

ENTRE EL PROGRESO Y EL ABUSO: PROBLEMÁTICA SOCIAL EN TORNO A LAS TIERRAS PROTEGIDAS DE LAS COMUNIDADES NATIVAS EN EL PERÚ¹

BETWEEN PROGRESS AND ABUSIVENESS: SOCIAL PROBLEMATICS AROUND PERUVIAN INDIGENOUS COMMUNITIES PROTECTED AREAS

Jerjes Loayza

Profesor de la Universidad Ricardo Palma

mxerxeslj@gmail.com

Resumen

Se busca comprender el fenómeno de los conflictos sociales en torno a la irrupción del Estado peruano en tierras legalmente protegidas, provocando malestar y profunda deslegitimación política de la representatividad democrática. Para ello se analizan críticamente las contradicciones existentes entre el marco legal peruano e internacional más importante dirigido a proteger a las comunidades indígenas, el discurso del Estado amparado en la dicotomía “progreso-atraso” sustentadas por el Presidente de la República y las consecuencias de las prácticas políticas estatales desvinculadas del diálogo y el respeto hacia los pueblos originarios. Se hará especial énfasis en el conflicto social suscitado en las provincias de Bagua y Uctubamba ubicadas en la selva peruana en el año 2009, ya que éste trajo a colación un intenso debate en torno a un escenario no resuelto en nuestro país: la situación de los pueblos indígenas y sus derechos, aunque estipulados en la carta magna peruana, minimizados en la práctica, reforzando, así, el debate relacionado a la necesidad de una triple categoría Medio ambiente-población-sistema social. En adelante será necesario aunar tanto libertad económica como libertad social, en aras de la equidad, la justicia y el respeto.

Abstract

The objective of the investigation is to understand the phenomenon of social conflicts generated around the irruption of the Peruvian state over legally protected areas, generating distress and a profound political delegitimization of the democratic representation. For this ends we analyze the existing contradictions between peruvian and international laws set to protect indigenous communities, the speech used by the state about the dicotomy of "progress-backwardness" and the consequences of political practices without dialogue and respect toward the indigenous communities ("originary people"). There will be special attention towards the social conflicts that took place in the peruvian provinces of Bagua and Uctubamba during 2009, given that this brought an intense debate around an unresolved scenario in our country: the situation and rights of the indigenous communities. Although they are stipulated in peruvian legislation, they are severally minimized in reality. This reinforces the debate about the necessity of a triple category of environment-population-social system. From now on it will be necessary to put together economic and social independence, so equity, justice and respect can be achieved.

Palabras claves: Comunidades indígenas, conflicto social, Estado, diálogo social, ciudadanía.

Key words: Indigenous communities, social conflict, State, social dialogue, citizenship.

Introducción

A través de la presente investigación, se busca cierto acercamiento a las soluciones que aproximen la gran distancia que existe entre el Estado y los derechos de las comunidades indígenas. Se busca comprender la relación contradictoria entre el discurso gubernamental, el marco legal nacional e

internacional, y los conflictos sociales en el Perú, para proponer un análisis crítico a dicha problemática. Para ello se analiza el marco legal más importante que se contradice ante la irrupción del Estado peruano en tierras protegidas por las mismas leyes del Perú, yendo en contra del bienestar ecológico y el modo de vida de las comunidades campesinas y nativas originarias. Cabe considerar que para el análisis y explicación de la posición intransigente del Estado se analizarán los pronunciamientos publicados por el Presidente de la República del Perú, período 2006-2011, Alan García, bajo el rótulo de “El Perro del Hortelano”.

Se analizarán tanto las leyes como de los pronunciamientos a favor y en contra de los pueblos indígenas, haciendo especial énfasis en el conflicto social suscitado en la provincia de Bagua, ya que éste trajo a colación un intenso debate en torno a un escenario no resuelto en nuestro país: la situación de los pueblos indígenas y sus derechos, aunque estipulados en la carta magna peruana, minimizados en la práctica. No sólo se busca reconocer las características de una situación injusta contra los pueblos originarios del Perú, sino comprender las causas del conflicto entre éstos y el Estado Peruano, más allá del forzado rótulo “*desarrollo y progreso*”. Es importante trazar retos, a través de múltiples perspectivas, que nos permitan vislumbrar salidas próximas a un respeto, un diálogo, un Estado de Derecho que integre a todos y todas en aquellos derechos sociales, políticos y civiles a los cuales todos están prestos a exigir.

Se trata de un acercamiento exploratorio a la relación entre los discursos y prácticas gubernamentales, así como de la legislación existente, y más aun de las consecuencias de dichas variables. Además, es un estudio comparativo, pues su análisis no se limita a un elemento constitutivo de la realidad, sino que vincula tres niveles: el teórico (legal y jurídico) y el práctico (discursos y prácticas estatales) así como sus consecuencias sociales. Si bien se analizarán hechos pasados en los últimos años, haciendo énfasis en el conflicto de Bagua acontecido en el año 2009, la legislación y los discursos son tan actuales como sus consecuencias presentes, lo cual nos acerca a la comprensión de la

dicotomía reduccionista “desarrollo o atraso” que pretendió el Estado peruano. La representatividad de este conflicto radica en que hizo patente la contradicción entre los derechos de los pueblos indígenas, y la incapacidad del Estado para negociar, violentando mediante una serie de engaños, suprimiendo derechos intangibles normados en las leyes, pasando, así, por encima de las instituciones de un Estado de derecho.

La legislación que se analizará radicará en la Constitución Política del Perú, la Ley 27811 que establece el régimen de protección de los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas vinculados a los recursos biológicos, la Ley 28495 de la creación del Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano- INDEPA y el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes suscrito por el Perú. A su vez se ha citado y analizado la intermediación de la Defensoría del Pueblo mediante la demanda de inconstitucionalidad contra el Decreto Legislativo N° 1064 interpuesta por la Defensora del Pueblo. Asimismo, se ha considerado como fuente de información la Observación sobre la situación de los pueblos indígenas de la Amazonía y los sucesos del 5 de junio del 2009 y días posteriores en las provincias de Bagua y Uctubamba-Perú, por James Anaya de las Naciones Unidas. Finalmente como materia de análisis central, los pronunciamientos presidenciales “El síndrome del perro del hortelano” (2007) y “El perro del hortelano contra el pobre” (2008). Se hará uso del análisis de discurso, reconociendo el modo en que los discursos presidenciales emitidos por Alan García se transforman en práctica social, estructurando, expresando o reflejando entidades, relaciones, como también constituyendo y conformando serios abusos de poder.

