades nativas debemos ser reconocidas como sujetos de derecho, en el proceso de implementación del Convenio 169 (de la OIT).

Y si hubiera alguna comunidad campesina, que no quiere estar al amparo y protección del Convenio, se excluye, cosa que nunca se va a dar porque las comunidades campesinas venimos de ser reconocidas por el Estado como pueblos indígenas. Fue el

Estado el que nos cambió el nombre y por lo tanto, la pregunta es; ¿a qué se debe que los Ollanta, los Alan García y sus títeres y los grandes mineros no quieren (reconocerlos)?, simplemente porque quieren apropiarse de la manera más fácil de las riquezas de nuestros pueblos.

Y desde nuestros pueblos ya hemos tomado conciencia de que las riquezas que existen en nuestros territorios tienen que servir principalmente para el desarrollo de nuestros pueblos. También para el Estado, para todo el país, pero que los propietarios de los territorios debemos ser los principales beneficiarios.

VT: Bueno, yo he conocido Cañaris, también Inkahuasi y en esos lugares es evidente que son indígenas, no queda lugar a duda. Hay que ser muy torpe para negar la identidad de ellos, pero hay casos como por ejemplo, la Comunidad Campesina de Castilla, en Piura; la Comunidad Campesina Nacho Távara, y hay casos en que se han creado incluso después de la reforma agraria, pero cuando van a esas comunidades la gente a veces dice “no, ellos ya no son indígenas, no hablan quechua, hablan solamente español, viven como occidentales”.

Sin embargo, cuando uno comienza a observar se da cuenta de que tienen costumbres e instituciones, que siguen siendo antiguas. En el caso de ellos, de hecho el gobierno, en la costa no quiere reconocer a nadie como indígena, a nadie (a ninguna comunidad campesina), porque dicen que ya nadie habla las leguas originarias, lo cual es cierto, ya nadie habla lenguas originarias, sin embargo son lenguas que perdieron porque el patrón les obligó a perder su legua. Hubo épocas en que los forzaban cambiar de lengua. En ese caso, ¿qué opinan ustedes? (interrupción por el paso de una manifestación política)

JP: Tu misma experiencia te ha mostrado que en esos pueblos, que en esos pueblos, que aparentemente ya no serían indígenas, existen prácticas culturales ancestrales, entre esas prácticas culturales están por ejemplo la agricultura, por ejemplo la artesanía, por ejemplo está su espiritualidad, por ejemplo está la relación hombre tierra. Para el indígena la tierra no es recurso natural.

VT: Además está el discurso de la población (no indígena) y de los empresarios es: “pero si ya tienen televisor, tienen radio, tienen celular (móvil), ¿Cómo van a ser indígenas?”. Es un poco la idea de que un indígena no puede tener nada que corresponda a la vida actual.

JP: Indígena no es sinónimo de “no contactado”, ¿no es cierto? Indígena en la concepción, en el planteamiento del Convenio 169 (de la OIT) es un planteamiento mucho más amplio. Entonces, uno de los argumentos, una de las pruebas, uno de los hechos fundamentales para fortalecer nuestra agenda, nuestra defensa de la comunidad campesina como sujeto de derecho es la rica gastronomía. En la rica gastronomía, ¿qué está presente?, están nuestras prácticas culturales, nuestra agricultura, nuestros productos originarios, sin los cuales no es posible imaginar esta rica y diversa cultura alimenticia del país y ¿quiénes fueron los primeros en reconocer este valor, esta característica, esta potencialidad? Fueron los cocineros, a través de su alianza cocinero-campesino.

Es decir, en el escenario de país en nuestro tiempo hay más de una razón, más de un argumento que nos permite afirmar enfáticamente que todas las comunidades

campesinas debemos ser reconocidos como sujetos de derechos (especiales).

Ahora, este planteamiento de si tenemos celular, o hablamos español o nos vestimos con ropa de Gamarra simplemente tiene por objeto relativizar la propiedad sobre la tierra. Ese es el principal derecho que nos quieren expropiar, que nos quieren quitar. La propiedad de la tierra y el territorio, porque “los que cortan el jamón”, (es decir) los mineros y las grandes transnacionales y los grandes poderes financieros seguir expoliando al país para beneficio de ellos y que nuestros pueblos sigamos en proceso de empobrecimiento. En este escenario, el reconocimiento y valoración pertinente del Convenio 169 es crucial, es de fundamental importancia.

Pero este desconocimiento de nuestros derechos no sólo viene de los grandes poderes. También los intelectuales de las ONG son otros de nuestros adversarios. ONG que tienen en su agenda de trabajo el tema de comunidad campesina, el tema de territorio.

VT: ¿Por ejemplo?

JP: Por ejemplo CEPES, que trabaja el tema de territorio, pero cuando se trata de reconocimiento simplemente “no hay pueblos originarios, no hay pueblos indígenas. Son comunidades campesinas para las cuales el Convenio 169 (de la OIT) no aplica. Entonces ese es un ejemplo.

Yo diría que el mayor porcentaje de las ONG tienen esta visión intelectualmente sesgada, porque ven en el pueblo indígena un principal competidor político. El protagonismo creciente de los pueblos y sus dirigentes es visto con espanto, con preocupación, por los partidos políticos de derecha e izquierda.

VT: De hecho fue el indígena el que puso en la presidencia a Ollanta Humala sin tener mayor respaldo, porque él no tenía un partido político.

JP: Fue el pueblo indígena que en un acto de fe, en un acto de fe hizo posible la alta votación para la elección de este señor.

VT: Luego fueron traicionados ¿no?

JP: Puede ser visto como una traición y al mismo tiempo puede ser visto como una lección para nuestros pueblos, de nuestras posibilidades políticas, de nuestras posibilidades de propuesta y construcción de nuestro propio destino, en la orientación de construir “el buen vivir”. Es decir, una propuesta de país, de nuevo país que recoja nuestra cultura, que recoja nuestras posibilidades, incorporando lo mejor de la cultura occidental, pero a partir de nuestra propia identidad, a partir de nuestras propias posibilidades.

Entonces, por eso en el Pacto de Unidad decimos “Pacto de Unidad de Propuesta y Construcción del Buen Vivir”.

VT: ¿Ustedes creen que hace falta estudiar un poco más temas relacionados a la identidad indígena en el Perú.

JP: Hace falta. Hace falta para seguir fundamentando, para seguir fortaleciendo nuestra decisión política organizacional y así fortalecer la implementación del Convenio 169. Desde esa perspectiva, para la CCP, la cercanía de los universitarios, la cercanía de los intelectuales, de los profesores universitarios, es de vital importancia, sólo que nos encontramos con que las universidades no tienen una perspectiva intercultural. Seguimos encontrando universidades que no tienen visión, no tienen ojos para leer nuestra realidad.

En este sentido es otra de las tareas, debemos trabajar con las personas política y culturalmente esclarecidas, para transformar nuestra universidad monocultural, excluyente y racista a una universidad intercultural que tenga lectura real y objetiva, tal como sugería José Carlos Mariátegui, o lo propuso José María Arguedas, tal como lo propusieron tantos intelectuales.

VT: ¿Quisieras agregar o destacar algo?

JP: Agregar y alegrarme, valorar esta iniciativa de intelectuales que se acercan a nuestra realidad, a nuestra problemática, para una mejor comprensión de nuestras carencias, de nuestras posibilidades y entonces, desde esta perspectiva, nuestro mejor deseo de que tu trabajo intelectual sea productivo, sea amplio, sea potente, con la seguridad de que sea una herramienta valiosa en mano de los indígenas que valoramos tu trabajo.

VT: Muchas gracias.

XI.3.3.1 Ampliación de la entrevista a Jorge Prado

VT: Me comentabas que como CCP ¿Cuál era la importancia del Baguazo para ustedes?

JC: El Baguazo es un evento que tiene dos protagonistas centrales. Por un lado, los pueblos amazónicos, que han sido invadidos de manera creciente, por concesiones forestales, gasíferas, mineras, petróleo, etc. Por otro lado, el Estado, entonces personificado por Alan García y Alan García cuando se da el Baguazo venía de haber sostenido su discurso de “El Perro del Hortelano”, desconociendo el derecho de los pueblos, de tener tierra y territorio y considerando a los pueblos como ciudadanos de segunda categoría, que no teníamos derecho a tener tanta extensión de tierra y que esa tierra debía ser dada a los inversionistas, que si saben hacerla producir.

Es en ese contexto de confrontación entre los planteamientos del Estado, del señor Alan García y los derechos de los pueblos, es que se desencadena el Baguazo. El Baguazo es la respuesta de los hermanos amazónicos frente a la política desarrollada, sostenida y sus socios que son los inversionistas, los mineros, las transnacionales que necesitan entrar.

VT: En el discurso de “El Perro del Hortelano”; la idea de que “si los indígenas tienen tantas tierras –según Alan García- las tierras que le ‘sobran’ a los indígenas deberían ser para todos; los recursos que les sobran a los indígenas, como el petróleo, que los use el Estado”. “Por culpa de los indígenas no podemos desarrollar”... me recuerda que Bolívar “suprimió” por decreto a los indígenas y luego, en 1833, el gobierno de turno los vuelve a reconocer porque su tributo representaba casi el 70% del financiamiento del Estado. Es decir, siempre se coloca sobre los hombros de los indígenas, el peso del mantenimiento del Estado, el desarrollo.

JP: Ese tema sirva como oportunidad para señalar un aspecto de la problemática que no hemos remarcado. Nuestros pueblos (indígenas) desde la república, vivimos un proceso de empobrecimiento.

Por ejemplo, yo vengo de una comunidad campesina. Cuando yo niño, yo adolescente, tengo muy clara la experiencia de acémilas, caballos, burros, trasladando de nuestras

tierras comunales de Huanca Sancos (Ayacucho). Mi comunidad viene de ser productora de papa y cebada, principal producción de nuestras tierras comunales.

Cuando yo era niño todos los habitantes de la comunidad, almacenábamos en nuestras casas y pirhuas, cebada y papa. Huanca Sancos nunca compró cebada y papa. Al paso del tiempo, Huanca Sancos ahora no produce papa, no produce cebada. Son tierras que no están siendo trabajadas adecuadamente, porque la vinculación perniciosa en este proceso de globalización, que el Estado ha consentido, ha traído como consecuencia que perdamos nuestro mercado, por la presencia de productos importados a precio subsidiado. Entonces, si la comunidad producía trigo y el precio del trigo era equivalente a diez (soles), de pronto comenzó a surgir en el mercado trigo extranjero a cinco soles. Y lógicamente, cuando vas al mercado, ¿qué prefieres comprar?, ¿el trigo campesino, que porque es campesino cuesta diez soles o el trigo subsidiado que cuesta cinco soles, y si es extranjero, mejor?

Entonces se ha generado un proceso de inserción en el mercado internacional, que nos ha traído este proceso de empobrecimiento. Junto a eso está que el Estado no invierte en las comunidades campesinas, pero cuando se trató de políticas públicas para los agroexportadores, a ellos sí se les dio normas y leyes que posibilitaron la agroexportación. Y es un sector de creciente bienestar, en condiciones laborales desventajosas para nuestros hermanos que trabajan allí. Es una política pública que permitió crecer ese sector. La pregunta que siempre formulamos al Estado es, ¿Porqué no se tiene una política pública de apoyo a la producción campesina, que sería un motor de desarrollo mucho más fuerte que la minería?, porque bajo la óptica de “El Perro del Hortelano” se pretende quitarnos esas tierras para entregárselas a los inversionistas y generar un nuevo proceso de reconcentración de la tierra. O sea, no es casual ni ingenuo, que no se invierta en las comunidades campesinas.

VT: ¿Se trata de asfixiarlas?

JP: Es una política deliberada de asfixiar y hacer que se genere el proceso de migración a la ciudad; se abandona la tierra y entonces el Estado fácilmente entra.

VT: ¿Hay minerales en su comunidad?

JP: En todos nuestros pueblos existen diversidad de minerales. En mi comunidad se sabe que hay oro, hay cobre, incluso habría uranio.

VT: Entonces, ¿sería más fácil para el Estado que se exploten los minerales, que promover la agricultura?

JP: Así es.

VT: Tu que vienes de una comunidad campesina, ¿te sigues identificando como miembro de una comunidad campesina, un pueblo originario? o por el hecho de haber migrado a la ciudad ya ha hecho que pierdas esa identidad?

JP: Yo estoy en la ciudad, he vuelto a la ciudad, en respuesta a la designación en mi responsabilidad dirigencial. Inicialmente llegué a la CCP como secretario general. En un segundo período, que es el actual, ya no estoy como secretario general, sino como integrante del Consejo Ejecutivo de la Secretaría de Defensa de la CCP; eso es lo que me trae desde mi comunidad a Lima, para cumplir mi responsabilidad de dirigente. Yo encantado de pertenecer a mi comunidad campesina de Huanca Sancos.

XI.4 Anexo: Entrevistas exploratorias a dirigentes de organizaciones indígenas de nivel local o regional

XI.4.1 Entrevista a: Juan Agustín Fernández

Shipibo, entrevista realizada el 21 de septiembre de 2015, en el local comunal de Cantagallo.

VT: Entiendo que los indígenas que viven en zonas urbanas tienen una situación distinta a los que se quedaron en sus territorios originales, porque su trabajo ya no se vincula a la agricultura y tienen que integrarse en la sociedad urbana.

JAF: Así es.

VT: La pregunta es: estando en las ciudades, ¿hasta qué punto es posible mantener su identidad?

JAF: Antes de comenzar le quiero explicar que yo soy secretario de organización en Cantagallo. También soy miembro de prensa indígena a través de la red. Soy director de Shipi Noticias, noticiero indígena. Soy traductor e intérprete acreditado oficialmente ante el Ministerio de Cultura. Desde hace 25 años soy profesor bilingüe y dirigente durante 30 años, acompañando el proceso de lucha reivindicativa de los pueblos indígenas, a través de AIDSESEP, que es nuestra organización matriz.

VT: ¿Usted es miembro de AIDSESEP?

JAF: Claro, como indígena, pero no soy dirigente nacional. También soy maestro curandero, como usted verá. Curo con ayahuasca y plantas medicinales. También soy artesano, eso es lo que hace mi familia shipiba. Bueno, eso es básicamente lo me representa. Mire nosotros hacemos estas artesanías (extiende una pintura y una tela bordada muy colorida).

VT: ¿Qué colores!, ¿qué representa?

JAF: Es la cosmovisión shipibo-conibo

VT: ¿Es bordado a mano?

JAF: Sí, es bordado a mano. Significa que el hombre y la naturaleza están íntimamente ligados. Por eso es que hay un respeto mutuo del hombre con la naturaleza, desde la perspectiva de los pueblos indígenas (...)

VT: ¿Cuál es la religión que predomina entre ustedes?

JAF: Bueno, el pueblo shipibo-conibo ha tenido su primer contacto con el mundo occidental a través de la misión católica franciscana en el año 1764. Es el año que la crónica de los franciscanos que está en Puerto Ocopa nos dice que tuvimos el primer contacto, en 1764. Desde allí, los shipibos al comienzo rechazamos a la misión cristiana católica; por un cura que moría, mataban de 200 a 300 shipibos. El ejército español los fusilaba.

Sin embargo, los curas llegaban con espejos o dádivas y los shipibos han sido los primeros que fuimos evangelizados en la fe cristiana, católica, apostólica y romana. Mi comunidad es netamente católica, hasta el año 1953, de allí viene el Instituto Lingüístico de Verano,

que en 1953 se establece en Yarinacocha y allí establece el divisionismo entre el catolicismo y el protestantismo.

Desde 1953, la ventaja del Instituto Lingüístico de Verano es que comienza a estudiar nuestro idioma para hacer nuestro alfabeto y traducir la Biblia y luego capacitan a las personas para los maestros bilingües. De allí, posteriormente, en el año 1960, por allí, ingresan los Adventistas del Séptimo Día, más adelante, en los 80, ya vienen los Mormones, la Asamblea de Dios, los Israelitas del Pacto Universal, hasta la actualidad.

En el caso de la Comunidad Shipiba de Cantagallo del Rímac, tenemos tres nominaciones: en primer lugar la iglesia Evangélica Shipiba, que está arriba, en el segundo nivel está la Iglesia Adventista del Séptimo Día y el curita del Rímac, que viene de vez en cuando para hacer su reunión para los bautizos de los niños.

Sin embargo, el pueblo shipibo-conibo ha emigrado hacia Lima con todas sus costumbres. La gran mayoría mantenemos la espiritualidad propia de nuestro pueblo a través del ayahuasca, para poder reencontrar nuestro espíritu con las constelaciones.

VT: Digamos, ¿antes del contacto con los españoles, la religión de ustedes cuál era?

JAF: La religión nuestra era la del shipibo-conibo, a través de las plantas medicinales. La madre planta, que es la “abuela ayahuasca”, que es lo que usted está viendo aquí (muestra una pintura). Esta es la madre de la madre de todas las plantas, porque cuando usted (la) toma, la abuela ayahuasca te revela la variedad de plantas, con sus variedades curativas. Aquí tenemos plasmado en este libro qué plantas son las que curan (nos muestra un libro de plantas medicinales de la Amazonía, con sus diferentes propiedades, ¿quién ha revelado eso? (vuelve a señalar el libro). Justamente, la abuela Ayahuasca, en nuestras ceremonias nocturnas.

VT: Sean católicos, protestantes o lo que sean, ¿igual continúan acudiendo al ayahuasca?

JAF: Sí. La religión católica es más tolerante. Ellos te dicen cree en Dios, Jehová, ... la virgen María, los santos, pero también te permiten que te comuniques con tus dioses y espíritus de la naturaleza a través del ayahuasca.

Pero los Adventistas y los evangélicos no son tolerantes; son más radicales. Desde que llegaron al contacto con los pueblos indígenas, especialmente con los shipibos, han tratado de desaparecerlos de todas las formas a los chamanes. Pero hubo resistencia.

VT: ¿No lo han conseguido?

JAF: No lo han conseguido. Ahora mucho más, como el mundo se ha cansado de la medicina farmacéutica, ahora están volviendo nuevamente a la curación con plantas naturales y comidas también, entonces es nuestra oportunidad. Que la sabiduría ancestral, milenaria, ha sobrevivido a través de los curanderos que se dividen en tres: Unaya, el que conoce las plantas; Murraya, el que investiga dónde está la enfermedad, el hechizo en tu cuerpo si te han hecho un daño por un animal o por un brujo malero y el ashimurraya, el que tiene la capacidad de transformarse en jaguar o de meterse en el agua durante una semana y sale igualito, sin mojarse la ropa. Esas son las categorías de curanderos.

Ahora el mundo occidental viene a nosotros, ¿porqué?, porque ellos saben que a pesar de que las religiones católicas, el adventismo, los protestantes, etc. llegaron no han podido terminar con nuestra religión, porque nuestra energía y nuestra fuerza está justamente en el conocimiento de la abuela ayahuasca. Con ella podemos predecir el futuro: ver las

enfermedades, los terremotos o los peligros que puedan venir a la comunidad y en base a eso prevenir a la comunidad para que se prepare; y también ver las enfermedades que hay en tu cuerpo, ¿qué enfermedad tienes?, la abuela ayahuasca te lo revela.

Entonces es muy importante para nosotros la espiritualidad y para eso hay que “diatar”, por ejemplo, no comer con mucha sal, no ser demasiado pegado al sexo, no tomar bebidas muy azucaradas, no comer comidas muy condimentadas. Entonces nuestra religión tiene una disciplina, ¿quieres mantenerte en la espiritualidad, ser una persona íntegra, no una persona contaminada espiritualmente?, entonces tienes que cumplir ciertas normas, pautas, de la disciplina, a través de la abuela ayahuasca.

VT: ¿Cómo se formó la comunidad de Cantagallo?, ¿porqué cambiar bosques tan bonitos, por Lima?

JAF: Es una pregunta muy bonita y clave, quizás el mundo puede entender. A veces los migrantes somos discriminados en cualquier lugar del mundo, porque nosotros estamos fastidiándolos e incomodándolos. En fin, una serie de peros que nos ponen a los migrantes cuando llegamos a un lugar. Lo nuestro no ha sido [porque] hemos querido.

Hay tres corrientes migratorias de la comunidad de Cantagallo. En primer lugar en los años 80. En buena hora le mencioné el Instituto Lingüístico de Verano. Sólo nos han dado dos cosas los lingüistas del ILV: convertimos a la fe cristiana y prepararnos para ser todos profesores: tatarabuelos, abuelos, tíos, tías hermanos. ¡No pues!

Hubo un grupo de jóvenes, alrededor de 34, que dijeron “yo ya no quiero ser profesor; quiero una carrera distinta; quiero ser abogado, economista, periodista, antropólogo, qué se yo”. Y entonces se revelaron, sin saber que Lima era una ciudad como el mar. Y los jóvenes rebeldes de la época se revelaron; se aventuraron y se vinieron.

Llegaron en los 80. Se establecieron en una casita que alquilaron por 80 soles mensuales (unos 24 euros) y allí vivieron 34 jóvenes, entre hombres y mujeres. Querían prepararse en la academia preuniversitaria para ingresar a la universidad y luego volver a sus comunidades siendo profesionales. La idea muy buena, (pero) no resultó.

Luego, en los años 90, como usted sabrá, era la época de la guerra interna. Sendero Luminoso, el MRTA estaban captando jóvenes para que se enrolen en sus filas y era algo que ya no se podía soportar: madres llorando, padres llorando, porque estaban escondiendo a sus hijos arriba, en el techo, en el baúl o en la tinaja grande o haciéndole escapar a la chacra, pero aún así los encontraban (los terroristas) entonces era insoportable y Lima, aparentemente era la ciudad más segura de migrar, para buscar la tranquilidad, la paz y que sus hijos no se metan a esas filas.

Entonces fue en los años 90 que muchas familias escaparon, no en masa grande, sino cada uno por su lado. Entonces en los años 90 el pueblo shipibo estaba disperso por todos los conos de Lima: Ventanilla, El Salvador, Pachacútec, San Juan de Lurigancho, Comas, Ancón, etc. Sólo nos encontrábamos en el Campo de Marte para una “pichanguita”, preguntar cómo está la mamá y el papá. Antes no había internet, sólo era por teléfono, que sólo la gente pudiente tenía. Era una época bien difícil.

VT: Perdón, vinieron buscando seguridad, pero en Lima también había terrorismo, ¿realmente encontraron seguridad?

JAF: No. Claro que no. Por eso buscábamos la seguridad entre comillas, porque Lima tampoco era tan seguro. Sin embargo hemos venido.

VT: Y aquí, ¿qué encontraron?, ¿discriminación?

JAF: Claro que si, hemos encontrado eso. Luego le puedo explicar.

Finalmente la tercera ola migratoria fue en el año 2000. Un grupo de shipibos que ha venido por dos razones: uno, por la cosecha de espárragos, mango y fruta para exportación. Los empresarios iqueños y huaralinos buscaban mano de obra barata y traían buses llenos de shipibos. Hasta ahora sigue funcionando para palma aceitera, etc. Ellos enviaban buses. Así llegaron buses llenos. Así fue que llegaron familias enteras de shipibos.

Y finalmente en el 2001 era para derrocar al fujimorismo. Desde Iquitos, Nauta, Contamana, Pucallpa viajaban en barcos enormes y en buses. Los shipibos también se emocionan para derrocar la dictadura fujimorista. Toledo los emociona y los shipibos vienen. Muchos no pudieron regresar porque ya no había plata para volver (risas), después de muchas ollas comunes se quedaron aquí, en Lima. Sobre todo en la casa Tarata, en Barrios Altos.

VT: ¿Entonces vinieron a la marcha de los cuatro suyos?

JAF: A la Marcha de los Cuatro Suyos. Vinieron y se quedaron. Se establecieron en la casa Tarata de Barrios Altos, que pertenecía al Consejo Indio de Sudamérica y al ver que ya no cabían allí los shipibos, los vecinos de Barrios Altos empezaron a alquilar sus cuartos.

Hasta que han llenado, sin exagerar, cuatro cuadras de shipibos. Cuatro cuadras alrededor de la casa Tarata.

VT: ¿Por qué contra Fujimori?, ¿por qué no hubo una participación masiva contra otros gobernantes como Alan García, Belaunde, que eran toda una agresión a la selva con su discurso “la selva está despoblada, hay que colonizarla”?

JAF: Así es, eso dijo Belaunde.

VT: Como si no hubieran indígenas en la selva, ocupando sus Territorios.

JAF: Lo que ocurre es que Toledo tuvo muy buena motivación. Seguramente, a los shipibos lo que más les dolía eran los casos de vasectomía y esterilización en las mujeres, (Fujimori promovió una política de esterilizaciones forzadas entre los más pobres) que estaban causando muchas enfermedades de cáncer. Porque para cortarse tienes que tener muchas empleadas que te laven, te planchen, te cocinen; pero las shipibitas traen leña, cargan agua, entonces sus heridas se infectaban y por allí les agarraron, al sentimiento. Esa fue la razón por la que muchos vinieron masivamente motivados por el toledismo y se quedaron.

VTP: ¿En las comunidades shipibas hubo casos de esterilizaciones forzadas durante el gobierno de Fujimori, o al menos sin consentimiento?

JAF: En mi comunidad si hubo. Soy testigo de ello porque a la época yo era jefe de la comunidad.

VTP: ¿Cómo se llamaba su comunidad?

JAF: San Francisco de Yarinacocha. Pero, yo no vine en la marcha de los 4 suyos. Mi caso es diferente. A mi me trajeron a Lima cuando yo tenía 10 años. Mi madre era artesana y casi la atropella un volquete que se quedó sin freno. Entonces mi madre me castigó para no estudiar. Y yo he llorado tanto que un doctor que se fue de acá, un médico, me trajo aquí. Entonces mi situación es diferente.

Me crié aquí en Lima y luego volví a mi comunidad y he sido jefe. A mi si me consta que en la Dirección de Salud de Ucayali amenazaban a los enfermeros, que si mensualmente no captaban 15 personas entre hombres y mujeres para vasectomías y ligaduras de trompas los despedían, los despedían de sus chambas. Entonces, ellos para no perder su trabajo, lo hacían. Entonces no es que lo diga porque me han dicho, sino que lo he visto. Era una lucha terrible en esa época para nosotros. Yo no he participado en la marcha de los Cuatro Suyos, aclarando.

Volviendo, en la ola migratoria, en los 80 por estudio; en los 90, huyendo del terrorismo y en el 2000, por ser mano de obra barata y para participar en la Marcha de los Cuatro Suyos...

Ahora, aquí en este lugar específicamente estamos desde el 2001 hasta la actualidad. Antes esto era un basural. Estamos sobre los 500 muertos del incendio de Mesa Redonda. La municipalidad de Lima los ha botado aquí. Encima de eso estamos (se refiere a un incendio ocurrido el 29 de diciembre de 2001, en el centro comercial "Mesa Redonda", que quedaba en pleno centro de Lima. Según la información oficial murieron 277 personas y más de 500 resultaron heridas. Además hay cientos de desaparecidos, que se cree que fueron víctimas de este incendio).

Para nosotros no ha sido (fácil) juntar a los shipibos de todo Lima.

VT: ¿Por qué decidieron reunirlos?

JAF: Esa es una buena pregunta. Porque nos sentíamos dispersos como pueblo, como cultura, como familia, como hermanos. Entonces teniendo este espacio, los líderes de ese entonces invitaron a todos los shipibos de los conos de Lima, para que vengan a agarrar un pedacito de terreno y puedan vivir...

Ahorita somos 1857 shipibos, incluyendo a niños y ancianos, sin contar a los visitantes. Visitantes llamamos a los shipibos temporales, que nos visitan.

VT: ¿Cómo se relacionan ustedes con las comunidades shipibas que se han quedado en sus territorios de origen, ¿mantienen el contacto?, ¿tienen algún tipo de apoyo?

JAF: Buena pregunta es esa, porque la distancia no nos separa. Ahora que existen los celulares, que hay teléfonos públicos en nuestras comunidades, nos permite relacionarnos rápidamente. Ahora tanto las empresas Claro como Telefónica están en competencia y el Estado los obliga para que haya comunicación en los pueblos. Entonces, en el caso del pueblo shipibo tenemos celulares e inclusive manejamos Internet (...) Entonces los shipibos también han llegado a la era digital. Ese es el caso del pueblo shipibo.

VTP: Pero otros pueblos no lo tienen

JAF: Otros pueblos aún no los tienen, como en el caso de nuestros hermanos no contactados o en contacto inicial.

VTP: Me parece interesante que los shipibos aprovechen la tecnología, porque el año pasado el presidente Ollanta Humala hizo declaraciones diciendo que en la sierra ya no habían pueblos indígenas porque son comunidades campesinas que usan ropa occidental, teléfono, televisor... Según él, los indígenas son los que están en la selva y son los no contactados, ¿qué opina al respecto?

JAF: Es una información falsa, tergiversada o falta de información, siendo el presidente de la república. Él tiene su Ministerio de Cultura y su Viceministerio de Interculturalidad, que son los que deberían informarle mejor. Está mal asesorado.

La era digital ha llegado también a las comunidades. Para nosotros es una buena oportunidad porque nos permite ser más sólidos, ser más fuertes. Nuestra aspiración en el futuro es tener nuestra propia emisora, tipo RPP (Radio Programas del Perú). Tener nuestra propia torre televisora, con noticieros en nuestra propia lengua. Esa es nuestra visión, nuestra aspiración y la manejamos a través de nuestras organizaciones indígenas, que es la AIDSESEP.

En el caso de la Comunidad de Cantagallo, no somos ajenos ni aislados de las demandas de los pueblos indígenas. Al contrario, nosotros somos el espejo de lo que ocurre en el interior de la Amazonía.

VT: ¿En qué sentido?

JAF: Aquí en Lima mismo nosotros sufrimos el problema con la Municipalidad de Lima. Estamos en las narices del Palacio de Gobierno, del Congreso, sin embargo, ellos nos dan la espalda, no nos escuchan.

Queremos que nos titulen o sino que nos reubiquen a un lugar mejor. Que nos construyan nuestro edificio y que allí podamos ...

VT: La ex alcaldesa Susana Villarán tenía un proyecto para reubicarlos.

JAF: Tenía buena idea y sin embargo, con la llegada del doctor Castañeda Lossio (nuevo alcalde de Lima), agarró los 76 millones que estaban previstos para el parque (Vía Rímac) y la reubicación (de los shipibos en el Campo de Marte) y los derivó al proyecto (de construcción del) By Pass.

VT: ¿Ese dinero?

JAF: (El terreno) Lo había dado la empresa brasilera OAS, a cambio de sacarnos de ese lugar y hacer la construcción del Parque Vía Rímac. Nosotros aceptamos. Dijimos que si nos vamos a reubicar, a cambio de que ustedes nos trasladen a otro lugar y lo construyan (...)

Nos hemos quedado ahora en “*stand by*” porque el señor alcalde “no quiere problemas con nosotros”, hasta que pasen las elecciones. Quizá por estrategia no nos va a tocar ahora, pero pasadas las elecciones no sabemos qué irá a pasar. Entonces estamos en peligro de que nos puedan desalojar.

Entonces, ¿la Comunidad Shipiba de Cantagallo porqué es un aliado estratégico de los pueblos indígenas? Usted recordará el Baguazo, durante ese tiempo los shipibos de Cantagallo salimos a la calle a apoyar a los hermanos que estaban en Bagua.

Luego, cuando trataron de atrapar a Alberto Pizango (presidente de la AIDSESEP), los varones nos fuimos a apoyarlo, a resguardar la casa AIDSESEP en La Victoria. Hemos ayudado al Apu Pizango para que salga de la casa y se vaya a Nicaragua (como refugiado) porque lo iban apresar. De allí nos hemos quedado en la casa con la hermana Deisy Zapata (dirigente de AIDSESEP), entre otros, cuidando la embajada indígena, la AIDSESEP en Lima y finalmente ahora nuestros 46 hermanos indígenas siguen enjuiciados por el caso de Bagua; y la comunidad Shipiba de Canta Gallo se pone frente al Palacio de Justicia cuando están allá, enjuiciando a los hermanos. Jugamos un rol importante.

VT: Hablando de un tema específico: identidad, ¿se sienten shipibos; peruanos?

JAF: Claro que sí (levanta un manojito de hierbas de la selva en un gesto ritual, como si fueran sagradas). Más shipibos porque tenemos nuestra propia lengua, nuestra propia cosmovisión.

VT: ¿La siguen enseñando aquí en Cantagallo?

JAF: Sí, a través de la escuelita que tenemos aquí. En realidad nos sentimos shipibos. Somos una nación dentro de la gran nación que es el Perú. No nos excluimos, no nos automarginamos. Cuando tenemos que sacar la cara para competir por el Perú, lo hacemos con el corazón.

Uno de ellos soy yo. Varias veces lo he hecho en eventos internacionales en Brasil, Chile, Ecuador, Europa. Donde voy, cuando estoy ante “diez mil personas con mi bandera peruana y con mi cusma me emociono (prenda de vestir indígena) y digo: estoy representando a los 30 millones de peruanos. Es un honor.

VT: ¿Entre los pueblos Amazónicos no hay deseo de independizarse?

JAF: Todavía no hay. Quizás en el futuro pudiera haber, si los gobiernos de turno son insensibles a nuestros pedidos, siendo nosotros los dueños de los recursos naturales.

VT: Los gobiernos de turno ya son insensibles.

JAF: Sí, por ejemplo, la toma del Lote 192 (Lote de explotación petrolera) ha ocurrido justamente por la insensibilidad del gobierno de turno. Nos hacen mirar de otra manera muy diferente. Una reflexión muy profunda. Tenemos pueblos que todavía no están luchando de manera tan, tan frontal con el gobierno como otros pueblos. Hablo del pueblo Shipibo Conibo. Allí no hay petróleo. Nuestro problema es otro: la deforestación. La madera reina y el abuso de los madereros.

VT: ¿Qué maderas son las que más se explotan allí?

JAF: Cedro, caoba, mohena, ishpingo, entre otros. ¿Cuál es nuestro problema? Nosotros sacamos un permiso forestal como comunidad [nativa], pero los madereros que son ilegales recogen nuestro permiso forestal para sacar madera y luego nos dejan con las deudas con la SUNAT [impuestos]. A la comunidad la denuncian y los madereros se lavan las manos.

VT: ¿Los territorios de los pueblos shipibos ya están titulados?

JAF: No, no. Tenemos muy pocas (comunidades) tituladas. De las 294 comunidades shipibas que tenemos, por lo menos unas 160 serán tituladas, el resto no. Y las tituladas necesitan ampliación, porque tenemos problemas con el cauce del río, que en cualquier momento se puede erosionar o desviar y, en ese caso, deja el territorio titulado en el medio del río... Eso no lo quiere reconocer el Ministerio de Agricultura y tenemos un problema muy serio. Aparte que el gobierno regional, en el caso de Ucayali, sacó una ordenanza para privatizar las restingas.

VT: ¿Qué son las restingas?

JAF: Restingas son los bordes del río. Es la parte más rica en nutrientes. Después de la inundación, baja el río y puedes sembrar camote, yuca, arroz, maíz en cantidad. Etc.

El borde del río es el suelo más fértil y el gobierno regional quiso privatizarlo, para que los empresarios contraten mano de obra barata de los indígenas, cerrando nuestros puertos y las chacras; que tenemos para nuestra subsistencia. Entonces hubo injusticia. Tenemos otros tipos de luchas en nuestra región. Los shipibos no luchamos por los daños del petróleo, del gas, porque no los tenemos, pero sí por la madera, por el oro.

VT: Por suerte

JAF: Si, por suerte. Pero si tenemos que luchar con los problemas referentes a la madera y el oro, porque los mineros ilegales derraman mercurio y contaminan el agua que tomamos. Y los peces tienen mercurio y eso atenta contra nuestra salud.

También tenemos el problema de los papayeros que hacen su monocultivo. Alquilan tierra de los shipibos. Ellos siembran papaya y les echan insecticidas antiplagas, que cuando llueve, son arrastrados al río y eso tomamos, se producen enfermedades. Además, los papayeros son unos mañosos. Se van al Ministerio de Agricultura y luego de haber firmado documentos de alquiler, quieren convertirse en los dueños de nuestro territorio. Hay muchos problemas en el caso de los shipibos.

