

Perú: Estado-Nación y sociedad multicultural

Peru: State-Nation and multicultural society

José Marín¹
p_marin@bluewin.ch

Resumen

Analizar histórica y culturalmente el modelo político de Estado-Nación, su aplicación en América Latina y concretamente en el Perú, considerando todas sus repercusiones, constituye el objetivo central de este artículo. Cómo asumir la realidad de la multiculturalidad de nuestras sociedades, en diferentes dominios como la educación y la gestión de la rica biodiversidad y la diversidad cultural, es la pregunta que tratamos de respondernos, planteando desde la perspectiva intercultural diferentes interrogantes que cuestionan la visión monocultural de las políticas gubernamentales, hasta las proposiciones de refundación de otro Estado, capaz de asumir la realidad ecológica, social, política y cultural de nuestro continente.

Palabras-clave: Estado-Nación, diversidad cultural, multiculturalidad, interculturalidad.

Abstract

The goal of this article is to analyse the history and the culture of the political model of the State Nation and its application in Latin America, especially in Peru. How to take the reality of multiculturalism in our societies, in different domains such as education and management of the biodiversity and cultural diversity is the question that we try to respond. By using the intercultural perspective, we will try to answer some questions that challenge the monocultural vision of governmental policies, proposals to the refoundation of the State that are capable of taking the ecological, social, political and cultural reality of our continent.

Key words: State-Nation, cultural diversity, multiculturality, cross-cultural.

¹ Doctor en antropología de la Universidad de la Sorbona y diplomado del Instituto de Altos Estudios de América Latina (IHEAL) de París. Es diplomado del Instituto Universitario de Estudios del Desarrollo y de la Academia Internacional de Ecología de Ginebra. Colaboró con la Red Universitaria Internacional de la Universidad de Ginebra (RUIG), en el proyecto de investigación "Globalización, migraciones y Derechos Humanos". Actualmente, colabora con instituciones y publicaciones de Europa y América Latina. Ha colaborado en el África con la UNESCO.

Introducción

Si imaginamos la historia de América Latina vista desde la *ventana* europea, Europa podría reconocerse como en un *espejo*, donde nosotros podemos reconocer las formas de un modelo político de Estado europeo aplicado en la mayoría de los países de América, con las mismas consecuencias en los dos continentes: la incapacidad de respetar y administrar la diversidad cultural y lingüística de las sociedades multiculturales, y la incapacidad de este tipo de modelo de Estado, frente a realidades históricas concretas, que ponen al descubierto la crisis de este modelo de Estado, en contextos diferentes, en México, Guatemala, Bolivia, Ecuador o en España, con la emergencia de la nación catalana o la exigencia de la autonomía del país vasco.

Esta aproximación global de la historia nos permite asociar Europa y América Latina, a través de los dos últimos siglos; América Latina es considerada como un laboratorio de la política colonial y post-colonial europea. Estos antecedentes nos permiten comprender en qué medida los modelos políticos, como el "Estado-Nación", impuesto en este espacio geográfico y en otros continentes, han terminado por provocar los mismos efectos perversos: de intolerancia, racismo, exclusión y negación de los derechos más fundamentales.

Más allá de las particularidades de los actores históricos de las sociedades europeas o americanas y el de sus respectivos contextos históricos y sociales, es un solo modelo de Estado y una voluntad política que influyen sobre los procesos de integración o de asimilación y exclusión.

Esta acción actúa, en la historia, como un *espejo* que refleja nuestra imagen en tanto que actores históricos, que pertenecen a un solo conjunto, *el género humano*. De este hecho emerge necesariamente una reflexión común sobre los principios fundamentales de respeto a la pluralidad, y el respeto a la diversidad cultural, que forman los ejes de toda sociedad humana, frente al etnocentrismo que impregna la construcción de una identidad en cada cultura.

En el contexto europeo de principios del siglo XIX y durante el siglo XX, el modelo político de Estado-Nación ha ejercido y ejerce todavía una negación de la diversidad cultural y lingüística. Las víctimas son: o las minorías étnicas, (como los gitanos en Europa de Este) o los pueblos (como los vascos en España y en Francia) o las minorías nacionales (como los húngaros en Rumania y en otros países de la Europa del Este) y las poblaciones de inmigrantes en general (Ferrer, 1998; Pérez, 1998; Salvi, 1973; Sanguin, 1993).

En el continente americano, desde el Canadá hasta Chile, los derechos ancestrales de los diferentes pueblos autóctonos han sido negados, en virtud de la aplicación, contra sus intereses, de los principios autoritarios del Estado-Nación y la negación de la ciudadanía. Estos principios implican una secuela de racismo, de exclusión y de marginalización, basada sobre pretextos "biológicos", culturales y jurídicos, enunciados por el eurocentrismo que ha impregnado los discursos del poder político colonial y

neo-colonial. En este contexto, las iglesias y la escuela se convirtieron, con el proceso de evangelización y de alfabetización, en los instrumentos por excelencia de la asimilación forzada, promovida por las políticas denominadas de "integración nacional" (Walsh, 2009).

La iglesia y la escuela serán las encargadas de prohibir las lenguas y de destruir las culturas indígenas, en nombre de la *civilización occidental y cristiana*. Estas instituciones promovieron los mitos del *progreso* y del *desarrollo* (Burga, 1988; Flores Galindo, 1987; Montoya, 1990, 1998). En el cuadro de la historia del continente americano, la situación de los pueblos indígenas y la situación de las comunidades que forman la sociedad multicultural de América nos recuerdan la realidad de las minorías y de los inmigrantes de la Europa contemporánea. El caso del Perú es un caso histórico, muy representativo en esta historia compartida entre Europa y América.

El Estado-Nación

"El Estado-Nación es a la vez creación y criatura de la Europa moderna" (Morin, 1991, p. 319, traducción del autor).

La nación emerge como una construcción puramente ideológica y expresa la cristalización de una voluntad por consolidar un sentimiento de existencia y de reconocimiento, en tanto identidad colectiva. Es a través de una construcción imaginaria que la conciencia (nacional) crea la nación. La repetición y la difusión de sus mitos fundadores, promovidos por una lengua determinada, en un espacio históricamente dado, permitieron finalmente la construcción de un Estado que la representa. El Estado utiliza el mito y el discurso de la Nación para reforzar su voluntad política de existir.

A partir de la Edad Media, las naciones se identificaron a las lenguas; la nación alemana por ejemplo, ha sido formada por todos los pueblos que hablaban alemán. Más tarde, se definieron las naciones a partir de la lengua, de un territorio, de una etnia, de una religión, de las tradiciones. En Grecia, en Serbia, en Bulgaria, en Rumania, la idea de Nación precede a la construcción del Estado y motiva las luchas emancipadoras de los pueblos sometidos al imperio otomano.

Los Estados-Nación no corresponden nunca a sus fronteras geográficas. La demarcación de un territorio casi siempre se realiza de una manera arbitraria, por la parte de los Estados, que terminaron por fragmentar las naciones originales, haciendo de la historia humana una sucesión de dramas. En África, sobre la base de las demarcaciones coloniales, los Estados nacientes impusieron "naciones" míticas sobre diferentes etnias, sin lenguas comunes. El caso extremo es aquel donde la idea de una nación precede no solamente a la formación del estado, sino inclusive a la ocupación de un territorio, estimulando el primero y después el segundo, como es el caso de la fundación de Israel en 1948. El caso del sionismo es la versión

de la concretización de una identidad, no solamente religiosa o étnica, sino nacional (Morin, 1991).

El Estado-Nación, en tanto que modelo político, tiene sus orígenes en Europa durante la segunda mitad del siglo XV. La alianza de los reyes de Castilla y de Aragón marca el principio de la construcción del Estado español, basado sobre la supremacía de una lengua (el castellano), de una concepción religiosa (el cristianismo católico y romano) y de una filiación al mundo occidental: bajo estas condiciones, nació el germen histórico del Estado-Nación (Attali, 1991; Ferrero, 1994; Marín, 2007).

España fue históricamente el espacio donde el proceso de afirmación de una identidad nacional, a partir de un modelo político de Estado, se dio los instrumentos ideológicos y jurídicos que la llevaron a negar la diversidad cultural y lingüística sobre el territorio geográfico que declara el nuevo Estado. Este principio de una negación institucionalizada de la alteridad, de la diversidad cultural y religiosa, se expresa en la expulsión de una gran parte de la importante comunidad judía de España, el 31 de marzo de 1492. Este mismo año, después de siete siglos de ocupación, los musulmanes son también expulsados, después que fueron derrotados en la batalla de Granada. Los gitanos que llegaron del norte del África, algunos decenios antes del fin del siglo XV, fueron perseguidos y excluidos (Domínguez, 1988; Vilar, 1979).