Aproximaciones conceptuales

Para aproximarnos a la problemática trazada, hemos de partir de cuatro categorías importantes que definimos a continuación. En primer lugar las comunidades indígenas, que según estipula el Convenio 169 de la OIT suscrito

en el 2007 y La Ley peruana 27811, son aquellos pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, estando regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial. Descienden 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. En consecuencia tienen derechos anteriores a la formación del Estado peruano, mantienen una cultura propia, un espacio territorial y se autorreconocen como tales. Sin embargo, en la práctica estas comunidades vienen siendo reducidas a un remanente del Estado-nación capitalista, es decir como aquella que surge a razón de todo aquello que fue excluido de los paradigmas nacionales contemporáneos quedando al margen del dominio capitalista como un espacio de agencia para el subalterno (Chatterjee, 2007:15). En segundo lugar el Conflicto social se concebirá como la lucha por los valores y por el status, el poder y los recursos escasos, en el curso de la cual los oponentes desean neutralizar, dañar o eliminar a sus rivales. Un conflicto, será un “conflicto social” cuando trascienda lo individual y sea capaz de procesar la propia estructura de la sociedad.

En cuanto al concepto de Estado habrá un conflicto de conceptos, ya que si bien se parte de que ampara al conjunto de instituciones que ejercen el gobierno y aplican las leyes sobre la población residente en un territorio delimitado, provistos de soberanía, interna y externa, monopolizando el uso de la fuerza legítima; a lo largo del artículo rebatiremos este concepto para canalizarlo críticamente a la luz de los sucesos ocurridos en el Perú, producto de los conflictos sociales. En esta línea, Bauman opina cómo todas las ideas patrióticas vinculadas al Estado-Nación ceden ante una doble presión: desde arriba -la globalización- y desde abajo -la biodiversidad que contra viento y marea mantenía a raya a todos los intentos que se hacían para disolverla y licuarla dentro del marco delimitado por el Estado-nación (Bauman, 2004). Esto lo lleva a hacerse dos preguntas válidas para el interés del artículo ¿Hasta



qué punto el feliz y por mucho tiempo exitoso matrimonio entre la nación y el Estado se mantiene aun vigente? y ¿Qué nueva era produce la separación entre la nación y el Estado, si es que efectivamente está ocurriendo eso? (Bauman, 2004). Es más, para Quijano ni siquiera la existencia de un fuerte Estado central sería suficiente para producir un proceso de relativa homogeneización de una población previamente diversa y heterogénea, así como una identidad común y una fuerte y duradera lealtad a dicha identidad (Quijano, 2000). Esto tiene una especial consideración para los países de América Latina, ya que en sus albores republicanos estaban compuestas con más del 90% del total de la población de negros, indios y mestizos, durante el proceso de organización de los nuevos Estados; sin embargo a dichas razas “les fue negada toda posible participación en las decisiones sobre la organización social y política, por lo cual esos estados no podrían ser considerados en modo alguno como nacionales” (Quijano, 2000:233). Ello trajo como consecuencia una colonialidad del poder basado en un racismo soterrado por momentos y explícito por otros, que arrastra sus duras consecuencias entre los Estados asimilacionistas y las naciones heterogéneas. Quijano nos explica:

“El proceso de independencia de los Estados en América Latina sin la descolonización de la sociedad no pudo ser, no fue, un proceso hacia el desarrollo de los Estados-nación modernos, sino una rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales. Desde entonces durante casi 200 años hemos estado ocupados en el intento de avanzar en el camino de la nacionalización de nuestras sociedades y nuestros Estados. Todavía, en ningún país latinoamericano es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada ni tampoco un genuino Estado-nación (...) No hubo proceso de democratización de la sociedad y del Estado, ya que hubiera implicado el proceso de la descolonización de las relaciones sociales, políticas y culturales entre las razas o mas propiamente entre grupos y elementos de existencia social europeos y no europeos” (Quijano, 2000:237).

Como consecuencia de este proceso de descolonización, podría deberse aquel nacimiento de los denominados movimientos sociales. Landa (2007) explica cómo las identidades subalternas, han oscurecido a nivel étnico a los mestizos, y a nivel político a la izquierda, siendo ambas identidades invisibilizados hoy en los discursos formales, pues los relegaron en el pasado.

Por un lado la izquierda definió a los indígenas como clase según sus propios intereses, así como los mestizos que los quisieron integrar a la sociedad nacional eliminando su cultura. En palabras de Landa, estos serían los pecados por el cual estarían pagando con el desprecio del movimiento indígena (Landa, 2007). Por ello es se puede ver cómo en Latinoamérica los movimientos sociales realizan importantes esfuerzos para propiciar transformaciones encaminadas a construir sociedades más justas e igualitarias reivindicando el derecho a la rebeldía, ejerciendo el derecho a decir NO frente a derechos agravados y no respetados, cuestionando la aceptación y el silencio, al fin, los principios de un sistema excluyente y marginador (Yagenova y Véliz, 2011).

Finalmente, al referirnos al diálogo social, nos basaremos en la definición de la OIT (2007), en donde el diálogo social comprende todo tipo de negociaciones y consultas - e incluso el mero intercambio de información - entre representantes de los gobiernos, los empleadores y los trabajadores sobre temas de interés común relativos a las políticas económicas y sociales, siendo necesaria: la voluntad política y el compromiso de todas las partes interesadas, el respeto de las comunidades y un apoyo institucional adecuado. Para explicar esto último a lo largo del artículo, nutro el debate teórico con la *pedagogía del oprimido* de Paulo Freire. Podemos decir, entonces, que el diálogo supone ser reglamentado, para conseguir la denominada convivencia de particularismos, de buscar espacios de apertura entre culturas, y evitar la vía violenta en el procesamiento de los conflictos como refieren Calderón, Hopenhayn y Ottone (1996). En palabras de Chávez, Mukriani y Uriona la importancia de un diálogo coherente permitiría, además, que las comunidades indígenas y campesinas desplieguen aquel derecho de: *“Hablar y expresarse desde sus diversas posiciones subjetivas y prácticas, rompiendo los esquemas que las definen como presencias vulnerables, dependientes y desprotegidas para resaltar su capacidad de articular propuestas como agentes sociales que deciden por sí mismos”* (Chávez et al., 2011:150).