VT: Durante años, un grave problema ha sido que a los indígenas, una vez que llegan a la ciudad, les dan trabajos que no son bien pagados y eso se convierte en fuente de discriminación. Por eso muchos indígenas de las ciudades, una vez que aprenden el castellano ya no quieren reconocer su origen, ¿hasta qué punto con la Ley de consulta previa se puede defender la identidad indígena?

JAF: Es una pregunta interesante. En el caso de Cantagallo, nosotros defendemos nuestra identidad y la consulta previa. Para eso nos hemos organizado. La prensa y las ONG mismas dicen que es una comunidad, no importa que no estén en la selva. Ellos viven en comunidad, están organizados y tienen una escuela bilingüe, su salud intercultural, sus curanderos, son autogestionarios, entonces son una comunidad que hay que reconocer y hay que consultarles.

VT: ¿Económicamente de qué se sostienen?

JAF: Tenemos 80 varones que trabajan en la Municipalidad de Lima Metropolitana como jardineros. Tenemos 150 jóvenes que trabajan en el proyecto de la construcción del túnel del río Rímac. Ahora, las 80 madres artesanas venden su artesanía, pero de forma informal, corriendo peligros en las playas, en los bares. El serenazgo (servicio de vigilancia municipal) les quita sus artesanías. Estamos en esa lucha; reclamando nuestros derechos también.

La consulta previa la hemos establecido también en un diálogo de buena fe, entre la Municipalidad y la comunidad shipiba de Cantagallo a fin de que se nos consulte dónde queremos ir, qué tipo de casa queremos, cómo queremos que la Municipalidad nos trate y nuestras peticiones: que haya una casa comunal, que tengamos nuestra escuela intercultural bilingüe intacta, que tengamos nuestros maestros bilingües. Una serie de demandas que tenemos.

VT: ¿Su interés por la consulta previa es porque también se les consulte aquí, en la ciudad?

JAF: Si, porque somos indígenas.

VTP: ¿Y la Defensoría del Pueblo les apoya en eso?

JAF: Si, claro. Hemos incluido –aunque la Municipalidad de Lima no quería- a la Defensoría del Pueblo; a la AIDSESEP; a la Prensa Indígena Servindi, al CAAAP, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica; a Terranova de Italia, porque trabajan con Pueblos Indígenas y al Ministerio de la Mujer, la Oficina de Pueblos Vulnerables, porque ellos también trabajan con migrantes. A todos ellos les invitamos oficialmente.

VTP: Uno de los requisitos para la consulta previa es estar incluidos en la Base de Datos, ¿ustedes han pedido su inclusión en la Base de Datos del Viceministerio de Interculturalidad, ¿están incluidos allí?, porque es un tema de reconocimiento.

JAF: Su pregunta es muy buena. Felizmente, tanto el Ministerio de Educación, el Ministerio de Cultura y el Ministerio de la Mujer han elaborado el mapa etnolingüístico del Perú y en este mapa figuramos la Comunidad Shipiba de Cantagallo, en Lima Metropolitana y los Jaqarus en Lima provincia.

Entonces, en ese mapa etnolingüístico estamos los Jaqarus, que son los indígenas de la región de Lima y los shipibos, en Lima Metropolitana.

VT: ¿Usted se refiere a los Jaqarus que viven en la ciudad de Lima o a los que viven en el Ande.

JAF: A los que están en el Ande, en su comunidad. Figuramos en el mapa etnolingüístico, ¿porqué?, por la escolita intercultural bilingüe. El ministerio de Educación dice: “existe la escolita shipiba”, entonces el Ministerio de Cultura dice: “hay cultura shipiba en Lima”. Allí está la Comunidad en forma organizada y el Ministerio de la Mujer dice sí. Entonces gracias a estos tres ministerios ya estamos reconocidos y al ser reconocidos tenemos derecho a que se nos consulte.

VT: ¿Hay otros pueblos indígenas instalados aquí en Lima que tienen reconocimiento?, pregunto porque Lima es la ciudad (peruana) que más indígenas alberga.

JAF: Si, Hay 500 mil quechuas en Lima. Pero ellos no están en un solo lugar. Por eso el doctor Portocarrero, del Ministerio de la Mujer nos dice: “síentanse orgullosos de que los quechuas y los aimaras vinieron antes que ustedes, pero no están organizados como ustedes”.

No solamente hay shipibos aquí, tenemos hermanos yaneshas, que están Ate Vitarse; hermanos ashánincas, por Huaycán; hermanos awajún, en Pueblo Libre.

VT: ¿También se han organizado en una comunidad?

JAF: No. Están dispersos entre mestizos...

VT: ¿Usted quisiera agregar o aclarar algo?

JAF: Bueno, quisiera decir que en la Comunidad Shipiba de Cantagallo, lo único que queremos es que si hay la posibilidad, por parte de la Municipalidad, de que nos permitan quedarnos aquí, nos titulen y nos puedan apoyar con el programa “Techo Propio” (subsidios para construcción de viviendas).

Queremos dejar a nuestros hijos y nietos una vida mejor a la que hemos tenido nosotros, que hemos sufrido mucho cuando llegamos aquí. Porque la mayoría de los shipibos trabajamos para subsistir, pero para tener cosas no tenemos plata. A veces nos falta hasta para la salud. Y queremos que a nuestras mujeres les permitan obtener un mercado dónde vender sus productos y, si es a nivel internacional, mucho mejor.

En cuanto a la Amazonía peruana, no nos olvidamos de nuestra comunidad... enviamos nuestra platita a nuestra familia. Lo que no hay en nuestra comunidad yo lo obtengo aquí. Aunque no tenemos mucho, estando aquí tenemos más facilidad para poder enviar apoyo a nuestras familias; y desde aquí también, cuando hay problemas territoriales o de luchas por el agua, nos hacemos presentes desde aquí, a través de marchas pacíficas.

VT: ¿Usted cree que la Ley de Consulta Previa sea un incentivo para que los indígenas defiendan su identidad?, pues para hacer la consulta previa es necesario autoidentificarse como indígena.

JAF: Si, precisamente en el caso de los andinos, tal vez por vergüenza a que les digan “cholo” o “serrano”, como les llaman despectivamente, muchos prefirieron que se les diga campesino. Pero ahora con la Ley de Consulta, muchos hermanos indígenas, quechuas, aimaras han vuelto a decir “yo soy indígena” y el Estado, mañosamente no quiere reconocer, por ejemplo a los hermanos Cañaris, en Chiclayo, que ellos son andinos, hablan su propia lengua, pero no los quieren reconocer porque allí hay oro; y por eso hay una lucha.

¿Porqué el Estado no respeta a los que se autodefinen como indígenas?, pueden haber perdido su lengua, como es el caso de los hermanos cocama-cocamilla, que son la gran mayoría. Ellos han perdido su lengua, pero sin embargo mantienen sus costumbres, sus comidas, sus tradiciones, pero en castellano. Ellos son indígenas, ¿porqué no se les quiere reconocer a los Cañaris, por ejemplo, para mi, el Estado más se preocupa por defender a las empresas extranjeras y permitir que mediante leyes saqueen nuestros recursos, que por defender la vida de nosotros, sin contaminación.

Ahora nuestros hermanos que están luchando en el [Lote] 192, porque durante 40 años ha contaminado allí PERUPETRO. Son 43 años de contaminación ambiental, tienen plomo, cadmio. Las plantas están contaminadas; los peces están contaminados. Entonces ellos están clamando justicia.

Creo que el Estado peruano debe ser más consciente de que los recursos (naturales) deben ser destinados directamente al desarrollo sostenible de las comunidades.

¿Por qué le digo esto? El Gobierno Regional, la Municipalidad Provincial, la Municipalidad Distrital y las universidades nacionales son las que se benefician del canon y sobre canon y esa plata sólo sirve para embellecer infraestructuras, en las ciudades, en las universidades de la misma manera, para el ornato y para enriquecer a los funcionarios; pero las obras no llegan a las comunidades.

En el caso por ejemplo de Atalaya, los hermanos ashánincas, que están en la zona de impacto del Gas de Camisea lucharon duro para les den regalías, y [lo] consiguieron; pero los hermanos ashánincas y los yine, que lucharon, cerraron las barcazas que iban al gas de Camisea por (los ríos) Ucayali y Urubamba, hasta ahora siguen en iguales condiciones.

VT: O sea, consiguieron las regalías ¿y al final qué pasó?

JAF: Las regalías fueron al Gobierno Regional, la Municipalidad y las Universidades, pero nada para la comunidad.

VT: Allí el problema es que el Estado no llega a las comunidades, en el sentido de que no hay escuelas...

JAF: No hay escuelas, infraestructura; los docentes que por falta de vías de acceso llegan una vez al mes. No hay atención médica, no hay justicia. Los patrones madereros violan a las esposas de los peones. Cuando la mujer le cuenta eso al marido, éste acaba denunciado, porque el patrón acusa al peón de haberse casado con una mujer de 17 años. Muchos jóvenes ashánincas están en la cárcel de Pucallpa, acusados de violación, por haberse casado con mujeres menores de edad. Tenemos 80 presos indígenas en las cárceles de Pucallpa, acusados de violación. Allí todavía no se aplica la justicia

intercultural. Hay tantos temas de los cuales podemos seguir hablando y espero haber contribuido en algo a su trabajo de investigación.

XI.4.2 Entrevista a: Ricardo Franco

Presidente de la Comunidad Shipiba de Cantagallo (Lima).

Entrevista realizada el 23 de septiembre de 2015.

VT: ¿Qué tipo de contacto mantienen ustedes con los shipibos que se han quedado en sus territorios originales en la selva (Amazonía)?

RF: Nosotros nos comunicamos a través del teléfono. Estamos informados permanentemente de lo que pasa en las comunidades nativas en Ucayali y de acuerdo a eso nosotros también, aquí sustentamos [ante las autoridades] para que sean respetados los pueblos indígenas de allá.

VT: ¿Para ustedes es importante la consulta previa? Me refiero a si es importante que se aplique la consulta previa aquí en Lima también o sólo en los territorios originarios?

RF: Es importante no sólo en las comunidades nativas en la selva, sino también en Lima, en la comunidad de Cantagallo. Es importante que las instituciones del Estado apliquen la [Ley de] Consulta Previa de acuerdo con la cultura indígena, porque aunque estamos viviendo en Lima vamos a mantener nuestra cultura. Eso significa que merecemos respeto. Que debemos ser consultados.

VT: Para ustedes ¿hasta qué punto la Ley de Consulta Previa que se aprobó puede considerarse o no como herramienta para defender la identidad indígena? porque desde que se aprobó la Ley, el Estado no quiere reconocer a muchos pueblos indígenas como tal.

RF: Bueno, el Estado lo que nos dice es que la [Ley] de Consulta Previa es sólo para las comunidades nativas en sus territorios originales. Los shipibos que son migrantes en la ciudad no debemos ser consultados. Sin embargo, siguiendo el Convenio 169 mantenemos nuestra cultura, nuestra identidad y nuestro dialecto, que nosotros practicamos. Los que vivimos en Lima no pedimos consulta previa de acuerdo al territorio, no. Lo que exigimos es la consulta previa de acuerdo a las cultura, nuestras costumbres y cosmovisión.

VT: Ustedes tienen la identidad nacional, que es la peruana y la identidad nativa, que es la shipiba. ¿Cuál identidad sienten más cercana? Digamos, ¿Cuál es más importante para ustedes, la shipiba o la peruana?

RF: La cultura shipiba

VT: ¿Porqué?

RF: Porque nos sentimos más respaldados; más que (por) la Constitución Política del Perú, por el Convenio 169. De acuerdo a este Convenio tenemos que ser respetados y eso está encima de la Constitución Política del Perú.

VT: Me ha sorprendido ver la cantidad de banderas peruanas. No he visto tantas banderas peruana en otras partes de Lima, como aquí en Cantagallo.

RF: Bueno. Esa es nuestra forma de decir que los shipibos asentados en Cantagallo también somos peruanos.

VT: Desde el punto de vista de las leyes, de acuerdo a la Constitución todos somos iguales ¿Piensan que las leyes los tratan igual que a [los miembros de] la sociedad mayoritaria no indígena?

RF: Si, pero lamentablemente, nos hemos sentido marginados, discriminados, con lo que dijo una vez un gobernante: “Por un grupito de Pueblos Indígenas, en el Perú, no podemos retroceder, sino que tenemos mirar con los grandes capitalistas del Perú y debemos respetar el desarrollo económico; más no hacer caso a un grupito de indígenas”.

VT: ¿Se refiere a Alan García que después del Baguazo, en el año 2009, habló de ciudadanos de segunda clase?

RF: Así es. Es cierto que por los problemas que hemos tenido aquí han dicho “¿Porqué han venido los indígenas aquí? ¿Porqué no regresan a su tierra?, Lima tiene que desarrollar. Por un grupito de indígenas no podemos retroceder”. Eso lo hemos escuchado hace poco en las noticias.

VT: ¿Quién dijo eso?

RF: La Municipalidad de Lima (el alcalde Luis Castañeda Lossio)

VT: ¿La actual gestión?

RF: Si. Nos sentimos marginados. La Ley peruana ve mayormente por los grandes capitalistas, más no por los pueblos indígenas.

VT: ¿Desde cuándo está en Lima y de qué comunidad es originario?

RF: Vengo de la Comunidad Nativa Amaquiría, región Ucayali. Yo estoy aquí por diferentes motivos. Mis padres fueron *apus* en su comunidad y fueron amenazados por la subversión (los terroristas) de ese tiempo (entre finales de la década de los 80 e inicios de los 90 del siglo XX). De esa manera llegamos a la capital. No porque nos guste Lima, sino simplemente por nuestra seguridad.

VT: Si ustedes tuvieran oportunidad de volver ¿les gustaría volver?

RF: Yo personalmente podría volver, pero ya tengo a mis hijos, que han nacidos en Lima y no es fácil que se adapten, principalmente por el clima.

VT: Respecto al tema de identidad se percibe que hay una tensión entre los indígenas de la selva y los de la sierra, A veces a los del Ande los acusan de colonos

RF: Quizás otros grupos indígenas lo hacen. Aquí en Cantagallo somos una comunidad intercultural, porque nosotros valoramos la cultura occidental y la andina, que viene de lugares humildes. A las familias andinas humildes nosotros las acogemos. Los tratamos como shipibos, ellos también reconocen nuestra cultura. O sea, hacemos intercambio de culturas.

VT: Ah. ¿También hay personas que no son shipibas en esta comunidad?

RF: Si, no son shipibos, pero son humildes.

VT: Respecto a identidad. En la época de Velasco, con la Ley de Comunidades Campesinas y Nativas se eliminó de la legislación nacional toda referencia al indio y se crearon las comunidades campesinas y nativas. Ahora con el Convenio 169, no se habla de “indios” sino de indígenas. ¿Qué opina sobre esa terminología?

RF: Bueno, para nosotros “indio” es como un insulto. Cuando dicen “¿eres de un grupo indígena?” eh... (piensa) todavía lo aceptamos (lo dice con gesto de estar poco convencido).

VT: O sea, ¿ustedes si aceptan identificarse como indígenas?

RF: Si, claro. La palabra indígena es relativamente nueva para nosotros. Comienza a usarse a partir del Convenio 169.

VT: **¿Ustedes han hecho campaña o han recibido información respecto a la importancia de la identificación indígena para poder acceder a los derechos especiales, incluida la consulta previa?**

RF: Si, hemos tenido una capacitación sobre el tema. La dio IDL (Instituto de Defensa Legal). Nosotros también estamos haciendo la réplica, en las comunidades indígenas y ellas entienden, aceptan ser pueblos indígenas.

XI.4.3 Entrevista a: Hugo Jilaja

Comunidad Campesina de Patacoyo (Zepita, Puno)

(Presidente de Unión Nacional de las Comunidades Aimaras del Perú)

VT: ¿Ustedes han sido incluidos en la Base de Datos de Pueblos Indígenas del Ministerio de Cultura?

HJ: Efectivamente, nosotros tenemos ese registro reconocido como pueblo indígena, desde el Viceministerio de Interculturalidad.

VT: ¿Cómo se identifican ustedes? ¿cómo pueblo indígena, como comunidad campesina?

HJ: Aún el Estado nos tiene identificados como comunidades campesinas aimaras, pero nosotros no somos una pequeña comunidad, somos una nación; y nos consideramos como nación sin límites, inclusive.

VT: ¿A cuántas comunidades agrupan ustedes?

HJ: Nosotros agrupamos a centenares de comunidades a nivel nacional. En estos momentos tengo una base de datos estadísticos, a nivel nacional tenemos 870 mil aimaras.

VT: Ustedes, en su pueblo de origen, ¿hablan normalmente el aimara y también el castellano?

HJ: Nuestra lengua materna permite que nos expresemos en aimara. Dentro de nuestra cultura, de nuestras comunidades, está prohibido que un dirigente se exprese primero en español. Primero es nuestro aimara y luego aclaramos con el idioma español.

VT: ¿Ustedes tienen problemas con alguna empresa?, ¿han intentado en algún momento solicitar el derecho a la consulta [previa]?

HJ: Estamos insistiendo permanente que [el Ministerio de] Energía y Minas tenga que llegar al sitio para poder conversar [sobre] ¿porqué sin consultar al pueblo aimara, concesionan nuestro territorio para las explotaciones mineras?

Rechazamos a esta amenaza, [que] permanentemente nos causa problemas en nuestras comunidades. No hemos sido consultados ni como nación, ni como pueblo, ni como comunidad, antes de otorgarse esas concesiones, razón por la que en el año 2011 salimos a las protestas por las calles haciendo escuchar nuestros derechos y descubrimos las mil barbaridades en la concesión de la Minera Santa Ana, en la frontera sur, que ni siquiera ha sido legal.

Estuvo a punto de iniciarse la explotación de oro, pero ¿qué hemos hecho? Hemos venido acá a Lima y nos enteramos de que la concesionaria era una empleada doméstica, de nacionalidad peruana, ¿cómo es eso?, ¿cómo va a tener tanta plata como empresa? Se descubre esta situación y dejamos sin efecto el Decreto Supremo 082-2007, emitido por (el ex presidente) Alan García.

VT: ¿Ustedes identificaron a la empleada doméstica?

HJ: Así es, como testafarro. Y le hemos seguido un proceso, pero también hoy por hoy nuestros dirigentes están siendo todavía denunciados y nos están haciendo persecución, el Estado peruano.

VT: ¿Porqué los persigue?

HJ: Porque hemos salido en defensa de nuestros recursos, nuestros recursos naturales, minerales.

VT: ¿Cómo definiría usted lo que es un miembro de un pueblo indígena y cómo lo diferenciaría de un peruano, que no pertenece a ningún pueblo indígena?

HJ: Bueno, nosotros los aimaras tenemos nuestra propia identidad cultural y nos conocemos. Es fácil porque tenemos autoridades representativas de cada comunidad, de cada distrito o provincia, en nuestra región sobre todo, y fácilmente nadie nos va a sorprender. Conocemos a nuestra población.

VT: Pero el Estado los reconoce con esa facilidad a ustedes?

HJ: No, no, no. Nos ponen una serie de trabas, a veces tiene informaciones que no son reales.

VT: En ese caso, ¿cómo actúan ustedes?

HJ: Estamos todavía esperando que el censo 2017 pueda ser mucho más transparente, para que nosotros podamos demostrar que somos miles. No somos pocos.

VT: Usted ha mencionado algo importante, y es el censo, porque en el censo anterior, y en el actual, cuando uno les pregunta ¿te identificas como miembro de un pueblo indígena? Responden no. Ustedes, ¿qué actitud están tomando al respecto?

HJ: Faltó todavía llegar con información a la población. Ahora estamos trabajando. Ahora si trabajamos esa preocupación de tener que informar la verdad de nuestra procedencia.

VT: En la reunión he escuchado que no quieren que los identifiquen como pueblos indígenas, sino como pueblos originarios, ¿porqué rechazan la palabra “pueblo indígena”?

HJ: El Convenio 169 y los tratados de otros organismos internacionales nos reconocen como pueblos originarios o indígenas, entonces como comunidad (campesina) no. Es la razón. Además somos pueblos ancestrales, somos ayllus. El Estado nos ha puesto este otro nombre, que no aceptamos en su totalidad.

XI.4.4 Entrevista a María López Michecre

Representante del pueblo Yanasha de la Comunidad Nativa Bajo Aldea, en Chanchamayo.

VT: ¿Porqué razón ha venido para acá?

MLM: Vengo participando casi tres años en diferentes espacios. Esta vez ONAMIAP nos invita como base de [la] selva central, a participar en estos espacios, para insertar las problemáticas que hay en nuestras comunidades o en nuestra región.

VT: Ustedes en su comunidad, ¿cómo se identifican?

MLM: Nosotros nos identificamos como pueblos originarios.

VT: ¿No usan pueblo indígena?

MLM: O sea, pueblo indígena u originario, porque involucramos a todos (los) que están en (la) Selva central, llámese asháninca, yanasha o machiguenga. Yo soy yanasha.

VT: Qué lengua hablan ustedes.

MLM: Lengua yanasha.

VT: ¿Están incluidos en la Base de Datos de Pueblos Indígenas?

MLM: Si.

VT: ¿Ustedes ya han conseguido que les hagan una consulta previa o están solicitando una?

MLM: También estamos solicitando que el gobierno, antes de concesionar o antes de hacer cualquier trabajo o cualquier venta dentro de territorio indígena, debe consultar primero a nosotros.

VT: Ustedes hablan de territorio indígena y luego se identifican como pueblos originarios, ¿porqué hay rechazo a la palabra indígena?

MLM: O sea, nosotros nos autoidentificamos como indígenas porque tenemos varias hablas en esa región.

Nosotros queremos que el gobierno haga la consulta y rechazamos que muchas veces el Estado concesiona a nuestras espaldas. Pero nosotros como sabemos que tenemos el derecho de rechazar o decir: “¿porqué no consulta?”, entonces nosotros también nos levantamos contra el Estado.

VT: Para efectos de la consulta previa, ¿cómo definen ustedes a una persona que es indígena y a una persona que no lo es? ¿Cómo establecen la diferencia entre quién es y quién no es indígena?

MLM: O sea, nosotros identificamos que no es indígena por ejemplo, ¿cómo decir? (piensa). No, o sea indígenas somos todos, pero originarios ... es que hay los que vienen de otros sitios, migrantes que no son del lugar, que no son originarios.

VT: ¿Ustedes han permanecido siempre en su territorio?

MLM: Si.

VT: ¿O sea, ustedes dan importancia al territorio?

MLM: Si.

VT: Hay otros pueblos indígenas como los ashánincas, que por los ataques del terrorismo tuvieron que trasladarse y dejar sus territorios para defenderse del terrorismo, ¿ellos siguen siendo indígenas?

MLM: Si, claro. Se van a otra comunidad, pero siguen siendo indígenas.

VT: En todo caso, ¿cómo saben ustedes quién no es indígena? Por ejemplo, si yo llevo y me presento como indígena, ¿cómo saben que no lo soy?

MLM: Porque no habla ningún idioma de indígena. Habla en español.

VT: En el caso de la sierra, de la región andina, hay algunas comunidades campesinas que ya no hablan lenguas indígenas, pero que mantienen sus costumbres ancestrales. ¿Ellos son indígenas o no?

MLM: Claro.

VT: ¿Aunque ya no hablen su idioma nativo?

MLM: Claro, siguen siendo indígenas porque han nacido de pueblo(s) indígena(s). Aunque se vayan a cualquier lugar se identifica que son indígenas.

VT: ¿Qué opina de la globalización?, ¿les impacta?

MLM: A nosotros nos afecta en cuanto a la tala de los árboles, porque entran migrantes, contaminan el agua.

VT: ¿Los inmigrantes son peruanos que vienen de otras regiones?

MLM: Si, son peruanos que forman empresas que vienen a talar madera, entonces afecta nuestro bosque allí es donde hacemos la casa, sacamos la medicina y ya no hay. En el río también, los pescados ya no hay. Están contaminados. Nos afecta bastante.

VT: ¿Todavía usan el trueque o ya no?

MLM: Si.

VT: Pero además usan dinero.

MLM: Si.

VT: Hago esa pregunta porque los funcionarios del gobierno dicen: “ya no son indígenas porque usan dinero, usan teléfono celular, etc.” ¿Qué opina de eso?

MLM: No, están equivocados. Yo soy indígena y tengo celular, tengo televisor. O sea, ¿porque soy indígena no voy a estar actualizada? No, nosotros tenemos derecho también a aprender y estar actualizados en todo.

VT: ¿Qué opina usted respecto a la democracia peruana? Tengo entendido que al interior de sus comunidades, tienen formas distintas de gobernarse.

MLM: Si.

VT: ¿Cómo toman ustedes sus decisiones?

MLM: Para elegir nuestras autoridades utilizamos alzado de mano, nada más. No utilizamos planchas (de candidatos), organizar un partido, no. Nosotros elegimos a una persona que nos puede gobernar, nos puede llevar hacia delante sin discriminación, sin olvidar nuestra costumbre, nuestra cultura.

VT: Si esta persona que eligieron, al final no cumple, o no hace cumplir los acuerdos que ustedes toman, ¿Qué hacen?

MLM: Nosotros le llamamos la atención y si no quiere acatar lo que la comunidad quiere, entonces se le saca y ponemos a otra persona.

VT: En el caso de la democracia de los pueblos que no son indígenas, sacar a una persona así es más complicado porque hay que hacer un proceso (administrativo).

MLM: Y se apela.

VT: Si, se apela. ¿Qué opina usted respecto a la democracia del Estado?

MLM: En el Estado es más complicado porque ponen abogados, en cambio nosotros no. Si la asamblea dice; se le cambia.

VT: Por eso ustedes prefieren mantener la jurisdicción indígena y no someterse a la justicia...

MLM: Ordinaria.

VT: Quiere agregar algo.

MLM: En nuestra región tenemos una organización, que es Organización de Selva Central y en medio de ella hemos formado un Consejo de Mujer para trabajar. Invitamos a los varones también y entonces insertamos nuestras inquietudes. Tenemos capacitaciones para que también otras hermanas sepan sus derechos, ¿cuáles (son) los deberes y derechos como mujeres?

VT: ¿Entre sus pueblos originarios hay mucho machismo?

MLM: Ahorita casi ya no. Habrá casi el 50% porque ya los varones se dan cuenta de que las mujeres también tienen capacidad de surgir, de llevar cargos en la comunidad. Por ejemplo yo he sido dos veces, dos periodos, jefe de la comunidad. Ahora soy secretario del consejo mujer de dos provincias que tenemos, Chanchamayo y Satipo.

VT: ¿En su comunidad las mujeres siempre han tenido la posibilidad de ejercer ese tipo de cargos?

MLM: Antes no podían.

VTP: ¿Por qué no podían?

MLM: Porque los varones decían “no, nosotros somos varones, quienes tenemos tenemos que llevar adelante la comunidad.

VTP: Cómo han conseguido que eso cambie?

MLM: A través de los espacios que nos han dado otras organizaciones. Allí nos hemos dado cuenta [que] tenemos que insertar nuestra comunidad y así los varones nos han cedido esos espacios.

XI.4.5 Entrevista: Paulina Calcina Álvarez

Departamento de Puno. Entrevista realizada el 10-03-2016

VT: Cómo se llama?

PCA: Paulina Calcina Álvarez. Soy del departamento de Puno, de la provincia de Azángaro, del distrito de Potoni. Yo soy secretaria de actas de la ronda campesina, que es una organización que estamos luchando por la unidad de nuestros pueblos, comunidades campesinas y pueblos originarios.

VT. Su comunidad campesina de qué región de Puno es. ¿Son aimaras?, ¿Son quechuas?

PCA: Quechuas.

VT: ¿Todavía hablan el quechua allí?

PCA: Sí, en mi distrito si hablamos en quechua. Porque somos de la región Puno, allí hay quechua, (hay) aimara. De repente hay otras lenguas también en las selvas -que tenemos ceja de selva también- pero no lo sabemos. Hay varias lenguas. Actualmente nosotros practicamos la lengua quechua.

VT: Usted me dice que es ceja de selva, pero en esa selva ¿no entran en contacto con otros pueblos? ¿Cómo es?

PCA: No, casi mayormente van del lado de Ayacucho, de la zona norte. Casi nosotros no vamos porque allí nuestra zona quechua [vive] de la Agricultura y de la ganadería.

VT: ¿Ustedes están incluidos dentro de la Base de Datos de Pueblos Indígenas?

PCA: [Por] eso estamos luchando. Estamos simplemente nosotros, reconocidos como comunidades campesinas. Hoy estamos por eso acá reunidos, en un encuentro del Pacto de Unidad de las Mujeres para luchar [por] eso, que seamos unidos, que seamos reconocidos como pueblos originarios. Así hacer respetar los derechos que tenemos. (Los) de las regiones, que tanto nos afecta la minería informal. Hay contaminación del río Ramis, contaminación del medio ambiente. Para eso nosotros estamos reunidos.

VT: ¿El problema mayor que ustedes tienen es con la minería formal o con la informal?

PCA: Con la minería informal, porque los formales están ya con sus documentos. Ellos si tienen sus papeles, no contaminan al medio ambiente; pero en cambio las mineras informales sí contaminan.

VT: ¿Porqué?

PCA: Porque hoy en día nosotros tenemos [al] río Ramis, ese río esta contaminado con varias sustancias que hoy en día afectan a nuestra agricultura y a nuestra ganadería, porque esa agua hasta el humano [la] tomamos y salen varios defectos. Hasta los niños salen discapacitados, otros son cojitos o no tienen ojos. Así lamentablemente en nuestra región Puno. Estamos castigados por la minería informal.

VT: ¿Qué extraen allí?

PCA: Oro. Explotan y nada le importa a nuestro gobierno, de Ollanta Humala y también a nuestros congresistas. Claro, en la campaña [electoral] llegan al departamento, pero no llegan dónde estamos, [a ver] cómo sufrimos la gente campesina, las gentes originarias en los campos, cómo vivimos. No saben la realidad. Vienen a los pueblos, con eso están

contentos. De repente hay otros hermanos que se hacen engañar, que se hacen llevar ¿no? Con las promesas, pero nunca las cumplen.

Pero en [el] rincón de los distritos, de los pueblos, no saben la realidad cómo vivimos, cómo educamos a nuestros hijos. Por eso ahora que están cerca las elecciones presidenciales, nosotros pediríamos que lleguen aquellos hermanos, que se están presentando para candidatos, que lleguen al último rincón de las regiones, de las comunidades campesinas, de los pueblos originarios, que vean en qué situación nos encontramos. Así nosotros también vamos a ver a ver qué promesas tienen, pero también que las cumplan.

VT: En la reunión que han tenido hoy ustedes no quieren identificarse como indígenas, pero sí como pueblos originarios. ¿Porqué?

PCA: ¿Porqué? porque el gobierno tiene una meta de dividirnos. Cuando son comunidades campesinas tienen debilidades, por ejemplo una comunidad campesina puede parcelarse, puede venderse; pero los pueblos originarios no se puede. Son más autónomos. Por ese motivo nosotros queremos que seamos reconocidos como pueblos originarios.

VT: Ahora ustedes están reconocidos como comunidades campesinas. Cuando llegan las empresas a consultar y les preguntan si son indígenas. ¿Ustedes se identifican como indígenas ¿o no?

PCA: Cuando vienen esas empresas, usted no me pregunta que vienen a (hacer) consulta previa. Nunca hemos sido consultados. ¡nunca!

De frente llegan. Ellos vienen con sus documentos: esto me corresponde y empiezan a trabajar. Hay veces [que] nos tratan mal. De repente porque somos humildes, unos cuantos hablamos y otros hermanos se conforman nomás. Por eso pedimos que seamos consultados, [en] las comunidades, como pueblos originarios. ¡Somos pueblos originarios!

VT: El término indígena –porque antes eran (legalmente) comunidades indígenas. ¿Qué opinan del cambio? Porque pasaron de llamarse comunidades indígenas a llamarse comunidades campesinas y ahora Humala dice: Son comunidades campesinas, no son indígenas, ellos no tienen derecho a consulta (previa). ¿Qué opina al respecto?

PCA: yo opino que el señor presidente Ollanta Humala es para que se aproveche. Nos desconoce como comunidades, como pueblos indígenas. Por eso pedimos que seamos pueblos originarios. Eso sería.

VT: La palabra pueblos originarios ¿es para ustedes mejor que la palabra indígena?

PCA: Sí, porque somos iguales. Todos somos iguales por eso pedimos este (nombre), pueblos originarios. ¿Porqué? Porque somos de la costa, de la sierra o de la selva somos diferentes, pero somos pueblos originarios...

VT: ¿Quisiera usted agregar o destacar algo?

PCA: Yo simplemente quisiera agregar que se preocupe por nosotros nuestro presidente Ollanta Humala, que vea cómo estamos nuestras comunidades, en nuestras regiones, en qué situación nos encontramos. A los candidatos (les pedimos) que nos vean, que lleguen y vean cómo vivimos en los últimos rincones de nuestro país.

XI.4.6 Entrevista: Mariano Condemayta Ticona

Presidente de la Confederación Agraria Rumi Maqui de Puno, base de la CNA.

MC: Dirijo a las organizaciones de la región Puno y también coordino con todas las organizaciones del Pacto de Unidad de los Pueblos indígenas.

VT: ¿Ustedes allá en su pueblo hablan español y aimara o solamente hablan español?

MC: La región Puno es muy diferente. En la región sur de Puno hablan aimara y se denominan nación Aimara y la parte norte hablan quechua y se denominan nación quechua.

VT: Ustedes de dónde son, sur o norte?

MC: Yo soy del sur, porque hablo aimara.

VT: O sea, ustedes se consideran nación Aimara.

MC: (Ininteligible) Nación Aimara. Nosotros hemos presentado al gobierno regional, apoyados por el Ministerio de Cultura, en primer lugar, crear el Grupo de Trabajo de Pueblos Indígenas (GTPI), por lo tanto ayer ha entrado en el pleno del Consejo Regional de la Asamblea Regional. Ayer han aprobado el expediente técnico que hemos presentado para la creación del GTPI y a la vez nombrar la gerencia de los pueblos indígenas en la región Puno.

VT: ¿Ustedes están actualmente incluidos dentro de la Base de Datos de Pueblos Indígenas que utiliza el Ministerio de Cultura para hacer la consulta previa?

MC: En Puno si estamos incluidos, pero antiguamente había un pueblo de los indígenas que eran Uros, entonces con la lucha, con las propuestas que hemos presentado reconocen al pueblo aimara y pueblo quechua.

VT: Ah, o sea, solamente estaban los Uros y, los pueblos aimaras y quechuas no estaban.

MC: No estaban.

VT: ¿Qué dijo el ministerio, porque no había incluido a los aimaras y a los quechuas?

MC: Justamente por la previa consulta. Porque de acuerdo al Convenio 169, ese Convenio reconoce a los pueblos originarios, indígenas y nativos y por lo tanto, en Puno, pues, la concesión minera entró en las comunidades, las empresas grandes, entonces creo que el Estado tiene una articulación con las empresas mineras. Y uno de los artículos del Convenio dice [que] la consulta previa debe hacerse a las comunidades y a los pueblos indígenas.

Entonces, aparta a las comunidades campesinas ¿no? A partir del gobierno de Juan Velasco Alvarado crean a las comunidades campesinas, entonces de acuerdo al Convenio 169 reconoce también a los pueblos indígenas, originarios y Puno es el primer originario,

ya que en Puno, del lago Titi-Caca salió el Manco Cápac¹⁸⁴, según la historia va a la ciudad del Cuzco y funda la capital del imperio incaico ¿no?

VT: Ya, ¿Usted qué opina del hecho de que siendo el pueblo de donde según la leyenda, surgen los incas que fundan el imperio incaico, como se siente por el hecho de que inicialmente no hubieran sido considerados en la Base de Datos de Pueblos Indígenas?

MC: Nosotros justamente porque no había información, sensibilización por parte del gobierno y a la vez el gobierno [de] Toledo creó, de acuerdo al Convenio 169, a rango de Ministerio, que es el CONAPA entonces este CONAPA luchó por los pueblos indígenas, pero nosotros entrábamos como aimaras y quechuas. Son diferentes, no podemos decir que indígenas, originarios [están] más sensibilizados que las [comunidades] campesinas. Viene el censo del 2017 y están incluidas las preguntas. Para el censo, las comunidades campesinas no [han sido] consideradas allí. Ahora se consideran pueblos indígenas: tu eres quechua o tu eres aimara, entonces fácilmente la (ininteligible) viene al campesino y el pueblo ya dice soy aimara o soy quechua, se identifica. Allí viene la identificación. Eso ha nacido ¿por qué? Porque hace cuatro años [el] gobierno decreta la Ley de Consulta Previa, para consulta previa tienen que entrar los pueblos indígenas.