Hasta la Edad Media, la historia contó sobre los imperios, las ciudades, los pueblos, las etnias. La fórmula del Estado-Nación, más extendida que el de las ciudades, es más restringida y más unificada que la de los imperios, aún cuando sean estos poli-étnicos (Morin, 1991).

El Estado monárquico francés había operado la gestación de la nación por la lenta imposición del francés sobre las etnias conquistadas. El Estado-Nación estuvo concebido por el romanticismo francés contra el absolutismo monárquico; la revolución reforzó y prolongó el Estado con una concepción cosmopolita que sobrepasa la identidad basada sobre la lengua (Delannoï, 1991). A partir de la revolución, la nación legitima al Estado (Morin, 1991).

El Estado-Nación se forma lentamente, diversamente en Francia, en Inglaterra, en España y Portugal, a partir o alrededor del poder monárquico, que el mismo se transforma, por la formación del Estado-Nación.

En América del Norte, se constituyó en un modelo federal de Estado-Nación, a partir de la emancipación de los colonos de la metrópoli colonial inglesa. Desde entonces, tanto sobre el principio francés, que sobre el principio norteamericano, el Estado-Nación constituye un modelo político emancipador y potencialmente universalizable. De este hecho, desde el principio del siglo XIX, el ejemplo de los Estados Unidos anima las revueltas de poblaciones blancas y mestizas que van a hacer emerger las nuevas repúblicas de América Latina.

Durante los siglos XIX y XX, el modelo político de Estado-Nación europeo se convierte en el modelo para la constitución de las repúblicas surgidas del período post-colonial en América Latina, Asia y en África, a partir de los años 1960.

Pero, más allá de los discursos, la elite política en el poder privilegia e impone, en nombre del cosmopolitismo, *una visión del mundo, una lengua y una cultura dominante*, en perjuicio de los otros grupos étnicos, aún cuando el grupo en el poder no es mayoritario, ni representativo. Este hecho es una constante en la historia de América Latina.

El modelo político de Estado-Nación concebido al principio del siglo XIX, después de la Revolución Francesa, está basado sobre la construcción de la "Nación" como un mito unificador y homogeneizador de un conjunto de pueblos, con sus lenguas y sus culturas diferentes. Estos nuevos Estados proclaman su soberanía sobre los territorios que no controlan totalmente. A pesar de una proclamación de principios de *Libertad, Igualdad y Fraternidad*, este modelo se convirtió en un instrumento ideológico y jurídico que generó una política autoritaria (Salvi, 1973).

Estos antecedentes autoritarios ligados a la fundación de los Estados son el origen de los conflictos contemporáneos. En México, por ejemplo, el drama actual de los pueblos indígenas de Chiapas sobrevive a pesar de la revolución de 1910. Esta revolución tenía como objetivo principal la construcción de una sociedad igualitaria de justicia social. Una política autodenominada de "integración nacional", a partir de la alfabetización en castellano, pretendía consolidar la creación de un "nación" mexicana; en la realidad, este proceso degeneró en un proceso de asimilación forzada.

Actualmente, con los desencuentros entre el Estado y la sociedad, Colombia, país pluri-étnico y multicultural, nos da un ejemplo del fracaso del Estado-Nación, en tanto modelo político incapaz de responder a la profunda crisis social y a la violencia política que fragmenta y sangra la sociedad colombiana, en una parte importante de su territorio.

Las consecuencias de la implantación de este tipo de modelo político en contextos que presentan una importante diversidad cultural, lingüística y religiosa pueden provocar verdaderos genocidios y etnocidios, desde Canadá hasta el Chile actual. Son ejemplo elocuente las pérdidas de territorios y la miseria de los pueblos indígenas en los Estados Unidos de América, los conflictos de Chiapas y Guerrero en México, el genocidio reciente de 250,000 indígenas en Guatemala, el desplazamiento y genocidio de las poblaciones indígenas por la violencia política y por favorecer los intereses de compañías multinacionales en Argentina, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú y Chile, por citar algunos casos. De las cerca de 70,000 víctimas de la violencia política denunciada por la Comisión de la Verdad en el Perú, en 2004, más del 80% eran de origen indígena².

² Utilizamos en este texto, indistintamente, los términos *pueblos indígenas*, *autóctonos* o comunidades nativas, para referirnos a la misma población, según los contextos, sin considerar ni percibir ninguna carga peyorativa. La negación sistemática del carácter multicultural de las sociedades latinoamericanas constituyen a principios de este siglo un desafío a asumir sobre todo el continente americano (Deroche, 2008).

La integración nacional

A partir de nuestra percepción histórica, podemos observar que la integración está impregnada de múltiples dimensiones: políticas, económicas, sociales y culturales. Nuestra reflexión percibe *la integración como la real posibilidad de participar en condiciones de igualdad, a todas las decisiones de una comunidad o una sociedad determinada.*

La participación política y económica, en la sociedad, la escuela y la vida cotidiana, son entre otros los espacios donde la integración debe realizarse. El respeto de la pluralidad es primordial; todo autoritarismo o arbitrariedad implícita o declarada engendra una asimilación sutil o forzada. La democracia, como principio de justicia y de igualdad, solo es viable en la medida que posea la capacidad de integrar a sus miembros. La asimilación y la segregación, en todas sus formas, constituyen lo contrario de la integración; éstas son la negación de la alteridad, de la diferencia y de la pluralidad.

La integración de los pueblos indígenas de América, después de la conquista colonial, hasta nuestros días, ha estado reducida a un enunciado de políticas denominadas de "integración nacional"; estas políticas se proponían "integrar" a los indígenas, en tanto que "inferiores", en condiciones de dominados. Este discurso ideológico esconde mal una brutal asimilación.

Breve historia del Estado-Nación, de la sociedad multicultural y de la política de integración en el Perú

Al principio del siglo XV, el Estado inca controlaba un vasto territorio, que comprendía el sur de Colombia, el Ecuador, el Perú, una gran parte de Bolivia, un tercio de Chile y el norte de Argentina. El poder de los Incas estaba centrado en la dominación económica, pago de impuestos y el control político de las poblaciones dominadas, con la complicidad de las elites de los diferentes grupos étnicos. Aún cuando el Quechua estuvo impuesto como lengua oficial, el Estado admitió la sobrevivencia de un centenar de lenguas indígenas, respetando las prácticas culturales y religiosas de los pueblos dominados (Rostworoski, 1988; Espinoza, 1986, 1990, 1997).

La época colonial del siglo XVI a principios del siglo XIX estuvo caracterizada por una política de asimilación forzada, a través de la evangelización de los indígenas. La Santa Inquisición se encargó de la represión de toda manifestación religiosa y cultural diferente a la oficial (Duviols, 1986; Roth, 1989; Zapata, 1990). En el cuadro de la *Escuela de Príncipes*, la educación oficial destinada a los colonos abrió un espacio para los hijos de los jefes indígenas que colaboraron con la colonización. Esta educación oficial, en castellano, promovió solamente la cultura dominante.

En respuesta a este proceso de dominación se organizó una resistencia cultural ante la colonización del imaginario indígena, promovida por la cultura oral, que se apoyó en la preservación de los mitos y las tradiciones.

Entre 1742 y 1781, se desarrollaron importantes rebeliones indígenas, como la de Juan Santos Atahualpa, que se originó en los Andes, para terminar resistiendo en el Gran Pajonal, en la Amazonía, sin poder ser reprimida, y la de Túpac Amaru y de Tupac Katari en la región andina.

Al final del siglo XVIII, después de la sangrienta represión de las rebeliones indígenas, fue prohibido el acceso a las escuelas para los indígenas, debido que los principales dirigentes indígenas habían sido formados por las *Escuelas de Príncipes*.

Desde esta época, existe el dicho criollo: "indio educado, demonio encarnado; indio instruido, demonio perdido". Después del cierre de las escuelas para los indígenas, el mito de la escuela para los indígenas puede traducirse en el pensamiento indígena y mestizo, como: "saber leer y escribir es vivir en el mundo de las luces; no saber leer y escribir es quedarse en el mundo de las tinieblas". La escolarización se convierte en la vía obligada para poder defender sus derechos en una sociedad que privilegia la cultura escrita (Montoya, 1990, 1998).