Ahora bien, para situarnos en la importancia teórica medioambiental de nuestra investigación y de su alcance paradigmático, cabe señalar, tal como

denomina Pardo (1998), que el medioambiente se entiende no sólo como el entorno de influencia sobre individuos concretos (p.ej. en la socialización), sino como la base de recursos naturales que mantiene el balance biótico y el equilibrio social, es decir, que el medioambiente afecta al sistema mismo. Para ello urge que el ser humano sea incluido como protagonista principal de la planificación, por lo que hay que hablar de ecología humana, entendida como aquella que considera al ser humano inmerso en el territorio (Irastorza, 2006). Así, es necesario proponer una concepción de la interacción *medioambiente-población-sistema social* como un proceso que afecta al desarrollo social (Pardo, 1998), que incluya el conflicto social inserto en la temática medio ambiental. Es preciso atender la visión sistémica de la ecología que la sitúa en el marco de la transdisciplinaridad, a partir de una base de constante interrelación rechaza la contemplación aislada de los fenómenos (Irastorza, 2006).

Sin embargo, para el Estado, la Naturaleza sería vista como un medio para el trabajo, es decir vincula la libertad de los seres humanos a un modelo – erróneo por sus consecuencias nefastas- de superación de las constricciones y límites de la Naturaleza. Como explica Pardo (1998), la naturaleza es menoscabada ya que el mundo es vasto y *nos aporta oportunidades ilimitadas*, y, también, bajo la idea del progreso continuo, de manera que se piensa – de modo míticamente iluso, pienso- que para cada problema hay una solución. Esta situación no es gratuita, ya que se inscribe en un marco aun más amplio del gran problema ambiental al ignorarse su complejidad ecosistémica, así como la distinción entre desarrollo sostenible y sustentable. Aquí yace el compromiso de integrar la economía ecológica y la ecología política. Para llegar más lejos, y encontrar una urgente propuesta ambiental en el pensamiento y en las acciones políticas desde una visión de género del poder, el ecofeminismo plantea la necesidad de acabar con el dominio patriarcal para asumir la crisis ambiental con éxito (Aranda, 2004). Se señala también que la “desnaturalización de la naturaleza”, encontraría su razón de ser en el desconocimiento del orden complejo y organizativo ecosistémico de la

naturaleza, a partir de que la naturaleza (desnaturalizada) fue convertida en recurso e insertada en el flujo unidimensional del valor y la productividad económica (Leff, 2003). Esto daría paso a una racionalidad “contra natura” basada en leyes naturalezas inmovibles (Leff, 2003). Tal como había dicho Lipovetsky (2007), la vida en presente ha reemplazado a las expectativas del futuro histórico, la fiebre del confort ha sustituido a las pasiones nacionalistas y las diversiones a la revolución. Esta sería la perspectiva de quienes detentan el poder. Asistimos a una propagación global de la “nada”, es decir, de formas vacías que ponen en riesgo otros modos de vida (Ritzer, 2006).

Marco legal y jurisprudencial

Para abordar el análisis del marco legal relacionado a las comunidades indígenas en el Perú, se hará un recuento de cada una de ellas y de sus agregados más importantes vinculados con la materia del artículo. Durante todo el siglo XX las medidas constitucionales no sirvieron para ser practicadas, siendo las revueltas campesinas reprimidas dura y sangrientamente. Si bien la denominación jurídica de las comunidades indígenas como grupos humanos con derechos naturales y colectivos, y de su imprescriptibilidad de propiedad sobre sus tierras tiene como antecedentes las constituciones peruanas de los años 1920, 1933 y de 1979, en realidad se da una gran contradicción. Ello trae a colación diversas paradojas a lo largo del siglo XX, en donde diversas revueltas han sido reprimidas del modo más injusto y cruel por parte del Estado, en nombre del Desarrollo y de un ficticio Estado de Derecho. Basta con leer las novelas históricas de Ciro Alegría, José María Arguedas o Manuel Scorza², en general, del indigenismo peruano para considerar algunos ejemplos que retratan la barbarie con que el Estado Peruano ha actuado en los últimos cien años. Actualmente la Constitución Política del Perú vigente, promulgada el año 1993, señala claramente en el artículo 89, capítulo VI, denominado *Del régimen agrario y de las comunidades campesinas y Nativas*, la libre disposición de las tierras de las comunidades indígenas:



Artículo 89º.- Las Comunidades Campesinas y las Nativas tienen existencia legal y son personas jurídicas. Son autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y la libre disposición de sus tierras, así como en lo económico y administrativo, dentro del marco que la ley establece. La propiedad de sus tierras es imprescriptible, salvo en el caso de abandono previsto en el artículo anterior. El Estado respeta la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y Nativas (1993).

Tomando este artículo como punto de partida, se ve la manera cómo la inconstitucionalidad de cada enfrentamiento toma dos variables independientes importantes. La primera referida a la imprescriptibilidad de la propiedad de las comunidades nativas. La segunda relacionada a la ausencia de diálogo entre éstas y el Estado. No obstante, la Constitución Peruana, si bien es la fuente más importante a citar, no es la única fuente que hemos de considerar. Tenemos así, el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional de Trabajo – OIT del año 2007, suscrito por el Perú, el cual es un importante documento que posee dos postulados básicos: el respeto de las culturas, formas de vida e instituciones tradicionales de los pueblos indígenas, y la consulta y participación efectiva de estos pueblos en las decisiones que les afectan. Estas premisas constituyen la base sobre la cual deben interpretarse las disposiciones del instrumento que fue adoptado en 1989. Sobre esta última, la consulta y participación de los pueblos indígenas, versa lo siguiente en el artículo seis:

“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” (OIT, 2007: 22).