VT: En todo caso, ¿ustedes actualmente ya están incluidos en la Base de Pueblos Indígenas?

MC: Justamente ya. Por eso manejamos [los términos] nación aimara y nación quechua.

VT: ¿Qué es para usted un indígena y cómo se diferencia un indígena, de una persona que no es indígena?

MC: Porque nosotros mayormente somos descendientes del imperio incaico, entonces somos originarios o indígenas. Somos verdaderamente indígenas porque en Puno ha habido varias culturas. Allí estaba el Tahuantinsuyo, los Pucaras, de allí surgió verdaderamente el imperio incaico. Entonces nosotros netamente somos indígenas u originarios porque nuestros abuelos, nuestros antepasados nos han dejado con esa cultura.

VT: ¿Dentro de la cultura de ustedes qué instituciones antiguas todavía conservan?

MC: Nosotros nos articulamos al Pacto de Unidad Puno ya todos estamos cultivando la identidad cultural de los pueblos indígenas, tanto (en) la Federación Campesina, base la CCP; la Federación agraria, base la CNA y FENMUCARINAP, ONAMIAP, UNCA y hay rondas campesinas y articulan cuatro organizaciones que no son integrantes de las organizaciones nacionales. El pueblo aimara, Uros que integran ese pacto y también hay organizaciones de los adultos mayores de las naciones quechua y aimara, de Pensión 65, entonces son los que más dominan la identidad cultural.

VT: ¿Qué opina usted de la globalización?

MC: La globalización es un (proceso) abierto porque nos afecta a todos, a toda la población. Con esa globalización cambia, margina, o sea que hace desaparecer la identidad de los pueblos indígenas.

¹⁸⁴ Según la leyenda, Manco Cápac y su esposa Mama Ocllo eran hijos del Sol, que salieron de las espumas del Lago Titi Caca para fundar el imperio de los incas.

VT: ¿Usted cree que la identidad de los pueblos indígenas puede desaparecer con la globalización?

MC: No creo. No puede desaparecer porque somos originarios verdaderamente y nos identificamos. Eso si, puede desaparecer a la juventud, la cambia. También a la juventud hay que sensibilizarla: de qué sangre es, cuál es su mamá, cuál es su papá, de dónde viene y entonces tiene que identificarse con la población.

VT: ¿Cómo hacen ustedes para sensibilizar a la juventud?

MC: Nosotros hacemos talleres, capacitaciones, talleres de sensibilización con los pueblos indígenas, para que se identifiquen [con] su cultura.

VT: ¿Ustedes allá en su pueblo de origen tienen problemas con mineras o con industrias extractivas?

MC: Justamente ese es el primer problema que tenemos a nivel nacional, en todas las regiones. Primero la empresa transnacional entra a explotar la minería, entonces la población juvenil se van a la minería a trabajar y nadie quiere asumir la agricultura. Porque en la agricultura, por factor climático hay pérdida o hay ganancia. No hay una ventaja segura.

VT: ¿Ustedes específicamente con qué empresas tienen problemas ahora?

MC: En la nación aimara está la empresa minera Aruntani, que explota oro y plata y ha habido el aymarazo contra Tía María, que está suspendido. En la zona norte, quechua, también está la minería. [Hay] grandes empresas como CIMSA (menciona a otras)

VT: ¿Les han hecho alguna consulta antes de ingresar estas empresas?

MC: No. Antes (de haber aprobado la Ley) de la consulta (Previa) han ingresado y ya están explotando (la Mina), pero a partir de la [Ley] de Consulta Previa ninguna empresa ha ingresado todavía.

VT: ¿Ustedes están exigiendo que se les haga consulta previa?

MC: justamente, las nuevas concesiones mineras tienen que hacer consulta previa. Pero a parte ha surgido la Ley 30230, del “paquetazo” [ambiental] también excluye la consulta previa. Otra Ley que sale también solamente reconoce que el consejo directivo de la comunidad puede hacer cualquier negociación, (ya) no consulta a la población campesina; entonces la negociación es fácil hacerla con el consejo directivo y de repente allí viene la corrupción y la pasan como consulta previa.

VT: Claro. Pero además es que ustedes normalmente no se organizan así, su organización es distinta y no acostumbran a que se tomen decisiones sólo por consejo directivo. Antes de que se diera esta Ley ¿Cómo tomaban ustedes las decisiones, al interior de su organización?

MC: Nosotros tomamos acuerdos en nuestras asambleas y tenemos el plan estratégico. Vemos cuál es nuestro objetivo y a parte viene la complementación para sensibilizar, pero también existe espacio de trabajo en la zona sur. Allí está la organización UNCA, de la nación aimara, a parte Rumi Maqui. Nosotros no podemos entrar a los espacios de ellos (UNCA). Eso sería dividir.

VT: O sea, dentro de la asamblea toman consenso. ¿Quién es indígena para usted? ¿O sea cuál es la diferencia entre un indígena y una persona que no lo es?

MC: Yo creo que en Puno todos son indígenas, pero hay personas que no se identifican como indígenas cuando van a la ciudad, pero cuando uno interroga de dónde proviene, qué sangre es, quién es su papá, su abuelo. Entonces esa sangre es de los indígenas.

VT: ¿qué opina de la democracia peruana?

MC: Creo que ya no hay democracia en el Perú. Hemos visto que estamos en una fiesta electoral. Hemos invitado a los que pueden ser futuros presidentes, van bajando (de cargo). Creo que a los partidos grandes y a los partidos chicos los dominan. Acá funciona la economía, la comercialización política.

“¿Quién oferta más plata?”. El voto cuesta plata.

VT: qué posibilidades tienen ustedes de participar en el gobierno local o nacional y que las cosas cambien a su favor, que los escuchen al menos.

MC: Tenemos que tener una nueva Constitución Política, nueva Asamblea Constituyente. Tiene que haber un referéndum y entonces el gobierno tiene que convocar el referéndum y nosotros convocar a la población. Allí si tenemos que articular nuestras propuestas de que el Perú tiene que tener representantes de los pueblos indígenas originarios.

Si no cambiamos la Constitución política todo va a seguir igual.

VT: Hablando de la “invisibilización de los pueblos indígenas”, que el gobierno no los escucha, no les hace caso, ¿no los ve? ¿Qué opina usted?

MC: El actual gobierno (Ollanta) se ha alejado de los pueblos indígenas y ha gobernado solo personalmente con la señora Nadine. Entonces, nosotros no hemos elegido a la señora Nadine. Entonces ha bajado totalmente la gobernabilidad en el sentido de que no tiene confianza el gobierno. Todo el pueblo en elecciones confiaba que Ollanta iba a gobernar igual que Velasco, pero traicionó a las organizaciones.

VT: ¿Porqué esperaban que gobierne igual que Velasco? ¿Qué de bueno hizo él por ustedes?

MC: Velasco ha nacionalizado todo los bienes del Perú, más que todo ha hecho la dignidad, porque nacionalizó la minería; entregó la reforma agraria a los campesinos; creó a las comunidades campesinas, las reconoció. Ha tenido un gobierno más o menos que defendía al pueblo campesino.

XI.4.7 Entrevista a: Clementina Mendoza Gaspar.

Comunidad Campesina San Juan de Cañar. 11-03-2016.

VT: ¿Tu vienes de?

CMG: La Comunidad Campesina San Juan de Cañar. Ahora estamos pidiendo que nos cambien (el nombre), como era antes.

VT: ¿Cuál era su nombre anteriormente?

CMG: Anteriormente se llamaba Comunidad Indígena San Juan de Cañar. Ahora le cambiaron de nombre al de comunidad campesina, porque la comunidad campesina no tiene muchos derechos. No tiene autonomía propia, no puede luchar por sus territorios. Lo que queremos es que la Comunidad (Campesina San Juan) de Cañar, que vuelva a su nombre anterior que era indígena, porque ya tendría su propia autonomía, puede luchar por sus propios territorios y el presidente o cualquier otra empresa, que quiera meterse a la Comunidad (Campesina San Juan) de Cañar, ya tienen derecho a que haga al pueblo una consulta previa, con consentimiento y participación de todo el pueblo.

VT: Leí en los periódicos que a ustedes los habían excluido de la Base de Datos de Pueblos Indígenas y que ustedes hicieron un reclamo y que empezaron una demanda para que les incluyan en la Base de Datos. ¿En qué terminó esa demanda?

CMG: Todavía. Está en proceso todavía (la demanda por la consulta previa).

VT: ¿Pero ya los incluyeron? (en la Base de Datos del Viceministerio de Interculturalidad)

CMG: Si.

VT: ¿Qué explicación les dio el Ministerio de Cultura, para no incluirlos en esa Base?

CMG: Que se había cambiado de nombre. Que ahora era comunidad campesina, que ya no era comunidad indígena.

VT: Pero ese cambio de nombre no lo buscaron ustedes. A todos les cambiaron de nombre en la Reforma Agraria.

CMG: No, nos cambiaron de nombre a la comunidad porque a ellos les convenía...

VT: Ustedes están pidiendo que se les reconozca como indígenas ¿Para ustedes quiénes son indígenas y quiénes no son indígenas?

CMG: Indígenas son los preexistentes antes del Estado. Las comunidades indígenas tienen su propia autonomía, sus propias leyes dentro de su comunidad, pero fuera de su comunidad no pueden mandar.

Nosotros tenemos el presidente de la comunidad, que es el que manda allí, también existen las rondas campesinas. Cualquier problema que pase dentro de la comunidad, ellos se encargan de resolver el problema: el presidente de la ronda campesina.

Si no cambian el nombre de la comunidad, seguimos como (comunidad) campesina, ya no pasaría eso. Estaríamos al mando del juez, policías, el gobernador y entonces eso es lo que no queremos nosotros.

VT: ¿Cuál es el problema con el juez, el policía el gobernador? ¿Porqué ustedes no quieren estar bajo la autoridad de ellos?

CMG: Porque si estamos nosotros bajo el mando de ellos ya no tendríamos el control de nuestro territorio y entonces en ese punto, ¿qué pasaría?, que las empresas mineras se irían para allá y nosotros no podríamos hacer nada por nuestras tierras, por nuestra agua, no podríamos cuidarlos ni defenderlos. No tendríamos derecho.

VT: ¿De qué viven en su comunidad?

CMG: De la chacra, del sembrío de maíz, plátano, yuca...

VT: ¿La empresa minera ha intentado presionar o insistir con sus actividades?

CMG: No, por ahora no. Está ahí todavía, pero porque se ha paralizado, porque la Comunidad (Campesina San Juan) de Cañaris demandó al presidente (de la república) internacionalmente, por eso es que está paralizado.

VT: Para la defensa de sus derechos, ¿qué instituciones les apoyan?, ¿qué trabas tienen?

CMG: Las instituciones que nos están apoyando son como las instituciones que están acá: ONAMIAP. Las organizaciones nos apoyan en esa lucha, incluso los de otras regiones que tienen el mismo problema que nosotros, que es Cajamarca, nos apoyan también, porque también saldrían perjudicados.

VT: En el caso de Cajamarca, por ejemplo, minera Yanacocha dice justamente lo mismo: que en Cajamarca ya no hay indígenas, que son comunidades campesinas, ¿qué opinas al respecto?

CMG: Que no debería ser, que debería respetar sus derechos. Si es una comunidad indígena, debería respetar sus derechos.

XI.5 Anexo: Entrevistas a expertos en asuntos indígenas

XI.5.1 Entrevista a Daniel Sánchez Velásquez

Jefe del Programa de Pueblos Indígenas de la Defensoría del Pueblo. Entrevista realizada el 22 de septiembre de 2015, en la Defensoría del Pueblo.

VT: ¿Hasta qué punto el hecho de saber que ahora hay derechos especiales - aunque el Estado evade sistemáticamente el reconocimiento de los mismos- puede generar cambios y lograr que los indígenas digan, “bueno antes no me convenía admitir que soy indígena, pero ahora sí: tengo derechos que defender y ahora sí defendiendo mi identidad”.

DS: Primero hay que diferenciar las élites o las dirigencias indígenas, de la sociedad o la población indígena. El discurso de identificación primero con el término indígena; y luego con la identidad, de lo que se entendería como indígena, porque esos son cuatro niveles que hay que primero establecer.

Con la suscripción y vigencia del Convenio 169, nuevamente entró en la agenda nacional el uso del término indígena. Como se sabe, lo que se usaba como identificación era: ser miembro de una comunidad campesina o de una comunidad nativa.

El uso del término indígena trajo consigo el repensar nuevamente lo que significa ser indígena, porque las categorías campesino y nativo tenían un componente más bien social y económico agrario, asociado a la propiedad de la tierra, que el componente étnico como elemento unificador.

En los últimos años uno puede ver en las organizaciones indígenas nacionales - incluso regionales y locales- una reivindicación de su componente étnico, de su identidad como indígena. Eso no necesariamente sucede igual a nivel de población local, donde el término indígena, sobre todo en la población andina, tiene un componente peyorativo muy fuerte. Incluso en la actualidad lo sigue teniendo y esto lo observamos porque nosotros formamos parte de un comité técnico interinstitucional que está preparando la pregunta para el próximo censo del 2017.

En el Perú, por primera vez, después de muchísimos años se incluirá una pregunta de autoidentificación en el censo del 2017. Cumpliendo, un poco, las rondas censales. En otros países ya se ha avanzado un poco en la elaboración de la pregunta. Entonces, esta pregunta se ha venido haciendo en los censos desde el año (19)60, sólo sobre lengua. Se preguntaba: “¿con qué lengua aprendió a hablar?”. Esa pregunta era la única que permitía al Estado saber, más o menos, quiénes eran indígenas.

Esto [el número de indígenas identificados en la estadística] ha venido cayendo en los últimos años, ¿no? Esto empezó con un 45(%) de hablantes de quechua en los años 60; al 13% en el censo del 2007. Entonces ha habido una caída tremenda. Entonces, lo que se busca ahora es cumplir lo que establece el Convenio [169], mediante la pregunta de autoidentificación.

Se trata de preguntar a las personas si se consideran parte de una identidad indígena. El grave problema es ¿cómo haces esa pregunta?, porque en CENAGRO, que fue el Censo Nacional Agrario del año pasado, de las siete mil comunidades que se

encuestaron, *sólo 4 –no el 4%- cuatro comunidades* dijeron ser miembros de una comunidad indígena.

VT: ¿De cuántas comunidades?

DS: De seis mil, perdón (revisa sus apuntes) siete mil quinientas, porque son 1492 amazónicas y más o menos seis mil andinas- Entonces sólo cuatro comunidades respondieron a la pregunta: ¿Usted se considera miembro de un pueblo indígena?

Allí uno puede ver que el término pueblo indígena, si bien es utilizado en las élites académicas, políticas y en las propias organizaciones [indígenas] nacionales -en las seis que hay con elementos de reivindicación a partir de lo que es el Convenio 169- no necesariamente ha calado en la sociedad, digamos mayoritaria, que se debería representar a sí misma como indígena, ¿no?

Entonces allí hay un primer elemento a tomar en cuenta, ¿no?; que la palabra pueblo indígena, no necesariamente representa lo que la gente se identifica a sí misma. Hay que repensar esa pregunta y hay que trabajarlo; entonces estamos formulando pilotos para ver ¿cuál sería la mejor forma de identificación?

ENAH0, que es la Encuesta Nacional de Hogares, ya viene formulando desde hace años una pregunta de autoidentificación. Y en ella pone de un lado, indígena y nativo, para referirse a la población de la Amazonía; y formar parte de un grupo o pueblo originario/campesino. Allí hay que ver un poco la formulación. Lo que se ve es que allí si hay una creciente autoidentificación como un componente originario: si bien, lengua está cayendo, autoidentificación está subiendo. ENAH0 refleja el 29% de la población que podría considerarse como indígena.

Lo que se ve en la estadística de la ENAH0 es que si bien lengua está cayendo, cuando se hace una pregunta vinculada a cómo te sientes, de manera adecuada -no cuando preguntas por indígena- sino si “te sientes parte de una población con características distintas”, crece hasta un promedio de 26 a 29 %, o sea, casi se duplica.

VT: ¿A qué se puede atribuir ese cambio en cuanto a autoidentificación?

DS: Porque la lengua no es necesariamente un elemento de identificación, en el sentido de que uno puede sentirse distinto pero no hablar una lengua distinta. Por ejemplo, hay muchísimas comunidades y pueblos indígenas que han perdido su lengua, como los cocama cocamilla en la zona de Loreto; los uros, que han perdido la lengua uro y ahora hablan quechua; los jaqaru.

VT: En la costa ya nadie habla lenguas originarias.

DS: En la costa, lo que pasa es que la mayor cantidad de migrantes indígenas están en la costa. Por ejemplo, Lima agrupa la mayor cantidad de indígenas, si uno toma sólo el dato de lengua, porque hay casi un par de millones de hablantes de una lengua distinta, en Lima.

Entonces: hay que tener políticas adecuadas para identificar lo indígena en zona urbana. Porque en Perú lo indígena se ha asociado siempre a un territorio, a un territorio comunal, a unas prácticas dentro de un espacio geográfico determinado; pero con los procesos de violencia, de migración, en fin, los problemas incluso de tránsito de lo rural a lo urbano se están generando nuevas situaciones en que los indígenas ya no están en un lugar determinado, como podía suceder antes, sino que han pasado por procesos migratorios. Lima concentra ahora una alta población indígena y no tenemos todavía

una política nacional para trabajar con los indígenas en zonas urbanas.

Tenemos políticas de educación intercultural bilingüe; pero para escuelas en zonas rurales indígenas: donde se enseña con profesores bilingües, donde hay la posibilidad de tener materiales en cada una de las lenguas, donde se han normalizado las lenguas. Es decir, se han estandarizado los alfabetos para poder elaborar materiales; se ha capacitado a los propios docentes para que tengan competencias pedagógicas para que puedan enseñar en una lengua distinta. Hay una política de salud intercultural en la cual -de ser aprobada por el Concejo de Ministros- se hará un proceso de consulta previa y se reconocerá que hay médicos tradicionales que deberían tener un diálogo mucho más articulación con los médicos occidentales, donde se busca promover el parto vertical, determinadas prácticas medicinales tradicionales; e incluso mejorar los presupuestos de salud de esas zonas.

Hay una mirada desde el Estado, de ver a los indígenas desde su propio espacio territorial, insuficiente, precaria, pero está allí; pero aún falta todavía ver qué está pasando con los indígenas que viven en la ciudad. Hay muy poco estudiado. Hay muy poco escrito y no hay ninguna política al respecto, siendo que de acuerdo a la proyección (estadística) vamos a tener los próximos 35 años, de aquí al 2050, se estima que el promedio de personas que vivan en zona rural va a descender muy, muy fuertemente.

VT: Dramáticamente.

DS: Si, vamos a tener que repensar como Estado, las políticas que se van a adecuar a la zona urbana.

VT: A mi me impactó ver en los noticieros, al presidente Ollanta Humala diciendo cosas como: “en la sierra ya no hay pueblos indígenas. Sólo hay comunidades campesinas y los indígenas viven sólo en la selva”. Es un poco la idea del indígena de museo, que se mantiene como hace 400 o 500 años y como si el hecho integrarse a la sociedad actual implica que no puedan seguir siendo indígenas. Hasta qué punto hay avances en el Estado, con respecto a ese tema.

DS: A ver, también separemos esos dos temas: uno, un tema ideológico y otro, de intereses económicos. Empezaré por lo segundo porque es una estrategia también del Estado, de negación de lo indígena por determinados intereses económicos.

Desde que se firma el Convenio 169, que en Perú está vigente desde el año 1995 –ya han transcurrido 20 años- básicamente ha habido oposición muy fuerte del sector minero del país. El sector minero ha comenzado a decir que no se debería consultar de ninguna forma los proyectos mineros, porque: forman parte de la “tramitología”, impiden las inversiones, retrasan la posibilidad de mayor crecimiento económico. Es un poco el discurso.

Entonces, puesto en vigor el Convenio [169] en Perú, la primera excusa del sector minero fue que el Convenio 169 no se puede consultar porque es una norma internacional, que no tiene forma de aplicación a nivel local.

VT: Pero es un tratado internacional.

DS: Te explico las razones y después sacamos las conclusiones. Entonces, la primera respuesta de muchas instituciones -incluyendo la Defensoría- fue que se trata de un Convenio internacional, pero en fin. Pasó lo de Bagua y nuevamente entró en debate que deberían establecerse mecanismos de diálogo intercultural, porque las visiones de

desarrollo no habían podido establecerse en un espacio adecuado y se vio conveniente que se desarrollara un mecanismo previsible, para establecer el diálogo intercultural. ¡Oh! Sorpresa, (tono irónico): se vio en la [Ley de] Consulta Previa un mecanismo de diálogo.

Como el sector minero se oponía a que se aplicara directamente el Convenio (169), entonces se emitió la Ley de Consulta Previa en el año 2011. Con la Ley ya todos pensábamos que iba a haber un proceso de consulta; el sector minero nuevamente se opuso y señaló que no era posible consultar mientras no existiera un reglamento a la Ley de Consulta, que estableciera con precisión los tiempos y los pasos a seguir. Los famosos siete pasos que se crearon con posterioridad.

Salió el reglamento. Entonces dijimos ya tenemos la Ley, el reglamento, ya se va a consultar. Nuevamente el sector minero dijo: “¡No! No sabemos dónde están los indígenas. Necesitamos una base de datos que identifique en el país, dónde están los indígenas”.

Entonces todos decíamos: “pero si tienes INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informática); tienes una política intercultural bilingüe que es lo que identifica a las poblaciones indígenas por escuelas; tienes la lista de COFOPRI (Organismo de Formalización de la Propiedad Informal) que identifica las propiedades de las comunidades indígenas y nativas; tienes las encuestas nacionales de hogares de los censos de población y vivienda”. “¡No!, pero soy la única parte del Estado que no sabe dónde están los indígenas”.

Ok. Se construyó la Base de Datos. Cuando ya estaba lista la Base de Datos, que no es una información nueva, sino es básicamente la sistematización de los otros instrumentos que ya he señalado- cuando ya se iba a publicar comenzó un nuevo discurso del Ministerio de Energía y Minas: señalar que en la zona andina no habían indígenas.

Como ves, son varios argumentos. Entonces empezó todo el discurso, a partir de la idea del mestizaje: que en la zona andina son campesinos agrarios; y que ya usan celular; y que ya se visten con jeans; por lo tanto, no son indígenas.

VT: Es que con esos criterios no habrían indígenas en Canadá, ni en Estados Unidos, por ejemplo.

DS: Por supuesto; y ese fue un poco el discurso que incluso el propio presidente de la república (Ollanta Humala) tomó. Dijo con mucho error que en la zona andina no habían indígenas. Que los indígenas eran los que están aislados en la selva y que a ellos se les iba a consultar. Como si a la población en aislamiento uno le pudiera consultar (gesto irónico), cuando en ese caso el principio rector es el de “no contacto”. Pero en fin, se le mezclaron todos los conceptos al presidente y lanzó un discurso errado.

Salimos a responder que por historia, por temas antropológicos, los andinos si tienen que pasar por un proceso de consulta, hasta que hace muy poco, digamos que fue una lucha constante, porque en algún momento también el sector minero planteó el retiro del Convenio 169.

Digamos, los Estados pueden evaluar cada 10 años, si es que se mantienen dentro del propio Tratado, y de lo contrario existe un mecanismo de denuncia que se puede usar al final de cada década; y el Perú cumplía este año los 20 años, o sea el segundo

decenio para solicitar el retiro. Y empezó todo, dentro del Simposio “El oro y la plata”, el presidente –en ese momento- de la Sociedad Nacional de Minería dijo que debíamos retirarnos del Convenio 169, para evitar la consulta previa.

Entonces salimos a responderle que no bastaba con retirarse del Convenio 169. Para evitar la Consulta Previa tendrías que retirarte también de la Competencia Contenciosa de la Corte Interamericana, porque en el caso de Surinam, la Corte ya había obligado a Surinam a hacer un proceso de Consulta, aún cuando no lo derivara del Convenio 169, sino del artículo referente a la propiedad, de la Convención Americana de derechos Humanos.

VT: En el caso de Surinam se refiere a afrodescendientes, un concepto aún mucho más ampliado.

DS: Así es. Luego la propia Corte ha ido relativizando y cambiando, pero como mensaje era claro que el Perú no se podía retirar. Tendría que retirarse no sólo de la competencia contenciosa, sino incluso del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, porque el Comité de Derechos Humanos del Pacto ha señalado que –y ha recomendado a los estados- que derivado de los artículos sobre el derecho a la propiedad del Pacto, que los estados están obligados a realizar la Consulta Previa.

VT: ¿Proceso de Consulta previa a todos, o a Pueblos Indígenas?

DS: A Pueblos Indígenas. Entonces, ya tendríamos que habernos retirado de tres instrumentos internacionales que son fundamentales, para evitar la Consulta Previa.

VT: Nos dejaría como parias ante la comunidad internacional..

DS: Totalmente. Y además habría que modificar una Ley interna, que es la Ley de Consulta y modificar la jurisprudencia del Tribunal Constitucional, que señala que se debe hacer el proceso de consulta. Entonces, no bastaba con retirarse del Convenio. Entonces el sector minero salió a rectificarse.

Sin embargo, cuando ya pensábamos que se iba a realizar la Consulta Previa en el sector minero, supervisamos 16 proyectos mineros que habían obtenido la autorización de inicio de actividad de exploración y que no habían pasado proceso de consulta; y que de acuerdo con nuestra información, con el dato de “lengua”, el único que tenemos, allí había una población que debía ser consultada.

VT: Aún cuando lengua es un concepto, digamos, restrictivo.

DS: Es uno de los elementos. No lo es todo, pero es el único que tiene el Estado. O sea, con el más objetivo que tenemos, que es lengua, dijimos vamos a evaluar sus 16 proyectos mineros. Ni siquiera dijimos vamos a ver si hay otros componentes religiosos, culturales, instituciones políticas y sociales, y todos los demás que conocemos.

De los 16 proyectos, en 9 la comunidad había firmado actas en un castellano perfecto, jurídicamente impecables, con sellos notariales diciendo que habían renunciado a su identidad étnica; que ellos no eran pueblos indígenas; que ellos eran comunidades democráticas –como si fueran excluyentes los términos- y que renunciaban a cualquier proceso de consulta, porque al no ser indígenas, no resultaban afectados sus derechos por la Ley [de Consulta Previa].

VT: ¿Eso no es como que yo renuncie a llamarme Vania Távara?

DS: Eso es renunciar a tu propia identidad como ser humano, digamos. Eso no se puede. La identidad es uno de los derechos irrenunciables y que sabemos que (los documentos)

no necesariamente habían sido generados dentro de una formación de la voluntad adecuada de las comunidades: en asambleas, con la aprobación de los dos tercios de la comunidad, en fin.

VT: ¿No se había cumplido con esa participación de la comunidad?

DS: No. Y tampoco había una supervisión del Estado para ver cómo se habían suscrito esas actas, porque sabemos -como el propio relator (especial de la ONU) lo ha dicho, que cuando hay una negociación entre empresa y comunidad hay un desequilibrio de poder extremo y, probablemente, hayan otros elementos externos con los cuales algunos dirigentes son “convencidos “ para firmar este tipo de actas. Si no hay supervisión del Estado lo más probable es que pase.

VT: Aquí lo sorprendente es que quien supervisa es el Ministerio de Energía y Minas, que es juez y parte.

DS: El Ministerio de Energía y Minas debería por lo menos revisar esas actas previas, porque son parte de lo que se conocen como acuerdos previos y autorizaciones para que entre la empresa, si cumple con todos los requisitos legales. Nosotros hemos pedido información, pero el Ministerio de Energía y Minas que hasta ahora no responde.

En otro grupo [de proyectos investigados por la Defensoría del Pueblo], el Ministerio de Energía [y Minas] señala que –en 5 de los 16- el Ministerio de Cultura, siendo el ente rector, le habría dicho que no hay pueblos indígenas en esa zona. Revisando el expediente, no encontramos ningún correo, oficio, memorándum del Ministerio de Cultura, que diga tal cosa. Lo complejo es que tampoco podría haberlo dicho, porque usando el criterio de lengua, esas comunidades están por encima del 80% de habla en lengua quechua. Y en las otras las dos comunidades que quedan, el Ministerio de Cultura dice que si son indígenas.

VT: Perdón, ¿a qué comunidades se refieren?

DS: Campesinas. En estas dos comunidades el Ministerio (de Cultura), que es el ente rector, dice sí son pueblos indígenas (aquí se hace minería formal). La empresa que va a realizar el trabajo [minero] dice: “no, no son indígenas”; y el Ministerio de Energía y Minas decide no creerle a la fuente oficial, sino poner en duda -ante la discrepancia- y decide hacer sus propias investigaciones. Contrata antropólogos para tratar de “averiguar” por su propia cuenta (gesto irónico) si en verdad estas comunidades son, o no son indígenas.

Los consultores contratados (por el Ministerio de Energía y Minas) hacen un informe de unas 150 páginas, donde hacen un análisis de las instituciones económicas, sociales, etc. Básicamente dice que son comunidades que han pasado por un proceso de mestizaje, que han dejado de usar la ropa tradicional, que han cambiado determinadas costumbres, que no tienen demasiada relación con la tierra, en fin.

En las 150 páginas, ni una sola línea sobre el tema lingüístico, ni una línea, y las comunidades son 99% quechua-hablantes. Entonces, ¿cómo concluye seriamente una consultoría, que no hay población indígena, si uno de los elementos objetivos, que es la lengua, no es tomado en cuenta dentro del análisis? Entonces publicamos ese oficio, se ha hecho una investigación de contraloría sobre estas actas, perdón, estas resoluciones que han sido emitidas sin consulta previa, vulnerando la Ley de Consulta. El tema aún está en investigación.

Lo que si ha habido hace un par de semanas, el anuncio de que se harán los primeros procesos de consulta previa en (la) zona andina, en Cuzco, Bambamarca. Entonces ya se va a hacer un proceso de consulta. El Ministerio de Cultura ya está publicando la Base de Datos, que termina de publicarla el 17 de diciembre con todos los datos andinos, quechuas. Porque en la zona andina hay cuatro grupos principales claramente identificables:

Aimaras (Puno)

Jacaru (Yauyos, Lima)

Uros (Puno) y

Los quechuas, digamos originarios, que están en todo el territorio y en la zona andina.

No ha sido fácil. De un lado está todo este discurso económico, que busca que aunque ya el Estado haya admitido, para otras áreas, como educación y salud, que si hay pueblos indígenas en la zona andina; para temas energéticos, o extractivos niegue esa identidad. El propio Estado tiene una esquizofrenia. Para unos sí –sobre todo para temas sociales- pero para temas extractivos, no. Eso no puede hacer un Estado. Tiene que tener coherencia a la hora de pronunciarse, sobre todo en el tema económico.

Lo segundo es: sí, hay un componente muy fuerte de identificar al indígena con determinado estereotipo. Y no sólo pasa en el Perú. Es una corriente -por lo menos en los países que yo conozco- de ver al indígena con determinado color de piel y asociarlo a pobreza, asociarlo a determinada vestimenta, a determinada forma de hablar e incluso con mal uso del idioma oficial, ya sea el castellano, el inglés o el francés, etc.

VT: Siempre en trabajos de menor...

DS: Esa es la asociación inmediata que uno tiene de lo indígena. Hace poco estuve en Estados Unidos con un grupo de mapuches [de Chile], ramas y miskitos de Nicaragua y shiwilos de Perú. Estábamos en Estados Unidos y viajábamos por varias comunidades y cuando fuimos a las comunidades del sur, en Nuevo México, que son los que más se parecen a los rasgos latinos –que formaron parte de las colonias españolas- los indígenas (visitantes) dijeron: “¡Ah!, por fin estamos con indígenas”, cuando en realidad nos habíamos reunido con un grupo de cheroquis; pero al verlos blancos, con ojos azules y con algo de dinero, porque algunos de ellos son empresarios en los rubros de casinos y hoteles, petróleo incluso, entonces ninguno de los indígenas con los que habíamos viajado reconocían “al blanco” como indígena norteamericano.

VT: Que probablemente eran mestizos.

DS: De acuerdo con ellos -porque en Estados Unidos hay cuotas de sangre para considerar la descendencia directa de los pueblos originarios, tienen un linaje digamos “impuro”, aunque no existe eso en realidad. Tenían una descendencia directa de antepasados indígenas, pero ya el color de la piel no corresponde necesariamente con el imaginario que hay. Entonces los propios indígenas decían: ellos no son indígenas.

VT: La negación del “otro”.

DS: Era también romperles a ellos los estereotipos en el sentido de que no se necesita tener una piel oscura, no se necesita estar en pobreza, o viajar en llama o a caballo para ser indígena; sino que se puede gozar de elementos de la cultura occidental y la identidad indígena no tiene porqué verse mellada. Eso está en otro campo, que es el de la identidad, como ser peruano, ser chileno, independientemente de las distintas clases de

peruanos que hay.

Tu no puedes calificar a unos: “ah, este es más peruano por tener determinados rasgos o este es menos peruano”. Igual sucede con el indígena, ese es un elemento que está muy presente en la sociedad. Los mensajes de la televisión, que nos envían, son muy potentes en relación a hacer estereotipos del indígena andino como tonto. (Por ejemplo) “la paisana Jacinta”.

VT: ¿Siguen transmitiendo La Paisana Jacinta?

DS: Frecuencia Latina insiste en transmitir el programa por temporadas, porque tiene alto “rating”. Según ellos, el personaje sólo caricaturiza la realidad, [dicen] que no tiene un fin discriminatorio y que su emisión es un ejercicio de su libertad de expresión. Sin embargo, el Comité de las Naciones Unidas Contra la Discriminación Racial solicitó el retiro de la emisión de ese programa por considerarlo discriminatorio.

El problema es que no tenemos mecanismos institucionales para la gestión, más allá de algunas reuniones que tienen el comité de la prensa o el comité de radio y televisión. No hay un mecanismo de sanción efectiva los medios de comunicación que emitan mensajes racistas. Entonces, allí hay una debilidad, en los medios de comunicación. Además, es cierto que la población en general usa términos como “cholo”, “indígena” o “nativo”, para burlarse o insultar al otro.

La Comisión de la Verdad, en el caso del Perú, señaló que durante la época del terrorismo, previo a la tortura siempre había un insulto, una referencia racial. Se usaban los términos “cholo” o “indio” para “cosificar” al otro y justificar la tortura.

VT: ¿Cuándo ustedes trabajan con pueblos indígenas, observan una diferencia radical entre indígenas amazónicos e indígenas andinos?

DS: Muy radical no podría calificarlo, pero si es distinto.

VT: ¿Hay rivalidades entre ellos?

DS: Es muy distinto, incluso entre los propios pueblos. No son lo mismo los awajún en Amazonas, que los shipibos-conibos, por poner un ejemplo. Incluso tienen formas distintas de relacionarse con el Estado. Los awajún son más guerreros, los shipibos-conibos más dialogantes. Los cocama ya han perdido muchas cosas y están tratando de rescatar su lengua, los shiwilos son más tranquilos, por el grado de aislamiento en que han estado, igual que los (ininteligible), etc. Entonces mucho depende de la propia cultura.

Ahora, si hay marcados intereses en algunos casos. Hace muy poco -y creo que es un error de las organizaciones- se trataron de unificar a través del Pacto de Unidad, que quería agrupar a todas las organizaciones indígenas nacionales para tener una mayor capacidad de negociación. Una institucionalidad indígena no estatal. Pero el pacto, poco a poco fue perdiendo su lado amazónico. Se han quedado sólo los andinos.

Creo un poco también por esta suerte de “conveniencia” del propio Estado, que prefiere trabajar más con los indígenas amazónicos, donde están las brechas más altas de todo tipo: salud, educación, vivienda, infraestructura. Hay un trabajo más cercano con las dos organizaciones amazónicas principales, que son AIDSESEP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana) y CONAP (Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú).

VT: ¿Entre los indígenas andinos cuáles son las organizaciones principales?

DS: Hay varias, la CNA (Confederación Nacional Agraria), la CCP (Confederación Campesina del Perú), ahora ONAMIAP (Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú) y se incorpora la CUNARC (Central Única Nacional de Rondas Campesinas), que son los ronderos de Cajamarca. Decir que una de estas organizaciones destaca es difícil, porque la diferencia con las organizaciones amazónicas, [es que éstas] son mucho más articuladas.