En 1821, la República del Perú fue fundada, inspirada sobre el modelo político del Estado-Nación y de la ciudadanía, desarrollado por la Revolución francesa. Entre 1823 y 1825, ésta fue constituida por una elite de criollos descendientes de los colonizadores, que renuncian a su dependencia política de España, pero no renuncian ni a la explotación de los territorios, ni a la dominación de los pueblos indígenas, que viven en el territorio declarado por el nuevo Estado. Los indígenas serán los únicos contribuyentes que financiarán esta nueva política, que en el cuadro de un *colonialismo interno* les negará todo derecho de participación política y social (Arguedas, 1977; Burga, 1988; Flores Galindo, 1987; Marín, 1985, Marín, 1990).

En un Estado republicano, *ser ciudadano* significa: saber leer, escribir y ser propietario individual, condiciones primordiales de la *integración* a la nueva República. Pero para los indígenas estas condiciones son imposibles de acceso. Después del fin de las rebeliones del siglo XVIII, la escuela fue casi inaccesible; los territorios indígenas eran considerados como propiedades colectivas.

En 1856, la República decretó la abolición del tráfico de esclavos africanos. La población de origen africano en el Perú es minoritaria, contrariamente al Brasil, Colombia, Cuba o el Caribe (Freyre, 1974; Guanche, 1983; Romero, 1987). Después de esta prohibición se inició el tráfico de poblaciones del sur del Asia, principalmente de chinos, originarios de la región de Cantón, traídos por la intermediación de comerciantes portugueses establecidos en la isla de Macao. En 1886, se iniciará la inmigración oficial de trabajadores japoneses (Morimoto, 1979; Rodríguez, 1989, Trazegnies, 1994).

Después de la fundación de la República y durante una gran parte del siglo XX, los indígenas serán los únicos que continuaran a pagar impuestos y a efectuar prestaciones al servicio del Estado que los excluía.

Durante los años veinte, la creación de un movimiento intelectual de defensa de los indígenas incitó al gobierno a crear una oficina de asuntos indígenas y el patronato de la raza indígena, que fue presidido por el arzobispo de Lima, que constituyó

el primer espacio donde los indígenas pudieron expresarse. Este siglo se caracterizó por la continuación de una *política de asimilación, de segregación y de discriminación racial*, que impregnó a todas las instituciones y la vida cotidiana de la sociedad peruana (Marín, 1985; Portocarrero, 1993).

Evangelización, alfabetización y asimilación

A mediados del siglo XX, llegan al Perú las misiones religiosas del protestantismo fundamentalista norteamericano, bajo la cobertura académica del Instituto Lingüístico de Verano/ Summer Institute of Linguistics (ILV/SIL), ligado a ciertas universidades norteamericanas financiadas por diversas instituciones religiosas, empresas privadas y programas del Departamento de Estado de los Estados Unidos de América del Norte.

En 1952, por decreto gubernamental, el proyecto de alfabetización bilingüe de los pueblos indígenas de la Amazonía es confiado al ILV/ SIL. Para el Estado peruano el interés es de asimilar los pueblos indígenas, a través de los programas de alfabetización en castellano, como lengua vehicular que articule su programa de *Integración Nacional*. Para los misioneros, el programa de la alfabetización se limita a la traducción en lenguas indígenas de sus textos evangélicos (Marín, 1992; Marín y Dasen, 2007).

La revolución militar de 1968 de un gobierno militar revolucionario tomó el poder del Estado y decretó una reforma agraria, considerada como la más radical en la historia de América Latina. Una ley que estipula la conversión de las grandes propiedades agro- industriales en cooperativas campesinas. Este gobierno militar concebía la *Integración* como la participación de todos los sectores de la sociedad peruana a las decisiones políticas y económicas y reconocía el carácter multicultural y multilingüe de la sociedad peruana. *El Quechua y las otras lenguas indígenas eran reconocidas como lenguas oficiales; se proponía incluso que el estudio del Quechua fuese considerado en los programas escolares y universitarios.*

Una Reforma Educativa, acorde con estos planteamientos anteriores, buscaba consolidar las decisiones anteriores.

Otro decreto ley acordaba la participación de los analfabetos a las elecciones políticas, disposición muy significativa, en la medida en que un gran sector de la población se encontraba en esta categoría.

Estas medidas fueron seguidas en 1974 por el decreto Ley 20653, conocido como la Ley de Comunidades Nativas y Promoción Agropecuaria de la Selva (Amazonía), que abría las posibilidades para el reconocimiento de los derechos territoriales de las comunidades indígenas. En 1975, el gobierno se pronunció por la expulsión del ILV.

Todas estas medidas políticas, que crearon una gran expectativa de apertura y una voluntad política de cambiar profundamente las estructuras de la sociedad peruana, fueron frustradas por el golpe militar presidido por el General Morales Bermúdez, en 1975. Este nuevo poder rechazó todas las medidas

económicas, políticas, sociales y culturales que habían sido promulgadas, restaurando el viejo orden neo-colonial.

Bajo este gobierno y los que se sucedieron, los pueblos indígenas siguieron sufriendo una constante agresión a sus territorios, a través de la incursión de las multinacionales del gas y del petróleo y la anárquica explotación minera que se extiende en toda la cuenca amazónica, con la consiguiente erosión y contaminación de sus ecosistemas.

El Perú sufrió la emergencia de una enorme violencia política entre 1982 y 1997, que era la expresión de un conflicto social no resuelto, provocado por la explotación económica, la discriminación racial y la marginación de sectores mayoritarios de la sociedad peruana.

La insurrección de grupos armados se originó en las regiones más pobres, con una fuerte densidad de población indígena. Los indígenas constituyeron las cuatro quintas partes de las 70,000 víctimas de este conflicto, según el informe de la Comisión de la Verdad.

Multiculturalismo e integración

La integración es el resultado del respeto de la pluralidad, es la puesta en práctica de la democracia, desde el momento en que se garantiza a todos la igualdad de condiciones, para cohabitar y para participar en la toma de decisiones que determinan el destino de una sociedad.

La pregunta actual es: ¿Somos capaces de abrirnos a la multiplicidad de percepciones y puntos de vista considerados como válidos y aceptados por los otros?

Si aceptamos, esperamos también recibir el mismo respeto por *nosotros de la parte de los otros.*

¿Cómo imaginar la posibilidad de hacer vivir la diversidad cultural y la pluralidad? La tolerancia debe estar basada sobre la reciprocidad; si nosotros somos tolerantes hacia los otros, nosotros esperamos ser tolerados de la misma manera, lo que implica una cierta aceptación, para poder compartir con los otros. Todas estas premisas nos permiten establecer relaciones con los miembros de la comunidad, que es el cuadro fundamental de la puesta en marcha de la relación de los individuos y toda reciprocidad. El conjunto de comunidades forma la sociedad civil y nos permite imaginar un espacio político que sobrepasa el autoritarismo y las mutaciones y desfases entre los individuos e igualmente entre el Estado y la sociedad (Sartori, 1994).

La integración supone un proceso que engloba dimensiones múltiples y puede estar asociada a un modelo político de Estado.

El Estado está supuesto representar a la sociedad que debe crear las condiciones de la participación de los ciudadanos a las decisiones fundamentales.

La integración supone la libertad y el respeto del derecho de los individuos de todos los grupos implicados.

En una sociedad multicultural y plurilingüe, como es el tipo de sociedades que existen, tanto en Europa como en el conti-

nente americano, el Estado tendría que garantizar el respeto de la diversidad cultural y lingüística. En esta perspectiva, la educación, en un sentido amplio y en sus diferentes formas, es el vehículo privilegiado para realizar la transmisión de visiones del mundo, de sistemas de valores, de normas y referencias, y finalmente de conocimientos, que fundan un proyecto de sociedad viable.

Administrar la diversidad cultural y la pluralidad me parece constituir el desafío más importante para las sociedades contemporáneas. El actual modelo político de Estado-Nación se muestra incapaz de asumir esta realidad multicultural, que caracteriza a nuestras sociedades americanas. A partir de estas premisas, en el caso de sociedades multiculturales y plurilingües, podríamos imaginar un tipo de Estado capaz de asumir la formulación y la aplicación de una política intercultural que responda a las exigencias que venimos de poner en evidencia? ¿Cómo administrar la diversidad cultural?

Nuestra pregunta central es, si un modelo de Estado Confederado, capaz de respetar la diversidad cultural y lingüística, ¿sería capaz de asumir la gestión democrática de la sociedad multicultural peruana?