Como se dijo, citamos este artículo para identificar una importante variable: la consulta a los pueblos indígenas, que aplicaremos bajo la categoría de diálogo, entre el Estado Peruano y los pueblos originarios. En efecto, los conflictos entre comunidades campesinas e indígenas, se basan en la ausencia de consulta desde el Estado, el cual legisla sin establecer medios de comunicación, tal como se analizará en el proceso de investigación. Los incisos 1 y 2 del artículo 4 señalan:

- “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” (OIT, 2007:20).*

No fue sino hasta el mes agosto del año 2011, que el congreso promulgaría la Ley de Consulta Previa que busca salvaguardar estos derechos de las comunidades indígenas y campesinas, sin embargo aun es incierto el futuro de la aplicación de la ley, aunque ello no le resta mérito y una alegría generalizada en buena parte del Perú. Sin embargo el análisis del presente artículo se basa en las tristes e injustas circunstancias producto de la actitud del Estado en años anteriores a dicha promulgación, en la presidencia de Alan García. La Ley 27811 establecerá el régimen de protección de los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas vinculados a los recursos biológicos, conceptualizando como comunidades indígenas a aquellos pueblos originarios que tienen derechos anteriores a la formación del Estado peruano, mantienen una cultura propia, un espacio territorial y se autorreconocen como tales. Es importante considerar esta Ley, pues establece que al hablar de “indígena”, estaremos hablando de categorías como “originarios”, “ancestrales” o “nativos” entre otros. Asimismo, se establece –irónicamente- en el primer inciso del artículo 5, como objetivo principal: “Promover el respeto, la protección, la preservación, la aplicación más amplia y el desarrollo de los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas” (Ley 27811, 2002). Decimos irónicamente, ya que, tanto el discurso gubernamental, como las

acciones emprendidas por su poder coercitivo, poco han hecho por mantener vigente esta ley.

Finalmente, la Ley 228216 se creó para fines de representatividad de las comunidades indígenas en el año 2005, plasmados en el Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano- INDEPA. Esta Ley señala en el artículo cuatro, inciso d., la función de concertar, articular y coordinar las acciones de apoyo, fomento, consulta popular. Con todo, los problemas suscitados desde su creación se relacionaban con sus limitaciones burocráticas, ya que difícilmente ha podido contener la avalancha de reclamos, unos justos y otros debido a la ausencia de información, lo que causa un desajuste y desbalance, que en palabras de Monge (2008), se produce un vaciamiento de las capacidades políticas, al perder credibilidad el Estado ante la población.

En cuanto al marco jurisprudencial más resaltante, destaca aquella en la que la Defensoría del Pueblo interpondría una demanda de inconstitucionalidad en el año 2009 contra el Decreto Legislativo N° 1064 en donde se recomienda al Congreso de la República la aprobación de una ley marco sobre el derecho a la consulta. Como bien señala, es preciso tener en cuenta que en un país donde el Estado se ha mantenido lejos de la población campesina y nativa mas pobre y excluida, constituye una necesidad imperiosa afianzar el diálogo y la adopción de medidas concertadas. Asimismo recuerda que el incumplimiento de la norma de consulta, o de su realización sin observar sus características esenciales, compromete la responsabilidad internacional de los Estados³. Se deja en claro que no se trata de desprender dicha norma como una obligación derivada del Convenio 169 de la OIT, sino más bien como parte de la cultura del diálogo que debe primar en la gestión del Estado para el fortalecimiento de la gobernabilidad democrática. Finalmente, se señalará que el Ejecutivo no puede realizar actividad alguna amparado en decretos que se pretende soslayar la consulta a las comunidades indígenas, ya que dicha actividad no podría ser considerada como una consulta si es que no hubiese cumplido con lo siguiente:

“No ser meramente informativa, sino estar dirigida a lograr un acuerdo común entre las partes
Ser realizada de buena fe, dentro de un procedimiento que genere confianza entre las partes.
Ser adecuada y a través de las instituciones representativas indígenas
Ser sistemática y transparente
Organizarse de tal modo que garantice la participación de todos los pueblos indígenas involucrados, de acuerdo con el alcance de la medida adoptada” (OIT, 2007)

Se citan literalmente estas consideraciones, ya que nos servirían de modelo corrector de toda ley que pretenda soslayar los derechos constitucionales de las poblaciones indígenas. Entre tanto, el Estado Peruano debió diseñar los mecanismos para la consulta del convenio 169 de la OIT, sin embargo no lo hizo. La consulta nunca llegó, y prueba de ello encontramos un conflicto de magnitudes que remecieron la sociedad peruana: Bagua.

Un conflicto de grandes consecuencias sociales: Bagua

En el Perú, hasta el último conflicto producido en abril del 2011 en la provincia de Islay, departamento de Arequipa, existen más de 161 conflictos activos que todavía no son solucionados en el país y que, cada cierto tiempo, estallan en actos de violencia (Defensoría del Pueblo, 2010). La necesidad de solución a tales conflictos radica en una revisión legal, y su respectivo análisis, considerando la realidad en que las relaciones de poder en juego dilapidan a uno de los grupos menos favorecidos social, política y económicamente: los indígenas. En contraposición a lo sugerido por Claessen (1979), la población pobre no tuvo ningún miedo de ponerse en movimiento, a pesar de que en el pasado sus acciones fueron cruelmente reprimidas: hoy en día, los pueblos indígenas no han claudicado y se mantienen en pie de lucha, habiendo conseguido derechos en la práctica, en base a esfuerzo y fortaleza comunitaria. El caso de mayores consecuencias sociales y políticas fue el sucedido en la Amazonía peruana en las provincias de Bagua y Uctubamba en el Perú en junio del 2009. El conflicto nace a raíz de 101 decretos legislativos con base en la Ley N° 29157 del Congreso de la República entre marzo y junio del 2008 en



donde se delegaron facultades legislativas al Poder Ejecutivo para la adopción de medidas relacionadas con la política de desarrollo del Gobierno y la implementación del Tratado de Libre Comercio, suscrito entre el Perú y los Estados Unidos de América. El Relator Especial de Naciones Unidas, James Anaya (2009) menciona:

“Organizaciones indígenas, en particular la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSEP), protestaron en contra de 38 y posteriormente 11 de estos decretos legislativos, tanto por razones de contenido como por el hecho que no se habían realizado consultas directamente con los pueblos indígenas con anterioridad a su promulgación. Se alegaba que los 11 decretos facilitaban pautas de actividad comercial, privatización y explotación de tierras y recursos naturales que atentaban contra los derechos de los pueblos indígenas sobre las mismas tierras y recursos. Entre ellos, por ejemplo, hay uno que exige de juicio a los policías que maten o hieran a civiles “en cumplimiento de sus funciones” y que permitía la detención de personas sin mandato judicial. Así son varios los que enfilan contra los pueblos indígenas, que a lo largo de años habían conseguido, de modo penoso por cierto, que se les reconozca una serie de derechos” (Anaya, 2009: 3).