VT: ¿Porqué los Amazónicos son más articulados?

DS: Estuvieron más separados. Los congresos de líderes amazónicos se pudieron articular sobre todo porque desde la academia, desde la política, el tema indígena en el Perú fue siempre visto desde la zona amazónica, siempre. Incluso las universidades estudiaban lo indígena, para referirse a lo amazónico, siempre.

Las universidades que enseñan antropología tenían su curso de Antropología Amazónica; lo andino era [visto] más bien, desde un componente más asociado a la tierra, más campesino, ya Velasco había quitado la idea del indígena en la zona andina. Está más cercano, también, a las zonas urbanas, articulado a la costa. Entonces hay la idea de que no hay ya un elemento diferenciado de lo andino.

VT: Sobre todo porque (los andinos) se han integrado ya más al sistema económicos (nacional) que los amazónicos.

DS: Sí, y en muchos casos la idea de “quién no tiene de inga, tiene de mandinga” ha calado muy fuerte como discurso muy fuerte de mestizaje. Y sobre todo porque el Perú está distante de la Amazonía.

Hay que recordar que pese a que el 60% del territorio del Perú es Amazónico, el Perú ha crecido distante de la Amazonía. Tradicionalmente el Perú no ha sido visto como un país amazónico, sino como un país andino.

VT: Incluso Belaunde y Alan García lanzaban el discurso de que la Amazonía” era un territorio...

DS: Hay que poblarla.

VT: Según ellos, la Amazonía era un territorio vacío, que hay que poblar, cuando en realidad allí hay pueblos originarios.

DS: Sí, sí. El Napalm que le lanzaron a los Matsés en los años 60, ¿no? Es un discurso, en la población, que hasta ahora está vigente. Uno se lo puede encontrar en los casos de entregas de concesiones forestales o lotes petroleros, que se otorgan desde los gabinetes (de Lima), pensando que en esos territorios no hay nadie. Y claro, muchas de esas comunidades no han seguido sus procedimientos de titulación de tierras porque es costoso, es lejano, cuesta alrededor de 60 mil soles. Lejano, porque hay comunidades como la de Sahueto, donde murió el año pasado el líder asháninka, que para llegar a Pucallpa a iniciar el trámite, tienen que hacer un viaje de siete días, con río alto -y con río bajo son dos semanas- y que para muchos de esos trámites tienes que llevar tierra (alicatas) para probar que la tierra no es de uso forestal, sino agrario, porque si es de uso forestal no les entregan título [de propiedad], sino concesión (de uso del espacio).

VT: El Banco Mundial está financiando (procesos de titulación en la Amazonía). Pero, ¿hasta qué punto esto implicaría que desde la propia Constitución Política se da prioridad a la sociedad mayoritaria sobre los indígenas?, porque se les exige demostrar su propiedad según criterios occidentales, que les resultan extraños. En

sus culturas muchos de ellos no tienen títulos de propiedad de tierra y realizar trámites les significa un costo alto, peor aún en las poblaciones donde hay menos hispanohablantes ¿Cómo vas a hacer un trámite si ni siquiera sabes el idioma?

DS: Sí, de acuerdo. Nuestro sistema de seguridad jurídica de los territorios (indígenas) está diseñado para que el Estado tenga información; y no necesariamente está diseñado para respetar determinados procedimientos a favor de la población.

Tenemos procesos de comunidades que tardan hasta 25 años para lograr la titulación. Es el caso de los ashánincas de la zona de Huánuco y la población de Puerto Azul, en Huánuco. Entonces con 20 trámites que hacer, en los niveles local, regional y nacional, tienen que venir a la dirección General de Ambiente, aquí en Lima, trayendo kilos tierra, para entregar su alicata. El problema es que muchas avionetas ni siquiera los quieren trasladar. Aún así ellos deben llevar la tierra hasta un laboratorio, para determinar si la tierra es de uso forestal o agrícola. Si es forestal, no se les da la propiedad, sino la sesión en uso por 30 años. Sólo se entrega en propiedad cuando el suelo tiene un componente agrario.

Por supuesto, eso genera una serie de conflictos en la práctica, porque las empresas que tienen más recursos para conseguir la concesión del Estado dicen: “yo tengo mis permisos en regla, porque el Estado me los ha dado” y luego la comunidad dice: “Pero yo siempre he sido ‘propietario’ de esto, ¿porqué alguien autoriza que ingrese a mi espacio territorial?”

VT: Bueno, pero eso pasa incluso en las ciudades. A Tambogrande, que no es población indígena, nadie le consultó si podían entregar la concesión minera.

DS: Claro, pero allí hay otros elementos. O sea, sí, y no. No es la autorización para la actividad [lo que causa el conflicto] sino más bien que como el Estado no sabe que están allí...

VT: Bueno, pero una población tan grande como Tambogrande, ¿No lo va a saber el Estado?

DS: Ah, no, no. No lo estoy diciendo en el caso Tambogrande. Lo estoy diciendo en el caso de las concesiones forestales que se entregan en la selva. Hay varios problemas técnicos, el primero está asociado al registro de las propiedades. Nuestro sistema para registrar propiedades se basa no en [mediciones hechas por] GPS, sino en descripciones de hitos asociados a la geografía.

Entonces: “Mi comunidad empieza en la falda del cerro” o “Mi comunidad empieza en la margen derecha del río. Pero en la selva los ríos cambian de cauce; o la actividad minera con dinamita cambia la forma de los cerros y muchas veces eso no ha sido trasladado a los mapas, cuando IGEMED entrega concesiones mineras o PERUPETRO entrega los lotes petroleros. Entonces, tienes cuadrículas donde piensas que no hay gente, entonces autorizan las actividades [extractivas].

VT: ¿Nadie va y verifica?

DS: No. Entonces llegan, empieza el trabajo y allí es cuando la comunidad dice:

- “¿Por qué han entrado en mi territorio?”

El Estado dice:

- Pero es que ustedes no han solicitado el reconocimiento de titulación.

Y los pueblos indígenas dicen:

- “¿Por qué tenemos que solicitar títulos, si siempre hemos estado aquí y el Estado nunca ha venido? No nos ha dado escuelas, ni centros de salud, etc.”

VT: ¿No es obligación del Estado promover las titulaciones?, porque con lo costosas que son. Son poblaciones que viven en extrema pobreza, muchos de ellos tienen problemas de desnutrición y, pretender que gasten recursos que no tienen...

DS: Totalmente de acuerdo. En Perú, (estos pueblos) sólo se pueden titular si tienen una ONG detrás. No hay otra posibilidad. Durante muchos años, sobre todo en los últimos 15 años no ha habido ninguna campaña (del Estado) fuerte de titulación de comunidades campesinas, por el contrario, lo que ha habido es titulación individual.

Los programas de titulación del Perú el COFOPRI y el PETT (Programa Especial de Titulación de Tierras) no buscaban titular conjuntos de personas, sino darles títulos individuales, salvo que la propia comunidad lo exigiera o estuviera detrás una organización más fuerte para exigir.

VT: ¿Eso va dirigido a extinguir...?

DS: Totalmente. La idea es destruir la unidad de la colectividad, para poder realizar actividades (extractivas) en la zona. El gran mensaje es: “si tu tienes título de propiedad individual puedes acceder al crédito, puedes hacer empresa, puedes salir de la pobreza.

VT: ¿Que no es siempre así?

DS: No porque ¿quién va a querer financiar un título de media hectárea en la puna, si el banco te da dinero sólo si es productivo y si tiene posibilidad de recuperar su dinero? Esa asociación que hace Hernando de Soto de: “te voy a dar título individual de propiedad y el banco automáticamente te va a dar dinero”, no funciona a cuatro mil metros de altura. No funciona en los terrenos no agrarios, como los de la selva, que tienen mayoritariamente naturaleza forestal, etc.

VT: Ni siquiera funciona en muchas zonas urbanas, yo soy de Chulucanas y tampoco funciona eso. Tienes tres, cuatro hectáreas y el banco da créditos en otras zonas.

DS: Lo que si funcionaría es que dándoles un título de propiedad individual, “yo, gran inversor, mañana o más tarde puedo comprar la tierra a unos 100 comuneros y hacer allí un proyecto de minería. En este caso, compro a los que acepten mis condiciones de pago; y los que no quieran vender ¡qué pena!, pues tendrán que soportar los estragos de mi actividad.

En realidad lo que se busca es facilitar las inversiones extractivas, destruyendo el componente comunal, porque son altos los requisitos para que la comunidad otorgue su aprobación. Por ejemplo: se requieren dos tercios de la comunidad para adoptar un acuerdo previo, y se requiere consulta previa. Entonces, si yo ya soy dueño de la tierra no necesito hacer ninguna consulta a la comunidad. La estrategia es hacerme propietario de la tierra. Es más fácil negociar uno por uno. Directamente te ofrezco cinco mil, diez mil, cien mil soles, pero ya se que no voy a negociar contigo después. Le compro a cincuenta personas, invierto lo que tengo que invertir por los terrenos y ya soy propietario.

VT: Es la estrategia que usó Yanacocha y, otras mineras.

DS: Así es, la empresa compró la tierra a cada uno de los antiguos comuneros. Salvo una de ellas. Máxima Chaupe, con la cual la empresa tiene ahora una discrepancia

jurídica.

VT: La consulta previa ¿Hasta qué punto puede ser una herramienta que ayude a los pueblos indígenas a defender su identidad o que aliente estrategias para desintegrarlos?

DS: La Consulta [Previa] en principio es un mecanismo relacional, y como tal, busca protegerlos a nivel de colectivos. El tema está, en este momento, es que hay experiencias que demuestran que la consulta se está volviendo un procedimiento, no un espacio de diálogo. Es decir, se está usando a la consulta para tratar de cumplir con el requisito de autorización y no de discutir los temas de fondo referentes al impacto del proyecto que se pretenda hacer sobre la comunidad, se aprovecha para exponer las demandas de la población. Por ejemplo, en los procesos que hemos observado, la discusión giraba entorno a la posibilidad de que les den trabajo, que haya una escuela y que haya una posta médica ...

VT: Son los temas que debería abordar el Estado.

DS: Si. El tema es que la consulta la hace el Estado; durante la discusión, los pueblos pedían que en el contrato se estableciera que la empresa que trabajara en ese lugar garantizara al pueblo la salud, la educación y el trabajo.

Ciertamente, lo que se ve en esos procesos de consulta es que como el Estado no se ha hecho presente antes en esas zonas, muchos de los pedidos de la población están dirigidos hacia los problemas que el Estado debería resolver. Estos temas no deberían ser parte de una negociación. Son derechos que el Estado debería garantizar de manera obligatoria en esos lugares. Sin embargo, son parte de la negociación porque la gente no tiene escuela, no tiene posta médica, en estos lugares.

Entonces, las consultas terminan convertidas en espacios para plantear los derechos que el Estado no garantiza en las zonas, relegando el tema propio de las consultas que son: los impactos, la rentabilidad y los beneficios para la comunidad. Al final no se discuten. Entonces hay un primer nivel de trabajo que se tiene que hacer. La consulta sólo va a funcionar si podemos garantizar un Estado mínimo.

VT: Antes de la consulta.

DS: Antes, si tienes un primer piso de necesidades (básicas) satisfechas de la población, vas a tener consultas más exitosas. Pero tienes que tener un piso mínimo de presencia del Estado.

Hay pueblos nativos donde la población ni siquiera sabe qué es la Defensoría del Pueblo, en algunos casos.

A veces los indígenas dicen:

- Ah. Tu eres de PETROPERU. Tu eres Estado, entonces dame educación.

Los funcionarios responden:

- No. PETROPERU sólo se responsabiliza de temas de hidrocarburos.

- No, tu tienes que darme educación, si no, no me siento a negociar.

Entonces es el pedido a todo el Estado en general, porque hay necesidades. Luego de eso, su va a ser necesario también hacer pedagogía a los propios dirigentes y asesores de las organizaciones indígenas, porque muchos todavía mantienen un discurso asociado a la consulta previa como un veto. Un “sí, o no” a la industria y no una discusión sobre el impacto ambiental o las afectaciones a los derechos colectivos o

mantienen un discurso en relación a que se debería discutir toda la agenda histórica del pueblo en el proceso de consulta.

VT: Rebasa el tema de la consulta.

DS: Si, porque hay necesidades que se tienen que atender, por supuesto, pero probablemente la consulta previa no es el espacio adecuado para presentar todas las demandas, sino terminamos por desnaturalizarla y, en la medida en que no van a verse satisfechas todas las demandas, que exceden su tema, terminará por deslegitimar la consulta como espacio de negociación.

Y entramos a un espacio amplísimo de falta de agua potable, salud, educación, etc. Ocho de cada de 10 niños en zona amazónica padecen desnutrición y anemia.

VT: No sólo es falta de presencia del Estado, sino de la sociedad peruana en general. En el año 2000 fui a un pueblo que se llama Uchumarca, en la sierra de La Libertad, estaba haciendo un reportaje sobre sitios arqueológicos. en la década de los ochenta habían pasado por allí los terroristas, entonces la gente tenía miedo a los extraños. Al llegar, la gente me hacía preguntas. Respondí que soy periodista y nadie me creía. La persona que me había invitado al pueblo confirmó mi versión y de repente todas las quejas del pueblo cayeron sobre mi. Les expliqué que sólo soy periodista, que no podía solucionar sus problemas. Una de las cosas es que no había teléfono (locutorio). En el año 2010, recién iban a instalar allí un teléfono comunal.

DS: Esos temas son terribles. Como país hemos mejorado casi todos los indicadores de pobreza en términos globales. El objetivo del milenio pide educación primaria absoluta, hemos llegado al 95% de educación primaria; desnutrición lo hemos bajado al 16%, anemia también se ha reducido; pero si esos indicadores los desagregas por zonas, vas a encontrar que los indígenas tienen los peores indicadores del país.

Claro, si tu comparas (promedias) San Isidro o Miraflores, en Lima (zonas donde viven personas de alto nivel económico) con Caballococha, porque así finalmente se hacen los indicadores nacionales; San Isidro tiene alta densidad poblacional y 0,01 de desnutrición, mientras Caballococha tiene 8 de cada 10 niños desnutridos. Entonces no sólo hay barreras culturales, sino también económicas. Por ejemplo, la desnutrición y la anemia se deben a que la gente toma agua que ha sido sacada del río, sin ninguna potabilización. Eso genera diarrea, entonces cualquier alimento que coma el niño, no lo asimilará porque su flora intestinal está afectada por la diarrea. Segundo, hay unas “chispitas” que son unos famosos multinutrientes que la OMS ha recomendado para dar hierro a los niños y evitar la anemia. Estas “chispitas” son un problema en la zona amazónica, porque culturalmente los niños toman masato (bebida de yuca fermentada con camote o con plátano). El problema es que el plato debe estar tibio para que las “chispitas” hagan efecto. Si está muy caliente o muy frío, las “chispitas” toman un sabor a plomo, desagradable, entonces como en esa zona la gente sirve las comidas muy frías o muy calientes, no tibias, es un problema.

Allí hay un conjunto de barreras. Hay que explicar esos problemas en las lenguas originarias.

VT: Son soluciones que llegan desde la sociedad occidental ...

DS: Se entregan las soluciones como paquetes. Tenemos las “chispitas” distribuidas en todo el país, pero si analizas si las consumen, verás que no, por el sabor a hierro y clavo.

El VIH (por ejemplo), en las zonas Awajún (hay) 289 casos reportados, de los cuáles sólo 36 son tratados con Targa. Eso se debe a factores geográficos (la distancia). Llegar a Condorcanqui o Nieva puede tardarte días, pero también hay rechazos culturales, porque los apus dicen:

- “¿Cómo me dices que estoy enfermo si no tengo síntomas?”.

No comprenden que los portadores llevan el virus, pero son asintomáticos. “Cuando tengo fiebre, me pones una inyección y me curo, entonces ¿cómo es que no me duele nada y debo tomar pastillas el resto de mi vida? ¡Ah no! Esto no es enfermedad. Es brujería. Ante la brujería no te creo a ti, médico occidental, me voy a ver a mi brujo”, dicen los pobladores, entonces el 82% de los casos de sida no son tratados.

VT: Y siguen contagiando.

DS: Por supuesto. Entonces ¿qué debe hacer el Estado? pensar sus políticas de interculturalidad, no en términos para académicos. Interculturalidad es entender que vivimos en un país con diferencias y que hay gente que piensa que el VIH es brujería. Tenemos que trabajar desde este punto de partida. No decirles ignorantes, sino entender que su cosmovisión y forma de vida los llevan a pensar así.

Por ejemplo, en la cultura occidental tenemos casi inoculada la idea de que la vacuna es buena. Desde niños nos han dicho para qué sirve una vacuna y llevamos a nuestros hijos a que se las pongan. Ya casi ni nos cuestionamos para qué sirve la vacuna, sabemos que tenemos que ponerla a nuestros hijos y vamos (al centro de salud).

Entonces, los médicos van a los pueblos indígenas y ponen la vacuna como si no tuvieran que explicarlo, como si toda la gente de esas zonas entendiera y quisiera la vacuna.

VT: Eso es algo violento para muchos de ellos.

DS: No sólo violento. Si llegas a una sociedad que no sabe cuáles son las consecuencias de una vacuna... Tu y yo sabemos que el niño tendrá fiebre y malestar. Pero en muchos pueblos indígenas no se tiene esa información con respecto a las vacunas, y, tienes iglesias y sectas religiosas que dicen que las vacunas son el “666” porque te “marcan” y tienes al niño “poseído” (por el demonio). Y tú, médico occidental, pones la vacuna y no le explicas al padre que el niño tendrá fiebre (...)

VT: Ha habido hasta asesinatos contra médicos que quisieron hacer su trabajo, sin explicarlo antes a la población.

DS: Si, ¿y qué termina pasando? la gente ya no pone vacunas porque ciertas poblaciones indígenas dicen: “efectivamente es el 666 el que está entrando” y, muchos médicos tienen miedo a sus reacciones. Eso es consecuencia de una falta de información y de manejo de los temas interculturales por parte del Estado.

Otro ejemplo es el parto institucional. El gran objetivo del milenio es reducir la muerte materna. El Perú ha bajado bastante su tasa porque ha previsto que se haga el parto institucional, es decir, que las mujeres den a luz en un lugar limpio y asistidas por un profesional o técnico de salud (médico, obstetra, etc.). Entonces uno ve las tasas en Amazonas de mujeres que asisten a los controles prenatales: 1° y 2° trimestre, 95%. Son tasas bien altas. Pero el día del parto, la tasa de 95(%) cae al 40%. Entonces dices ¿qué pasó?, pero ¿si han ido a los controles prenatales, por qué no llegaron al puesto de salud para el parto?

Un problema puede ser el factor geográfico. La posta de salud resulta muy lejos para una mujer en trabajo de parto. Pero también hay una explicación cultural. Es decir, voy a los controles prenatales para recibir el programa Juntos.

VT: ¿Qué es Juntos?

DS: Es un subsidio. Las mujeres reciben 200 soles en efectivo por cumplir determinadas condiciones como llevar a los niños a las vacunas, inscribirlos en el colegio, asistir a los controles prenatales...

Otra barrera es que a muchas mujeres les preocupa que en la posta (médica) no podrán estar sus familiares y que no serán asistidas por la partera. “La partera que me ayudó a nacer a mi y que quiero que ayude a mis hijos”. Hay un tema de confianza y familiaridad.

VT: No se pueden hacer determinados ritos en la posta médica.

DS: Si, por ejemplo, el parto no será vertical, ni en un lugar oscuro. En este caso el Estado debe replantear su estrategia. No basta con disponer que todos deben ir al centro de salud, tal vez se podría incorporar la participación de las parteras (mujeres que aprendieron a asistir los partos de manera tradicional), para que las mujeres tengan más confianza de ir al centro de salud. Hay muchos partos sin complicaciones; pero hay otros de riesgo, y que deben ser asistidos con métodos médicos complejos. Si el niño viene atravesado y requiere cirugía, la cultura que ha inventado la heparina, para la coagulación de la sangre, es la occidental. Entonces esta operación no se puede realizar en la cultura tradicional, te desangras. Tenemos que buscar mecanismos, no desde la soberbia de “todo lo sabemos”, sino que debemos darnos cuenta de que hay elementos culturales que tienen que ser respetados, porque como Estado brindamos servicios que tienen que tener una pertinencia cultural.

VT: ¿Los indígenas aspiran a niveles de poder y autonomía?

DS: Hay algunos sectores que buscan crear islas territoriales. Pero no es parte de la agenda mayoritaria.

VT: ¿No es como lo que se da en Bolivia, donde algunos indígenas quieren formar su propio estado?

DS: No. En Perú van hacia reclamos más puntuales: territorio y necesidades básicas.

XI.5.2 Entrevista a: Luis Hallazi.

Abogado del Instituto del Bien Común.

Entrevista realizada en el IBC, el 22 de septiembre de 2015.

VT: Sr. Hallazi, nos interesa el trabajo del Instituto del Bien Común con los pueblos indígenas.

LH: Soy abogado. Lo que hacemos en mi área es trabajar distintos temas como el de Consulta previa, comunicacional también y principalmente el Territorio.

VT: ¿Consulta previa y territorio son temas relacionados?

LH: Sí. Están íntimamente vinculados. Lo que hace el Instituto del Bien Común (IBC) en el tema de defensa, enfocado a territorio, obviamente pasa por el mecanismo de (la) consulta previa, como una herramienta para poder conseguir determinadas demandas o una consulta para poder integrar a los indígenas, a los pueblos, de cara a las decisiones que se tomen.

VT: ¿Ustedes trabajan con indígenas de la región Amazónica o Andina?

LH: El IBC trabaja básicamente en la Amazonía, a través de un programa que se llama “Territorio Seguro”, que empezó con una campaña que se llama “Territorio Seguro” y ahora es un colectivo. Ahora, Territorio Seguro no hace diferencia entre comunidades campesinas o nativas, sino [que] las ve por igual. A pesar de que el IBC no tenga “*expertise*” en comunidades andinas, finalmente es un colectivo que alberga a 26 organizaciones de la sociedad civil, entre organizaciones Indígenas, ONG especializadas en temas campesinos, en temas nativos y con este grupo generamos incidencia desde varias perspectivas ¿no? Entonces, la experiencia no es mucha también. En el 2012 empezó esta campaña.

VT: ¿A raíz de qué empezó esta campaña? ¿Algún problema específico?

LH: Esta campaña tiene que ver básicamente con todo lo relacionado con Bagua. Esto marcó el momento en que se mira desde distintos enfoques la situación de los pueblos indígenas, ¿cuál era la situación?, siempre han estado en una situación excluida, postergada. Nuestra perspectiva era enfocar el tema del territorio, pues en el 2012 no había mucho esa mirada, desde “territorio”.

Se trabajaba como hasta ahora se hace, desde otras perspectivas: minería, petróleo, forestal, en fin. Sea la actividad extractiva que sea, tu vas ese espacio territorial y ves lo que está pasando. Te encuentras con comunidades campesinas o nativas y en función de eso ves cómo ayudar a las organizaciones a fortalecer su capacidad de decisión, etc.

Entonces el enfoque territorial, que de alguna forma todavía no es asimilado por todas las organizaciones que trabajan con temas indígenas es un poco ir a la raíz. Es decir, da igual la actividad que se pueda realizar, la prioridad es dar seguridad a ese espacio territorial.

VT: No solamente son las actividades extractivas, lo que agreden a los territorios indígenas. También están las colonizaciones ¿no?

LH: Sí pero no es sólo eso, ¿qué es lo que hace que empiece esta campaña?, pues cuando se empiezan a ver todas las debilidades del Estado, lo que se ve es que en el tema territorial no había ningún orden a cerca de los territorios que son de las comunidades, por ejemplo

¿cuántos territorios son?, ¿qué territorios son?, ¿qué comunidades hay allí?, ¿qué comunidades faltan titular?, ¿cuántas están legalmente reconocidas?, ¿cuántas están georreferenciadas?, ¿No?. [Faltan] planos, catastros, que permitan ver concretamente, a través de un mapa por ejemplo, que este territorio le pertenece a una comunidad (señala un mapa) y sobre él hay una explotación, por ejemplo, de minería.

Por ejemplo, este mapa es de Lima (muestra un mapa de la región Lima). Aquí lo que hacemos es visibilizar que en Lima hay más de 250 comunidades. Todos los rojos son comunidades campesinas.

VT: ¿Estas comunidades campesinas podrían caer dentro del concepto de pueblos indígenas?

LH: Vamos por partes. Entonces eso es la experiencia que el IBC está acumulando. Me gustaría ser un poco más concreto en las cosas que más o menos se que estás buscando y salirme también un poco mi esquema de objetivos y finalidades de trabajo que tengo. O sea, ir un poco a conversar y a dialogar a cerca de la situación de los pueblos indígenas, de ver, empezar a brindarte un poco de instrumentos que te permitan ver de qué forma la consulta previa ha generado mayor identidad en los pobladores, en los ciudadanos y en las comunidades.

VT: ¿Ha generado mayor...?

LH: Bueno, yo creo que habrá herramientas distintas para poderlo ver. O territorios concretos. Preferiría ver una investigación de lugar concreto donde ha habido un proceso de consulta previa y en función de eso poder ver. Yo he participado en algunos espacios de consulta previa, no hay muchos todavía. Ahora, antes está por ver ¿quiénes son los pueblos indígenas?, ¿las comunidades campesinas son pueblos indígenas?, ¿no lo son?

VT: Según (el presidente) Ollanta Humala, en los Andes ya no existen pueblos indígenas, sólo comunidades campesinas. Según los historiadores eso no es exacto.

LH: Claro, las comunidades campesinas y las comunidades nativas son formas de organización de los pueblos indígenas. La nomenclatura de pueblos indígenas aparece a partir del Convenio 169 y tal vez un poco antes, por el Convenio 107 de la OIT, donde de alguna forma se acuerda llamarlos indígenas, a pesar de que en cada país, incluso en el nuestro, había una concepción peyorativa del término. Sin embargo, esos acuerdos, como el (Convenio) 169 o la Declaración de las Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas, finalmente generan la idea de que pueblos indígenas son estos.

Se ponen de acuerdo los países, entonces creamos un nombre jurídico ya aceptado por la gran mayoría de los países y ayuda a ver de qué estamos hablando. Entonces la forma de organización de los pueblos indígenas depende de cada país y región. Hay varios documentos de la OIT que refieren que en cada país reciben también otros nombres.

Todavía en Perú no es muy claro, el generar una narrativa que te permita decir lo que te acabo de decir. O sea, los pueblos indígenas en el Perú se organizaron a través de comunidades campesinas y comunidades nativas, pero jurídicamente siento que hace mucha falta poder deslindar ese tema porque encuentras declaraciones oportunistas como las del (presidente) Humala que dice que toda persona que tiene celular, que usa jeans o que los miembros de las comunidades altoandinas que tienen celular ya no son indígenas.

Esos criterios son opiniones de gente que no tiene idea, primero de los términos jurídicos relacionados a pueblos indígenas y no tiene idea, también, de la realidad de allí,

que son temas de identidad y el Convenio (169) lo dice y la autoidentificación es importante.

VT: Allí hay un interés de desvalorizar la identidad, porque es la presión de las empresas mineras la que lleva (al presidente) a decir eso. El pidió el voto a estas personas –se fue disfrazado de indígena- y ahora ya no son indígenas.

LH: Si. La verdad, las declaraciones de Humala -a pesar de que es el presidente, que genera corriente de opinión, que muchos otros especialistas incluso, tienden a esa posición- pues las veo desinformadas, sin la asesoría suficiente y simplemente obedecen a una situación concreta: la minería está en las comunidades alto-andinas donde hay muchas comunidades campesinas y por tanto, para muchos sectores la consulta previa es un obstáculo, un retraso de sus proyectos, entonces hay que buscar quitarnos esto de encima y te lo quitas con una declaración así y con otras formas jurídicas que ha habido de excluir a las comunidades campesinas de la consulta previa. Porque nadie duda que hay muchas comunidades campesinas, quechua hablantes, aimaras, diversas, que son la mayoría, o comunidades como Cañaris, ¿quién puede dudar de que no tengan una identidad indígena, no?

VT: Cañaris es un caso emblemático de negación de la identidad.

LH: Fue el primer caso de excluidos, entonces hay un desconocimiento, desconocimiento e intereses económicos de poder excluirlas.

VT: Tal como está ahora la Ley y el reglamento ¿hasta qué punto es una herramienta buena, interesante, de defensa efectiva a los pueblos indígenas? Porque a ellos les interesa que les consulten para tener capacidad de decisión sobre su territorio, que para ellos es su vida actual y su futuro. En la experiencia de ustedes, ¿cómo es que los pueblos indígenas están tomando los avances y retrocesos de la Ley de Consulta Previa?

LH: La Consulta Previa, como toda ley tiene sus aciertos y carencias. Como toda ley, no es perfecta, el reglamento igual. Fue muy discutido el proceso de hacer una Ley, un reglamento. Muchas organizaciones indígenas de base estuvieron en contra de la Ley final que salió. Hubo muchas cosas espinosas en todo el proceso. Experiencias que podían pasar. Ahora, después de tener la Ley de Consulta [previa] pues el tema es cómo la implementamos.

VT: De hecho no se ha implementado.

LH: Hay nueve procesos de consultas terminados sobre todo en el tema de hidrocarburos, porque allí la idea de inicio ha sido reconocer a los indígenas como pueblos, ¿porqué?, porque están separados, tienen su lengua...

VT: O sea, son consultas que se han hecho básicamente en la Amazonía.

LH: Básicamente en la Amazonía.

VT: ¿Y en la región andina?

LH: En la región andina ninguna, ninguna. Se anunció hace unas semanas que se iba a convocar la primera consulta previa en alguna comunidad campesina, sobre minería.

VT: Recuerdas la comunidad?

LH: Es una comunidad que ha aparecido por allí. No era un caso sonado, ni mucho menos. Era una comunidad no muy conocida y que tenía referentes de conflictividad. Finalmente la última de referencia que he tenido de esto es que es un saludo a la Bandera,

que la consulta previa parece haber sido proceso burocrático más, que se hace sólo para cumplir...

VT: Me parece que la Defensoría del Pueblo está cuestionando y ha llevado el caso a la Contraloría ¿Es eso?

LH: No, no creo que tan rápido pueda hacerlo. Además, ¿cuál es la función de la Contraloría?, podría decir que el proceso en sí está mal, pero la Contraloría no tendría sentido, quizás el Ministerio de Interculturalidad que es el ente rector. El hecho es que no se quiere consultar a las comunidades campesinas.

VT: Quién es el responsable de la Consulta Previa, ¿el Ministerio de Educación o el Ministerio de Energía y Minas?

LH: La Ley dice que el Viceministerio de Interculturalidad es el ente rector que impulsa los procesos de consulta previa, pero la ejecutan diferentes sectores. Es decir, si se consulta por una actividad de Minería, es el Ministerio de Energía y Minas, si es por Petróleo, es PERUPETRO, etc.

VT: ¿Eso no es diluir responsabilidades?

LH: No me parece que esto genere problemas. No estaría mal que cada sector que conoce el proyecto público o privado que quiere hacer, consulte según lo que quiere hacer. Todo está en la Ley, las etapas, el proceso. Ahora, no es fácil implementar el proceso de consulta.

VT: ¿Cuál es la dificultad?

LH: El tema pasa por ... Antes de entrar al tema que te interesa sobre los pobladores, los ciudadanos, el tema pasa finalmente porque si tu tienes a pueblos excluidos a lo largo de la historia, en la etapa colonial, republicana, etc. entonces no es sencillo generar, de la noche a la mañana, mecanismos para preguntarles qué opinan. No es sencillo porque hay una asimetría tan fuerte, que será difícil que se sienten a negociar con el Estado y las empresas como si tuvieran el mismo punto de partida, como si el suelo estuviera nivelado.

VT: ¿Te refieres a la desigualdad que hay...? (Hallazi interrumpe)

LH: A que existe una asimetría, a la desigualdad en el reconocimiento de los ciudadanos que se sientan a negociar en una mesa. Hay desigualdad en la información, en capacidades de tener la información completa sobre lo que se está tratando. Está genial que ahora sea obligatorio que se sienten a la mesa con esas organizaciones, con esas comunidades y tengan que llegar a un acuerdo. Normalmente lo que va a pasar es lo que está pasando. O sea, que la consulta previa sea considerada un saludo a la bandera, meros procesos burocráticos formales. No se consulte realmente.

VT: ¿Qué habría que hacer, para que la consulta previa cumpla el objetivo para el que fue creada?

LH: Bueno, es un proceso largo. A mi me parece que el Derecho a la Consulta Previa ha venido a trastocar interesantemente las identidades, porque pues es cierto la hipótesis de que las organizaciones indígenas o ciudadanos campesinos ahora buscan identificarse como indígenas. Aparentemente hay una reindigenización de las identidades. Hace nada, hace casi nada, había un proceso contrario. Sigue siendo igual de masiva la desindigenización, sigue siendo mayoritaria, yo creo, por ser un país racista, desigual.

Los procesos de migración interna cada vez generan eso, diferencias en las estadísticas. Por ejemplo, revisas el censo de 1993 y el de 2007, donde había el tema de

etnia, siempre ha seguido desde hace muchos años decreciendo. En el censo del 2017 va a volver a aparecer la pregunta identitaria –que se quitó un tiempo- pero también hay un proceso interesante, que es el que estás estudiando, en el sentido de que cómo la consulta, en algunos espacios concretos, donde hay un recurso natural, si hay obviamente. Bueno, no obviamente, también ¿eh? pero si hay un proceso de reconocimiento identitario porque eso te permite tener un derecho.

VT: Bueno, son derechos muy específicos, a lo mejor al indígena que vive aquí en Lima no le favorece directamente, pero un indígena que se quedó en su territorio, ya sea en la sierra o en la selva, si le favorece decir “yo no quiero que saquen petróleo u oro de aquí, porque eso me perjudica”.

LH: Si, (perjudica) directamente. El derecho a consulta, yo recuerdo que hace unos dos años (2013) había un problema con el Lote (de petróleo) 192 y es un tema que se da hasta ahora, en el lote 1AB, -en Loreto- la demanda era de las cuatro Cuencas -Pastaza, Corrientes, Tigris y Mantaro- por un tema de contaminación de 42 ó 43 años. Hace cuatro años comienzan a negociar varios temas: titulación (del territorio indígena), que de alguna forma sea reparada la situación de emergencia ambiental, con vertimientos de petróleo. En fin, es una catástrofe, es un caso emblemático que podría ayudar a entender las cosas.

Entonces las Cuatro Cuencas que de muchos años atrás venían siendo fortalecidos en sus demandas, empiezan a ver a la consulta como un mecanismo importante para la negociación. Es interesante cómo se dio allí la consulta. La utilidad que los pueblos le dieron. En uno de los artículos (que escribí) yo ponía en ese momento, sin reparar en todas estas cosas que te digo: 192, bla, bla, bla, la situación, y “la consulta previa una puerta abierta para exigir más demandas”. Utilizaron el derecho de consulta para exigir otros aspectos (en el caso del lote 192).

VT: ¿Por ejemplo?

LH: Por ejemplo, que se les tittle. Es decir, dijeron –entre paréntesis, son tantos procesos, tantas cuestiones y gente involucrada que hay que resumirlo, que a veces me cuesta porque siento que estoy faltando a la verdad o al dato exacto- a grandes rasgos, lo que ellos buscaron es que tenían una contaminación y unos pasivos ambientales muy fuertes.

(Los indígenas) sabían que la licencia de explotación de ese lote acababa muy pronto (en agosto de 2015) entonces quedaban tres o cuatro años, que es poco tiempo para empresas que tienen concesiones por 30 ó 40 años. Entonces, ellos decían, ya se va a acabar y se tiene que consultar o no se tiene que consultar ese lote cuando (la licencia) se acabe. Ese lote da más o menos la mayor parte del petróleo del Perú.

VT: Si, perdón, muchas empresas extractivas han evadido la consulta diciendo que (la Ley) no es retroactiva.

LH: No entiendo.

VT: Me refiero a que si no hubiera sido porque se terminaba la licencia... Hay otras empresas extractivas que se han negado a hacerlo diciendo “nosotros ya estamos funcionando y comenzamos a funcionar antes de que se aprobara la Ley.