Sociedad multicultural, integración, lenguas y culturas

Una de las grandes tareas vitales, para hacer realidad una integración democrática, debe ser asumida por la educación, que debe promover el respeto de la pluralidad cultural y lingüística que caracteriza el Perú y a algunos de los países de América (Marín, 2005a, 2005b)

El Perú cuenta con cerca de 50 lenguas; el castellano, mal llamado español, es la lengua oficial dominante, seguido en importancia por el quechua y el aymará en la región andina, con diferentes variaciones dialectales. En la región amazónica, con una área geográfica superior a más de la mitad del territorio del Perú, se hablan unas 40 lenguas, pertenecientes a 16 familias lingüísticas (Arabela, Arahua, Bora, Cahuapana, Candoshi, Shapra, Harakmbut, Huitoto, Jíbaro, Pano, Yagua, Simaco, Takaná, Ticuna, Tucano, Tupi-Guaraní y Záparo).

En el Perú, los descendientes de origen africano, provenientes del tráfico de esclavos, perdieron sus lenguas y gran parte de sus culturas por las difíciles condiciones de su sobrevivencia. En los últimos años, se han hecho más presentes, creando organizaciones que reúnen a los afroperuanos que participan en la Comisión Nacional de organizaciones andinas, amazónicas y afroperuanas (Cucho, 1981; Romero, 1987).

A este contexto de diversidad cultural hay que añadirle el japonés y el cantonés, hablado por los descendientes de los inmigrantes asiáticos, japoneses y chinos, que habitan el Perú desde el siglo XVIII. La inmigración coreana es reciente y minoritaria. Forman también parte de esta multiculturalidad y plurilingüismo las culturas y lenguas habladas por las comunidades como los alemanes, los españoles, los italianos, los ingleses y otras de origen europeo, a las que se añaden pequeñas comu-

nidades, como la eslava, la judía y la medio oriental (Bonfiglio, 2001; Morimoto, 1979; Rodríguez, 1989; Trasegnies, 1994)

Ante esta realidad de la existencia cotidiana de una enorme diversidad cultural y lingüística, ¿cómo imaginar la integración, si el Estado a través de la escuela oficial admite y privilegia el castellano en su programa oficial, imponiendo así, arbitrariamente, una visión monocultural y occidental del mundo?

Estado-Nación y sociedad multicultural, el caso de la Amazonía

Entre los logros obtenidos por las iniciativas indígenas, frente a un Estado-Nación como modelo político incapaz de gestionar la gobernabilidad democrática, podemos señalar:

- La consolidación de las organizaciones indígenas de la Amazonía, tales como el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades de la Amazonía Peruana (CONAP) y la Asociación Interétnica del Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), creada en 1980, y que actualmente lideran la oposición a la política neoliberal del gobierno y la defensa de sus territorios, que marcan actualmente el conflicto entre Estado y pueblos indígenas.

La AIDSESP cuenta también con el apoyo de varias organizaciones indígenas andinas y sectores políticos e intelectuales progresistas. También está vinculada a nivel internacional con la Confederación de Organizaciones Indígenas de la cuenca amazónica sudamericana (COICA), que representa a todos los pueblos de la cuenca amazónica de América del Sur. Esta organización está vinculada con una serie de instituciones ligadas a las Naciones Unidas y otras instituciones y fundaciones internacionales.

- El reconocimiento legal de sus territorios, como base material de la preservación de sus culturas. Derechos actualmente puestos en discusión por los decretos ley emitidos por el Gobierno de Alan García en 2009, que violan acuerdos nacionales e internacionales.
- El desarrollo de iniciativas y la realización de un programa de formación de profesores indígenas en educación bilingüe e intercultural (FORMABIAP).

Este programa propone un proyecto de revalorización de las lenguas y las culturas indígenas. El respeto de esos pueblos a conservar sus propias lenguas y culturas ha sido el punto de partida de una integración democrática e intercultural, dentro de la sociedad multicultural peruana. Estos rasgos caracterizan igualmente una gran parte de las sociedades de América Latina (López y Moya, 1989; Montoya, 1990).

La participación de las organizaciones indígenas a estos programas ha permitido abrir el debate sobre el problema de la posesión de los territorios, sin los cuales es imposible imaginar el desarrollo. Sin territorios, no hay posibilidad de preservar sus

culturas, ni imaginar la continuidad de sus sociedades.

En la percepción indígena, no hay cultura sin territorio; la cultura se construye a partir de la naturaleza, ésta, no es una concepción abstracta. El eje naturaleza y cultura es indisociable. Esta concepción filosófica ha alimentado el pensamiento y la acción ecologista en la sociedad occidental. Actualmente, es imposible imaginar un proyecto económico que no tenga en cuenta la ecología, verdadero sustento del enunciado *desarrollo durable* (Gasché, 1989, 1998; Narby, 1990, 1995, 2005).

La pregunta central sería: ¿cuál es el lugar de los pueblos indígenas en el presente y el futuro del desarrollo económico, social y cultural de estos países?

Esta interrogante queda como la pregunta más importante a responder en todo proyecto. Esta pregunta crucial nos permite comprender igualmente la importancia de la dimensión política, que impregna a la educación, como intermediaria entre la sociedad y el Estado, en todo proyecto de integración (Marin y Dasen, 2007; Walsh, 2009).

En 1988, en Iquitos, ciudad capital del Departamento de Loreto en la Amazonía peruana, fue fundado el primer programa de formación de profesores indígenas en educación bilingüe e intercultural (FORMABIAP), por la Asociación Interétnica de la Amazonía Peruana (AIDSESEP), con la ayuda del Instituto Superior Pedagógico Loreto y con el apoyo de la cooperación internacional y otras instituciones privadas (Gasché, 1989; Montoya, 1990; Marín, 2005b).

Los principios fundamentales del pPrograma de formación de profesores en educación bilingüe e intercultural de Zungarococha, pueblo cercano a Iquitos, son:

- Asociación de la educación tradicional con la educación occidental
- Rechazo a un sistema único de escuela
- Rechazo a una oposición de la educación tradicional con la escuela "moderna" (escuela oficial)
- Rechazo a una ideología asistencialista
- Rechazo a una simple traducción de la cultura occidental en el marco de una educación bilingüe
- Sí a una educación bilingüe intercultural
- Sí a un aprendizaje del castellano como segundo idioma
- Sí a una educación vinculada a la ecología
- Sí a una educación asociada a la realidad socioeconómica política y cultural.

Actualmente, este programa está bloqueado por el Decreto Supremo 006-2007 ED, emitido por el Gobierno en 2007, a través del Ministerio de Educación, que fija la nota (14 sobre 20) de promedio como condición para admitir a los postulantes a los Institutos Pedagógicos Superiores, entre los que se cuentan los diferentes programas de Educación Bilingüe e Intercultural, lo que reduce grandemente la opción de los jóvenes indígenas a iniciar una formación pedagógica.

Este dispositivo, según la Defensoría del Pueblo, está dificultando el acceso de los indígenas a educarse y no considera las capacidades indígenas en términos culturales y lingüísticos, que

son las bases para esta formación. Igualmente existe la carencia de maestros indígenas formados especialmente en el manejo de las lenguas y culturas de los niños, niñas y adolescentes de las casi 71 etnias que existen en el país. El 5 de abril de 2010, el congresista cusqueño Víctor Mayorga Miranda presentó en el Congreso el proyecto de ley 3494, que propone derogar el Decreto Supremo 006-2007-ED (Servindi, s.d.).

Este decreto ha paralizado desde el año 2007 a muchísimos Institutos Superiores Pedagógicos, incluido al FORMABIAP. Actualmente, están desarrollando algunas actividades formativas, a la espera de poder recuperar su estatuto original. Existe toda una movilización nacional contra esta medida arbitraria. Fue una decisión demagógica para desarticular muchos programas e institucionales de formación pedagógica, que no son controlados por el gobierno.

El desarrollo de programas educativos que toman en cuenta sus lenguas maternas y las visiones del mundo de sus culturas permitió a estos pueblos reforzar sus identidades y recuperar la cohesión de sus organizaciones.

Aún que las organizaciones actuales no correspondan a las organizaciones y cacicazgos tradicionales y aún cuando hayan sido adaptadas a las normas impuestas por el Estado, son el único vehículo legal que hace posible la defensa de sus derechos. Las organizaciones indígenas en la Amazonía han sido creadas en el marco jurídico impuesto por la Ley de Comunidades Nativas (autóctonas/indígenas), promulgada por el gobierno militar de 1974. Sus dirigentes saben leer y escribir el castellano.