Frente al pedido de derogatoria, el Congreso señaló que se debía esperar el resultado entre indígenas y el Ejecutivo, lo cual se trató, según detalla Chirif (2009) de una actitud evasiva, irresponsable y cobarde de la mayoría parlamentaria. Poco interesó que las comunidades nativas se sintieran vulneradas por no ser consideradas ni consultadas al momento de la toma de decisiones sobre sus derechos ancestrales, reconocidos en tratados internacionales que la nación ha firmado. La técnica irresponsable y nefasta utilizada en aquel entonces por el Gobierno –y que amenaza con continuar utilizando- era la dilación para cansar a quienes reclaman. Para el mes de abril del 2009 las protestas indígenas cobrarían fuerza. Luego de 58 días de tensión y once días de bloqueos de la carretera Belaunde Terry en la región Amazonas, el 5 de junio tuvo lugar el enfrentamiento de policías e indígenas en la Curva del Diablo. Ello traería como consecuencia que se produjeran decesos en un total de 10 indígenas y 23 agentes del orden. Trece días después, el Congreso aprobó la derogación de los decretos. Como consecuencia de este conflicto, el Relator Especial Anaya (2009) indicaría la necesidad de un claro compromiso estratégico, que incluya mecanismos permanentes de diálogo y

resolución de conflictos, en los que se incluyan, entre otros, mecanismos relativos a los derechos territoriales y a otras reivindicaciones pendientes, para así prevenir actos de violencia y evitar que se repitan los lamentables sucesos acaecidos en Bagua.

Para un análisis más profundo del comportamiento, aparentemente desarrollista y pro-bienestar de las grandes mayorías, a costa de unas insignificantes minorías, Amartya Sen explica que los juicios unilaterales, tales como del Estado hacia las comunidades indígenas, pueden ser evaluados éticamente solo dentro de esos valores y normas, lo que supone negar la apelación a otras normas que compiten por la atención de la persona (Sen, 2007). Se explica así, cómo las mesas de diálogo son propuestas e instaladas forzosamente por las circunstancias, luego de haber satanizado a los “sediciosos” que no se callaron. Las concertaciones son precedidas siempre por intensos conflictos que dejan daños considerables, pérdidas económicas y de vidas humanas (García Calderón, 2009). De lo que se debería tratar es de dar buen uso a los notables beneficios del intercambio económico y del progreso tecnológico en una forma que preste la atención debida a los intereses de los desposeídos y desvalidos (Sen y Kliksberg, 2007).

Un caso significativo es el de los pobladores achuareños del río Corrientes, en defensa de su salud y la de su medio ambiente, lo cual se materializó en una serie de protestas en el año 2006 (Chirif, 2009). Si bien se lograron cambios importantes fueron producto de la entereza de los reclamos de los indígenas y no a la voluntad del gobierno, que más bien se negó a aceptarlos hasta el último momento. Las consecuencias son graves y la voracidad del Estado es grande. Los territorios ancestrales cada vez son más estrechos en los mapas del Perú. García Calderón (2009) explica que si bien se cree que los alzados terminan siendo presas de interpretaciones distorsionadas, debe tomarse en cuenta que ello se debe a que no se respetó a los pueblos indígenas ni se les consultó, derecho que, como dijimos, se reconoce en el artículo 6 del Convenio 169 de la OIT. Recuérdese que las llamadas protestas anti-globalización se hayan convertidas en los eventos más globalizados del

mundo contemporáneo (Sen y Kliksberg, 2007). Es importante hacer caso de una crítica a la modernidad que implica romper de una buena vez con la oposición entre racionalización y subjetividad, y entre tradición y progreso, e implica la búsqueda de sus complementariedades e interacciones (Calderón et al., 1996).

Si bien el relator especial de la ONU reconoce los objetivos legítimos del Estado de promover un desarrollo sostenible que beneficia a la sociedad en general, destaca la necesidad de armonizar estos objetivos con el pleno respeto a los derechos de los pueblos indígenas de acuerdo a los compromisos adquiridos por el Estado en el ámbito del derecho internacional, y de conformidad con su marco constitucional. Señala el relator que además de haber ratificado el Convenio N° 169 de la OIT, el Perú desempeñó un papel preponderante en el desarrollo y aprobación por la Asamblea General de las Naciones Unidas de la Declaración de los derechos de los pueblos indígenas. Lo cierto, más allá de este informe, como bien explica Chirif (2009), el Gobierno Peruano se limitó a crear causas basadas en los fantasmas y pretextos, tales como la manipulación externa que culpa a los presidentes de Venezuela (Hugo Chávez) y Bolivia (Evo Morales) o al líder del Partido Nacionalista Ollanta Humala, actual Presidente de la República peruana periodo 2011-2016, considerando a los pueblos indígenas como meras marionetas sin capacidad de raciocinio, de decisión o siquiera de diálogo. Asimismo resulta un afán reduccionista por demás conveniente para el Estado, vincular dichas protestas con el terrorismo y el narcotráfico.

A la larga se hizo visible cómo los universos subjetivos y modos de relación con el universo de aquellos invisibilizados, se vuelven demasiado densos y activos como para ser simplemente ignorados (Quijano, 2006). La cacería de brujas en el año 2009 fue incesante, pudiéndose comprobar inclusive en los medios de comunicación -las portadas diarios de circulación nacional y de gran impacto mediático Perú 21 y Correo en la época fueron reveladoras: indígenas con flechas y arcos, en una actitud salvaje teniendo consigo a un policía: era la más clara definición de salvajismo en contra de toda



la comunidad indígena y de los motivos de su protesta- en donde se les muestra como salvajes. A ello se le suma la insistencia por parte del Estado de sumir en el salvajismo radical la actitud de los indígenas, escindiendo aun más el país. Tenemos así el duro spot publicitario que emitió el Gobierno a través del Ministerio del Interior, que significaría la renuncia de la ministra de la Mujer y Desarrollo Social Carmen Vildoso. Éste radicó en mostrar imágenes trágicas de los cadáveres de los policías muertos, de sus cuerpos semidesnudos tristemente degollados, rayando en un morbo que buscaba despertar un recelo y rencor generalizado hacia las comunidades indígenas envueltas en esta protesta. Dice el spot⁴:

“Así actúa el extremismo contra el Perú: 22 humildes policías, asesinados con ferocidad y salvajismo. No hubo enfrentamiento, hubo asesinatos. Fueron cobardemente degollados cuando se encontraban desarmados e indefensos...A esto le llama diálogo el extremismo. Los extremistas por consigna internacional quieren detener al Perú, quieren impedir que los peruanos se beneficien con el gas y el petróleo de su subsuelo. Unámonos contra el crimen, que la patria no pierda lo avanzado”.