LH: Si, pero creo que eso es más en comunidades (campesinas) y pueblos. Allí hay otro tema y es que hay comunidades campesinas que si no se han autoidentificado ellas (como indígenas), puedes decir que no son indígenas. Hay comunidades campesinas con estatutos, tradiciones y si no existe autoidentificación, bueno.

Habrá que ir al caso concreto, pero la forma de organización de los pueblos indígenas en el Perú son a través de comunidades campesinas y comunidades nativas, incluso de rondas campesinas y también hay una especie de nube en cuanto a las comunidades ribereñas, que son más o menos dos mil cuatrocientas, que están en las zonas de río de la zona selvática, pero no se reconocen como comunidades nativas sino que se han formalizado como comunidades campesinas.

Eso no está en la mira, ni nada, pero cuando halla un proyecto allí van a decir ¿estos qué son? Son comunidades que viven en la Amazonía, pero están reconocidas como comunidades campesinas y no están tituladas, tampoco. Hay una inseguridad territorial terrible. Pero vayamos a lo que te estaba explicando del Lote 192. Esas demandas, que ellos tenían al ver esta contaminación dijeron queremos que el Estado nos haga caso y el Estado se sienta (a negociar) sabiendo que se acababa la licencia (PERUPETRO es una entidad del Estado) y había que hacer una licitación y empezaron a conversar.

Lo primero que dijeron las cuatro cuencas es “mira, nosotros vamos a ir a consulta sólo si nos sentamos a hablar sobre esto” Es decir, una cosa bastante lógica: cómo quieren entregar el lote (192) a otra empresa sin todavía ver lo que ha pasado aquí en estos 40 años, sin ver lo que queremos. Aprovecharon la consulta previa que ya era obligatoria, como mecanismo de negociación. Es una forma válida. Hay un campo interesante de investigación. Consiguieron varios acuerdos.

La consulta fue probablemente un saludo a la bandera, entonces allí se desnaturalizó, pero poniéndome de “abogado del diablo” fue también por la mano de las Cuatro Cuencas. O sea, ellos consiguieron sus acuerdos e hicieron el proceso de consulta de manera rápida y en la última etapa, cuando estaban en el diálogo, ya venía agosto del 2015, los presionan (a los dirigentes) para tomar acuerdos que no estaban consensuados en sus bases y allí el problema que hubo. Y es que dos cuencas o dos pueblos no firmaron esta acta de consulta de acuerdos y otras dos si firmaron. Los que no firmaron alegan que fue un proceso de consulta con visos de nulidad porque no fueron escuchados.

Entre medias aparece el tema de la soberanía energética y PETROPERU (empresa del Estado) y bueno, finalmente el tema acaba en que si el Estado tiene derecho a explotar lotes de hidrocarburos, no sólo a hacer lo de las refinerías, si no tiene derecho y sólo lo tienen las empresas privadas y lo demás quedó debajo de la alfombra. Es un poco para que veas cómo la consulta previa en el lote 192 ha funcionado. Eso es para estudiar.

VT: Ahora, no es la primera vez que se intenta utilizar la consulta previa para plantear demandas sobre otros acuerdos, que el Estado no ha cumplido. ¿Se podría decir que parte del problema es que el Estado tiene abandonados a estos pueblos?

LH: Si. El tema es que si tu has contaminado – incluso el Estado a través de sus empresas como PERUPETRO- y hay evidencias de eso, entonces tu Estado deberías hacer cumplir, sancionar e incluso obligar a los responsables a indemnizar. Los hechos están allí.

Quizás el problema también tiene que ver con la fragilidad y la desinformación de los pueblos y las organizaciones. Es decir, son espacios territoriales con organizaciones muy débiles, que han subsistido gracias a esfuerzos muy personales y comunitarios, también, más que al (apoyo del) Estado.

Hace un rato me preguntabas, ¿qué es necesario para que la consulta funcione?, pues fortalecer las instituciones y las organizaciones indígenas... Habría muchas cosas que hacer, pero es una de ellas, para que no exista esa asimetría, esa desigualdad tan fuerte cuando sientas a los líderes indígenas y al Estado que está impulsando el proyecto minero, petrolero o lo que sea y a la empresa; bajo esa situación, la asimetría tremenda.

VT: Claro. El Baguazo comenzó así. Se sentaban a negociar bajo condiciones tan asimétricas que no importaba lo que pidieran las organizaciones indígenas, les podían decir que si o no, pero eso era un saludo a la bandera y por eso terminó en ese nivel de violencia.

LH: Si, claro. Lo de Bagua muestra eso. Pero ya con un derecho obligatorio, que lo asumes como Ley, eso (la consulta previa) ya se convierte en un mecanismo importante para negociar.

VT: Ahora, ¿hasta qué punto hay seriedad por parte del Estado?, porque el Convenio 169 ya lleva muchos años vigente

LH: Desde el 1995 y ya desde allí era obligatorio.

VT: Si, y han pasado tantos años y seguimos sin tener un marco que se adecue a los términos del convenio. Pasan los gobiernos y todos van aprovechando para ir “tirando la pelota al que viene”.

LH: Si. El núcleo duro, digamos el caballito de batalla del Convenio 169 es la consulta y el consentimiento, que aún no está desarrollado.

VT: El consentimiento que no resulta vinculante en la Ley que se aprobó en Perú, pero según el Convenio si lo es.

LH: Hay sentencias (internacionales) que confirman que es necesario para determinados casos, el consentimiento de los pueblos.

VT: En la experiencia que tienen ustedes ¿es más notorio o no ha influido mucho en el hecho de que a raíz de la Ley de Consulta Previa los pueblos quieran definir sus territorios? Porque no se hace la consulta previa si no hay espacio definido.

LH: La consulta previa está pensada para la afectación de derechos, diversos, distintos, de las comunidades que están en el área de influencia de los proyectos. También hay que pensarse la consulta previa como un mecanismo para las políticas públicas, por ejemplo, para temas de salud intercultural. En fin, para cualquier afectación de derechos a pueblos indígenas, ellos tienen derecho a pedir una consulta previa y el Estado la obligación de realizarla.

Por eso todos los sectores del Estado temen de alguna forma a este nuevo derecho, que ha irrumpido entre ellos, en el sentido de ignorar o de seguir ignorando los intereses y las demandas de los pueblos originarios.

Yo creo que el derecho a la consulta previa va a ir evolucionando según los espacios donde la gente quiera expresarse y decidir sobre bienes comunes. Incluso podría llegar a las ciudades.

VT: Hay quienes hablan incluso, de que reconocer la consulta previa sólo a los Pueblos Indígenas es un poco discriminatorio respecto a los no indígenas.

LH: Bueno, no es discriminatorio porque este derecho se funda en discriminaciones históricas. O sea, la razón de ser de este derecho es que ante discriminaciones históricas

(se otorgan) derechos particulares o especiales para poder equilibrar la situación. Sin embargo, los ciudadanos no indígenas en un futuro pueden reclamar ser consultados.

VT: ¿Ustedes trabajan en algún espacio específico sobre titulaciones

LH: El IBC tiene sedes en Iquitos por ejemplo, tenemos una sede y trabajamos en paisajes; en Pucallpa hay otra sede. Trabajamos en espacios territoriales amplios, les damos un enfoque de paisajes y dentro de esos paisajes hay pueblos indígenas, lagos, incluso pueblos en aislamiento voluntario, actividades ilegales, etc.

VT: ¿Tienen sede en Madre de Dios?

LH: No. En Pucallpa, en la zona de Ucayali, en Oxapampa, que abarca la Amazonía central.

VT: Me ha sorprendido este mapa porque, ¿todo esto es territorio de comunidades campesinas? (volviendo a mirar el mapa de Lima)

LH: Si.

VT: Según esto, la ciudad (Lima) casi no tiene espacios.

LH: Bueno. El IBC está especializado en cartografía y ordenamiento territorial. Tenemos un área que trabaja con mapas.

VT: Esto que está en rojo de comunidades campesinas ¿es los que está titulado?, ¿es lo que históricamente las comunidades reclaman como suyo? (el mapa de la región Lima),

LH: Obviamente llama la atención. Nosotros lo que buscamos con este mapa es sensibilizar a las personas de la ciudad a cerca de la importancia de las comunidades campesinas y nativas. Sobre todo, las implicancias que tienen ellos en nuestra vida cotidiana. Por ejemplo, el 70 % de lo que comemos aquí en Lima viene de la agricultura familiar y dentro de esta agricultura familiar, el 60 % viene de las comunidades indígenas o nativas.

Queríamos explicar a los limeños la importancia de las comunidades porque cuando a un limeño que vive en otra dinámica, tu les hablas sobre estas comunidades, ellos piensan que (los indígenas) viven sólo en la Amazonía. Pero no saben que las comunidades están cerca: en Canta, la de Asia, en fin. Mucha gente cree que en la costa ya no existen [los pueblos indígenas], porque desde hace más de 30 años han sufrido un debilitamiento de todo el régimen de la propiedad comunal. Eso ha generado que las comunidades de la costa se conviertan en organizaciones complejas.

VT: Por ejemplo has mencionado a la comunidad de Asia. ¿El balneario (moderno) está sobre tierras de las comunidades?

LH: Así es. Esos terrenos fueron vendidos porque se aprobaron normas que lo permitían, entre ellas la Ley. Una de las normas estableció que las comunidades campesinas de la costa tenían procesos particulares para poder vender.

VT: ¿Eso ocurrió a partir de la Constitución actual (aprobada en 1993)?

LH: La [Constitución] de 1979 ya les quitaba “las tres i”: intangible, inalienable e imprescriptible.

VT: Se las quitaba a las de la costa, ¿pero no a las de la sierra?

LH: Bueno, la del 79 ya quitaba la inalienabilidad y la del 93 ya quita todas... Da más margen para que esas tierras formen parte del mercado. Ese es el criterio que se aplica desde hace más de 30 años. Y eso fue el tema de Bagua. Tiene que ver con decretos

aprobados por Alan García. Seis concretos, dentro de los 99, y otros seis -sobre 26- que tenían que ver con recursos naturales y territorios, que buscaban dinamizar el mercado de tierras, entregar recursos, generar cambios.

Ahora con Humala también se han introducido cambios en el mercado de tierras, que están relacionados a los llamados paquetazos ambientales (leyes que han generado polémica). Estas son normas que van apareciendo con la misma intención de las otras.

VT: Si entendí bien, esta Ley 054- 2013 PC flexibiliza el cambio de uso de tierra agrícola a urbana?

LH: El cambio de uso no. Tiene varios puntos, pero uno de ellos, que lo resaltamos se refiere a flexibilizar mecanismos, procesos, por ejemplo el de verificación de restos arqueológicos. Por ejemplo, un proyecto público o privado o necesita...

VT: Siempre hay que tener el informe del INC (Instituto Nacional de Cultura)

LH: Así es. Ese informe se llama certificado de inexistencia de restos arqueológicos. Básicamente lo han flexibilizado. Ahora es un proceso pequeño.

VT: Si el INC no responde, entonces procede la ejecución de la obra y el INC no tiene capacidad para dar respuesta oportuna.

LH: Así es. Muchos de estos procedimientos son incluso pagados por las empresas. O sea, institucionalmente es un saludo a la bandera.

VT: En el caso de consulta previa, ¿también es pagada por las empresas, verdad?

LH: La consulta es asumida por el Estado. El Estado paga la consulta previa. La empresa no tiene nada que ver allí, pero hay otros tipos de negociaciones que se mueven detrás de eso.

VT: La empresa mueve campañas ¿por ejemplo?

LH: Sí, claro. Hay un interés de que su proceso avance rápido, finalmente es un obstáculo que ellos quieren librar rápidamente. O sea, la consulta se hace entre el Estado y los pueblos, a través de las organizaciones indígenas que el pueblo vea como sus voceros oficiales. O sea reconocen, “queremos nuestra una organización local, nuestra federación regional, nuestra organización nacional, que participe en el proceso de consulta”. Normalmente las organizaciones [indígenas] nacionales conocen más sobre esos procesos y pueden ayudar a asesorar a sus bases.

VT: Muchas gracias, ¿tal vez quieras agregar algo?

LH: Bueno, haciendo un balance desde que se ha aprobó la (Ley de) Consulta Previa hasta ahora, pues yo creo que ha sido positiva. Ha logrado poner sobre la mesa derechos que estaban olvidados, sobre los que no existían responsabilidades concretas, a pesar de que por ejemplo, en el Lote 192 había contaminación, había todo, pero nadie sabía ni lo asumía, a pesar de esa flagrancia de los delitos y de las vulneraciones a los derechos a la salud y a la educación en distintos lugares.

VT: Como el caso Choropampa, escándalos

LH: Claro, son escándalos que tu mirabas y ahora dices bueno, lo que ha hecho la (Ley de) Consulta Previa es dar mayor visibilidad a los pueblos indígenas. Verlos, volver hacia ellos y preguntarse muchas cosas. Falta muchísimo, muchísimo por hacer, pero por lo menos esto ha permitido voltearse para ver la realidad de los pueblos indígenas.

VT: Aquí en Lima y a nivel de ciudades de la costa, ¿podríamos decir que tanto el Baguazo como la consulta previa han cambiado un poco la mirada del país? Porque

yo recuerdo que cuando trabajaba cubriendo información en el Congreso, te hablo de los años 90, a la gente le sorprendía y eran casi, casi piezas de museo, las personas que entraban al Congreso vestidos de indígenas. Incluso hubo el caso de la congresista Arpasi, a quien la presidenta del Congreso le prohibió prestar juramento en su idioma nativo.

LH: Si, era quechua, puneña. Pertenecía a la CCP, la más antiguas de las organizaciones campesinas, pero que ahora se reconoce como indígena, igual que la CNA

VT: Perdón, ¿la CCP creció en la época de Velasco?

LH: Si, son organizaciones que en su momento enarbolaban los derechos del campesino como un sujeto distinto al indígena, hoy se identifican como pueblos indígenas.

VT: ¿A qué se debe ese cambio?

LH: Primero creo que la izquierda, en su momento velasquista o como se llame, nunca supo entender no sólo el problema, sino la situación del indígena. Nunca le dio un trato diferenciado. Trató de ponerle “capas ideológicas”, como transformarlos en campesinos, proletarios.

VT: Era un poco también la idea de Mariátegui, que hablaba del socialismo de los incas, cuando en el imperio de los incas ni siquiera se lo planteaban, ¿no?

LH: Si, pero creo que Mariátegui iba un poco más allá. O sea, hay un reconocimiento en los Siete Ensayos de una situación del Indígena distinta. El cómo era el problema. El cómo; se asumió en la época de Velasco, creo que en cierta forma reivindicó algunas cosas, pero otras no. Creo que la época de Velasco generó mucha confusión y hasta ahora se sigue arrastrando.

VT: Perdón, identificó (Velasco) principalmente indígena a quechua. Era como barrer de plano a los demás pueblos indígenas no eran quechuas.

LH: Si, claro. A mi mismo me genera confusión la idea de SINAMOS, las cooperativas o buscar, por ejemplo, muchas comunidades, ofrecerles que las tierras que podían tener era si se inscribían como cooperativas. Eso generó mayor desorden y también mayor confusión en los mismos pobladores. El establecimiento de comunidades campesinas y comunidades nativas generó confusión de las identidades, sobre todo en el nombre, que hasta ahora esto nos pasa factura, por eso tenemos dificultades para reconocer a uno u otro. Yo, básicamente propongo directamente, como muchos otros, la idea de pueblos indígenas, organizados a través de comunidades campesinas y comunidades nativas y punto.

VT: Finalmente, la organización de comunidades campesinas es una forma de organización que surge desde la colonia, cambian mucho durante la república, pero son formas de organización impuestas desde el punto de vista occidental.

LH: Si, es complejo. Hay que hacer un recuento histórico para ver cuál es hoy la naturaleza de las comunidades campesinas y nativas. Obviamente los nombres, procesos y las formas de reconocimiento legal obedecen a criterios distintos, no necesariamente históricos, sino a fórmulas legales, practicas,...

VT: Que respondían a intereses del momento

LH: Claro, a intereses del momento. Lo cierto es que ahora la idea de pueblos indígenas amplía mucho más el espectro. Creo que hay un cambio interesante, importante. Hay una

forma de identidades que vuelven a ponerse sobre la mesa. Es interesante verlo. Perú no ha resuelto muchas cosas identitarias, así que está allí el tema.

VT: Por lo menos el tema de Bagua y Ley de Consulta Previa ha regresado al debate, el tema identitario. Eso ya es un gran avance.

LH: Si, ha regresado no como nos gustaría, pero por lo menos hay un nuevo escenario que incluye otras miradas, como la ambientalista y eso es interesante.

VT: La población de la costa, que finalmente es mayoritaria (en el Perú), comienza a entender que los indígenas no son islas, que en realidad son muchos más de los que podíamos inicialmente imaginar.

LH: Si, más que eso, incluso que muchos vivimos en un proceso de dejar nuestra identidad originaria.

VT: ¿Te refieres a que muchos intentan olvidarse de que vienen del mundo indígena?

LH: Creo que sabiendo eso, la identidad cumple una función importante. Sabemos que puede usarse de manera distinta políticamente, pero en Perú, en la situación actual veo casi imposible que las organizaciones indígenas lleguen a tumbar gobiernos como ha sucedido en Bolivia y Ecuador. Pero lo que si es interesante, teniendo una idea positiva, optimista de lo que pueda ocurrir, es que genera una diversidad tremenda.

No podríamos asumir o tratar el tema como lo hizo Bolivia o el Ecuador, porque estamos en el centro de una sociedad completamente diversa, en todos los términos: ideológicos, étnicos, ... Por algo, el hecho de haber sido el centro del colonialismo ha pasado factura.

VT: ¿Ha golpeado más a los pueblos indígenas de lo que podría haberlo hecho en Bolivia o en Ecuador?

LH: Así es. Esa es mi opinión. Esto implica tratar la situación de una manera distinta, atendiendo la diversidad. No es fácil trabajar la diversidad en el Perú, pero este mecanismo distinto hace que así no quieras, tengas que consultar. Aunque empresas como PERUPETRO, Plus Petrol, Yanacocha no quieran, tienen que lidiar con esa situación. ¡En su vida lo habrían imaginado!

VT: Claro, el cerro Quilich fue un caso emblemático de golpear a la arrogancia de la empresa, porque Yanacocha llegó con todo su poder a Cajamarca, a querer usar las aguas del Quilich y la población no los dejó. Sigue paralizado ese proyecto minero

LH: Sigue paralizado, aunque ahora hay otro tipo de minería por allí, básicamente ilegal.

VT: Ese es otro tema.

LH: Si es otro tema es complejo. Es interesante lo que estás trabajando y quizás la recomendación sería avocarte a un solo espacio, a una comunidad que ha tenido consulta, y a través de encuestas poder ver cómo ha cambiado todo este escenario.

VT: A mi me interesan especialmente la de Cañaris, porque negarle la identidad a un pueblo mayoritariamente quechua-hablante es casi un escándalo.

LH: Si, pero hay muchos casos. Hay un artículo de Ojo Público que menciona los lugares donde se debió hacer consulta y da los nombres de las comunidades.

VT: ¿Tienes el artículo?

LH: Si te lo enviaré. También te pasaré información sobre diversos proyectos dirigidos a comunidades campesinas. Hay programas de titulación financiados por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), por el Banco Mundial (BM).

VT: **En la Amazonía me parece que hay un proyecto (de titulación de tierras) que está financiando el Banco Mundial.**

LH: Si, varios. Es el tema del Fondo climático y hay mucho interés de las instituciones financieras ahora por apoyar el saneamiento, el ordenamiento de estos territorios.

VT: **¿Son proyectos de titulación comunales o están presionando para titulaciones individuales?**

LH: También hay una situación de tensión. Hay propuestas individuales como la de Hernando de Soto y el Instituto Democracia y Libertad, que dice directamente, que para que puedas entrar al mercado y ser un ciudadano, tal, tal tal, ... necesitas tener tu casa propia, terreno a tu nombre.

Pero eso lo pueden hacer también las comunidades, lo que pasa es que las mal informan. El Estado las ha olvidado a tal punto que no genera capacidades para ver a las comunidades campesinas y nativas como unidades de producción de lo que quieran. No hay trabajo, no hay ayuda, no hay apoyo, no hay nada para impulsarlas. La única oportunidad que les presentan es: "Titula que tendrás la oportunidad de tener un crédito Bancario".

VT: **Que no necesariamente es así,**

LH: Claro que no necesariamente es así, porque el interés es generar ciudadanos más liberales.

VT: **Occidentalizados**

LH: Occidentalizados y que dependan de formas de consumo que se les quiere inducir. El problema del Perú es que por no haber visto su historia, sus antecedentes, reconciliarse con las situaciones diversas, distintas que hacen originales a sus poblaciones, viven una confusión porque se les ha vendido gato por liebre. Entonces, la idea de desarrollo es tener un carro. Yo diría que se les quiere generar una dependencia foránea. Hay una confusión tremenda en cuanto eso.

XI.5.3 Entrevista a: Rocío Silva Santisteban.

Secretaría ejecutiva de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. Entrevista realizada el 25 de septiembre de 2015 (en su domicilio).

VT: El tema es cómo impactan las políticas públicas del Estado sobre las identidades de las comunidades indígenas. Las identidades no son estáticas, van cambiando, pero ¿hasta qué punto las políticas públicas –en especial la referida a la Ley de Consulta Previa- motiva a los indígenas a replantear su identidad, en una determinada dirección?

RSS: La pregunta es inmensa, pero tienes razón. En la situación peruana en concreto, donde las comunidades indígenas o las comunidades de indios se convierten en comunidades campesinas y se pasa de una nomenclatura étnica a una nomenclatura clasista, en el año 68, para plantear una nueva estructura y las identidades, a partir de clases sociales, dejando el tema étnico.

Esto se vuelve complejo porque precisamente, en el mundo quechua, en el mundo de la sierra peruana hay resistencia a la denominación indígena; pero con la firma del Convenio 169, en el año 1993, justamente tengo un amigo que está haciendo una investigación sobre cómo se llegó a la firma y a ratificar el Convenio y fue increíble. Nadie sabía nada. Lo presenta Francisco Tudela (entonces ministro de Relaciones Exteriores) al Congreso, que lo acepta por unanimidad porque dicen: “bueno, pueblos indígenas, algo políticamente correcto”. ¡No sabían dónde se metían! No sabían dónde se metían, al momento en que el Perú ratifica el Convenio.

VT: ¿De haberlo sabido...?

RSS: ¡No!, de haberlo sabido no habrían ratificado el Convenio [169]. Menos el fujimorismo. Porque las propuestas del Convenio normativamente contienen lo que ha implicado la flexibilidad neoliberal, sobre todo el tema de consulta previa.

Y bueno, yo creo que una de las grandes luchas desde el año 93, hasta la fecha son dos temas dentro del mundo indígena: la autoidentificación, es decir, autoconsiderarse indígena o no indígena según sus propias percepciones. Dos, la institucionalización indígena dentro del Estado peruano, que es un tema pendiente.

VT: Daniel Sánchez, de la Defensoría del Pueblo, comentaba que en el Censo Nacional Agrario del año pasado, de más de siete mil comunidades, incluyendo las nativas de la Amazonía y campesinas de la sierra, sólo 4 habían respondido que si a la pregunta, ¿usted se identifica como miembro de un pueblo indígena? Claro, todos decían: “Yo soy Jacqaru, Shipibo, peruano”, pero cuando les decían, ¿es usted miembro de un pueblo indígena?, la mayoría decía que no. Entonces esto, en términos de aplicación de la Ley de Consulta Previa, qué significa?

RSS: ¡Un desastre! ¡Un desastre total! Por eso entiendo ahorita porqué la Fundación Ford y otras instituciones están, digamos, muy preocupados por los censos del (año) 2017. Porque tiene que haber un trabajo interno de toma de conciencia de las facilidades -o dificultades- que tendrían de no autoconsiderarse indígenas. Entonces claro, es complejo porque como digo, desde el año 1968 hay una nomenclatura clasista para la autoidentificación de las comunidades campesinas.

VT: Bueno, eso intentaba borrar un poco la discriminación que viene de 500 años atrás...

RSS: Claro.

VT: Por que desde 500 años atrás, al indígena se le mira hacia abajo.

RSS: Exacto, era para pasar precisamente, de ser indio a ser campesino. Hay muchos autores que han escrito al respecto. De indio a campesino, ¿qué es lo que ha implicado eso? Lo que implicó eso en términos concretos fue un empoderamiento de estos mismos peruanos, digamos entre indígenas y campesinos, en relación con la urbe, en relación con las posibilidades que tendrían, en relación con asumirse como tales.

Yo nací en la época del gobierno militar de Velasco Alvarado y me acuerdo todavía clarísimo de todas las consignas y eran: “campesino, el patrón no comerá más de tu pobreza”. Eso se repitió y se repitió, y entonces, ahí se han ido institucionalizando identidades, por eso la gran dificultad de que alguien quechua diga: “yo soy indígena”.

Ahora, el tema por eso, como lo ha estado viendo el Ministerio de Cultura, a mi me parece también un error. El gran error del Estado peruano en la época de Alan García fue instituir un Ministerio de Cultura, pensado desde la perspectiva de las bellas artes y de las industrias culturales y, en ese Ministerio de Cultura, pensado desde esa perspectiva, ¡Pa!, le ponen un Viceministerio de Interculturalidad.

VT: ¿Tendría que haber sido una entidad aparte, tal vez un instituto con rango ministerial?

RSS: Claro. Yo lo que pienso es que debió ser al revés. O sea, el ministerio debió ser de interculturalidad y debió tener una dirección de bellas artes, una dirección de productos culturales, pero la fuerza de eso debió estar en el tema indígena. O sea, la institucionalidad indígena a partir de un ministerio, pero un ministerio bien hecho. No lo que tenemos ahora, que es un parche absurdo.

Entonces, a una ministra de cultura, que viene con la perspectiva de las bellas artes, ¡Pa!, le meten la bomba caliente, ¡hirviendo!, del Viceministerio de Interculturalidad, con el tema de la consulta previa, que es un tema sumamente complejo porque puede parar proyectos mineros.

Allí obviamente hay gente que tiene intereses concretos para que las consultas previas nunca se realicen. Por eso, desde que se aprobó la Ley de Consulta Previa en el año 2011, que fue por ¡unanimidad!, por unanimidad, en ese momento, en el Congreso del Perú, a la fecha se está convocando a la primera consulta previa en tema minero, que va a ser en estos días.

VT: ¿Dónde va a ser?

RSS: No lo recuerdo. Tengo el dato concreto que te lo puedo pasar. Allí lo complicado es que tenemos una Ley de Consulta Previa con un reglamento ¡muy restrictivo!, que además envía toda esta situación compleja del autoreconocimiento o la autoidentificación a la Base de Datos y, la Base de Datos, está hecha a partir del tema de la Lengua.

VT: Ahora la Base de Datos tiene sólo 52 pueblos indígenas.

RSS: Sí, es que como ellos no sabían cómo organizar la cosa, entonces lo han puesto por lengua. Los que hablan quechua u otras lenguas indígenas.

VT: Ahora, por lengua es bastante discriminatorio, bueno, yo soy de Chulucanas y alrededor de Chulucanas hay varias comunidades campesinas...

RSS: ¡Exactamente!

Las (comunidades campesinas) de Locuto, las de Tambogrande, todas esas comunidades hablan castellano. Es más, en Cajamarca solamente hay dos bolsones que hablan quechua porque fueron mitimaes, indígenas, indios, que los incas mandaron allí para colonizar, que son Chetí y Porcón. Son los únicos pueblos que hablan quechua. En todo el resto de Cajamarca, todos los indígenas de esa zona hablaban una lengua que se llamaba el Cuye, se perdió en los siglos y ahora hablan castellano. Entonces, ¿son indígenas o no son indígenas?, he allí el punto.

VT: El tema de las comunidades campesinas de la costa, que tienen rondas campesinas, que administran justicia de una forma distinta a como administra justicia el Estado.

RSS: Si, si...

VT: Y entre ellos se respetan. Además son católicos, pero tienen su aplicación de la religión católica ...

RSS: Sincrética, claro.

VT: Visten ropa occidental, pero es evidente que no son iguales a la gente que vive a cinco o diez kilómetros, en las ciudades...

RSS: Si, exacto. Pero además hay una cosa en conjunto con todo esto y, que a mi me parece peligroso, y es que así ¿cómo tu excluyes a todos los que no hablan otra lengua? que en verdad podrían ser considerados indígenas que perdieron su lengua...

VT: Porque además, los obligaron a perder su lengua...(RSS interrumpe).

RSS: Claro, fueron sometidos. No es que quisieran perder su lengua.

VT: Fue una situación muy violenta.

RSS: Exactamente. Pero al mismo tiempo tienes también a toda una serie de “otros”, que son mestizos, que hablan quechua y no necesariamente son indígenas, entonces tienes una situación compleja.

Ahora, lo que yo si percibo -y voy entendiendo- es que todas estas comunidades de Cuzco que antes no se autoconsideraban indígenas, ahora si lo están haciendo en función de la Ley de Consulta Previa.

VT: En algunas zonas, me han comentado ... (RSS interrumpe)

RSS: O sea, antes decían: “somos campesinos, somos campesinos”, pero ahora con la consulta previa dicen: “¡ah!, somos indígenas”.

VT: Antes de ayer estuve hablando con un directivo de la CNA. Él me decía: “nosotros nacimos para promover las comunidades campesinas en la época de Velasco Alvarado”, porque se les había cambiado el nombre de indio a campesino; pero ahora con lo de la Consulta previa, ellos están dando charlas en las diferentes comunidades campesinas para explicarles por qué es importante que se autoidentifiquen como indígenas. Entonces, ¿podría decirse que la Ley de Consulta Previa, con todos los defectos que pueda tener, está promoviendo una revalorización de la identidad indígena?

RSS: Si, si, pero te digo que este tema viene ya del Convenio 169, porque estas situaciones, sobre todo en temas concretos que tienen que ver con conflictos, por ejemplo, con conflictos mineros, o conflictos petroleros. Además hay una cosa que también es

importante: la percepción y autopercepción del mundo indígena, antes y después del Baguazo es otra cosa.

El Baguazo fue un punto de inflexión; y un punto de inflexión que quizá fue instituido por quienes desde el mundo quechua no tomaban en consideración a los indígenas amazónicos.

VT: Siempre había...

RSS: Rivalidad, pero resulta que son los indígenas amazónicos los primeros que se instituyen como indígenas. Y el pueblo awajún, o sea, “nosotros somos del pueblo awajún, somos del pueblo shawi, del pueblo kichwa”. Hay una autocelebración de una condición indígena, que no tenía el mundo quechua y, que sin embargo, si tenía el mundo aimara, fijate. Porque los aimaras, o sea fuerte, fuerte, fuerte, si se autoreconocen como nación aimara.

Entonces, allí tenemos varios problemas porque el tema de la gran nación quechua es primero, que allí ha habido un mestizaje muy fuerte, una aculturación muy fuerte.

VT: Una negación, digamos, hacia su cultura...

RSS: Si, si. Otra cosa es que si vamos a una comunidad campesina, digamos de Cuzco y hablamos con una niña quechua-hablante, monolingüe, nos damos cuenta de porqué es totalmente indígena.

O sea que su mundo, sus relaciones, su manera de entender la vida es totalmente desde esa perspectiva, entonces claro, cómo decir que ellos son mestizos.

Ahora, de parte del Estado peruano hay un interés de descalificar al mundo indígena, de hecho Ollanta Humala dijo que ya no hay indígenas en el mundo Andino y no sólo eso, dijo que el indígena que usa celular (teléfono móvil) ya no es indígena. O sea, tiene una concepción de lo indígena, con una perspectiva desarrollista, occidental en esta línea de “lo salvaje, bárbaro, incivilizado”, que es una mirada decimonónica; bueno, que supongo que tiene que ver con su formación militar

VT: Curioso en un hombre que entró a la política reivindicado una identidad “muy nacional” y que además ganó la presidencia con el voto indígena.

RSS: Ah, por supuesto. Pero ándate ahora a todos los lugares donde votaron por él, o sea en la zona de Espinar, Puno, incluso en Islay, Tía María y ¡todos!, ¡todos!, ¡todos lo califican de traidor!

La percepción es clara: “Ese señor es un traidor, porque nos dijo una cosa, hizo otra y nos excluyó y nosotros votamos por él. Lo pusimos en la presidencia y él nos traicionó”. O sea, eso que te estoy contando es lo que dicen en Cajamarca, Cañaris, ... Es la mirada, y claro, lo que yo percibo, por ejemplo en la CNA es que todos ellos, como Antolín Huáscar, que son quechua hablantes e incluso los del Pacto de Unidad (...) *(Suena el teléfono de RSS. Le informan que la empresa Yanacocha está amenazando al hijo de la señora Chaupe, la campesina indígena que no quiso vender sus tierras a la mina).*

RSS: (Vuelve la entrevistada) Disculpa. Es que el hijo de la señora Chaupe tiene problemas con la empresa Yanacocha. Han llegado muchos vehículos y policías. No se sabe para qué, teme un desalojo violento. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos ha pedido medidas cautelares (a favor de los Chaupe) pero el Estado peruano ha dicho que no las va a dar (pone mayó énfasis en la voz).

VT: ¿El Estado puede decir que no? La CIDH está por encima de la jurisdicción nacional, ¿no?

RSS: ¡Si! Pero el tema es que la CIDH da a cuarenta ronderos medidas cautelares, entonces lo que dice el Estado peruano es: “no, no vamos a dar medidas cautelares porque todas estas personas no están en peligro”. ¡Al contrario!

Por ejemplo ahorita Marco (Arana, fundador del partido político de izquierda, Tierra y Libertad, opositor a la minera Yanacocha) que está en PERUMIN, me parece muy importante que haya dicho eso. Les ha dicho que, (qué) bueno que lo invitaron a esa gran reunión de empresarios mineros, en Arequipa. Y dijo: “ a mi me han puesto 30 denuncias. La mayoría están archivadas, pero algunas todavía están funcionando y a todos los dirigentes ronderos de la zona (de Cajamarca) los han denunciado, los han agredido, etc. Pero bueno, de todas maneras venimos acá porque creemos que hay puentes para dialogar”.

La verdad, que lo máximo que discuten es sobre si es indígena o no es indígena. ¡Por favor!, ¡si!, ¡es indígena! (se refiere a los campesinos que se oponen a Yanacocha).

VT: Como el caso de Cañaris, para el gobierno no son indígenas.

RSS: No, no. Ellos si están en la Base de Datos. Ya los incluyeron. Allí yo conozco a una dirigente que se “performativisa”. Cuando tiene que venir al ministerio se pone su ropa cañaris. Y cuando está allá se pone su jean y, ellos hablan en quechua. Es más, hablan un quechua que no habla el resto del Perú, que es el quechua ecuatoriano. Yo he estado allí en Cañaris dos veces. Es linda la comunidad...(RSS interrumpe la entrevista para preguntar por teléfono qué está pasando con el hijo de Máxima Chaupe).

VT: Escuché que en el Pacto de Unidad estaban sólo las organizaciones andinas, que los amazónicos se habían retirado.

RSS: Ah, ya. Entonces no está funcionando el Pacto de Unidad, como Pacto de Unidad, tampoco. Yo se que ahorita hay problemas fuertes porque por ejemplo, en el lote 192 se que hay grupos de indígenas, de apus que están a favor y otros que están en contra de la propuesta que habían hecho a PETROPERU. En el paro que convocó el gobernador regional de Loreto habían grupos que lo apoyaban y otros que no lo apoyaban.

VT: Tengo entendido que el Pacto de Unidad incluía a Andinos y Amazónicos, pero al final se han separado...

RSS: Ah.

VT: Están volviendo un poco a los doscientos mil ¿soles o dólares que (los indígenas de AIDSESEP) recibieron de PERUPETRO?

RSS: No, no, no. Fueron doscientos mil dólares de Plus Petrol.

VT: En el contrato ellos (los indígenas de AIDSESEP) aceptaban a priori, que no iban a plantear ninguna demanda contra la empresa ¿Se puede renunciar así a los derechos?

RSS: No. No se puede. Yo no sé exactamente. Habría que revisar bien el convenio, pero yo supe que después (los indígenas) habían devuelto la plata.

Yo leí el convenio y me sorprendió eso, que se comprometían a no establecer demandas en contra de la empresa.