Hoy asistimos a la emergencia de una nueva generación de profesionales indígenas quienes están reforzando sus organizaciones y creando nuevos programas y nuevas instituciones, adaptadas a las nuevas condiciones socioeconómicas.

Podríamos señalar, ciertas características de las organizaciones indígenas actuales que fueron percibidas por Richard Chase Smith:

Son alianzas que se constituyeron por decisión voluntaria de las comunidades locales autónomas. Los responsables, quienes las representan, son electos y deben en teoría, responder a la voluntad de los miembros: una organización que asocia las funciones políticas de representación de funciones técnicas (proyectos), una federación que encuentra la unidad a través de una identidad cultural particular y sobre todo, que busca mantener su autonomía frente al Estado, la Iglesia y los partidos políticos (Chase Smith, 1982, p.183).

Estas son las tres instituciones que generaron la triple tradición autoritaria que marcó la historia de las relaciones sociales, políticas y culturales en la sociedad peruana. Este autoritarismo secular, con algunos matices, está vigente hasta nuestros días.

El gran desafío actual que se presenta a las organizaciones indígenas es lograr una organización autónoma que represente el conjunto de las poblaciones indígenas amazónicas o andinas, con el fin de que no entren en competencia y no se reproduzca la fragmentación que sufrieron los movimientos campesinos de la región andina y de la costa durante el gobierno de Fujimori (1990-2000). Además de las agresiones de las cuales

fueron víctimas en estos últimos años, estas poblaciones también tuvieron que soportar la violencia política, que se saldó con 70 mil víctimas, de las cuales el 80% pertenecían a las poblaciones indígenas, según el Informe de la Comisión de la Verdad.

Entre 1990 y 1998, el principio del período presidencial de Alberto Fujimori estuvo marcado por la implantación de un programa político neoliberal, que remitió en discusión la propiedad ancestral de los territorios de las comunidades indígenas, sobre todo en la Amazonía, región muy rica en recursos naturales, como el oro, el petróleo, el gas, maderas finas, valiosos recursos que interesan a las multinacionales. Esta política económica continúa y hoy en día se ha ampliado (Chirif, 2010; Montoya, 2010; Varese, 2009).

En la región de la costa y los Andes, se produjo la privatización de los complejos agro-industriales, que habían sido estatizados en 1968. En este mismo período, en lo social, asistimos al desmantelamiento de los servicios sociales, médicos y educativos y a la destrucción del mercado de trabajo, debido a la reestructuración económica que los programas neoliberales impusieron.

Este proceso fue la causa de la explosión de los porcentajes de desocupación y precarización de los sectores pobres y medios. La puesta en práctica de una política neoliberal engendra y acentúa el carácter autoritario del Estado-Nación, que como modelo político se inscribe en esta perspectiva. La reducción de una gran parte de los espacios democráticos es inherente, y la criminalización de la oposición popular e indígena al Gobierno central caracteriza este proceso.

Estado-Nación y multiculturalidad: entre retórica y realidad

Entre los años 2000 y 2001, durante el gobierno de transición de Valentín Paniagua, fueron promulgados el Decreto Supremo 015 sobre el diálogo entre el Estado y los pueblos indígenas de la Amazonía, y durante el inicio del Gobierno de Toledo se emitió el Decreto Supremo 111, que creó la Mesa de Discusión y la Comisión Nacional de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA), que fue presidida por la esposa del presidente, la antropóloga Eliane Karp.

A estos decretos se añade la suscripción de las tres últimas declaraciones internacionales realizadas en Macchu Picchu, Santiago de Chile y durante la reunión del Grupo de Río, en 2001. A estos acuerdos hay que agregarles la firma de la Carta Democrática en el marco de la Organización de Estados Americanos (OEA). Podemos recalcar algunos de los acuerdos de las comisiones provenientes de estos diferentes eventos:

- Concluir la legalización de los territorios indígenas
- Examinar el problema de las reservas en la Amazonía y la pacificación en la zona central (zona conflictiva donde sobreviven todavía algunos grupos armados de Sendero Luminoso, vinculados con los narcotraficantes)
- Desarrollar la educación bilingüe e intercultural
- Desarrollar un plan para la Amazonía

- Institucionalizar el Estado a nivel regional respecto a los problemas indígenas.

Todas estas declaraciones políticas, y la utilización simbólica de lo indígena al servicio de la demagogia política, no se cristalizaron en la realidad diaria de la sociedad peruana (Montoya, 2001a, 2001c).

La utilización del factor étnico por los partidos políticos en el Perú está representada en diversos episodios, desde la primera mitad del siglo XX, con el indigenismo, pensado por los intelectuales paternalistas, donde los indios están ausentes como sujetos históricos.

Luego la recuperación de la problemática indígena por las políticas del Estado, como fue el caso, durante el gobierno de Augusto B. Leguía y otros, en el mismo periodo. Más tarde, el partido del APRA recuperó algunos signos indígenas para utilizarlos en la emblemática de su discurso político. Entre 1990 y 2000, durante el gobierno de Fujimori, asistimos a la recuperación y a la utilización demagógica del factor étnico a fines políticos. En el año 2001, el Partido Perú Posible, que llevó al gobierno a Alejandro Toledo, hizo una gran utilización de los símbolos indígenas, durante su campaña electoral y en la ceremonia de su investidura presidencial en Macchu Picchu, el 28 de julio de 2001. La ceremonia oficial de la toma del poder fue transmitida a nivel internacional, se realizó en el marco de una ceremonia religiosa indígena, en cuyo curso fueron invocados los *Apus* (divinidades de la religión indígena). Igualmente fueron presentadas ofrendas a la *Pachamama* (Madre Tierra). Estos hechos históricos han sido el marco en el cual Toledo anunció su intención de hacer de su mandato un gobierno de "todas las sangres". Esta metáfora, en alusión a un gobierno de todos los peruanos, independiente de sus orígenes, pertenece a José María Arguedas, como título de su novela "Todas las sangres", publicada en 1964. Escritor y antropólogo peruano, que fue uno de los primeros en interrogarse sobre el carácter multicultural y plurilingüe de la sociedad peruana (Arguedas, 1977; Marín, 2002b; Montoya, 2001b, 2001c).

Es el mismo Arguedas quien en 1968, en su discurso "Yo no soy un aculturado", pronunciado a la ocasión de la ceremonia de entrega del premio Inca Garcilaso de la Vega, al cual fue nominado, afirmó que en el Perú, algún día, sería posible y necesario que se expresaran los diferentes rostros de sus culturas y de sus idiomas, sin provocar conflictos. Anhelaba un país en el cual fuese posible que coexistieran las diversas identidades nacionales y étnicas, sentirse ciudadano peruano y, al mismo tiempo, afirmarse como quechua, aymara o amazónico (Marín, 2002b).

En la reflexión de Arguedas sobre el Perú, la semilla de la interculturalidad estaba sembrada, como el punto de partida de un proyecto político futuro.

Sin embargo, conviene preguntarnos sobre la perspectiva actual de los pueblos indígenas:

- ¿Cuáles son las posibilidades reales de superar la frontera, entre el discurso político fácil y la compleja realidad?

- ¿Cuáles son las posibilidades reales para crear los espacios políticos en los cuales los diversos pueblos del Perú puedan expresarse?
- ¿Es posible imaginar el respeto de las poblaciones autóctonas en el contexto político actual?
- Tomando en cuenta el carácter multicultural de la sociedad peruana actual, ¿qué modelo de Constitución necesita el Perú, para asumir esta realidad?
- ¿Cuáles son las posibilidades reales de respetar la diversidad cultural de las poblaciones autóctonas, tomando en cuenta los intereses de los diversos movimientos políticos y los diferentes sectores económicos?

Historia reciente sobre las relaciones del Estado-Nación y la sociedad multicultural

En lo que concierne a la región andina, entre el 5 y el 9 de noviembre del año 2001, tuvo lugar en el Cusco el Primer Congreso extraordinario de los pueblos Quechuas del Perú, con participantes e invitados de Argentina, Bolivia y Ecuador.

Entre los acuerdos más importantes se hallaba la necesidad de realizar una reforma constitucional que conforme un Estado Multicultural y plurinacional. Esta proposición se hace realidad entre 2008 y 2010, con la experiencia del cambio profundo de la Constitución política, que viven Bolivia y el Ecuador, donde se plantea la descolonización y la refundación del Estado, para dar lugar a la fundación del Estado Plurinacional, como espacio político, social y cultural donde pueda vivir la multiculturalidad que caracteriza a sus sociedades (Montoya, 2001c; Suárez, 2009; Walsh, 2009).