Este spot publicitario puede analizarse a la luz de un Estado incapacitado para comprender y dilucidar discursos divergentes al suyo, a un supuesto monopolio identitario sobre la totalidad de la Nación que esta bajo cierta tutela. Justamente, en un contexto mundial en donde los estados ya no tienen necesariamente un derecho legítimo a imponer acciones de policía y castigar a sus propias poblaciones, lejos de disminuir este ejercicio de la violencia contra sus propios ciudadanos, lo que ha decaído son los medios para legitimar esa violencia estatal (Hard y Negri, 2004) por lo cual el Estado recurre a una serie de estrategias, así se trate de mostrar cadáveres y exacerbar los ánimos de odio hacia comunidades ajenas a la cultura privilegiada que se esfuerza por imperar en una nación. La presencia constante de un enemigo y la amenaza del desorden “son necesarias para legitimar la violencia imperial” (Hard y Negri, 2004:54). A continuación discutiremos este tipo de estratagemas, basándonos en la expresión máxima de intolerancia cultural por parte del propio ex presidente de la república del Perú, Alan García Pérez: su tan criticado discurso del perro del hortelano.



El presidente Alan García Pérez se dirige a los perros del hortelano o a los pueblos que claman justicia

A continuación, se analizará una defensa del desarrollo y progreso del Presidente de la República en el período 2006-2011, en el cual se contraponen a la propiedad de las comunidades indígenas, pasando por alto tanto la Constitución Política, como una serie de leyes y convenios ya señalados con anterioridad. Se toman en consideración dos pronunciamientos titulados “El síndrome del perro del hortelano” (2007) y “El perro del hortelano contra el pobre” (2008). García Pérez empieza haciendo caso omiso a la imprescriptibilidad de la propiedad de las comunidades indígenas, así como su disposición económica y administrativa. Olvida, así, los derechos originarios que poseen, estipulados en la Ley 27811. Aunque adjetiva de modo individual su famosa frase de “perro del hortelano”, es claro que busca satanizar no a un solo tercero, sino a toda población que se opongan al Estado. Se trata de los “perros del hortelano”:

“Los que se oponen dicen que no se puede dar propiedad en la Amazonía (¿y por que sí en la costa y en la sierra?). Dicen también que dar propiedad de grandes lotes daría ganancia a grandes empresas, claro, pero también crearía cientos de miles de empleos formales para peruanos que viven en las zonas más pobres. Es el perro del hortelano” (García Pérez, 2007)⁵.

Estas comunidades pasan de ser ciudadanos con derechos “originarios”, a despreciables “perros del hortelano” en la medida que no cedan sus propiedades a las ambiciones de las grandes empresas. Para tales fines utiliza la categoría de “propiedad ociosa” y de “mano muerta”. Peor aun, tilda de demagogia y engaño el derecho originario que les corresponde al extremo de burlarse del carácter sagrado de los “cerros y tierras” indígenas:

“...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, alquilándolas, transándolas porque si son improductivas para ellos, sí serían productivas con un alto nivel de inversión o de conocimientos que traiga 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 virrey

*Toledo para arrinconar a los indígenas en las tierras no productivas”
(García Pérez, 2007)⁶.*

Se hace caso omiso a la imprescriptibilidad de la propiedad de las comunidades indígenas, así como su disposición económica y administrativa oponiéndose a dicha propiedad, olvidando los derechos originarios que poseen. Lo más impresionante de tal discurso, es el cómo se busca restarle credibilidad histórica a tales derechos, reduciéndolos a una mera creación virreinal, para arrinconar a indígenas a “tierras no productivas”. García Pérez sostiene líneas posteriores que los impedimentos por parte de las comunidades indígenas se limitarían a una “telaraña del silo XIX”. Las telarañas mentales del presidente no se detienen en este ataque frontal. En segundo lugar, le es indiferente la protección medioambiental, es decir, disminuye un enfoque ecológico, rebajando la propia vida de los pobladores indígenas:

“...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 eso depende de lo estricto que sea el Estado en la exigencia tecnológica a las empresas mineras y en negociar mayor participación económica y laboral para los departamentos donde estén las minas” (García Pérez, 2007)⁷.

La ausencia de contaminación es amparada en contextos distantes, sin considerar las investigaciones y consultas necesarias para realizar todo tipo de explotación de los medios naturales. Para el Estado, la Naturaleza sería vista como un medio para el trabajo, es decir vincula la libertad de los seres humanos a un modelo –erróneo por sus consecuencias nefastas- de superación de las constricciones y límites de la Naturaleza (Pardo, 1998), siendo menoscabada, ya que el mundo es aparentemente vasto y *nos aporta oportunidades ilimitadas* y, también, bajo la idea del progreso continuo, de manera que para cada problema hay una solución como bien lo plantea García Pérez. Para él las comunidades indígenas son estorbos: *Así pues, hay muchos recursos sin uso que no son transables, que no reciben inversión y que no generan trabajo. Y todo ello por el tabú de ideologías superadas, por ociosidad,*



por indolencia o por la ley del perro del hortelano que reza: "Si no lo hago yo que no lo haga nadie" (García Pérez, 2007)⁸. En tercer lugar, en el colmo de los etnocentrismos culturales, se tiende a creer que las comunidades indígenas obrarían como producto de su ignorancia, su incapacidad y deterioro educativo:

"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 bloqueos y marchas a más de 10.000 activistas agresivos y callejeros. Usa esa tropa, arrastrándola con premeditado 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." (García Pérez, 2007)⁹.