Allí hay varios problemas. Esos problemas se deben, obviamente, a las dificultades internas, también de desarticulación entre las propias organizaciones indígenas, porque ahí en AIDSESEP hay problemas.

VT: ¿Problemas internos?

RSS: Si. Sería bueno que hables con Henderson Rengifo .

VT: Lo he buscado. Solamente un día logré contactarlo por teléfono, me pidió que lo volviera a llamar luego, pero ya no responde.

RSS: Es que no acepta mucho conversar con personas que están haciendo tesis. Es un tema complicado. Si no es con Henderson Rengifo, por lo menos con alguien de AIDSESEP que te pueda comentar desde esa perspectiva, porque yo se que hay *apus* de las cuatro cuencas que están bastante en contra y en este momento el aeropuerto de Andoas está tomado. Allí hay todo un lío que no se llega a entender mucho. En la misma coordinadora de Derechos Humanos, tu vas y le preguntas y dices es que “estoy investigando y no quieren recibir a nadie”.

VT: ¿Hasta qué punto a Alberto Pizango le hicieron “pisar el palito”, porque si querían crear rivalidad al interior de la AIDSESEP y dinamitarla...?

RSS: Lo hicieron.

VT: Ya habían rivalidades pero con eso (el dinero que AIDSESEP recibió de Plus Petrol) empeoró.

RSS: Bueno, es como lo que pasó con la CONACAMI, ¿no? CONACAMI está destruida. Se pelearon a cuchillazo limpio los dirigentes. Si, Magdiel (Carrión) se peleó con no sé quien y lo sacaron y bueno, allí hay una desestructuración y a mi me duele porque todos esos son dirigentes piuranos, de la zona de Ayabaca.

VT: Ellos fueron muy activos con el tema de Tambogrande.

RSS: Claro, pero ahora están muy desarticulados y con problemas. Había un CONACAMI del norte, CONACAMI de acá... y ellos dicen que los de allá no funcionan. Entonces hay problemas. De repente sería interesante que puedas conversar con una dirigente que se llama Gladys Villa,

VT: ¿De la ONAMIAP?

RSS: Si.

VT: Ayer fui a verla pero no había nadie.

RSS: Ah.

VT: Hace un rato comentaste que es necesario fortalecer las instituciones indígenas y justo en este informe (señalo el Informe Alternativo 2014) hay una crítica respecto a que hay una presión por parte del Estado, para que las organizaciones indígenas funcionen como las organizaciones, digamos occidentales. Entonces, ellos tienen que votar cuando no están acostumbrados a hacerlo, ¿hasta qué punto es esto manejable hacia el futuro?, porque si una Ley como la de la Consulta Previa está destinada a proteger la identidad y las costumbres de esos pueblos, entonces cambiar su forma de decidir ya puede significar una forma de agresión.

RSS: Si, bueno. Lo que sucede es que para que funcione la consulta previa tiene que haber pautas establecidas. Incluso en la Coordinadora (Nacional de Derechos Humanos) ahorita se está haciendo una investigación sobre impacto de los conflictos ambientales en las mujeres indígenas.

Lo que se había visto es que las mujeres no participaban en la consulta previa porque les cuesta mucho trabajo, en la medida en que los espacios donde se da la consulta previa no les dan la posibilidad de ir con sus hijos, o que por lo menos haya un lugar donde los puedan cuidar, mientras ellas asisten a las asambleas.

VT: Cuando se realiza una consulta previa, ¿quién la financia?

RSS: El Estado (...).

VT: Pregunto porque como los estudios de impacto ambiental si los financian la empresa.

RSS: No. Los estudios de impacto ambiental ¡los hacen! las propias empresas y se supone que deben pasar por un registro, en el Ministerio de Energía y Minas, que es juez y parte. Encima, ahora lo que ha sucedido es que los estudios de impacto ambiental tienen que aprobarse en 15 días, lo cual es una locura porque un estudio de impacto ambiental tiene cinco mil páginas.

Sería interesante que pudieras conversar con la gente del Grupo de Pueblos Indígenas de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. Tendrías que conversar con Ismael Vega. El es el coordinador del Grupo Pueblos Indígenas. El es un antropólogo que trabaja en el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) y tal vez puedas conversar con Miguel Hugo.

VT: ¿Con el trabajo (de investigación) que hacen en la Coordinadora, podrían decir que desde la Constitución Política del Perú se favorece a la sociedad mayoritaria sobre los pueblos indígenas?

RSS: Si, a los mestizos, digamos. La Constitución Política plantea que el Perú es diverso, multicultural, plurilingüe, etc., etc. Pero las leyes que se dan, sobre todo la última que se acaba de aprobar hace dos días, es bien problemática, creo que es la 2018, que permite la expropiación de tierras de Pueblos Indígenas. Eso es inconstitucional, pero [el gobierno] está sacando ese tipo de normas... Pide el Informe Alternativo de 2015, que está por salir en el contexto de la reunión del Banco Mundial.

VT: Ah. Justo hay una parte de la tesis dedicada a la posición del Banco Mundial, porque allí hay un poco de doble discurso.

RSS: Si, imagínate que el Banco Mundial tiene acciones en Yanacocha. O sea, Yanacocha como empresa tiene tres accionistas: Newmont (norteamericana), que es mayoritario; Buenaventura, que es peruana y el 5% pertenece al Banco Mundial.

VT: Eso desautoriza moralmente al Banco.

RSS: Si, si.

XI.5.4 Entrevista a: Ismael Vega

Antropólogo del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
Entrevista realizada el 26 de septiembre de 2015.

VT: Tu trabajas con indígenas de la región amazónica, ¿cómo has observado que están ellos usando el término indígena? ¿Has observado un cambio al respecto desde que se aprobó la Ley de consulta Previa?

IV: Eh, si se han notado cambios porque ellos saben que los indígenas tienen un reconocimiento especial en algunas normas internacionales y también en [las] leyes nacionales. Eso les da, evidentemente, un beneficio para poder exigir el cumplimiento de sus derechos. En los últimos años eso ha sido mucho más fuerte, sobre todo en el mundo andino, porque en el mundo amazónico en realidad, la identidad indígena, la identidad de ellos como pueblos, siempre ha estado presente.

VT: ¿Nunca se ha discutido?, ¿nunca se ha puesto en duda?

IV: Si. No ha sido un obstáculo ni una carga, sino que ha sido siempre una reivindicación que ha estado en el centro de sus demandas, de sus luchas. Creo que con la consulta (previa) la identidad es una reivindicación que se ha fortalecido de alguna manera.

Aunque también la consulta, por la forma cómo se ha venido implementando, ha tenido algunos efectos negativos en los pueblos indígenas, pero en términos generales, en aquellos procesos más emblemáticos, creo que la identidad como pueblos, en la Amazonía, se ha fortalecido en la medida que reconocerse como indígena no solamente es algo que les permite ser reconocidos como sujetos de derechos [especiales], sino que también les permite enfrentar un proceso de negociación, de conflicto o de tensión, de una manera mucho más preparada.

VT: Claro, digamos con más herramientas legales.

IV: Si.

VT: Rocío Silva Santisteban me comentó que tu estás bastante involucrado en el trabajo del Pacto de Unidad. ¿El Pacto de Unidad aún sigue funcionando? Es que yo leí en las noticias, y además, hace dos días estuve en la Confederación Nacional Agraria y me dijeron que los indígenas se habían separado.

IV: Si. Bueno, yo conozco lo del Pacto de Unidad como muchos de los profesionales que estamos involucrados con pueblos indígenas, pero no tengo un involucramiento especial; pero si tenemos un trabajo coordinado con ellos. El Pacto de Unidad actualmente está formado por las organizaciones nacionales andinas y no cuenta dentro de su composición con la organización amazónica AIDSESEP, que antes estaba formando parte de esta institución. Sin embargo, la relación entre las organizaciones que están en el Pacto con AIDSESEP es una relación bastante buena, con un nivel de coordinación. Bastante fuerte y muy buena comunicación.

Al comienzo, cuando se produjo este distanciamiento, se pensó que por un lado el Pacto (de Unidad) iba a desaparecer; por otro lado, se pensó que se iba a crear una situación de tensión, de confrontación; pero ninguna de las dos cosas ha sucedido. El Pacto sigue vigente, sigue trabajando. Actualmente es coordinado por ONAMIAP.

VT: Ah, ¿ONAMIAP como organización integrante de AIDSESEP está ahora en el Pacto? ¿Es lo que entiendo?

IV: Sí, ONAMIAP es parte del Pacto y creo que actualmente es coordinador. La coordinación es rotativa y AIDSESEP también sigue vigente, tiene bastante visibilidad pública y tiene una buena coordinación con el Pacto [de Unidad]. Entonces, aún cuando ya no están dentro del Pacto, siguen teniendo una presencia bastante importante. Reconocimiento, interlocución con el Estado y frente a la sociedad civil también.

VT: Ya. Entiendo que las organizaciones indígenas son complejas y que al interior de ellas siempre hay conflictos. ¿Cuáles son las principales causas de conflictos?

IV: Eh, bueno, los conflictos o las tensiones que hay dentro de las instituciones indígenas generalmente se deben a la manera como cada actor plantea la forma de afrontar políticamente una situación determinada. Es decir, la estrategia de incidencia política que se toma, o que se decide implementar cuando se presenta un problema, a veces puede generar tensiones entre las organizaciones y esto alguna vez puede llevar a algún tipo de división.

Además, creo que lo que más puede influir en este tipo de cosas es el papel que juegan algunos factores externos, por ejemplo el Estado. Dentro de las organizaciones indígenas hay diferencias, a veces, en la manera de entender una situación política determinada y en la manera como se afronta esta situación política. También creo que en algunos casos puede tener que ver con una legítima necesidad, o legítima expectativa de tener una capacidad de poder o una visibilidad mayor respecto a otros, en determinados temas; porque hay algunos temas, o problemáticas, o demandas que son especialmente más sensibles, en algunos que en otros. Entonces ese tipo de cosas pueden generar conflictos y fricciones.

Los conflictos son de alguna manera normales, hay que tratar de resolverlos de la mejor manera, porque los conflictos forman parte del debate, del proceso de toma de decisión; y generalmente se resuelven bien. Algunas veces quizás los conflictos requieren un poco más de tiempo para ser resueltos y se van dejando. Si es que no son tan importantes, se van dejando en segundo plano y luego se retoman en algún momento.

Por ejemplo en el caso de la consulta [previa] ha habido desde el comienzo una posición, digamos bastante homogénea, unificada de las organizaciones indígenas cuando se planteó la propuesta de una Ley de Consulta Previa, pero luego, cuando ya se aprobó hubo algunas diferencias, algunas formas diversas de ver el tema. Algunos tenían una posición muy radical y planteaban su desconocimiento, o su derogatoria inmediata, y otros más bien planteaban la necesidad de plantear algunas reformas y modificaciones, sin traerse abajo la Ley de Consulta Previa.

VT: Ahora, el tema allí pasa también porque que dentro de la organización del Estado es importante la votación, estar inscritos en Registros Públicos y otros requisitos legales, que finalmente, los pueblos indígenas no los entienden y además, les resultan muy caros por transporte, asesorías legales, etc. ¿Hasta qué punto eso puede perjudicarles a ellos cuando están reclamando sus derechos?

IV: Creo que más que eso, desde mi punto de vista, es que el Estado no tiene un entendimiento, una comprensión cabal de lo que significa el ser indígena y de la manera

cómo debe relacionarse el Estado para poder generar acuerdos y poder tomar decisiones con una participación realmente democrática de los pueblos indígenas.

Ese es el principal problema. El Estado no tiene la capacidad suficiente, ni de conocimientos, ni tampoco de comprensión, de actitud respecto a lo diferente; en este caso de lo indígena. Entonces las consultas son hasta el momento procesos en donde se ha llegado a algunos acuerdos, pero la forma como se implementan las consultas revelan, por parte del gobierno, la falta de conocimiento digamos de comprensión y también una dificultad -que también es de fondo y tiene que ver con el modelo de crecimiento- con la forma como se plantean las políticas económicas.

Es decir, hay un modelo de crecimiento, una política económica que apuesta casi exclusivamente a la inversión privada, a la extracción de recursos (naturales); por otro lado hay una Ley de Consulta (Previa) o hay la necesidad de consultar.

Entonces, lo que más prima es la necesidad de favorecer la inversión, la necesidad de favorecer la extracción de recursos naturales, para generar ganancias para el Estado y la consulta previa, en muchos momentos, ha sido vista como un obstáculo para lo anterior y en otros casos el Estado acepta la consulta previa, pero al hacerlo lo hace con la idea de que bueno: “vamos a cumplir con este procedimiento”, pero no se asume la consulta previa en su dimensión real, en su complejidad.

Entonces: los tiempos, los períodos de información, los plazos que se dan, las formas como se plantean las discusiones en las etapas de diálogo entre los pueblos indígenas y el gobierno siempre están condicionados, influenciados por una actitud negativa, por el poco conocimiento de la identidad cultural de estos pueblos y también están supeditados a lo que plantea el modelo, el crecimiento.

VT: Has marcado dos temas importantes. Por un lado, la forma que tiene el Estado de relacionarse con (los) pueblos indígenas y por otro lado, el modelo económico. El primer caso, respecto a la forma que tiene el Estado de relacionarse con los indígenas, desde tu experiencia, ¿qué crees que podría hacer el Estado para mejorar su relación?

IV: Una de las cosas que tendría que hacer el Estado es no solamente reconocer jurídicamente a los pueblos indígenas y reconocer su derecho a la identidad, a la consulta, a los territorios; sino que también hay que hacer reformas, cambios importantes en la forma de participación de los pueblos en la toma de decisiones; en el sistema de derecho, en el sistema democrático, ¿no?

Y también cambios importantes en relación a lo económico, porque no sólo basta con el reconocimiento cultural, sino que también es importante que la participación política de los pueblos indígenas tenga cambios y se reflejen en políticas que hagan que estos pueblos sean más protagonistas de la formulación, la promoción e implementación de las políticas, que favorezcan sus derechos. Por ejemplo, el hecho de que no haya una institucionalidad estatal indígena, es decir, una institución de rango de viceministerio o rango ministerial, encargada especialmente de formular, promover e implementar las políticas públicas a favor de los pueblos indígenas es algo que tendría que haberse hecho desde hace mucho tiempo. Ahora no existe ni siquiera el INDEPA.

Pero esas reformas políticas tendrían que ir acompañadas de reformas económicas y, para eso, hay que reconocer cada vez más y dar las condiciones necesarias para que los

pueblos indígenas ejerzan su derecho a la autodeterminación, en relación al tipo de desarrollo que ellos quieren alcanzar. Esas cosas todavía están muy lejanas por parte del gobierno, porque no hay hasta el momento, ninguna política que esté enfocada en esa dirección. No hay un viceministerio o un ministerio de pueblos indígenas, que permita, con la participación de ellos, elaborar e implementar políticas que los favorezcan

VT: Claro.

IV: Tampoco hay condiciones. No hay voluntad para que se pueda ejercer el derecho a la autodeterminación, en el sentido que se quieran reconocer los territorios de la manera como plantean los pueblos indígenas. Entonces creo que esos son temas de fondo, son temas que requieren cambios políticos importantes, pero creo que si eso no se produce, los logros y las cosas que se consigan mediante las luchas de los pueblos indígenas, en alianza con otras instituciones, siempre van a ser muy pequeñas, muy parciales. Es el caso del Lote 192, por ejemplo, que es tan difícil conseguir que se reconozcan cosas que para todos son tan ...

VT: ¿Tan obvias?

IV: Sí, evidentes

VT: Ahora, el tema de cambio en la institucionalidad va también por la voluntad política, que ya es mucho más complicado en el panorama actual y, de cara a las elecciones (presidenciales), los candidatos que tendrían opciones de ganar, digamos que no están muy involucrados con el tema indígena.

IV: Mire, en las elecciones anteriores, un análisis que se hizo de todas las propuestas de gobierno de los candidatos, mostraba claramente que el 90% de ellos no tenían ninguna referencia a lo indígena o a la interculturalidad en sus planes de gobierno, en sus programas.

Sólo habían dos agrupaciones que los mencionaban, pero tampoco se desarrollaban mucho más. Entonces, al analizar estos programas de gobierno en las elecciones anteriores, comprobamos que lo indígena está todavía invisibilizado y todavía no forma parte del análisis y las propuestas de los partidos políticos. No sé si eso habrá cambiado mucho para esta ocasión. Bueno, esperemos sus planes de gobierno y cómo han comenzado a incluir, si es que lo han hecho, a los pueblos indígenas.

VT: Ahora, el tema de la visibilidad en cuanto a los pueblos indígenas es importante, porque mientras no se les visibilice, la identidad indígena va a seguir siendo discriminada ¿no?

IV: Claro, en el caso de los (indígenas) amazónicos, la reivindicación de la identidad, como habíamos indicado antes, es muy fuerte.

VT: Si, ¿a qué se puede atribuir que ellos tengan esa identificación tan fuerte, y que no sea tan fuerte en los andinos?

IV: Yo creo que se debe a varios factores. Uno tiene que ver con la historia. Históricamente los pueblos indígenas amazónicos han estado siempre, digamos, menos expuestos que los pueblos andinos, a la invasión o a las incursiones del mundo occidental, o de la sociedad occidental. Del Estado, en todo caso, si queremos hablar de Estado.

Esta incursión del Estado a los territorios indígenas ha sido siempre muy complicada. Si bien es cierto ha habido, y hay todavía, procesos de colonización (a los indígenas amazónicos) de época republicana e intentos de invasión de la época colonial,

etc. Estos procesos, tanto los de la época colonial como los de la época republicana, no han tenido los efectos tan devastadores o los efectos tan negativos que si tuvieron en las sociedades andinas.

Bueno, esto quizás también se debe a la distancia geográfica, el difícil acceso a la selva en relación a la sierra. Entonces, creo que ese es un elemento importante. Lo difícil que ha sido penetrar los territorios de los pueblos indígenas amazónicos, de alguna manera ha permitido que ellos mantengan este sentido de pertenencia, este sentido de unidad muy fuerte.

Y lo otro importante que se puede mencionar tiene que ver con la relación con el territorio. El vínculo ancestral, el vínculo permanente con el territorio es tan fuerte, y al tener sus territorios todavía en gran medida bajo su control, entonces los pueblos amazónicos tienen todavía una identidad bastante fuerte.

VT: Y además se sienten orgullosos de su identidad.

IV: Claro. Se sienten orgullosos.

VT: Además, a nivel de conversación se siente. Cuando uno conversa con un indígena andino, bueno, el indígena andino establece la diferencia entre los miembros de su comunidad y el “blanco”, no importa que no sea blanco: el que viene de fuera es el “blanco”; el indígena amazónico establece la diferencia entre los miembros de su pueblo y el “mestizo” o el colono.

IV: Si, claro. Entonces creo que esos elementos son importantes para entender por qué la identidad indígena se reivindica con más facilidad, o con características bien específicas en los amazónicos. En esta incapacidad para penetrarlos, desde la época colonial hasta el momento, creo que influye el vínculo con el territorio.

Al mantener todavía un cierto control, o un control importante sobre su territorio, y al ser el territorio el eje central de su identidad, para los amazónicos, entonces esa identidad sigue siendo fuerte y se manifiesta en la forma como ellos se reivindican como indígenas. De hecho, también saben que lo indígena, sobre todo en un contexto como el actual, es parte de una estrategia, en (un) contexto de conflicto, en (un) contexto de disputa es un elemento estratégico muy valioso, ¿no?

VT: Claro.

IV: Porque ser indígena, reivindicar lo indígena en contextos como el Perú (actual) es clave, porque permite reivindicar derechos.

VT: Claro, permite acceder a derechos especiales, que no tienen el resto de ciudadanos peruanos.

IV: Claro, claro.

VT: Ahora, el tema es, yo no sé si será perspectiva mía, Ismael –y tu que has trabajado en contacto, tanto con indígenas amazónicos como con indígenas andinos- tengo la sensación de que los indígenas amazónicos, a pesar de sus conflictos internos, están más unidos y organizan mejor sus luchas. Las articulan más que los indígenas andinos. Y más aún que los de la costa, porque a los de la costa simplemente ya no se les ve.

IV: (Risas) Si, puede ser. Creo que lo que pasa es que las organizaciones indígenas amazónicas, a diferencia de las organizaciones indígenas andinas, que quizás no han

tenido esa influencia tan fuerte de los movimientos políticos, que de alguna manera también han marcado los movimientos de los indígenas andinos.

En el caso de los amazónicos, si bien es cierto ha habido influencia, también es verdad que ha sido una influencia bastante periférica. No llegó a ser algo así tan determinante como en las organizaciones indígenas andinas, en donde hubo periodos en que una organización “X” (indígena) estaba asociada con un partido (político) “X” y la otra organización “X” estaba asociada con otro partido “X”, por ejemplo, la CNA (Confederación Nacional Agraria) está muy vinculada al velasquismo.

VT: De hecho nació con el velasquismo.

IV: Claro. La CCP estuvo muy vinculada con un partido de izquierda, no recuerdo el nombre. Los dirigentes de estas confederaciones eran también dirigentes políticos de esas agrupaciones políticas. Eso ha cambiado últimamente, pero digamos que eso ha marcado el desarrollo de estas organizaciones.

En el caso de la Amazonía, no ha habido esa influencia de partidos políticos. Si ha habido en algunos momentos, quizás perspectivas políticas que se expresaban en la formación de algunos movimientos indígenas-amazónicos-políticos, en periodos electorales, pero digamos que no llegó a ser algo tan fuerte. Entonces, creo que esto de alguna manera también ha influido, pero creo también, ya hablando de lo que sucede actualmente en el mundo amazónico, creo que los procesos de lucha, de reivindicación que encabezan los dirigentes, son más sencillos; bueno, quizás sencillo no es la palabra más adecuada.

VT: ¿Más directa?

IV: Sí, más directa. O sea, la reivindicación central es el territorio. La defensa se centra en el territorio. Alrededor de la “Consulta”, de la identidad y todo, siempre está el territorio. Entonces el territorio es lo que une. Las reivindicaciones de los indígenas amazónicos van siempre con el territorio. O sea, no hay muchos vericuetos. No hay más cosas.

Por su puesto, que esto implica un montón de variables y de factores vinculados al territorio, pero digamos que alrededor de ese tema se unifica todo. O sea, no hay mayor polémica en ese sentido.

Quizás en el otro lado, en el lado andino hay otros elementos que hacen que eso sea más complicado.

Bueno, en el lado andino, por el mismo avance de lo que fueron las haciendas y luego de las grandes empresas de monocultivo, los territorios se han reducido mucho, en la Costa también. En la Costa casi han desaparecido, quedan muy pocos. En el mundo andino quedan más, pero de todos modos están muy reducidos. Nos olvidemos que en la época del Virrey Toledo comenzaron las “reducciones”, entonces allí como que el territorio ha sido muy movido.

VT: Ellos lo defienden porque de todos modos es su medio de supervivencia, pero a parte del territorio, ¿en el caso de las organizaciones indígenas qué otras reivindicaciones les interesan a ellos?

IV: Bueno, a los Amazónicos especialmente les interesa en primer lugar el territorio. El Territorio está muy vinculado a la identidad porque sin territorio la identidad está en serio riesgo, porque toda la manera de ser y la forma cómo ven el mundo los amazónicos está

vinculado al territorio: a los seres que habitan dentro del territorio, a las reglas que rigen dentro del territorio, del bosque amazónico, pero la otra reivindicación fuerte tiene que ver con la participación, es decir con la forma como ellos plantean la necesidad de participar en la toma de decisiones que tienen que ver con las políticas o los proyectos que los afectan directamente a ellos. Ellos, ya desde hace algún tiempo, han comenzado a plantear de manera más abierta el participar en los proyectos, en las reformas, en los cambios que se plantean desde el Estado. Ya sea en el Congreso, el poder judicial, el sector Salud, etc.

Se ha logrado un avance en este sentido con la consulta previa, pero la consulta previa todavía tiene que transitar por un camino de aprendizaje que va a tomar algunos años, pero también la consulta previa sigue estando muy atada al modelo económico, a la política económica, entonces eso no permite un desarrollo de la consulta previa más democrático, más de buena fe, sino que está amarrado, limitado al modelo económico, a la forma de crecimiento y eso se expresa en las políticas públicas, inclusive.

O sea, las políticas públicas que implementa el gobierno -y que de alguna manera favorecen la participación de los pueblos indígenas, en el desarrollo- están totalmente condicionadas al modelo económico. Es decir: “genero ganancias para mantener programas como “Juntos”, y dar cien soles mensuales a los indígenas amazónicos o a los campesinos; pero a la vez mantengo políticas extractivas para poder generar recursos”. Pero no se ven (por parte del Estado) otras formas de generación de riquezas, como no sea la intervención intensiva de territorios, para sacar recursos naturales y eso es como una especie de círculo vicioso.

VT: Claro. Tu has hablado respecto a la forma de participación y me parece especialmente interesante porque en el Balance del año 2014, el reclamo que plantean los indígenas al Estado es: primero que cuando se generan “Mesas de diálogo”, ellos tienen la sensación de que en realidad no se les escucha, no se les toma en cuenta y han reportado casos en que las autoridades del Estado abiertamente los tratan mal y los ningunean. Por otro lado, se quejan de que ellos siempre han decidido por asamblea -y lo que decide la asamblea se cumple- pero ahora las autoridades nacionales les exigen hacer procesos de votación a los que ellos en realidad no están acostumbrados y, eso implica cambiar sus maneras de organizarse y de tomar decisiones.

IV: Cuando tu dices que les exigen votación ¿te refieres a qué, a votación en procesos electorales?

VT: No, votación en procesos electorales no, sino por ejemplo, cuando se forman “Mesas de diálogo” se les exige votar, enviar a sus representantes y que esos representantes estén en Registros Públicos y a lo mejor lo que acepta el registrador público no es lo que realmente se decidió en asamblea, porque hay tanta distancia entre los pueblos de base y las ciudades donde se registran, que finalmente terminan generándose conflictos. Además hay manipulación de las empresas interesadas en cambiar las dirigencias.

IV: Claro, creo que ese es un problema bien importante, que hay que remarcarlo. Primero, que le cuesta todavía mucho trabajo al Estado entender que las organizaciones indígenas

tienen mecanismos y formas de tomar decisiones y acuerdos que no son iguales a los mecanismos occidentales, aunque quizás tienen algunas similitudes.

Requieren fundamentalmente un respaldo de las comunidades o de la gente a la que ellos representan porque el jefe de una organización, de una federación no es una persona que en representación de los demás toma una decisión de una manera unilateral, basándose en el hecho de que “me han elegido presidente de la federación, entonces yo estoy en esta Mesa y yo digo que estoy de acuerdo con esto y la comunidad, o mis bases, van a tener que aceptar lo que yo acuerdo, porque ellos me han nombrado presidente”. Eso no es así, más bien él es alguien mandado por la asamblea, por las bases, por las comunidades, no es un mandatario.

VT: Claro, no pueden tomar decisiones por ellos.

IV: Por lo tanto, (el representante de los indígenas) tiene que remitirse a lo que las comunidades le dicen. Si no lo hace así, puede ser cambiado inmediatamente, así no haya un proceso, como occidentalmente llamamos, de evaluación. No, lo sacan de manera muy rápida.

Ahora, sin duda, en todos estos procesos de (Ley de) Consulta hay un patrón que se nota y que se ve: es que al ser procesos largos –sobre todo los emblemáticos- ocasionan un desgaste y una serie de tensiones, que se producen a veces entre las mismas organizaciones (indígenas) y, las empresas y el Estado aprovechan estas tensiones internas para profundizar esa división, esa fragmentación, e inclusive para crear organizaciones paralelas como ha sucedido en el proceso del Lote 192. Entonces esto el algo que se repite en varias situaciones.

Hay otras experiencias donde también sucede algo similar: en el periodo de negociación se producen tensiones entre algunas comunidades o algunas organizaciones y esto es rápidamente aprovechado por la empresa o por el Estado que comienza a hablar con el sector que discrepa, o que tiene una opinión diferente con otro sector de su mismo pueblo. Comienzan (la empresa y el Estado) a ofrecerle algunas ventajas, algunos beneficios que generalmente son aceptados por estos pueblos o algunas comunidades, porque de hecho hay en el fondo una necesidad de buscar mejores condiciones, de mejorar su forma de vida, que se les reconozcan derechos.

Es decir, (hay) una serie de necesidades reales, que están allí, que hacen que ante un ofrecimiento, si les dicen: “yo te doy directamente a ti, tales beneficios”, casi siempre son recibidos por un sector de las comunidades, que no quieren seguir el mismo proceso que los demás. Entonces, esto es algo que se viene produciendo con cierta frecuencia y creo que se está convirtiendo en una suerte de patrón, que siguen las empresas y el Estado.

VT: Generar la traición.

IV: Porque saben que en procesos largos, difíciles, complejos, siempre hay un sector de personas, comunidades que comienzan a ver que los tiempos se agotan y no reciben nada: No hay ningún beneficio, ninguna respuesta concreta. “Se agotan los plazos y me voy a quedar sin nada”. Ante esta situación se aprovechan muchas veces algunos sectores del Estado y las empresas, porque saben perfectamente que esto sucede, entonces están atentos a estas situaciones para aprovecharlas de la mejor manera, para su beneficio.

VT: Claro. Tu que conoces las formas de toma de decisión indígena ¿Te parece que son democráticas? Porque finalmente en la asamblea todos participan, cosa que

muchas veces, en el caso nuestro, por ejemplo, nosotros no (todos) podemos participar en el Congreso de la República.

IV: (Risas) Lo interesante de la toma de decisiones de las organizaciones (indígenas) es que son decisiones que se toman por consenso. Hasta que no se convenzan todos de una decisión de que esta decisión es la correcta, ellos no toman un acuerdo. Eso implica un gran esfuerzo de persuasión, de convencimiento, de todos los que están presentes en una reunión, bien sea de comunidad, bien sea de federación o una organización nacional. Entonces, me parece que ellos tienen esa ventaja. Es más difícil, quizás, porque a veces es más fácil tomar acuerdos por mayoría, si de 100, 60 están de acuerdo, (entonces) ya no importan los cuarenta.

VT: Ese es nuestro sistema.

IV: Claro, en el caso de ellos es bien interesante porque ellos toman decisiones por consenso y eso requiere mucha capacidad para persuadir, para convencer, para argumentar.

VT: Para dialogar.

IV: Creo que es mucho mejor porque eso le da más legitimidad a la decisión que se toma y más respaldo al dirigente, al líder que es elegido por la comunidad o por las comunidades, para llevar adelante un proceso de lucha.

VT: Muchísimas gracias, Ismael por tu tiempo, ¿yo no sé si tu quisieras agregar o destacar algo?

IV: No, Gracias a ti también por poder conversar sobre estas cosas, pero creo que una cosa interesante que tiene tu tema: es que permite explorar e indagar sobre el efecto o los impactos que puede tener el proceso de consulta, o los procesos de consulta, en relación a la identidad, porque me hace pensar que la consulta previa como proceso también tiene un efecto positivo muy importante, aunque hay siempre riesgos, como los que hemos estado hablando ahora último, como los procesos largos en los que se producen divisiones internas que son capitalizadas por las empresas o por el Estado.

Pero más allá de eso creo que también fortalece mucho la identidad, sobre todo para los indígenas, porque el territorio se convierte en el elemento central de su proceso, de su lucha de su demanda y eso hace que se sientan mucho más identificados con su cultura, con su pueblo, porque defienden el territorio donde están pues, los espíritus en los que ellos creen, los seres en los que ellos creen, los guardianes en los que ellos creen; los seres que habitan su territorio, su bosque, son propios de cada cultura.

El caso de los cocama-cocamilla, por ejemplo, que ahora están en la consulta (previa) por las hidroviás. Es bien interesante porque ellos tiene una cosmovisión sumamente ligada al territorio, pero especialmente al río. En el río están muchos seres espirituales en los que ellos creen y que son importantísimos para poder mantener el equilibrio de su medio ambiente, para poder mantener la alimentación, etc., etc. y deben cumplir ciertas reglas en relación al río, al bosque, etc., etc.

Con este proyecto nuevo que se está recién introduciendo, que es el Proyecto de Hidroviás: ampliar los ríos o profundizar ríos para que más adelante puedan transitar barcos o buques, pienso que eso puede tener, de hecho tiene, un efecto importante en el fortalecimiento de la identidad de estos pueblos, porque no les obliga pero si, digamos,

hace que miren con mucha más intensidad, con mucho más interés, estos elementos que son propios de su identidad, vinculados al río, al territorio, al bosque.

Entonces, alrededor de eso organizan también su defensa, su lucha frente a la posibilidad de que les impongan algún tipo de proyecto. Por eso me parece interesante este tipo de investigación. Habría que explorar un poco más y quizás mirar algunos casos emblemáticos.

En el (caso del Lote) 192, también me parece que en el caso de las comunidades que están en el (río) Corrientes, en el Pastaza, son comunidades que se han fortalecido un montón en su identidad, porque la lucha que han tenido en este tiempo los ha llevado a fortalecerse más como indígenas achuar o quechua, alrededor de su manera de ver el territorio y de usar el territorio. Eso es bien importante y sería un aporte valioso para la comprensión de la cultura de los pueblos indígenas.

XI.5.5 Entrevista a: Juan Carlos Ruiz Molleda.

Abogado. Coordinador del área de Pueblos Indígenas del Instituto de Defensa Legal (IDL). Entrevista realizada en su oficina, el 9-03-2016.

VT: Me pareció interesante el trabajo que ustedes hacen con IDL. No me queda claro si ustedes trabajan solamente con comunidades de la Amazonía o también con comunidades andinas.

JCR: A ver, comenzamos esta entrevista. Yo soy Juan Carlos Ruiz, Soy abogado. Coordino el área de Pueblos Indígenas, que básicamente es: Comunidades Andinas, Comunidades Nativas (Amazónicas), incluso es PIACI (Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario o Contacto Inicial) y rondas (campesinas).

VT: Con comunidades andinas ¿te refieres a comunidades campesinas?

JCR: Comunidades campesinas: Cuzco, Puno y Ayacucho. Yo he vivido en Sicuani. ¿Conoces Sicuani?

VT. Sí, claro.

JCR. He vivido en Sicuani tres años (...) tenemos presencia en la selva central, tenemos presencia en Cuzco, en Espinar. Eso es un... “grrrr” (hace un gesto de rechazo). (Allí está Glencore. Allí tenemos metales pesados en el cuerpo de la gente. Eso genera una problemática de salud y el Estado no quiere poner plata para atenderlos, entonces criminaliza la protesta. Mete a la gente en prisión preventiva por protestar y declara el Estado de Emergencia, sin haber convulsión social. ¡Es aberrante!

Espinar es un tema ¡Uh! Le hemos puesto la puntería y de entrada tratamos de judicializar la demanda. O sea, construir con la gente la demanda, validarla, aprobarla, de tal modo que ellos se sientan los sujetos. Eso porque los abogados están acostumbrados a ser “las vedettes”. A hablar, hablar, en nombre de ellos. Nosotros no queremos hacer eso. Lo que pretendemos es construir procesos con la gente. La idea es armar demandas y judicializarlas. Es pensar juntos con la idea de hacer política. O sea, hacer una demanda es hacer política... que estos pueblos puedan tomar el protagonismo, en la situación de Espinar.

Por ejemplo, en la situación de afectados por la minería es un trabajo fuerte. Acabamos de pedir una medida cautelar (...) Me acaban de conceder una audiencia pública en Washington, (en) la Comisión Interamericana (de Derechos Humanos) para exponer el tema de Espinar y preguntarle al Ministerio de Salud, ¿por qué? no financia la atención a la gente afectada. Ese es el tema de fondo.

En Puno también tenemos varios procesos. En Puno es con la ex vicaría de Juli. O sea, es la Teología de la Liberación, en otras palabras.

VT: ¿Juli es donde hace años mataron a un alcalde porque lo acusaban de corrupción?

JCR: Ese es el caso. En Puno hay una ONG. La iglesia estuvo muy involucrada (...) ahora tuvieron que volverse ONG, para sobrevivir. En Ayacucho estamos entrando, pero no hay plata. En Cuzco tenemos una demanda sobre “La Paisana Jacinta”, hecha por mujeres campesinas que (nos) pidieron apoyo.

VT: Ah, esa demanda sobre ...

JCR: Esa deberías de verla. Hay en Puno y en Cuzco.