En esta reunión del Cusco, los pueblos quechuas exigieron un proyecto político y económico que corresponda a los intereses nacionales, sin someterse a los intereses extranjeros, y que defiendan los intereses del país frente a las organizaciones internacionales como la Organización Mundial del Comercio (OMC).

Proponían además la construcción de la unidad en la diversidad de las diferentes culturas que viven en el territorio peruano, acción que permita la construcción de un gobierno de "todas las sangres", en alusión a las declaraciones del presidente Toledo, que gobernó entre 2001-2006 (Marín, 2002b).

El 28 de octubre 2007, Alan García, presidente del Perú, publica un artículo llamado "El síndrome del perro del hortelano", donde indica que algunas comunidades nativas del Perú mantienen improductivas sus tierras, oponiéndose al progreso. Esta publicación fue considerada como una agresión por los pueblos amazónicos (Manrique, 2009).

En el mes de diciembre del 2007, el Congreso de la República le otorga facultades al Poder Ejecutivo para legislar en materia referente al tratado de Libre Comercio (TLC) con los Estados Unidos de América. Dentro de la legislación para el TLC, el Poder Ejecutivo emite decretos que tratan sobre los pueblos indígenas del Perú.

En agosto del año 2008, Alberto Pizango, presidente de la AIDSESEP, apoyó las protestas de los grupos indígenas amazónicos ante las compañías petroleras que invadían y contaminaban sus territorios. Según el director de la ONG Survival International, Stephen Corry, "se está llevando a los indígenas peruanos a adoptar medidas desesperadas para intentar salvar sus tierras, que durante cinco siglos les han sido robadas" (Ley de la Selva, s.d.).

Las protestas terminaron cuando Alberto Pizango y la AIDSESEP recibieron el apoyo del Congreso peruano.

El 20 de agosto de 2008, el Congreso del Perú aprueba el pedido de la Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos al Parlamento, para derogar los decretos legislativos 1015 y 1073. Estos decretos facilitan la venta de los territorios indígenas a empresas privadas y abren el acceso a la Amazonía de las compañías petroleras, mineras y agroindustriales.

En septiembre de 2008, el gobierno no promulgó la derogación de los decretos. Al vencer el plazo, el Presidente del Congreso los derogó, como lo estipula la Constitución peruana. El 2 de septiembre quedan derogadas las leyes 1015 y 1073, restableciéndose los artículos 10 a 11 de la Ley 26505, sobre el uso de las tierras de las comunidades nativas.

En marzo de 2009, el Congreso forma una comisión para estudiar los demás decretos, sobre todo, los puntos que entran en conflicto con la Constitución y tienen que ver con la violación del Convenio 169 de la OIT.

El 9 de abril, al no tener ninguna respuesta se inicia el paro amazónico. Exigiendo la derogación de otros seis decretos considerados inconstitucionales por la Comisión de la Constitución del congreso peruano, que permitirían que el 60% de los bosques primarios de la Amazonía sean vendidos a empresas transnacionales, para la explotación de los hidrocarburos o el cultivo de los biocombustibles.

En el mes de mayo, al no haberse establecido la nueva comisión en el Congreso, la protesta se extendió en toda la Amazonía y se radicalizó, con la tomas de algunas instalaciones petroleras, el bloqueo de carreteras y otras acciones.

La Defensoría del Pueblo intervino como mediadora y el presidente del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas (UNPFII) expresaba su preocupación.

La Comisión de Constitución del Congreso declaró inconstitucional el Decreto Ley 1090 (ley forestal y de fauna silvestre), quedando para su discusión en el pleno del Congreso.

El 20 de mayo, por Decreto Supremo, se crea la Comisión Multisectorial, para iniciar el diálogo entre el gobierno y los indígenas. En ella participa el Presidente de AIDSESEP, Alberto Pizango, y el presidente del Consejo de Ministros, Yehude Simón. Esta Comisión tenía la tarea de analizar y lograr la búsqueda de acuerdos consensuados entre el Estado y los indígenas. El gobierno prometía concesiones, pero en esta agenda no se incluía la derogatoria de la ley 1090, que los amazónicos exigían. La última reunión fue el 30 de mayo.

El 31 de mayo, Alberto Pizango, en la clausura de la "IV Cumbre Continental de Pueblos Indígenas" realizada en Puno, declara que radicalizarán sus medidas buscando la derogatoria

de los decretos "en defensa de los pueblos originarios" y decide no participar más en la Mesa de Diálogo y exige hablar con el presidente Alan García. Anuncia además que pedirá al Tribunal Constitucional que declare los decretos inconstitucionales, y advierte que, de no ser respaldado en esa instancia, presentará su demanda a la Corte Interamericana de Derechos Humanos. El día 3 de junio convocó al paro nacional. El 4 de junio la Defensoría del Pueblo presentó una demanda de inconstitucionalidad contra el Decreto Ley 1064 ante el Tribunal Constitucional, por considerar que vulnera los derechos de propiedad de la tierra y el de consulta previa a los pueblos nativos.

El 5 de junio, la incursión policial en Bagua, ordenada desde el Gobierno, se saldó fatalmente. Al cumplirse un año de esta tragedia, se han identificado 23 policías y 10 fallecidos civiles. Estas cifras están corroboradas por la Defensoría del Pueblo y algunas organizaciones católicas.

El 8 de junio, Carmen Vildoso Chirinos, titular del Ministerio de la Mujer y del Desarrollo Social, renunció a su cargo, como protesta a la emisión de un video, difundido por el gobierno peruano en la televisión local, donde se muestra a los pueblos nativos como responsables de la violencia: Días antes, Alberto Pizango, presidente de AIDSESEP, había sido requerido por la Fiscalía para ser investigado por delitos de homicidio calificado y sedición, acusándolo de ser el responsable de la muerte de los efectivos policiales, lo que lo obligó a solicitar y obtener el asilo político en la Embajada de Nicaragua, país en el que permaneció hasta su regreso al Perú, en el mes de mayo de 2010.

El 11 de junio se desarrolló una protesta a nivel nacional para pedir la derogatoria de los decretos legislativos 1090 y 1064. Varias organizaciones sindicales y Frentes de defensa de diferentes regiones del Perú convocaron un paro nacional para oponerse al manejo político que el gobierno hizo de la situación en el nororiente peruano.

El 15 de junio, el Gobierno plantea la derogación de dos de los siete decretos legislativos cuestionados, el 1090 y el 1064. El 18 de junio, el Congreso derogó los dos decretos mencionados, con el voto en contra del Partido Popular Cristiano (Ley de la Selva, s.d.).

El 30 de junio, luego de la interpelación al presidente del Consejo de Ministros, Yehude Simón, y a la Ministra del Interior, Mercedes Cabanillas, el Congreso decide no censurarlos. Pocas semanas después, el Primer Ministro renunciará a su cargo y la Ministra del Interior será cambiada por un nuevo titular.

Al término del primer semestre de 2010, no ha habido cambios sustanciales y existe un tenso compás de espera. El Gobierno resiste a cumplir los acuerdos de respetar la Convención 169 de la OIT.

Asistimos, en el Perú actual, a un nuevo capítulo de la larga historia de la colonización interna, con la carga de discriminación racista y la repetición de la tendencia colonial, de percibir a los indígenas como un *obstáculo para el progreso y para el acceso de la nación peruana a la modernidad occidental capitalista* (Chirif, 2010, 2009; Lévano, 2010; Montoya, 2010; Varese, 2009).

Cuando García hace referencia a la metáfora del "perro del hortelano", nos recuerda el debate realizado en colegio de San Gregorio de Valladolid (1550-1551), en el que se enfrentan las tesis del padre dominico Bartolomé de Las Casas, que defiende la humanidad de los indígenas, contra el teólogo Juan Ginés de Sepúlveda, quien insiste en la animalidad de los indígenas, como argumento para justificar la explotación y el genocidio que sufren, en la sociedad colonial (Hanke y Giménez, 1954).

Alan García define a los indígenas como ciudadanos de segunda clase y como un obstáculo a la privatización transnacional de los territorios indígenas de la Amazonía.

El Gobierno peruano, al promulgar inconstitucionalmente los 10 decretos leyes, dentro del marco del Tratado del Libre Comercio Perú-Estados Unidos, incumple con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), al que está obligado por ser un país signatario. Estos decretos incumplen igualmente con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en particular con los artículos 26, 29 y 32, entre otros, y con la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre los derechos a la tierra de los pueblos indígenas.