Como opinaba Nugent, el tutelaje no requiere especial mérito sino de una reconocida incapacidad (Nugent, 2010), como la que, en este caso, el Estado intenta plasmar a duras penas. García acusa, además, a las diversas comunidades autóctonas, de opinar incorrectamente por estar "lejos", "apartado", desde una letanía que poco o nada le permite opinar. Fíjese bien: letanía de Lima, ciudad que posee la capacidad "única" –desde la perspectiva de García Pérez- de decir lo que es correcto y lo que no. Se menciona incluso que poco valen aquellos indígenas por su menor número.

"Y como nuestra 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 tuerto sea rey en el país que quiere mantener en la ceguera... tiene que objetar porque para él opinar significa oponerse y, a fin de cuentas, la culpa siempre es de los demás, jamás de él" (García Pérez, 2008)¹⁰.

Es claro que la educación no llega a la selva, ¿se quiere suponer entonces que además de salvajes, son unos plenos y totales ignorantes? Como diría García Calderón, el Estado y en especial Alan García, mediante este tipo de discursos se ha preocupado en presentar el conflicto como si fuera un enfrentamiento "entre los que quieren el desarrollo y los que buscan la anarquía, entre los peruanos que quieren el crecimiento económico y los nativos bárbaros y salvajes, en suma una gavilla de ignorantes que le temen al tunche y al pishtaco volador y que han tenido la osadía de amenazar las decisiones de un Estado progresista que impulsa un modelo económico



“beneficioso” para todo el país” (García Calderón, 2009:67). Esta estrategia forma parte de esas antípodas que ensayaba Quijano para exponer esa colonialidad del poder que se basaba en categorías en las que se amparaba el poder, de modo dicotómico y excluyente, tales como Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico-mítico-científico, irracional- racional, tradicional-moderno. Recomendaba, así, “liberar nuestra retina histórica de la prisión europ-centrista y re-conocer nuestra experiencia histórica” (Quijano, 2006:353). Para García Pérez, el perro del hortelano se manifiesta en esos “antimineros pluriculturalistas y patrioterros”, que se limita a decir “que los terrenos eriazos se queden como están, que la riqueza forestal de la Amazonía no se aproveche, que no se construyan hoteles cerca de los monumentos arqueológicos”. Para él esto es producto del “error o ignorancia”: “El perro del hortelano tiene una visión parroquial y acomplejada”. En este contexto nos preguntamos dónde quedaron los incisos 1 y 2 del artículo 4 del Convenio 169 de la OIT que señalan:

- 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 (OIT, 2007:20).*

Es o darlo todo, o ser un egoísta objeto de la más acuciosa crítica, y esto se comprueba en el siguiente párrafo:

“Y contra el petróleo, han creado la figura del nativo selvático 'no conectado'; es decir, desconocido pero presumible, por lo que millones de hectáreas no deben 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” (García Pérez, 2008)¹¹.

Este párrafo va de la mano con una triste declaración hecha en el año 2009 con motivo de los sucesos de Bagua, en donde declararí:

“Ya está bueno, pero estas personas no tienen corona, estas personas no son ciudadanos de primera clase, que puedan decir 400 000 nativos a 28 millones de peruanos, tú no tienes derecho de venir por aquí ¡De ninguna manera! Eso es un error gravísimo y quien piense de esa manera quiere llevarnos a la irracionalidad y al retroceso primitivo, en el pasado”¹².



García para el año 2011 intentó justificar este exabrupto, diciendo en su defensa que en realidad quiso decir algo diferente: “El Perú es todos los peruanos y la Amazonía es todos los peruanos no solo de los que viven cerca de la Amazonía, porque entonces, nosotros seríamos ciudadanos de segunda clase. Han convertido la frase como si yo me hubiera referido a los miembros de las comunidades nativas. Yo no soy tan imbécil, ni tan despiadado” (Leiva, 2011:2). Véase acá cómo las ambiciones de su concepto de Estado-nación desean imponer su homogeneidad cultural de tipo asimilacionista en que si cierto puñado de población (no hay peor sustento lógico que el de ser simples minorías étnicas) decide decirle NO al resto a un Estado depredador que se siente dueño de la verdad generalizada, costeña, limeña y de sectores económicos privilegiados. Acaso son urgentes aquellos derechos poliétnicos de los que trató Kymlicka (1996), los cuales serían capaces de expresar la particularidad de las diversas formas de pensamiento étnico, sin que este orgullo cultural obstaculice su éxito en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante, de aquel Estado-nación con indicadores voraces. Pero para García la irracionalidad y el retroceso primitivo siempre serán los culpables de aquellas poblaciones que digan no al desarrollo, en su dicotómico modo de ver el desarrollo, sin libertades ni diálogos.

Retomando su discurso del perro del hortelano, en este documento llega al extremo de tildar al medioambientalista de este siglo, como el comunista anticapitalista del siglo XIX y proteccionista en el siglo XX que se ha limitado a “cambiarse de camiseta” (García Pérez, 2008). García Pérez representaría con estas líneas un espíritu claramente soberbio, incapaz de efectuar diálogo alguno o de cualquier enfoque comprensivo hacia el otro. Freire nos señala cuán importante es la posibilidad del diálogo, a través de su reconocida pedagogía del oprimido: “La autosuficiencia es incompatible con el diálogo. Los hombres que carecen de humildad o aquellos que la pierden, no pueden aproximarse al pueblo. No pueden ser sus compañeros de pronunciación del mundo” (Freire, 1971:108). La soberbia se adueña de quien habla de perros del hortelano y ciudadanos de segunda clase, burlándose de las leyes, de la

constitución y de los derechos de estas comunidades que se remontan épocas previas a la República, prehispánicas, preincaicas, en general, derechos imposibles de desaparecer con un discurso que busca destruir el diálogo y el Estado de derecho.