VT: ¿La demanda va a pedido de quién?

JCR: Organizaciones de mujeres de Canchis y de Espinar.

VT: ¿Sigue al aire ese programa?

JCR: Es que es una cosa medio tramposa, porque lo sacan, pero a veces, sin avisar lo ponen de relleno. Lo peor de todo es que en YouTube están todos sus capítulos y en los hechos es un estereotipo que genera discriminación. Hasta en mi caso, un día mis hijas que están en un colegio alternativo dice: “mamá, esa paisana ha pasado vestida como la “paisana Jacinta”. Ha generado un estereotipo que en la vida cotidiana se ha utilizado para burlar y ridiculizar a la mujer del ande.¹⁸⁵

En zona amazónica hemos entrado bien fuerte. Allí tienes minería informal, (la mina) Afrodita, sobretodo en el Cenepa.

VT: ¿Los pueblos del Cenepa son...?

JCR: Awajún. El tronco es jíbaro, pero allí tienes awajún-wampis. Allí tienes demandas por omisión de consulta de concesiones mineras, omisión de consulta del Lote (petrolero) 116, que es un lote que está en juicio. Éramos dos abogados del lado de acá (de los indígenas), contra 18 abogados del lado de allá. ¡Era increíble el poder!

En Iquitos tenemos varios procesos, el de los derrames (de petróleo). Son varios casos. Omisión de consulta del (Lote) 192, omisión de titulación, omisión de servidumbres petroleras. En Pucallpa hay problemas con las aceiteras (industria extractiva agrícola) y en Cuzco hay una parte donde está el tema de los PIACIS (Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial) que se refiere al Lote (petrolero) 88, que es otra jarana porque al final compran a los (ininteligible), que es base de AIDSESEP y AIDSESEP no quiere que entremos a litigar el caso.

En la Selva central, que está el tema de titulación.

VT: Me sorprende mucho que hasta ahora el Ministerio de Energía y Minas entrega concesiones... (JCR interrumpe)

JCR: ¿Concesiones mineras o petroleras?

VT: Concesiones mineras en general, sin saber si hay pueblos, ciudades, parques naturales. No les importa nada. Entregan la concesión y luego van a ver qué hacen.

JC: Eso es buen punto. En Colombia no es así.

VT: A mi lo que me sorprende es que ya hay jurisprudencia internacional, me parece que fue con el caso de Saramaca en Ecuador,

JCR: Saramaca es contra Surinam. Sarayacu es en Ecuador.

VT: Perdón, Sarayacu en Ecuador en realidad fue eso: (el Estado) entrega la concesión sin consultar y por el hecho de no consultar es que luego le ha caído una demanda y finalmente una sanción fuerte.

JCR: Sarayacu gana el caso.

¹⁸⁵ El 18 de noviembre del año 2019, el juzgado falló a favor de la demanda planteada por las mujeres campesinas cusqueñas, de la provincia de contra Frecuencia Latina y ordenó al Canal 2, deje de transmitir el programa "La paisana Jacinta", por considerar que el programa denigra la dignidad de la mujer cusqueña y de la mujer andina en general. Pero los capítulos completos de este programa siguen disponibles en Internet.

VT: Me sorprende que aquí no tengamos en cuenta ese tipo de jurisprudencia. Por ejemplo, el Ministerio de Energía y Minas nunca pregunta antes de entregar concesiones. Las consultas vienen cuando ya van a explorar, ni siquiera cuando ya van a explorar: es cuando ya están las máquinas allí. Empiezan (a trabajar) y recién la gente se entera y no tiene tiempo de reaccionar.

JCR: Hay dos problemas que tu me has planteado. Una es la omisión de consulta de las concesiones mineras. Eso está a cargo de INGEMMET (Instituto Geológico Minero y Metalúrgico Técnico), que es un sector del MINEM. Ellos entregan concesiones. ¡Les importa un pepino quién está allí! Por ellos se concesiona la plaza de armas de Cuzco. Han concesionado Qoyllorit'i. Allí se va a armar el "tole tole". Es la peregrinación sagrada de los cuzqueños. ¡Hay concesión minera! Allí se están cargando los ánimos. ¡Eso va a ser terrible!

Una cosa es la omisión de consulta de concesiones; otra es el no identificar pueblos, antes de entregar concesiones. Hay dos problemas que tu estás planteando. Son cosas diferentes. Sobre la omisión de consulta de concesiones nosotros tenemos varios procesos litigando.

VT: ¿La Ley peruana no obliga a consultar antes de entregar concesiones?

JCR: Haber, cuando tu dices la Ley ...(piensa). El sistema jurídico no es un bloque monolítico de normas política y axiológicamente unívocas. (Por ejemplo) hay una invasión, ¿qué van a decir los dueños del territorio?, derecho a la propiedad. ¿Qué van a decir los invasores?, derecho a la vivienda...

El derecho no es monolítico, punto uno. Punto dos, si hay normas de rango Constitucional que le exigen consultar: Convenio 169. Ley de Consulta, Reglamento de la Ley de Consulta, tienes jurisprudencia de la Corte Interamericana, de la Corte Colombiana. La de la Corte Interamericana si es obligatoria. La Corte colombiana no, porque es otro país. Tienes sentencias del Tribunal Constitucional que establecen la obligación de consultar, pero a nivel legal se "zurran" en eso.

Hay una Ley de Consulta, pero igualito: tienes cinco mil concesiones al año que se expiden, ¿cuántas se consultan? Ninguna. Bueno, hay tres proyectos consultados nada más. Tres proyectos chiquititos.

Entonces lo que te quiero decir es que si hay normas. El problema es que no las exigen. El problema es que se hacen los idiotas. Entonces la respuesta es sí hay normas jurídicas de la mayor jerarquía, que les exigen consultar. Hay Ley de Consulta. El tema es que no les da la gana.

VT. Lo que ha dicho Ollanta Humala, y que además se ha venido repitiendo de gobierno, en gobierno: "no se puede aplicar ahorita la Ley de Consulta, no se pueden respetar los derechos de los indígenas porque en realidad no sabemos quiénes son los indígenas". Según Ollanta Humala ya no hay indígenas andinos, ya no hay indígenas en la costa. Solamente admite como indígenas a los no contactados. Es lo que dijo en ¿2015?

JCR: Si, lo ha dicho varias veces. También lo dijo [el ex presidente Alan] García.

VT. [El ex presidente Fernando] Belaunde peor, porque dijo que no había gente en la selva.

JCR: Belaunde bombardeó el territorio de los Matsés.

VT: ¿De los qué?

JCR: En su primer gobierno bombardeó el territorio de los Matsés, en Iquitos, porque allí estaban metiéndose empresarios. Es una historia terrible.

VT: En la documentación que he buscado no aparece esa historia.

JCR: En Internet pon: Belaunde-Matsés. ¿Qué dicen en el fondo los pueblos indígenas sobre el Baguazo, cuando hablas con ellos y les preguntas, porqué se levantaron?

VT: Dicen que fue por los decretos supremos.

JCR: Antes de eso. Dicen en primer lugar “existimos”. “Para decirle al gobierno que existimos”. Eso te dicen los mayores.

VT. Ayer he hablado con (Santiago) Manuin, por teléfono.

JCR: Sabes que está mal. Bueno, si hablas con ellos, cuando están en confianza el mensaje es: ¡no somos invisibles! ¡Existimos! (...) ellos no son prisioneros de nadie. Hacen lo que les da la gana.

Yo creo que hay jueces que hasta hace dos o tres años no sabían que existía el convenio 169. En realidad, en el tema indígena, lo que más se conocía era lo andino.

VT: Lo que ayer me decía (Santiago) Manuin es que cuando pasa el Baguazo y empiezan las investigaciones, ni el fiscal, ni el juez, habían escuchado nunca hablar del Convenio 169.

JCR: Si. Y es vigente desde el 2 de febrero del año 1995 (énfasis en la voz).

VT: Entonces, no se puede aplicar ahora el criterio de identificación tan restringido e interesado que tienen el gobierno y las empresas. Por ejemplo ustedes, ¿cómo hacen para identificar si un pueblo es o no es indígena? El discurso común de la gente es: “él ya no es indígena porque ahora se viste como nosotros y ahora habla castellano”. El argumento para decir quién es y quién no es indígena puede ser muy extremo, depende de cómo lo veamos puedes tener muchos indígenas o muy pocos.

JCR: Ah ya, ya. ¡Sé de qué estamos hablando! Allí básicamente hay varias cosas. ¿Sabes que yo he presentado la demanda contra la Base de Datos?¹⁸⁶

VT: Sí, ¿en qué va?

JCR: Eso ya está para sentencia en la (Corte) Suprema. Según el Convenio (169) hay tres requisitos: descender, conservar y autoidentificación. ¿Sabes que luego hay una directiva del Ministerio de Cultura (que) incorpora nuevos requisitos, ¿has seguido esa discusión?, en esa directiva, que es tramposa...

VT: Sí, los requisitos allí son el tema de la lengua y... (JCR interrumpe)

JCR: ¡Permanecer en el territorio ancestral!

VT: Ya, es que con ese criterio les niegas derechos indígenas a pueblos como los shipibos...

JCR: Si te votaron a patadas de tu territorio: los caucheros, una mina, una actividad petrolera...

¹⁸⁶ Los responsables de la elaboración de la Base de datos de pueblos indígenas toman la tierra comunal y el uso de una lengua indígena como criterios principales que considerar a un pueblo indígena como tal. La demanda patrocinada por el IDL cuestiona estos criterios porque muchos pueblos indígenas han perdido sus lenguas y sus tierras comunales, cuando fueron expulsados de ellas, por lo tanto se deberían incluir criterios que consideren otras señas de identidad cultural, sin perder de vista los procesos de cambio que ellos han atravesado.

VT: ¿Que es lo que han hecho!

JCR: Si, y en todos lados. Entonces Iván La Negra, Hernán Coronado y Pablo Vilca: esos tres sacaron esa directiva. Esa directiva ha sido utilizada por las consultoras de empresas mineras para decir: “ya no usan la lengua, no son indígenas”.

VT: Como ya no viven allí...

JCR: Esa directiva es una trampa. Después dijeron que no es obligatoria, pero allí establecen esos requisitos que han sido utilizados por empresas mineras y petroleras. Hay una carta de la Defensoría (del Pueblo) que la saca Alicia Abanto, en que se queja de que esta directiva la están usando (las empresas mineras) diciendo que: “no existe continuidad histórica en el tema de la propiedad”. (Interrupción por llamada telefónica).

Este es un oficio donde, la Defensoría (del Pueblo) se queja de que están usando la directiva del Ministerio de cultura para excluir (a los indígenas).

VT: Ahora, el problema con eso es que por ejemplo, todas las haciendas peruanas crecieron en el siglo XIX, usurpando territorios.

JCR: Ya, allí hay otra cosa. En la costa muchos campesinos se volvieron comunidades para beneficiarse de la reforma (agraria). Ese es otro laberinto. Yo, ¿en qué estoy pensando?, básicamente en Cuzco, en el norte de Puno, porque hay más tradición y en la Amazonía, los cocama perdieron su lengua.

VT: Los cocama perdieron su lengua, pero mantienen sus costumbres.

JCR: Ya, pero tu los podías excluir utilizando la directiva. Esta es la directiva.

VT: Allí el tema es que sin irnos a la costa, en Cajamarca mismo... (JCR interrumpe)

JCR: Ya, allí has entrado a otra discusión. En Cajamarca las rondas, (...) es discutible. Raquel (Yrigoyen) dice que son comunidades (indígenas). En la costa hay comunidades pero... , en los casos que yo llevo no es discutible eso (su identidad indígena), por ejemplo. Los chumbishuilcas, en Chumbivilca, los canas, en Espinar (Cuzco). En el Cenepa, los awajún, los wampis no hay duda. Los cocama en el río Marañón...

VT: O sea, ustedes asumen casos en los que la identidad es evidente, no está en discusión.

JCR: Si. La idea de un caso es entrar a ganarlo. Si es un caso de frontera, mejor no me meto. Los jueces son tan miedosos que van a poner siempre una interpretación restringente. Entonces, si armamos un caso la idea es que sea claro, sino vas a perder tiempo. ¿Un caso donde no esté en discusión eso? (la identidad). Por ejemplo, un caso clarísimo, los PIACI.

VT: En el caso de los PIACI. ¿Cómo hacen ustedes? No pueden comunicarse con ellos porque ... (JCR interrumpe)

JCR: ¡Obviamente no! Y no lo intentamos, porque... Allí el Tribunal (Constitucional) ha dicho que a AIDSESEP le corresponde dar la cara por ellos y eso está reconocido. Si AIDSESEP no quiere, le corresponde a alguna organización (indígena) regional (plantear la demanda). El IDL no entra si no hay una organización. Siempre lleva casos acompañando a organizaciones (indígenas). En pocas palabras, el demandante nunca es IDL. El IDL es el abogado del demandante, sino no seríamos consistentes con temas como la autodeterminación. Salvo algunos casos donde si hemos entrado de frente, porque hay temas normativos. Hay casos que nos parecían fatales,

VT: ¿Por ejemplo?

JCR: Como cuestionar los criterios de la Base de Datos y los criterios de la directiva, lo presentan pueblos de Puquio (Puno) y Cuzco. Pero la 054-2030 (el decreto), que es un paquetazo normativo, eso lo presentamos nosotros, sin ninguna organización.

VT: ¿054, es el decreto que permite expropiar tierras indígenas?

JCR: Fue la primera. Esa es la 30230 o la 1192. Pero el primer ensayo de la 30230 es la 054...

VT: ¿En el caso de los cañaris, el juicio se archivó porque finalmente los incluyeron (en la Base de Datos)?

JCR. No. En el caso de los cañaris nos consultaron y Raquel Yrigoyen dijo, “vamos por el Sistema Interamericano”. Y yo le dije, “vamos por la vía interna”. Yo creo que en la época de Fujimori, cuando la justicia estaba comprada, si había que ir al sistema Interamericano... Hay una obligación de agotar primero la vía interna antes de ir a los sistemas internacionales. La justicia en el Perú estaba comprada, tomada por asalto, pero ya no. Entonces, todo el mundo, en la época de Fujimori, nos íbamos por el Sistema Interamericano y ganamos sentencias, muchas. Pero luego el gobierno de Fujimori se desploma. Hay un proceso de reforma [judicial] inconcluso y ahora tienes que ocho de diez jueces son independientes; han entrado por mérito. Yo no digo que no haya corrupción, pero hay cierta independencia. Entonces Raquel les dijo vayan por el Sistema Interamericano (...) Al final, una sentencia como la de Saramaka, ¿cuánto han demorado en calificarla?, siete años. En pocas palabras, no se hizo nada porque la abogada les dijo vayan al Sistema Interamericano. Eso funciona cuando has agotado la vía interna y nunca se interpuso un recurso por vía interna, de ese caso.

VT: Ahora, en el caso peruano, la justicia ya no está tomada por el poder político, pero si es evidente que hay, a nivel de jueces o un desconocimiento o una manipulación por parte de las empresas.

JCR: A ver, yo he ganado casos en el tema del [Proyecto] Hidrovías. Pero es cuando al juez le dices, “hay normas, tu puedes discrepar de la consulta, pero tu eres juez, aplica la norma”. Si le metes presión al juez, el juez no tiene otra opción que aplicar la norma.

Si se puede litigar; si se litiga bien. Las sentencias del tribunal ahorita no pueden decir que no saben lo que es la consulta [previa]; ¿después de todo lo que ha pasado? Hace tres o cuatro años de repente, pero ahorita, ¡no!

Ahora, evidentemente no les conviene. Porque los recursos naturales están en territorios indígenas. Todas las trampas van a permitir disponer de las tierras de las comunidades campesinas y nativas. Hay una intencionalidad allí y es desmontar, despojarlos de sus tierras. ¡Esa es la palabra!

VT: Todos los líos con el gas de Camisea (Cuzco)...

JCR: Es otra cosa. Allí tienes gas, que es ¡un montón de plata! Ayer salió un reportaje de Nelly Luna Amancio sobre el impacto de la actividad extractiva sobre las mujeres. Ahora hay más plata, los hombres ya no se dedican a trabajar. Ya no hacen chacra. Ya no cosechan. ¡Todo lo compran! Pero ahora hay más alcoholismo, más prostitución, más violencia intrafamiliar. O sea has alterado los patrones económicos, la vida... Ya no hacen chacra, compran [la comida], pero hay más enfermedades.

VT: Ustedes por su trabajo, ¿han reflexionado sobre la relación entre identidad étnica y (los) derechos humanos?

JCR: Si, en todas las demandas hay no solamente el derecho a la propiedad o al territorio, también se afecta el derecho a la identidad cultural, porque la tierra no solamente tiene una función económica. Tiene una función cultural. Es una visión holística de la tierra, por ejemplo los cocama. El río es su territorio y el río es sagrado para ellos.

Cuando vino el Estado y les dijo, “vamos a hacer una hidrovía, o sea una carretera acuática”; ellos dijeron, “¿carretera acuática? Esto es sagrado para nosotros. En el mundo cocama el río es sagrado”. Es una cosa bien interesante. Curan con los espíritus que están en el río. Cuando alguien se ahoga; no se muere, va al río. Hay toda una cosmovisión que es bien interesante. El tema es que el derecho poco ha reflexionado sobre eso.

El derecho parte de una sola premisa: todos somos iguales. Hay un Estado, una sola nación y un solo derecho. Eso se quiebra con el artículo 219 de la Constitución, en que el Estado reconoce el derecho a la identidad cultural. ¿Qué es el derecho a la identidad cultural?, el derecho a ser diferentes. Hay dos verbos: el Estado reconoce y protege esa diferencia cultural. Eso te marca un quiebre. Eso no estaba en la anterior Constitución. Entonces a partir de allí tienes que repensar el Estado de otra manera.

Por ejemplo, ayer me llama Marcial Mugarra de CORPI y me dice: “Juan Carlos, los de Mayuriaga acaban de retener un helicóptero y nos ha llamado la policía. Los quieren acusar por secuestro”.

VT: Vi la noticia en periódico.

JCR: Le digo:

-¿Quién decidió eso?”.

- La asamblea.

- ¿Porqué?

- Porque (la empresa) no están cumpliendo.

- Ya, haz un acta y di que la asamblea de la comunidad ha decidido retenerlos en el marco del artículo 149 de la Constitución, que es el derecho a la jurisdicción indígena.

En el marco de la jurisdicción indígena tienes toda la facultad de tomar medidas coercitivas, porque nuestro sistema reconoce también otra jurisdicción, que es la jurisdicción indígena.

VT: Claro, ¿es lo que se llama el derecho consuetudinario?

JCR: No, es el sistema de jurisdicción indígena con sus propias autoridades. Todo esto quiebra al Estado. Quiebra la idea clásica: un solo estado, una sola nación, un solo derecho.

VT: Que es el modelo francés.

JCR: Si, el modelo europeo...

VT: Ayer estaba leyendo un artículo de Jaime Urrutia,

JCR: Pero él habla de las comunidades Ayacuchanas.

VT: Si, si. Hay un artículo en el que habla de la asimilación. Lo primero que hace Bolívar [en el proceso de la independencia] es decir: “que desaparezcan los indios”.

JCR: Con una norma desaparecen los indios.

VT: Si, pero pocos años después tienen que volver a reconocerlos, porque finalmente el Estado se mantiene con sus tributos. Entonces ya nos vamos para el segundo

centenario de la república y no hemos cambiado mucho como país: seguimos cargando en los indígenas, el peso del mantenimiento del Estado y de nuestro desarrollo. Ahora les dicen a los indígenas –que era el cuento de Alan García en “El Perro del Hortelano”- que como ellos no quieren dejar (a las empresas extractivas) usar sus territorios, no puede desarrollar el país por culpa de ellos. Antes era, “si ellos dejan de ser indígenas, quién mantiene al Estado?”

JCR: Hay trabajos que muestran que donde más pierden tierras los pueblos indígenas es en la república, no en la colonia. En la colonia podían ganar casos. Ganaban casos. En la república son despojados de sus territorios. Las mejores tierras de los valles se las agarran los gamonales. “Todas las Sangres” de Arguedas es eso: la historia de Fermín y Bruno que eran hacendados.

Ahora, las comunidades tienen una vigencia. ¡ufff! Cuando ves las fiestas en la sierra, son fiestas andinas disfrazadas de católicas. Es una capacidad de esconder sus fiestas. Es un pueblo que tanto ha resistido... Obviamente hay cambios, hay migración. Yo como ceviche en el mercado de Magdalena, el tipo que vende es de la sierra. El va y viene y no se desconecta. Es bien interesante cómo hay una identidad que es muy elástica, muy plástica, se adapta.

VT: También es interesante ver la rigidez del Estado, porque si él vive en Magdalena, en Huaycán [distritos de Lima] ya no es indígena... Los shipibos de Cantagallo [en Lima, cerca a Palacio de Gobierno] son una experiencia interesante. Allí muchos abogados cuestionan su identidad porque viven en Lima (...)

JCR: Los asesoramos, les hicieron una consulta previa porque los iban a trasladar para hacer Río Verde, la Municipalidad puso plata, para la compra de un terreno. Al final ellos no se pusieron de acuerdo. Vino Castañeda (el nuevo alcalde de Lima) y los dejó en cero.

VT: Un dirigente de Cantagallo me dijo, “nosotros somos indígenas y aunque vivimos en Lima, tenemos derecho a la consulta previa”. Muchos abogados dicen que no, “¿cómo van a pedir consulta previa si es sólo para indígenas”. Allí viene el tema de cuestionar la identidad porque ya no viven en su territorio.

JCR: Mira, los abogados son los más acartonados. Solo se ocupan de lo “formal”, la realidad no existe.

Nuestro sistema jurídico tiene como principal fuente de derecho, la Ley. ¿Quién hace la Ley?, gente que se va al extranjero y regresa y quiere copiar una norma española, una norma ... en fin. En los modelos anglosajones la principal fuente de derecho no es la Ley; es la jurisprudencia. Las normas se van creando en diálogo con la realidad. En nuestro modelo jurídico que es francés, el Congreso es el que crea las normas. Ciento veinte infelices que nadie conoce, que nunca van a hacer compras, que nunca viajan en combi, son los que dan las normas. Son normas que resultan postizas frente a una realidad como esta. Por eso es importante lo que está pasando y los litigios (en temas indígenas) porque estamos creando jurisprudencia en base a casos concretos. Es otra manera de crear derecho.

Complemento de la entrevista:

VT: ¿Cómo IDL comienza a defender a los pueblos indígenas frente a las industrias extractivas?

JCR: Nosotros trabajamos el tema Justicia. Veíamos tres cosas: justicia de paz, porque [ellos] no son abogados; rondas campesinas y defensoras comunitarias, que son mujeres que se organizan y ayudan a otras mujeres que sufren violencia... Entonces, por allí entramos. En estos talleres [los asistentes] comienzan a preguntar mucho sobre actividades mineras, cada vez es más recurrente y digo, “aquí hay un tema que está saliendo. Es de extractivas. No es que nosotros decidimos iniciar el tema. La gente nos cogió de la manga y nos jaló...”

VT: O sea, en la época de Fujimori.

JCR: Toledo, con Toledo viene el boom.

Nosotros trabajamos en la CVR (Comisión de la Verdad y Reconciliación), allí no era el tema tanto de indígenas, sino rural. Ahora, decidimos dejar el tema de rondas y justicia de paz, y pasar a extractivas, porque identificamos que del tema de extractivas venían las principales afectaciones. Hicimos un cambio allí y planteamos litigar casos, porque nadie litigaba. En el mundo de las ONG son expertos sacando pronunciamientos, pero de allí no pasan.

XI.5.6 Entrevista a: Eliane Karp

Antropóloga y profesora de la Universidad de Stanford.

Entrevista realizada en el domicilio de la señora Karp, el 19-03-2016.

Eliane Karp fue presidenta honoraria de la Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (Conapa), que fue creada por su esposo, el expresidente, Alejandro Toledo Manrique (2001-2006). Debido a cuestionamientos económicos, la comisión fue sustituida por el Instituto de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA). Al final de la entrevista también interviene Isabel Montalvo Roel, economista con postgrado en Multiculturalidad e Identidad.

VT: Nos encontramos con la doctora Eliane Karp, autora del libro El Perú Invisible. La pregunta es básicamente que, ni en el Convenio 169 (de la OIT), ni en la legislación peruana actual -tampoco en la anterior- existe una definición clara respecto a qué es ser un indígena. Muchas veces, tanto los gobiernos, como los empresarios, aprovechan esto para evadir el deber de respetar los derechos de los pueblos indígenas, especialmente el de la consulta previa, que actualmente está generando tanta polémica. ¿Qué podría decir usted al respecto?

EK: Bueno, yo podría concordar contigo sobre estas afirmaciones. Hay una confusión a propósito; y es una confusión lingüística, que te pone cuatro o cinco términos, que se refieren supuestamente al indígena y, al decir indígena, también este término está contaminado.

Yo creo que el último esfuerzo que hemos tenido es de Velasco, que creyó hacer las cosas bien al sacar la palabra “indio” –y sí tenía que salir- y poner campesino. O sea, reemplaza una condición étnica por una condición de clase social y deja a los indígenas como campesinos. De eso hace bastante tiempo.

VT: Los años 60

EK: Sí. Hasta ahora esto permite al gobierno, a través de su viceministerio de interculturalidad, que está dentro del Ministerio de Cultura –creación de Alan García- permite al Estado decir “no hay indígenas”. “Son campesinos, pero no son indígenas”. Y qué bien que le permite al Estado de decir esto. Al ser campesinos cambia la terminología, la lingüística y no están obligados a aplicar la consulta previa, que proviene del Convenio 169 (de la OIT).

Entonces, tenemos aberraciones en el Perú, del estilo que los campesinos de la sierra que son quechua-hablantes, aimara-hablantes, “no son indígenas”. Obviamente tenemos esas aberraciones por la influencia de los empresarios mineros, para que no se aplique la consulta previa.

VT: A través de sus años de trabajo con pueblos indígenas...

EK: El tiempo pasa, (risas).

VT: ¿Alguna vez ha logrado dar con un concepto de indígena que sea aplicable al Perú, considerando que tenemos pueblos bastante diversos? Son diferentes los pueblos de la Amazonía a los de la región andina y los de la costa y, en la costa hay diversidad, en el ande hay diversidad y en la Amazonía mucho más.

EK: si, en este sentido el Perú es un país particularmente difícil, y particularmente complejo. Tenemos todavía, según como contamos, según como definimos qué es un idioma o qué es un dialecto, podríamos decir que hay entre 40 y 60 idiomas, siendo los dos principales quechua y aimara. Algunos con esfuerzos de recuperarlo, que es el jacqaru, en el centro del país, en la sierra de Lima, la zona de Yauyos, donde hay teorías que dicen que provendría del protoquechua. En fin, tenemos nosotros mismos, un montón de teorías, pero esto no es el problema.

El problema es que no hay, ¡ni por parte de los indígenas!, una definición conjunta. Entonces, a través del libro que mencionaste, yo he ido a hablar, a entrevistar a representantes indígenas de varios grupos étnicos. Cada uno tiene lo suyo, entonces en general se identifican por el sitio donde viven, o por la etnicidad que tienen.

Es difícil hablar en el Perú de un sitio originario de residencia, porque desde la conquista han sido movidos “de aquí pa allá, de allá pa acá” y tienen una capacidad... Hay una palabra en inglés que a mi me encanta: “resilience”.

VT: Resiliencia

EK: Ah, también lo han adoptado en español. La capacidad de resistir a todos los ataques que se les han hecho, que no son normalmente el genocidio físico, sino los ataques culturales, la discriminación, la exclusión de todo lo que es la sociedad peruana, de todo lo que es la ciudadanía.

Han resistido. Han sabido mantener su idioma, por supuesto que evoluciona, como en todo el mundo, pero tenemos muchos grupos étnicos, muchas familias etnolingüísticas, muchísimos idiomas y obviamente un país con una topografía extremadamente diversa, que hace que cada valle, prácticamente, se considere diferente al otro. Y se pelean. Se pelean ritualmente, pero se pelean. Entonces se da una situación bien particular en el Perú, que remonta a miles de años atrás.

Encontrar un término genérico que los indígenas entre comillas -siempre voy a tener que poner comillas cuando use la palabra indígena- que ellos usen en común, no hay. Lo que hay es que cada vez que ellos van a una reunión todos vendrán con su ropa tradicional, con sus plumas o con sus sombreros, que es lo más significativo de su origen y dirán: “yo soy aimara de tal sitio”, “yo soy quechua de tal sitio”, “yo soy asháninca de tal sitio”, “soy awajún de tal sitio”. Se definen así. Cuando van a reuniones internacionales, otro es el escenario; como obviamente la gente (en el extranjero) no conoce ese nivel de detalle, allí parece que quieren utilizar, como otras poblaciones indígenas del mundo: pueblos originarios. Allí sí. Entonces tienen una definición estando en el Perú y otra definición estando fuera del Perú, donde si parece ser que lo que más les conviene es pueblo originario.

“Indio”, “indígena”, “autóctono”, “nativo” ¿qué más? la cantidad de terminología que se ha usado en el Perú –desde Leguía- y que Velasco transforma en un momento dado: “eliminamos todo y son campesinos”, punto final. Tampoco corresponde a lo correcto.

VT: Claro, tampoco se podría pretender que, por ejemplo, los indígenas andinos tengan una forma sola de identificarse, porque ya en el imperio eran poblaciones bastante diversas e incluso eran poblaciones enfrentadas. Enfrentadas al inca o enfrentadas entre ellos.

EK: Sí. Yo creo que siempre han estado enfrentados. Ahora han quedado los bailes y las peleas rituales. Hay montones, montones y se practican cada año en su fecha. Por eso yo creo que siempre ha habido esas competencias entre grupos étnicos y familias etnolingüísticas. Ni hablemos del grupo Arawak que está en la selva, que esto es una cosa continua, pero esto es así.

Lo que pasa, con la diferencia tal vez, de lo que entendemos que hicieron los incas, que se implementaron una lengua franca, que ni siquiera era la de ellos.

VT: La de ellos era el aimara.

EK: El puquina. Dicen en Bolivia que es el puquina y las crónicas dicen que la guardia más cercana al inca eran puquinas. El puquina; hay unos cientos de personas que lo hablan y se acabó.

VT: ¿En Perú?

EK: No. En Bolivia. Entonces habría que recuperarlo, porque estamos en una etapa donde se están recuperando idiomas. El mochica también, en la costa.

VT: El mochica, me ha sorprendido.

EK: Es interesante.

VT: Y tengo entendido que hay un resurgimiento de identidades.

EK: Sí, sí, sí. Y también en la costa.

VT: (Resurgimiento) aparentemente de identidades ya extinguidas y de repente, porque surgió un sitio arqueológico importante o algo así, la gente comienza a...

EK: Y porque quedaron diccionarios, hechos mayormente por los sacerdotes (españoles). Los sacerdotes eran muy buenos lingüistas, claro, porque parten del latín, del griego y del español, algunos del hebreo también. Entonces ya vienen con esa formación lingüista y bueno, aprenden uno más. Aprenden el idioma del indígena para ayudar a la conversión de ellos, pero nos han dejado muy buenos diccionarios.

VT: Entonces usted, ¿no ensayaría englobarlos a todos dentro de un solo término?, ¿digamos que dar una sola definición de indígena no le parece a usted que sea el camino más adecuado?

EK: Yo creo que hay definiciones posibles, porque hay puntos en común, montones. O sea, uno es indígena por ciertas condiciones. Aún cuando migra, eso es lo interesante. Por eso traté de ver ¿qué es realmente la esencia del ser indígena, aún cuando migra?, ¿qué es lo que le queda? Y es el nexo a la tierra, ¿no?; a sus rituales, a la “pachamama” y muchos no dejan sus tierras, su sitio original; sino que guardan algo: un hijo, una hija (en el lugar de origen) son parcelas muy chicas y migran, pero regresan. Regresan casi siempre para fiestas patronales.

Entonces hay elementos, además del idioma. No siempre uno puede distinguir un indígena por su idioma, porque los han perdido en muchos sitios, pero hay la tendencia al regreso, como tu decías.

VT: Especialmente en la costa ya...

EK: La costa es increíble. Yo hablaba con Lucho Lumbreras hace unos cuantos años. Lucho me decía, “tu te puedes imaginar que hemos perdido, en los 100 últimos años, como cincuenta idiomas en la costa”. Y yo creo que mucho más, incluso.

El “muchic” es un ejemplo bien interesante. Hay que reconstruirlo prácticamente, en base a los diccionarios, los libros de gramática que se dejaron. Yo estuve muy

sorprendida cuando mi esposo era presidente (e la república), fuimos a inaugurar el Museo de Sipán. Las escuelas organizaron para sus alumnos poemas mochicas, en “Muchic”. Yo pregunté “¿cómo han recuperado este idioma? Me dijeron: Hay gramáticas, hay diccionarios, hay libros de cuentos y lo hemos recuperado.

VT: A mi Susana Meneses¹⁸⁷ me hablaba de que ella, en su juventud, en su época de estudiante universitaria (en la década de los 70 del siglo XX) había logrado hablar con personas ancianas que todavía lo hablaban y claro, a medida que iban muriendo, desaparecía la lengua. Entonces en realidad, la desaparición es algo bastante reciente.

EK: Hay ahora una cosa muy interesante que ocurrió en la zona Yauyos. El jacqaru, los ancianos, quedaron como unos cientos, que se miraron la cara y dijeron: “bueno, pronto nos vamos a ir. Con nosotros se va nuestra ropa, idioma y se va todo. Pero allí está nuestra juventud, ellos lo tienen que saber”. Los ancianos se han propuesto enseñar a los jóvenes el jacqaru, y lo están haciendo. Y hay otros esfuerzos en otras comunidades.

VT: A mi me parece –durante esta semana que he estado conversando tanto con pobladores, como con dirigentes, andinos y amazónicos, (que) en el caso de los amazónicos es más fácil lograr que ellos se identifiquen como indígenas. Uno les pregunta y ellos lo dicen con cierto orgullo.

EK: ¡Cierto!

VT: Y los andinos...

EK: Es que no han pasado por los mismos procesos que los andinos.

VT: ¡Exacto!

EK: Y recién se les “ubica” como en el siglo XVIII, y son básicamente los jesuitas, los primeros que se acercan. El proceso es bien diferente. Es un proceso de encuentro. Es un proceso de aprendizaje mutuo, no que yo voy a hacer acá una valorización de los jesuitas, pero fue un encuentro totalmente diferente que el encuentro genocida que hubo en los Andes. Y yo creo que a raíz de esto tienen un comportamiento bastante diferente.

VT: Si. En todo caso a mi lo que me pareció bastante interesante, en el caso de los andinos es: ellos ahora, en todos estos años y, sobre todo después del Baguazo y la importancia de la Ley de Consulta previa, han ido tomando mucha conciencia de la importancia del Convenio 169 y lo que dice el Convenio.

EK: Si.

VT: Entonces, después de dar muchos rodeos ellos se identifican con pueblos originarios y dicen:

- “Yo soy pueblo originario de tal sitio”.
- “¿Y tu te identificas como indígena?”.
- “¡No!”.

Incluso ellos escenificaron eso.

EK: (Risas)

¹⁸⁷ Antropóloga que participó en las investigaciones arqueológicas del Señor de Sipán, que dirigía su esposo, el arqueólogo Walter Alva. También realizó un trabajo activo en la creación del museo Tumbas Reales de Sipán.

VT: En la teatralización, los representantes de las empresas van y comienzan a dar vueltas y vueltas hasta que logran que firmen: “yo no soy indígena”. Además me hablaban de eso.

EK: ¿Cómo llegan a hacerles firmar eso?

VT: Daniel Sánchez, por ejemplo, de la Defensoría del Pueblo, me dijo que ellos habían iniciado de oficio la investigación de un grupo de expedientes, creo que eran nueve, y en estos expedientes ellos (los indígenas) habían hecho acuerdos con la empresa minera, en la sierra, y que iban a recibir algunos apoyos económicos a cambio de varias cosas., entre ellas, “nosotros nos comprometemos a no pedir la consulta previa, porque renunciamos a ser indígenas”. Y entonces dijo (Daniel Sánchez) que los expedientes estaban escritos en un castellano tan bueno...

EK: Que no entienden.

VT: Que definitivamente no pudo haber sido escrito por ellos (por los indígenas).

EK: (Risas y gesto de indignación). Si, eso está escrito por abogados.