Como ejemplo, podemos citar el Decreto Legislativo 1090, emitido por el poder ejecutivo, por delegación del Congreso, que versa sobre la disposición de las áreas forestales para fines maderables. El problema de esta norma es que contraviene a la Carta Magna del Perú, que otorga protección especial a la Amazonía, para la preservación de todos los recursos naturales, considerando que cualquier disposición sobre la explotación y empleo de los recursos naturales debe ser emitida mediante Ley Orgánica. En lo que se refiere al Convenio 169 de la (OIT), este acuerdo expresa que los pueblos nativos deben ser consultados ante leyes que los involucren. Las normas emitidas por el Gobierno de Alan García atentan contra el Derecho Internacional Público. El Convenio de la OIT, referido a las comunidades indígenas y tribales, ordena a los Estados firmantes (el Perú está adscrito al Convenio) a concertar y escuchar las opiniones de los pueblos nativos que pudieran ser afectados con alguna ley.

En lo que se refiere al Convenio 169 de la (OIT), este acuerdo expresa que los pueblos nativos deben ser consultados ante leyes que los involucren. Las normas emitidas por el Gobierno de Alan García atentan contra el Derecho Internacional Público. El Convenio de la OIT, referido a las comunidades indígenas y tribales, ordena a los Estados firmantes (el Perú está adscrito al Convenio) a concertar y escuchar las opiniones de los pueblos nativos que pudieran ser afectados con alguna ley.

El Artículo 6 estipula:

(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) *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 (Convenio 169, OIT, 27 de junio de 1989).*

Al concluir el primer semestre de 2010, las organizaciones indígenas nucleadas en la CONAP y en la AIDSESEP, principalmente, siguen su lucha con el amplio apoyo de muchos sectores y están reforzando sus organizaciones y dirigen la protesta contra los decretos gubernamentales, emitidos por el gobierno de Alan García, en el cuadro de un Tratado de Libre Comercio (TLC) con los Estados Unidos y que facilitan la privatización de grandes áreas geográficas, para la explotación de los recursos naturales, por las empresas multinacionales, sobre todo en las concesiones, para la explotación del petróleo, del gas, de la extracción maderera y la explotación agro industrial.

Qué futuro para la sociedad multicultural y su integración democrática?

La integración es el resultado del respeto de la pluralidad, es la puesta en práctica de la democracia, desde el momento en que se garantiza a todos la igualdad de condiciones, para cohabitar y participar en la toma de decisiones que determinan el destino de una sociedad.

La pregunta actual es: ¿Si somos capaces de abrirnos a la multiplicidad de percepciones y a los puntos de vista considerados como válidos y aceptados por los otros? Si aceptamos, esperamos también recibir el mismo respeto por nosotros de la parte de los otros.

¿Cómo imaginar la posibilidad de hacer vivir la diversidad cultural y la pluralidad?

La tolerancia debe estar basada sobre la reciprocidad; si nosotros somos tolerantes hacia los otros, nosotros esperamos de ser tolerados de la misma manera, lo que implica una cierta aceptación, poder compartir con los otros. Todas estas premisas nos permiten establecer relaciones con los miembros de la comunidad, que es el cuadro fundamental de la puesta en marcha de la relación de los individuos y con toda reciprocidad. El conjunto de comunidades forma la sociedad civil y nos permite imaginar un espacio político que sobrepasa el autoritarismo y las mutaciones y desfases entre los individuos e igualmente entre el Estado y la sociedad (Sartori, 1994; Touraine, 1997).

La integración supone un proceso que engloba dimensiones múltiples y puede estar asociada a un modelo político de Estado.

El Estado está supuesto representar a la sociedad, que debe crear las condiciones de la participación de los ciudadanos a las decisiones fundamentales.

La integración supone la libertad y el respeto del derecho de los individuos y de todos los grupos implicados.

En una sociedad multicultural y plurilingüe, como es el tipo de sociedades que existen tanto en Europa como en América, el Estado tendría que garantizar el respeto de la diversidad cultural y lingüística. En esta perspectiva, la educación, en un sentido amplio y en sus diferentes formas, es el vehículo privilegiado, para realizar la transmisión de visiones del mundo, de sistemas de valores, de normas y referencias, y finalmente de conocimientos, que fundan un proyecto de sociedad viable (Marín y Dasen, 2007; Walsh, 2009).

Administrar la diversidad cultural y la pluralidad me parece constituir el desafío más importante para las sociedades contemporáneas. El actual modelo político de Estado-Nación se muestra incapaz de asumir esta realidad multicultural, que caracteriza a nuestras sociedades americanas y europeas.

A partir de estas premisas, en el caso de sociedades multiculturales y plurilingües, ¿podríamos imaginar un tipo de Estado capaz de asumir la formulación y la aplicación de una política intercultural que responda a las exigencias que venimos de poner en evidencia?

¿Es que un modelo de Estado Confederado, capaz de respetar la diversidad cultural y lingüística, sería capaz de asumir la gestión democrática de la sociedad multicultural peruana?

El Perú, en el contexto político actual, se encuentra en la incapacidad de ofrecer las condiciones necesarias a la integración socioeconómica y al respeto de la diversidad cultural que impregna a su sociedad.

Referencias

- ARGUEDAS, J.M. 1977. *Relatos completos*. Lozada, Buenos Aires, 237 p.
- ATTALI, J. 1991. 1492. Fayard, Paris, 287 p.
- BONFIGLIO, G. 2001. *La presencia europea en el Perú*. Fondo Editorial del Congreso, Lima, 381 p.
- BURGA, M. 1988. *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los Incas*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 428 p.
- CHASE SMITH, R. 1982. *Las comunidades nativas y el mito del gran vacío amazónico*. Lima, Documentos – Aidesep, 184 p.
- CHIRIF, A. 2009. No es tiempo de permanecer callados. *Que Hacer*, 174:58-63.
- CHIRIF, A. 2010. El perro glotón y su misterioso capital. *Que Hacer*, 176:86-93.
- CUCHE, D. 1981. *Pérou Negre*. Paris, L'Harmattan, 192 p.
- DELANNOI, G. 1991. La théorie de la nation et ses ambivalentes. In: G. DELANNOI; P.A. TAGUIEFF (eds.), *Théories du nationalisme*. Paris, Editions KIME, p. 9-14.
- DEROCHE, F. 2008. *Les peuples autochtones et leur relation originale à la terre: un questionnement pour l'ordre mondial*. Paris, L'Harmattan, 378 p.
- DOMINGUEZ, A. 1988. *Los judeoconversos en España y América*. Madrid, Istmo Editores, 224 p.
- DUVIOLS, P. 1986. *Cultura andina y represión*. Cusco, Ed. Centro Bartolomé de las Casas, 570 p.
- ESPIÑOZA, W. 1997. *Amazonía del Perú: historia de la gobernación y comandancia general de Maynas*. Lima, Fondo Editorial del Congreso/ Banco Central de Reserva/ PROMPERU.

- ESPINOZA, W. 1990. *Los Incas: economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*. 2ª ed., Lima, Amaru, 507 p.
- ESPINOZA, W. 1986. *La destrucción del imperio de los Incas*. 4ª ed., Lima, Amaru Editores, 210 p.
- FERRER, F. 1998. L'Espagne des communautés autonomes et les droits linguistiques. In: S. PÉREZ (ed.), *La mosaïque linguistique: regards éducatifs sur les pays industrialisés*. Paris, L'Harmattan, p. 21-40.
- FERRERO, M. 1994. *Historie des colonisations: des conquêtes aux indépendances XIIIe-XXe siècle*. Paris, Seuil.
- FLORES GALINDO, A. 1987. *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 370 p.
- FREYRE, G. 1974. *Maîtres et esclaves: la formation de la société brésilienne*. Paris, Gallimard, 550 p.
- GASCHÉ, J. 1998. Revalorisation culturelle et structure du programme de Formation d'instituteurs interculturels et bilingues de la Fédération Indienne Amazonienne AIDSESEP et de l'Institut Supérieure Pédagogique de Loreto. *DiversCité Langues*, III. Disponible en: http://www.teluq.quebec.ca/diverscite/SecArtic/Arts/98/gaschesit/gassit_txt.htm. Acceso en: 16/05/2011.
- GASCHÉ, J. 1989. A propos d'une nouvelle expérience d'éducation bilingue au Pérou: L'indigénisation d'un programme; sa critique de l'anthropologie. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 53-54:131-142.
- GUANCHE, J. 1983. *Procesos etnoculturales de Cuba*. La Habana, Editorial Letras Cubanas, 503 p.
- HANKE, L.; GIMÉNEZ, M. 1954. *Bartolomé de las Casas, 1474-1566: bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémicas que sucedieron durante cuatro siglos*. México, Fondo de Cultura Económica.
- LEY DE LA SELVA. [s.d.]. Disponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Ley_de_la_Selva_en_el_Per%C3%BA09. Acceso en: 06/2010.
- LÉVANO C. 2010. Nueva amenaza a la Amazonía. *Diario la Primera*, Lima, 23 de jun.
- LÓPEZ, L.-E.; MOYA, R. (eds.). 1989. *Pueblos indios, Estado y educación*. Puno, PEB, EBI, ERA.
- MANRIQUE, N. 2009. Pueblos indígenas, rezagos de una monarquía. In: *Informe anual 2008-2009 de Oxfam Internacional*. Lima, p. 66-75.
- MARIN, J. 2007a. Breve historia del Estado Nación y de la política de integración en Europa y en América Latina. In: J. HURTADO (Ed.), *Derecho penal y pluralidad cultural*. Lima-Friburgo, Fondo Editorial de la Universidad Católica/Universidad de Friburgo, Suiza, p. 341-356.
- MARIN, J.; DASEN, P.R. 2007. L'éducation face aux défis de la mondialisation, des migrations et des droits humains. In: M.-C. TSCHOPP; P. R. DASEN (Eds.), *Mondialisation, migrations et droits de l'homme: un nouveau paradigme pour la citoyenneté/Globalization, migration and human rights a new paradigm for research and citizenship*. Bruxelles, Bruylant, vol. I, p. 285-318
- MARIN, J. 2005a. Prácticas interculturales en Europa y en América Latina: el caso de la Amazonía peruana. In: R. LEITE; E. ZACCUR; I. GIAMBAGLI (orgs.), *Cotidiano: diálogos sobre diálogos*. Rio de Janeiro, DP&A Editora, p. 89-106.
- MARIN, J. 2005b. Globalisation, néolibéralisme, éducation et diversité culturelle. In: L. BARLOGEANU (Ed.), *Identité et globalisation*. Bucarest, Editora Educatia 2004-Humanitas Educational, Collection Recherche et Développement, p. 128-147.
- MARIN, J. 2002a. Une éducation appropriée aux peuples autochtones d'Amérique Latine. In: P.R. DASEN; C. PERREGAUX (eds.), *Pour quoi des approches interculturelles en sciences de l'éducation*. Bruxelles, De Boeck Université, p. 261-280.
- MARIN, J. 2002b. Perú, Estado e indigenismo en mutación: el caso de la Amazonía. In: C. AUROI; S. BOSSIO (eds.), *A dónde va el Perú?* Cusco/Genève, Centro Bartolomé de las Casas (CBC)/Institut Universitaire d'Études du Développement (IUED), p. 123-144.
- MARIN, J. 1992. *Peuples indigènes, missions religieuses et colonialisme interne dans l'Amazonie péruvienne*. Uppsala, Svenska Intitutet för Missionsforskning, Uppsala Universitet Press, 277 p.
- MARIN, J. 1990. El factor étnico en el Perú. In: J.-A. ALVARSSON; H. HORNA (eds.), *Ethnicity in Latin America / Etnicidad en Latinoamérica*. Uppsala, Uppsala Universitet Press, p. 89-112.
- MARIN, J. 1985. Peru: problema nazionale et discriminazione razziale. *Latinoamerica: Análisi et Testi Debatiti*, 19-20:68-70.
- MONTOYA, R. 2010. Desafío político después de Bagua. *Diario la Primera*, Lima, 12 de jun.
- MONTOYA, R. 2001a. Congreso de los pueblos quechuas. *La República*, Lima, 18 de nov.
- MONTOYA, R. 2001b. *Cultura y poder*. [s.l., s.n.]. [Manuscrito inédito].
- MONTOYA, R. 2001c. Todos tenemos derecho a ser peruanos. *Que Hacer*, 132:8-89.
- MONTOYA, R. 1998. *Multiculturalidad y política*. Lima, Ediciones SUR, 255 p.
- MONTOYA, R. 1990. *Por una educación bilingüe en el Perú: reflexiones sobre cultura y socialismo*. Lima, Mosca Azul Editores, 243 p.
- MORIMOTO, A. 1979. *Los inmigrantes japoneses en el Perú*. Lima, TEA., 103 p.
- MORIN, E. 1991. L'Etat-Nation. In: G. DELANNOI; P.-A. TAGUIEFF (eds.), *Théories du nationalisme*. Paris, Éditions KIME, p. 319-324.
- NARBY, J. 2005. *L'intelligence dans la nature: un quête du savoir*. Paris, Buchet/Chastel.
- NARBY, J. 1995. *Le serpent cosmique et les origines de l'ADN*. Genève, Georg Éditeur, 236 p.
- NARBY, J. 1990. *L'Amazonie, l'espoir est indien*. Paris, Favre.
- PÉREZ, S. (Ed.). 1998 *La mosaïque linguistique: regards éducatifs sur les pays industrialisés*. Paris, L'Harmattan, 231 p.
- PORTOCARRERO, G. 1993. *Racismo y mestizaje*. Lima, SUR, 297 p.
- RODRIGUEZ, H. 1989. *Hijos del Celeste Imperio: migración, agricultura, mentalidad y explotación*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 317 p.
- ROMERO, F. 1987. *El negro en el Perú y su transculturación lingüística*. Lima, Editorial Milla Bartres, 176 p.
- ROSTWOROWSKI, M. 1988. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima, IEP.
- ROTH, C. 1989. *La Inquisición española*. Madrid, Ed. Martinez Roca, 251 p.
- SALVI, S. 1973. *Le nazioni proibite*. Firenze, Ed. Vallecchi, xx-624 p.
- SANGUIN, A.-L. 1993. *Les minorités ethniques en Europe*. Paris, L'Harmattan.
- SARTORI, G. 1994. *Partidos y sistemas de partidos*. Madrid, Alianza Editorial, 454 p.
- SERVINDI. [s.d.]. Disponible en: <http://Servindi.org/actualidad/25334.morer-25334>. Acceso en: 23/06/2010.
- SUAREZ, H. J. 2009. *Bolivia la révolution démocratique*. Charleroi, Editions Couleur Livres, 133 p.
- TOURAIN, A. 1997. *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*. Paris, Fayard, 540 p.
- TRAZEGNIES, F. 1994. *En el país de las colinas de arena*. Lima, Pontificia Universidad Católica, 2 vols.
- VARESE, S. 2009. Poco ha cambiado para los indígenas amazónicos. *Qué Hacer*, 176:27-35.
- VILAR, P. 1979. *Historia de España*. 8ª ed., Barcelona, Grupo Editorial Grijalbo, 180 p.
- WALSH, C. 2009. *Interculturalidad, Estado y sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala, 252 p.

ZAPATA, R. (Ed.). 1990. *Imágenes de la resistencia indígena y esclava*. Lima, Ediciones Wari, 234 p.

Referencia complementaria

BARTET, L.; KAHHAT, F. (eds.). 2010. *La huella árabe en el Perú*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.

FUENZALIDA, F. 2009. *La agonía del Estado-Nación: poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.

LÓPEZ SORIA, J.I. (Ed.). 2008. *Andinos y mediterráneos: claves para pensar Iberoamérica*. Lima, Fondo Editorial del Congreso, 181 p.

MARIN, J. 1994. Ethnocentrisme et racisme dans l'histoire européenne dans le cadre de la conquête de l'Amérique et perspective actuelle. In:

C. ALLEMANN-GHIONDA (ed.), *Multikultur und Bildung in Europa/Multiculture et éducation en Europe*. Bern, Peter Lang, p. 181-196.

MATO, D.; MONTERO, M.; AMODIO, E. (eds.). 1996. *América Latina en tiempos de globalización: procesos culturales y transformaciones sociopolíticas*. Caracas, UCV, ALAS, UNESCO, 280 p.

QUIJANO, A. 2008. Don Quijote y los molinos de viento de América Latina. In: J. I. LÓPEZ SORIA (Ed.), *Andinos y mediterráneos: claves para pensar Iberoamérica*. Lima, Fondo Editorial del Congreso p. 89-124.

SANTOS, B. de S. 2010. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad/International Institute on Law and Society – Programa Democracia y Transformación Global, 237 p.

TOURAINÉ, A. 1994. *Critique de la modernité*. Paris, Fayard, 462 p.

WIEVIORKA, M. (ed.). 1996. *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*. Paris, La Découverte & Syros, 322 p.

Submetido: 10/09/2010

Aceito: 24/01/2011