VT: Claro, pero por un lado es eso, obligar a la gente a renunciar a su identidad por escrito.

EK: Si.

VT: Pero por otro lado está que cuando uno conversa con ellos dicen:

- Si, somos pueblos originarios.

- ¿Son indígenas?

- ¡No!, yo no soy indígena”. “Yo soy quechua”,...

Pero se niegan a utilizar el término indígena, entonces eso a nivel de censos y luego a nivel de reclamos legales ...

EK: Hay por eso una subestimación del tema indígena por parte del INEI en el Perú. Por eso usamos el censo de la CEPAL, porque usa [como criterio de identificación] la autodeterminación y usa el término de cuántos a nivel del hogar, hablan un idioma indígenas en el Perú. Lo hacen no persona por persona, porque los jóvenes son otra cosa; pero en el rap, en el arte, en la música, lo están recuperando, pero ya es un quechua muy españolizado. Ya vamos a ver cómo será el futuro.

Hay que hacer unas buenas reuniones con los representantes de los pueblos indígenas, “côte à côte”, para que ellos decidan cómo se quieren hacer llamar y esto entrar en la Constitución.

Nosotros tratamos de reformar la Constitución, por lo menos el capítulo indígena, cuando estábamos en el gobierno. No se pudo. No hubo quórum. Hubo un boicot completo, evidentemente de fujimoristas, apristas y compañía. Siempre los mismos. No se pudo cambiar un capítulo completo y hacer uno nuevo sobre este tema, pero como ahora, según las reuniones que hemos tenido (ella apoya la campaña electoral de su esposo, para la presidencia de la república) casi todos están a favor de cambiar la Constitución del 93.

VT: Bueno, están “todos” a favor de cambiar la Constitución de 1993, desde antes de que caiga Fujimori (en el año 2000), pero han pasado los gobiernos y sigue la Constitución.

EK: Si, sigue. Es que no hay quórum. Necesitas para cambiar la Constitución, dos tercios (de votos parlamentarios favorables) y no hay dos tercios, por la presencia de los fujimoristas.

Hay propuestas y hay convicción (...) Entonces hay un consenso en cambiar la Constitución del 93, no hemos logrado hacerlo, por carencia de mayoría.

VT: Volviendo al tema de la identidad. El IDL (Instituto de Defensa Legal) me parece que tiene un trabajo bien interesante en su capítulo de Defensa de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Sin embargo, yo estaba conversando con el responsable de esa área legal y él me explicaba que ellos, antes de judicializar un caso en defensa de algún pueblo indígena, primero seleccionan los casos y normalmente escogen los casos donde la identidad indígena no esté en discusión, por eso es que por ejemplo, hasta ahora nunca han judicializado un caso de demanda de consulta previa a favor de pueblos de la costa; porque en la costa es muy difícil probar si son o no son indígenas, considerando que ya no usan su ropa tradicional y considerando que además han perdido su lengua. En la costa realmente ya no quedan pueblos que hablen...

EK: Sin embargo, hay prácticas que son indígenas, relacionadas a las cosechas, a los frutos, a los animales. Hay prácticas que quedan, que son agrícolas indígenas.

VT: Hay practicas que son más agrícolas o indígenas, pero digamos que para efectos de consulta previa se está volviendo a la idea del indígena “no contaminado”, que en realidad ya no existe.

EK: Del museo. Indígena de museo que no existe ¿no?

VT: Después de 500 años ya no existen, porque cuando yo hablaba por ejemplo, sobre la población de la campiña de Moche, que vive exactamente al costado de Huaca de la Luna. Ellos celebran la fiesta de San Isidro Labrador.

EK: ya.

VT: Esa es una fiesta que coincide (en fechas) con una fiesta que se celebraba en la zona desde antes de los incas. En esa fiesta pasean al santo, siguiendo la trayectoria del canal de irrigación, que es el mismo canal de irrigación de la época de los mochicas. Fue construido por los mochicas y desde la época de los mochicas ya se hacía una ceremonia de pago a la tierra. Entonces, cuando converso con mucha gente me dicen “claro, si, podrían parecer indígenas, pero ya no son indígenas. Esa fiesta es la fiesta de San Isidro, que es un santo “español”.

EK: ¿Y qué cosa sino, es entonces, el paseo de las momias de antaño?, en Corpus Christi. ¡Es exactamente eso! Con su maíz al pie. Los sacaban una vez al año, es exactamente lo mismo.

VT: ¿El Corpus Christi de?

EK: Cuzco.

VT: Entonces desde ese punto de vista ¿qué es lo que habría que hacer? Porque decir “si, hay muchas dudas respecto a si son o no son indígenas, porque resulta que son fiestas que en realidad ya son católicas”...

EK: Pero todas las fiestas del Perú en realidad son sincréticas, ¡Todas! No hay una que se pueda decir que es “pura”. Ah, pero ni siquiera en España, están mezcladas con rituales moros también. Ni siquiera en España (...)

VT: Estaba revisando algunas páginas de su libro y habla usted de “paradigma monocultural” y esto me llevó un poco a pensar que en los inicios de la república Simón Bolívar abolió a los indígenas “por decreto”, justamente porque la idea era generar un estado nacional.

EK: Por eso lo adoro tanto a Bolívar (risas).

VT: Aunque los criollos nunca renunciaron a la idea de un estado-nación único.

EK: No, hasta ahora (risas).

VT: Aunque nunca renunciaron a “ese sueño”, en 1833 vuelven a reconocer al indígena, básicamente porque era el que mantenía al Estado. Sin el tributo indígena....

EK: Por el tributo.

VT: Entonces, eso hablando de 1833, y luego ya a la época nuestra, con el discurso de Alan García, del “perro del hortelano”.

EK: Es increíble. ¡Increíble! (risas y gesto de indignación)

VT: El dice, bueno, “si los indígenas de la Amazonía tienen tanta tierra que no la usan. Si la Amazonía está vacía”.

EK: Son como el perro del hortelano.

VT: Entonces, “tenemos que utilizar esos recursos para promover el desarrollo del país”. Es como que siempre la república ha cargado sobre los hombros indígenas, el peso del desarrollo.

EK: Si. A pesar de ser invisibilizados.

VT: Cómo se podría entender este tipo de contradicción, porque claro, ellos no existen y sin embargo...

EK: Sin embargo son los que ¡pagan!

VT: Sin embargo son los responsables del desarrollo. Tienen que pagar nuestra vida.

EK: Yo creo que esto es muy simple. Siempre ha sido así, efectivamente, a partir del momento en que los españoles se dan cuenta de que hay un sistema que funciona, que se llama la mita. Ellos recogen el mismo sistema y “lo adaptan a maravillas”. ¡Tan bien, que desaparece casi totalmente la población indígena en las minas!

Yo creo que, guardando evidentemente ciertos conceptos fuera, yo creo que estamos exactamente en lo mismo hoy en día. Los indígenas tienen la tierra, los recursos abajo del suelo que no les pertenecen. Que es parte de la Constitución del 93. Una de las cosas que cambió Fujimori, es muy grave porque uno es dueño de la tierra, no del subsuelo.

VT: Además es un patrón que se repite en casi toda América Latina.

EK: Si, si. Pero no en Canadá, creo. Hay sitios donde no es así. Siempre ha habido el “sueño español”, efectivamente, de los españoles de erradicar completamente a la cultura indígena. Importaron (esclavos) de África.

Pero “y ¿quién va a trabajar? si matamos a todos los indígenas”. Es una pregunta lógica, que hace Guamán Poma de Ayala al rey de España, cuando le escribe su enorme carta de mil páginas. Le dice, majestad: “yo le escribo porque aquí su gente está matando a los indígenas. Si siguen matándonos así, no tendrá a nadie para trabajar para usted”.

La cosa es muy irónica, y muy simple. A los indígenas tal vez, los habrán mantenido para que trabajen, para que paguen los impuestos, desde el principio, y hemos

encontrado, eso es increíble, se ha encontrado la equivalencia entre los ... ¿como se llama eso donde se hacía la contabilidad?

VT: Ah, los quipus.

EK: Quipus contables, que recogían cuántos adultos mayores están pagando sus impuestos. Entonces se ha podido hacer cierta relación entre lo uno y lo otro y tratar de reconstruir un poquito el significado de los quipus. Gary Urton está tratando de hacer esto. Se está avanzando bien en eso. En las equivalencias.

Entonces, lo poco que quedó de indígenas en esa época, trabaja la tierra. Conocen obviamente, la tierra y los animales [domésticos de la zona], mucho mejor que los españoles, a pesar de que los españoles traen otras plantas y otros animales, los indígenas son los que proporcionan la comida, tal como lo hacen hoy en día y, en cierta forma, hay que mantenerlos vivos.

Hay una cantidad de textos de litigación de los indígenas, que aprenden a litigar muy bien, para mantener sus tierras. Los españoles se cogieron las mejores, mandan a los indígenas a las más pobres. Eso lo sabemos, donde crece ichu.

Este sueño de los españoles, conquistadores; o criollos republicanos, o ciertos ciudadanos de hoy día, en una proporción muy pequeña, de tener un Estado monocultural; es un sueño de ellos desde la conquista. No lo van a soltar y no va a ocurrir, sin embargo, ¡jamás! Porque no puede ocurrir. Los indígenas tienen la capacidad de “resilience”, de resistencia hacia lo suyo.

Aún perdiendo lo suyo, aún migrando, son indígenas. Nadie les va a decir lo contrario.

(...)

VT: Por ejemplo, en este momento, en la situación que ellos están, es difícil lograr que una autoridad peruana entienda, que por ser indígenas ellos tendrían derecho a una consulta previa.

EK: Si.

VT: Sin embargo, porque en el imaginario peruano es: “pero ya hablan el castellano”. ¿Cómo van a ser indígenas?

EK: Pero también hablan el shipibo, tienen educación bilingüe.

VT: Si, “pero ya no vive en la selva, viven en Lima”. Entonces en el imaginario peruano van buscando muchos pretextos.

EK: Si

VT: Además, “usan radio, tienen televisor, etc.”

EK: Por eso hemos puesto ese dibujo. Es irónico al mismo tiempo (muestra el libro El Perú Invisible, donde se ve a indígenas usando móviles, radio, etc.).

(...)

VT: En realidad la pregunta va más hacia el hecho de que por ejemplo, yo migré, a Francia y luego a España y a nadie se le ocurre...

EK: Pensar que no eres peruana.

VT: Pensar que no soy peruana.

EK: Yo migré a 30 mil sitios y soy peruana de nacionalidad, pero me siguen considerando francesa.

VT: Entonces, un indígena migra al pueblo más cercano, al pueblo vecino, sólo porque allí está la escuela más cercana y “deja de ser indígena”.

EK: No, pero eso es porque el Estado provoca eso.

Si, yo diría que hasta que no resolvamos ese “paradigma”, (y reconozcamos) que este es un estado pluricultural y plurilingüe, como lo han hecho nuestros vecinos y han tenido entera razón.

VT: **¿Se refiere a Bolivia?**

EK: Bolivia y Ecuador. Entonces vamos a tener y seguimos teniendo los conflictos sociales que tenemos. Por ejemplo, se pueden prevenir, lo tengo en el libro, estos conflictos relacionados a la minería, se podrían prevenir si es que se trabaja a lo largo del año, con equipos formados, con antropólogos, sociólogos, políticos, que son bilingües, trilingües, lo que sea necesario, según la región, tratando de prevenir los conflictos. Pero ¿cuál es el problema? A ver explícame, porque a veces en lo que es la tierra, allí los conceptos de tierra difieren drásticamente.

¿Qué es la tierra para un ingeniero del siglo XXI, del mundo occidental?, una cosa dentro de un perímetro, que mide por tales coordenadas, en fin. En el mundo indígena no es así para nada. ¡La tierra es sagrada!, la tierra tiene un valor, nos ha parido a todos, tenemos un cordón umbilical con ella, no podemos malograrla, maltratarla. Está en relación con los “apus” y las “cochas”. O sea, es totalmente otro concepto y perder la tierra es casi perder la existencia y el alma ¿no?

Mientras no nos sentemos los del Estado y [los] pueblos indígenas, en cada región y compartamos estos valores, o por lo menos tratemos de explicarlos y decir al Estado: “Tu no puedes hacer lo que estás haciendo porque estas son nuestras tierras”. “Tienes que respetar este espacio”. “No puedes tocar estos árboles, por ejemplo, porque tienen un valor”. En la Amazonía, en los árboles hay espíritus y representan cosas particulares, muy específicas. Mientras no logremos eso vamos a seguir no entendiéndonos, no sólo lingüísticamente, no entendiéndonos en términos de conceptos. Son los conceptos que son diferentes. Son los conceptos sobre el individualismo y la privacidad, que son diferentes.

La vida en comunidad, yo diría que es, a parte del idioma, un gran indicador de ser indígena. Eso vale también para las comunidades pesqueras de la costa. También son indígenas y tienen tradiciones. Yo he trabajado un poco con las de Cancas, que están al lado de Punta Sal (norte del Perú).

VT: **Y en las comunidades campesinas de la costa. Hay algunas que mantienen su.... hay otras que se han desarticulado porque la legislación permitió vender esas tierras, pero hay algunas que han resistido.**

EK: Que han resistido, sí, sí. Los de Cancas (Tumbes) son una comunidad. Era un muelle pesquero chiquitito, después Alejandro les hizo distrito, por la cuestión del canon (petrolero), para que puedan percibir algo, pero se acuerdan de un pasado muy, muy lejano y totalmente diferente, o sea, no occidental. Su forma de pesca es colectiva y antigua. Yo no sé como hacen con el equilibrio que tienen sobre sus troncos. Es increíble.

VT: **O los de Huanchaco.**

EK: Si, si.

VT: **A mi me parece interesante la percepción del “otro”, pero también viéndolo al revés, desde la perspectiva de los indígenas con respecto a nosotros, los no indígenas. Conversaba con Santiago Manuin y hubo una parte de la conversación que a mi me**

sorprendió mucho, porque me hablaba sobre cómo surgió el Baguazo y la violencia y me dice: “pero señorita. Ahora todo es plata. Los bosques son plata. Los árboles son plata, el petróleo es plata, el oro es plata. Hay que ser civilizados” (risas). Entonces, Alan García dice que ellos no son civilizados, pero Manuin nos dice a nosotros: “hay que ser civilizados, no verlo todo como dinero”.

EK: (risas) Hay chistes de Carlin. Hay caricaturas sobre esto. Los he recogido en mi power point porque a veces los alumnos se tienen que reír y para ver la incongruencia que es esta sociedad llamada Perú. Una sociedad totalmente desunida, incongruente. Lo vemos ahora en las elecciones. Es absolutamente increíble, vamos de “guatemal” a “guatepeor”.

VT: **A mi lo que me sorprende es que ustedes avanzaron mucho en tema de INDEPA, sobre todo en temas de institucionalidad indígena, porque finalmente, en ese momento la ubicación de los indígenas (en su relación con el Estado) era mejor que ahora, que están en un lugarcito a parte, por debajo de danzas...**

EK: Si, mira donde los han puesto en el organigrama (del Ministerio de Cultura).

VT: (Están) **por debajo de pintura, escultura y por debajo de cualquier otra arte occidental (se refiere a que el Ministerio de Cultura tiende a privilegiar el apoyo a los artistas de la sociedad hegemónica, sobre los artistas indígenas).**

EK: Si, invisibles.

VT: **Sin embargo, en esa misma época fue donde más avanzaron las concesiones mineras y, en realidad, la preocupación va a que las concesiones mineras son la principal fuente de ataque a los derechos indígenas.**

EK: De disturbios, si.

VT: **¿Cómo es que avanzaron tanto las concesiones en ese momento?**

EK: No es en nuestra época; es en la de Alan García. El INDEPA logra sacarse un presupuesto propio en el 2006, pero si bien se vota finalmente en el Congreso (la aprobación del presupuesto), pero el Ministerio de Economía no pasa el dinero.

VT: **¿A la época era Kuczynski el ministro de Economía?**

EK: No me acuerdo si terminó como ministro de Economía o como primer ministro, pero da lo mismo, él decidía.

VT: **Yo no se si usted quisiera decir algo más.**

EK: Lo que podemos decir, y ya lo verás en el libro. La premisa básica del libro es que no podemos ser, ni pretender ser una sociedad “viable”, democrática, si es que no integramos a ese gran porcentaje de indígenas. Y yo creo que es grande. La CEPAL en el 2007 ubica el 25% de la población, que es bastante.

VT: **Lo que pasa es que depende de cómo se les mida, puede ser entre 25 y hasta 40%.**

EK: Si, si, si. Por eso en este libro propone –y también desde el INDEPA_ unirnos a la metodología (estadística) de la CEPAL porque es global. Porque ya había 10 ó 12 países que lo habían hecho y el Perú se quedaba fuera.

Entonces hay eso. Hay una “contabilidad” incorrecta porque no quieren que sea correcta. Pensamos que la subestimación es gruesa. Es una población multicultural, pluricultural -No hay duda- que no se entiende, que no se mira y donde no se responde a las expectativas de la población indígena.

Yo creo que los hubieran desaparecido completamente si no tendrían todas las riquezas que tienen en su territorio. Y resulta que los más olvidados, los más excluidos están sentados literalmente sobre “una caja de oro”. Y ese oro es demasiado. Tenemos demasiados minerales, demasiado oro, para lograr ser una sociedad igualitaria.

Ahora, esto parte del sistema educativo, mal hecho. No está diseñado para una población tal como somos, sino para arrasar todas las diferencias y hacer un monopolio de una sola cultura. Tenemos que rehacer todos los libros de historia. Hacer libros de cultura, enseñar idiomas, regresar a la educación cívica. Todo el sistema educativo tiene que ser rehecho y rediseñado, incluyendo los libros. ¿En cuantos siglos lograremos hacer esto?, yo no sé.

Yo creo que las grandes contradicciones y los grandes horrores que se vivieron desde el mismo día de la conquista no se han resuelto. Se han resuelto “apenitas”, “apenitas” se menciona en la Constitución que tienen ciertos derechos, pero eso no es vivir como ciudadano completo, con plenos derechos.

De hecho la mayor parte de los indígenas consideran el Convenio 169 (de la OIT) como su mayor marco de referencia y no la Constitución peruana. La Constitución peruana no es para ellos un marco de referencia legal. El [Convenio] 169 sí, pero esto ha sido diseñado de modo muy genérico, para que cada país lo adapte a su realidad. Algunos países tienen más afrodescendientes. Nosotros tenemos más indígenas y los tenemos en la Amazonía, en la costa, en la selva. Es muy complicado.

Nunca se han sentado (los representantes la sociedad hegemónica) para resolver esto. Ahora están componiendo ellos, yo creo. Yo siempre he visto al Perú como un país federal. Ellos se están sentando, mencionando las autonomías. Yo creo que cuando ellos salgan de autonomías, probablemente es más cercano al Estado de país federal, que separase completamente del Perú.

VT: Justamente lo que usted menciona sobre autonomía me parece interesante. Porque cuando hablo con ellos, se quejan de que en el momento que ellos hablan sobre su derecho a la autonomía, refiriéndose a su derecho a decidir por sí mismos su futuro y los planes de desarrollo para su territorio; las autoridades –no indígenas– enseguida dicen: “¡Ah! Tu te quieres separar del Perú y ellos dicen: “No queremos romper el Perú. Queremos simplemente que nos respeten”.

EK: Eso está muy claro. Está en el libro también. Lo dicen muy claramente, “no queremos separarnos del Perú. Somos peruanos, pero queremos nuestras instituciones, nuestro territorio, nuestra forma de enseñar, como los shipibos que han hecho su escuela bilingüe, nuestras formas de vivir con la naturaleza, en el bosque, como los amazónicos. No queremos que ustedes nos dicten desde Lima.

VT: Que es lo que se ha hecho siempre .

EK: Se ha hecho siempre. Ellos lo que quieren es ser ellos mismos, que se respete su identidad. Eso si lo tienen bien claro. No quieren una separación del Perú y yo creo que un Estado federal probablemente resolvería más este tipo de problemas.

XI.6 Anexo. Selva Trágica (Caretas, 1954)

Ampliación de las páginas donde se desarrolla el texto del reportaje

JUAN VALIENTE PIONERO



UCAYALI, LA SELVA ESTA LLENA DE MAGIA Y PELIGROS. ESTOS HOMBRES ADUSTOS, QUE VELAN A GARCIA, LO SABEN.



AQUI HA DE DORMIR EL SUEÑO ETERNO EL PIONERO GARCIA LACHI.

escribe: CESAR LEVANO

POR entre la maraña de la selva, bajo la lluvia que cae a torrentes o el sol tórrido, sorteando las **taguampas** que semejan césped verdelímón pero son en verdad tembladerales, avanza la expedición de treinta y nueve civiles y soldados. Sólo el viento les podría decir dónde duerme la boa, madre de los ríos; en qué espesura se agazapa el tigre de ojos de rayo. En la noche, el ruido pavoroso de las fieras y las aves podría asustar a cualquiera. Mas estos expedicionarios, encabezados por el alcalde de Requena, Guermindo Flores, son gente que está más allá del miedo. Van a buscar el trazo para una futura carretera entre Requena y el Alto Yavarí o Yaquirana. Nada les hará dar marcha atrás. Nada. Ni la muerte.

Zumba el machete derribando obstáculos. El 15 de febrero, quinto día del viaje, han avanzado veinticinco kilómetros. Es en realidad, la parte más fácil. Por todas partes se ven sembríos. El 10 de marzo, a los 27 días de travesía, después de haber caminado 175 kilómetros y de haber atravesado ya el río Gálvez, comienzan a sentirse deshechos por el cansancio y el hambre. Poco a poco, la desesperación los invade. La selva, lujuriosa de árboles, no les ofrece ninguna esperanza. Mas he

aquí que de pronto, entre la fronda, descubren una trocha. Increíble.

"Debe de conducir a la guarnición de Lontananza", piensan. Se equivocan. El sendero los lleva directamente a una **maloca** (casa de selvícolas). No es para describir la emoción del descubrimiento. A ella viene a sumarse una nueva sorpresa: en torno de la choza, abundan los cultivos. La caña de azúcar, el algodón, las hermosas papayas, la yuca, el camote. Un paraíso bien cultivado. ¿Quiénes pueden ser los dueños de este islote de agricultura civilizada en el océano forestal?

MANGUARES EN LA NOCHE

Parece imposible que en esta tierra que se sabe poblada por remos y por mayos, raptores de muchachas, abaleadores de colonos, florezcan estos cuidados cultivos. El primer grupo que llega al lugar se asusta ante el misterio. Esperan con impaciencia que llegue el segundo grupo de diez hombres, que se han quedado rezagados. Una vez reunidos todos, estudian la forma de defenderse, porque es evidente que están ante algo insólito. No ha transcurrido media hora cuando afuera, en el monte, se escuchan cuatro disparos. El peligro está cerca.

PASA A LA PAG. 39



JUAN VILLACREZ, EL FOTOGRAFO DE LA EXPEDICION, VOLVIÓSE REPORTERO CELEBRE.



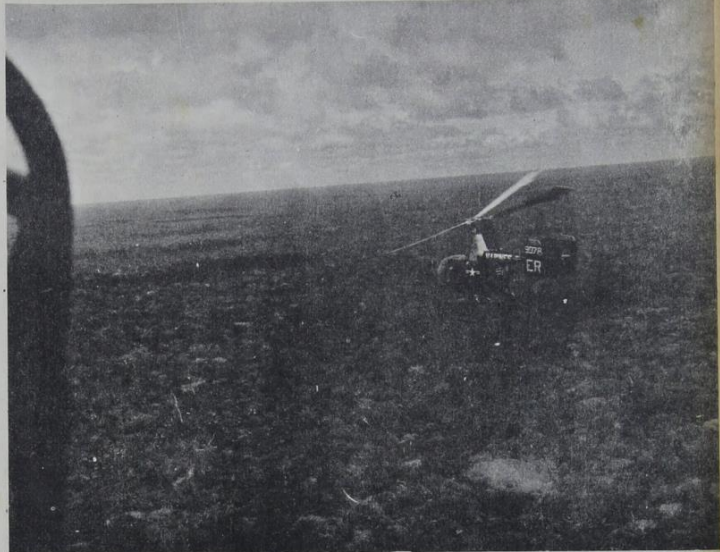
EL COTE. FAP. FERNANDO MELZI DESCENDIÓ EN PLENO ASEDO DESDE UN HELICOPTERO.



HEGO A FIN DE CONTENER EL ALUD DE LOS SALVAJES.



HE AQUÍ A UNA TÍPICA INDIA DE LA TRIBU DE LOS MAYO.



SOBRE EL INMENSO MAR DE ARBÓLES AMAZONICOS, NUESTRO REPORTERO CARLOS DOMINGUEZ CAPTO UNO DE LOS HELICOPTEROS QUE PARTICIPARON EN LA OPERACION RESCATE. EN LA FAENA DESTACARON EL CDFE. FERNANDO MELZI Y EL TENIENTE JOSE PEREZ PINEDO, UN AVIADOR QUE CONOCE LA SELVA TAN PALMO A PALMO QUE ES CAPAZ DE VOLAR SOBRE ELLA DURANTE HORAS SIN RECURRIR A SU MAPA DE NAVEGACION.

EL HELICOPTERO ROMPIO LA LEY DE LA SELVA

VIENE DE LA PAG. 37

Una breve exploración de la zona les conduce a una casa evidentemente habitada por blancos, puesto que en ella encuentran cepillos de dientes y máquinas de afeitar. El descubrimiento es también providencial. Esta vivienda ofrece, por sus dimensiones, mejores posibilidades para la defensa.

Por otra parte, piensan de inmediato en una salida de esa ratonera. Dos comisiones parten en busca de escapatoria, una al sur-este, otra al oeste.

El primero de los grupos es atacado cuando acababa de encontrar un camino que conducía a una *cocamera* (conjunto de viviendas selvícolas). En esa acción murió Noé García Lachi, alcanzado por un perdigón que le perforó un ojo y le llegó hasta el cerebro. Otros expedicionarios, entre ellos un selvícola campesino que iba de guía, resultaron heridos. Sólo nutrida ráfaga de metralla permitió escapar con vida a los pioneros. Para mal de males, cuando este destacamento retornaba a su punto de partida, cayeron en una emboscada y tuvieron que

abrirse camino a balazo limpio.

Pronto regresó la otra comisión, que también se había visto amenazada y que había podido ubicar cinco malocas de cuarenta metros de largo cada una, algo descomunal para la selva, donde las viviendas colectivas a lo más pueden albergar setenta u ochenta personas, y no cuatrocientas, como éstas.

En la noche, el ruido de los manguarés, que los selvícolas utilizan para comunicarse a distancia, los mantuvo en vela.

Entre tanto, las municiones escaseaban, y los gritos descomunales de los "chunchos" indicaban la necesidad de refuerzos. Gente y balas fueron solicitadas a la Comandancia General de Iquitos. El mundo se informaba, así, del terrible cerco a que estaba sometido un puñado de valientes en el corazón de la selva amazónica.

OPERACION RESCATE

El primer avión que fue a buscarlos, no los pudo ubicar. Fue un Cessna el que los encontró, un po-

co de humo en un claro perdido en la inmensidad oceánica de los bosques. Al día siguiente, desde un Catalina les lanzaron viveres, mas no municiones. Un nuevo pedido urgente hizo que el día 13 de marzo les arrojaron tres mil cartuchos para metralla y una caja de cartuchos para escopeta.

Otra vez había intervenido el insondable secreto del azar. Pues justo al amanecer del día siguiente fueron atacados por centenares de selvícolas que lanzaban gritos horribles. El Alcalde calcula, por el volumen del griterío, que eran unos quinientos. El fuego de artillería les permitió salir del apuro.

A las seis de la mañana, el puesto de guardia fue atacado sorpresivamente. No se sintió llegar a los sitiadores. Imposible hacerlo. Estos mayos y remos pueden caminar kilómetros y kilómetros sobre hojas secas sin producir más ruido que el que causaría un gato caminando sobre un colchón de plumas. He aquí cómo relata el hecho el sargento Tiberio Meza: "Estábamos un soldado raso y yo recojiendo agua en una

PASA A LA PAG. SIGT



ESTE HERIDO, QUE ACABA DE LLEGAR A REQUENA, VA A SER LLEVADO A UN CATALINA QUE HABRA DE CONducIRLO HASTA UN HOSPITAL DE IQUITOS. COMO SI LO ANTERIOR HUBIERA SIDO TAN SOLO UNA PESADILLA, LOS HERIDOS ENCUENTRAN AYUDA DESPUES DE HABER LIDIADO CON LA MUERTE.



DESPUES UNA OPEI



EN EL INTERIOR DE UN HELICOPTERO, ESTE HOMBRE VUELVE A CONFIR EN EL FUTURO.

VIENE DE LA PAG. ANT.

cocha (laguna). Nos hallábmicos inclinados cuando a nuestras espaldas escuchamos insultos en coro. Luego, desde un flanco, comenzaron a dispararnos".

Herido, el sargento acertó a alcanzar a su compañero el revolver que portaba: "Dispara todo lo que puedas", dijo.

De ese ataque resultó gravemente herido Pablo García Valles, quien moriría tres horas después. "Al oír la descarga, corrí con dos trocheros y un cabo —relata el alcalde Gumerindo Flores. El cabo se tiró al suelo (el escenario era una quebrada) y logró darles una feroz batida. Muchos indios murieron. El choque duró muchos minutos".

Otra vez, los atacantes insistieron en sus insultos tumultuosos. "¡Cobardes! ¡Cobardes!" repetían. "¡Vamos a matarlos a todos!" En perfecto castellano.

LA COMANDANCIA NO CONTESTA

A las nueve de la mañana exhalaba Pablo García el último suspiro. De inmediato, el alcalde, su cuñado, pide por radio un helicóptero para conducir sus restos. El día transcurre sin novedad. La comandancia de Iquitos no contesta. Hay en todo el ambiente un tenso silencio que es interrumpido a las siete de la noche por un nuevo ataque de selvícolas. Nuevamente, la metralleta los desaloja.

Entretanto, caminando día y noche por la trocha que la expedición ha abierto, marchan los refuerzos. El día 18, llega la comisión de rescate hasta donde los sitiados.

DE LARGO ASEDIO ACION BRILLANTE

La comandancia general ha ordenado que los expedicionarios continúen rumbo a Yaquirana, pero esto es imposible por el número y grave estado de los heridos. Es entonces que la Guardia Civil hace todo lo posible por enviar un helicóptero, que llega al fin el día 21. Luego, dos helicópteros de los Estados Unidos harán el traslado en masa de los heridos. Después de éstos, los vencedores de la selva y de los mayos, pueden continuar su ruta. La trocha queda abierta. El futuro de esta rica zona tiene un camino que la lleva al reencuentro con el futuro del Perú. Los expedicionarios irán en seguida, en bote, al encuentro de la cañonera, que los espera en la unión del Gálvez y el Yavari. Después, aguas abajo, seguirán por el Yavari y luego por el Amazonas, hasta Iquitos.

¿QUIEN ES JOSE RIOS?

Apenas uno medite en diversos hechos que rodean esta peripecia, se encuentra con la evidencia de que los indios mayos están estrechamente vinculados con algún grupo de blancos. ¿Quiénes son éstos?

Para responderse a esa pregunta quizá haya que preguntarse primero quién es José Ríos. Este puede ser el hombre clave en la asonada selvícola que ensombreció nuestra selva y que agitó con el tam tam de la aventura la curiosidad de millones de lectores ("Pari" Mstch" envió un reporte-

de nutria o de tigrillo. Una misteriosa inmunidad lo protege.

"¡POR EL MUERO!"

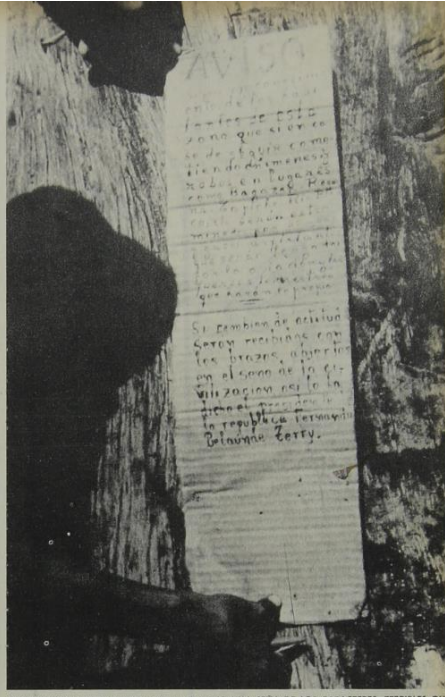
La expedición trágica había sido gestada en realidad en 1962, cuando Fernando Belaúnde Terry, entonces candidato a la Presidencia de la República, lanzó la iniciativa de construir una carretera en esa zona. En enero último, al volver Belaúnde como jefe del Estado, el alcalde, Gumerindo Flores, prometió hacer realidad el proyecto.

Reunir dinero para la hazaña fue una hazaña por adelantado. En realidad, sólo la Municipalidad de Requena y don Joaquín Abenzur, presidente de la Cámara de Comercio de Maynas, aportaron los quince mil soles con que se contó.

Cuando los voluntarios se estaban inscribiendo, se presentó José Ríos. Se mostró lleno de afán, de interés. Averiguó cuántos iban a ser de la partida, con qué armamento se contaba, hasta dio consejos sobre la mejor ruta.

Mas he aquí que faltando un día para la salida, Ríos comunicó al alcalde que le iba a ser imposible participar. Luego, desapareció del pueblo. Un misterio más en su biografía.

Pero no es todo. Entre los expedicionarios que se salvaron de Requena hay quienes afirman que antes de expirar, Noé García Lachi, primera víctima de los incidentes, exclamó: "¡Por José Ríos



ESTE ANUNCIO PUESTO EN REQUENA PUEDE DAR UNA SEÑA DE LOS CARACTERES TERRIBLES QUE ASUMIO LA CONTIENDA ENTRE LOS CIVILIZADOS Y LOS SELVATICOS LEVANTISICOS.

LOS CAPITANES GUILLERMO LOOK Y CESAR DE LA PUENTE, Y EL TENIENTE JORGE MIRANDA PARTICIPARON EN LA TAREA DE LLEVAR AYUDA, Pese AL TIEMPO HOSTIL, A LOS CERCADOS.





•SANFORIZADO•
Marca Registrada

¡Si no quiere verse así... busque esto!

¡Era un pijama nuevo... y después del primer lavado, es un horror, está inservible!

¿Le ha pasado a Ud. esto alguna vez? Bien, no tiene por qué volver a sucederle.

La próxima vez que compre pijamas, o una camisa, pantalones de trabajo, una tela o cualquier indumentaria de algodón, asegúrese que lleve la etiqueta SANFORIZADO.

La marca SANFORIZADO es la garantía de que la prenda no encoge ni pierde su forma, no importa cuántas veces la lave.

¡Evite cualquier futuro desengaño! Pida y adquiera siempre la ropa que lleve la marca SANFORIZADO.

La marca registrada SANFORIZADO es reconocida a través del mundo como símbolo de control del encogimiento en las telas de algodón. El uso de la marca SANFORIZADO sólo se permite en telas que cumplen con los requisitos rigurosos sobre encogimiento exigidos por los dueños de la marca. Cluett, Peabody & Co., Inc.

42



EL PRESIDENTE BELAUDE CON EL ALCALDE DE REQUENA Y EL FOTOGRAFO DE LA EXPEDICION EN EL COCTEL QUE BRINDO A ESTOS EN PALACIO LUEGO DE LAS TERRIBLES VICISITUDES

NI LA MUERTE LOS DETUVO

VIENE DE LA PAG. ANT.

ban a las muchachas esquivas hasta que perecieran de hambre. Una historia capaz de superar a la imaginación más diabólica y que está registrada en libros como "El proceso del Putumayo", que en 1915 publicó don Carlos A. Valcárcel.

Por eso mismo, tiene sin duda validez el consejo de los dirigentes de Requena, en el sentido de que para penetrar en la zona y

tigre, más astutos que el zorro.

El Alcalde de Requena, Gumerindo Flores, dijo a CARETAS: "Yo creo que con cien familias campas y dos misioneros se puede civilizar aquella zona".

La zona del Alto Yavari lo merece, porque guarda en su seno inmensas posibilidades de riqueza, como el jebe débil, el cubex, las pieles de tigrillo o de nutria, el aromático cedro, y un enorme porvenir para la agricultura y la