Este tipo de discursos demuestran la incapacidad del Estado por producir “*consensual power*” (Claessen, 1979) por lo que Alan García plantearía el mito del perro del hortelano, mitificando el desarrollo, aunque sabe muy bien que al no tener la capacidad de ejercer el “*consensual power*”, aplicaría lo que Claessen denominaría “*coercive power*” (1979). El juicio de García Pérez colisiona con el juicio de las comunidades indígenas, cuando estos juicios deberían ser evaluados éticamente solo dentro de sus valores y normas (Sen, 2007). El Estado tan sólo muestra una actitud dialogante sólo cuando existen reacciones de los afectados por las normas ya aprobadas del Ejecutivo. Las mesas de diálogo son instaladas forzosamente por las circunstancias, luego de haber satanizado a los a quienes no se callaron, como en el caso de Bagua. Las concertaciones son precedidas siempre por intensos conflictos que dejan daños considerables, pérdidas económicas y de vidas humanas (García Calderón, 2009), cuando se debería sumar fuerzas, poderes y saberes populares para romper el cerco que impide transformaciones más audaces de cambio social (Yagenova y Véliz, 2011).

Se ha caído en la soberbia del poder. Poco interesa que las comunidades nativas se sientan vulneradas por no ser consideradas ni consultadas al momento de la toma de decisiones sobre sus derechos ancestrales, reconocidos en tratados internacionales que la nación ha firmado. No hay diálogo si no hay humildad: “el diálogo, como encuentro de los hombres para la tarea común de saber y actuar, se rompe si sus polos (o uno de ellos) pierde la humildad” (Freire, 1971:107). Si bien García Pérez desdibuja una posibilidad mínima de acercamiento, es claro que en una perspectiva de opresión, del Estado hacia las comunidades, tal como manifiesta Freire, no pueden los dominados, los oprimidos en su nombre, acomodarse a la violencia que se les imponga, sino luchar para que desaparezcan las condiciones

objetivas en que se encuentran aplastados : “Si no amo al mundo, si no amo a la vida, si no amo a los hombres, no me es posible el diálogo” (Freire, 1971:107). Por ello, como indicaba Chávez, Mukriani y Uriona (2011), es una tarea urgente desconstruir aquellos códigos simbólicos y prácticos de exclusión que influyen en el mantenimiento de estructuras de poder jerárquicas, a través de una transformación radical de la política en la que la autocrítica sea instrumento fundamental de lucha. Una reflexión que vale recordar siempre para evitar este tipo de discursos o prácticas, es la que la pedagogía del oprimido sostiene:

“¿Cómo puedo dialogar, si alieno la ignorancia, esto es, si la veo siempre en el otro, nunca en mí?

¿Cómo puedo dialogar, si me admito como un hombre diferente, virtuoso por herencia, frente a los otros, meros objetos en quienes no reconozco otros “yo”?

¿Cómo puedo dialogar, si me siento participante de un “guetto” de hombres puros, dueños de la verdad y del saber, para quien todos los que están fuera son “esa gente” o son “nativos inferiores”?

¿Cómo puedo dialogar, si me cierro a la contribución de los otros, la cual jamás reconozco y hasta me siento ofendido por ella?” (Freire, 1971:108)

Después de todo, como ya dijeron Mondonesi y Rebón (2011:18), “aun en el claroscuro, brilla la luz de la fuerza de la acción colectiva de los oprimidos, se vuelve a abrir el horizonte de la emancipación como motor de lucha social y como posibilidad histórica de otro mundo posible”.

Un Estado que amenaza una nación heterogénea

Siguiendo a Sen, es necesario partir del concepto de identidad. Así, la necesidad de razonar, debe penetrar en todas las etapas de los pensamientos y las decisiones basadas en la identidad (Sen, 2000) lo que en el caso del Perú, debe atender no a una sino a una poliédrica manifestación de identidades, debido a la pluralidad cultural existente desde tiempos prehispánicos. No son meras supervivencias de un pasado premoderno: “son los nuevos productos del encuentro con la propia modernidad, constituyendo un mundo poscolonial mayoritario en el mundo moderno fuera de Europa

occidental y América del Norte” (Chatterjee, 2007:61). En su importante libro “Desarrollo como Libertad” señala Sen que el libre y sustentable albedrío emerge como un importante motor del desarrollo. No sólo es el libre albedrío en sí una parte constitutiva del desarrollo, sino que también contribuye al fortalecimiento del libre albedrío de otras clases (Sen, 2000). Como indica Prado, es necesario proponer un *ecocentrismo* que se materialice en una clara crítica a la hegemonía de la razón instrumental del proceso de modernización, de modo que es importante reforzar una filosofía medioambiental que apoye “racionalidades alternativas” fortaleciendo un discurso *ecocéntrico* en que nuestra cultura y sus valores tengan un impacto en la concienciación y la acción, incluyendo la acción política, y que ello tendrá un impacto decisivo en el desarrollo global de la sociedad y la naturaleza (Prado, 1998). Recuérdese que la verdadera interculturalidad rechaza tanto las pretensiones supraculturales y superculturales, como también cada monoculturismo (abierto o camuflado) y etnocentrismo del pensamiento (Estermann, 1996).

Pero tampoco es necesario caer en una inconmensurabilidad de culturas y modos de vivir humanos. El relativismo cultural y la indiferencia no permiten aproximarse a un fenómeno como la filosofía de las comunidades campesinas y nativas, por el contrario se limita a una óptica estética y hedonista de algo exótico, pero incomprensible (Estermann, 1996). El culto a las diferencias conduce a un atomismo cultural que no sólo desarticula el tejido social, como lo es en el Perú, sino que genera aislacionismos culturales (Tubino, 2002). Desde una perspectiva epistemológica, García Bedoya (2005) indicaría la importancia de repensar las totalidades conflictivas, contradictorias, conflictivas, problemáticas, heterogéneas. Según esta perspectiva (y de la que parte nuestra investigación) la totalidad sigue siendo un horizonte epistemológico necesario para la reflexión social: sólo desde ella se pueden criticar las inequidades sin perderse en la selva de las diferencias. Señala la Defensoría del Pueblo (2009), cuán vital será en adelante –ya que no lo fue antes- la comunicación y el entendimiento, el respeto mutuo y la buena fe, y el deseo sincero de llegar a un acuerdo común. Todo esto pasa por aprobar leyes

que hayan sido analizadas previamente en un debate público para que su contenido sea adecuado a la realidad política, social y económica, así como las necesidades planteadas por los ciudadanos y más aun los pueblos indígenas, que están en un marco claramente constitucional. En segundo lugar –continúa la Defensoría- es importante una mirada de tipo holístico, que requiera un cambio profundo en nuestra forma de ver al otro. No sólo el Gobierno es el que debe reaccionar. Ello pasa por concebir al territorio como espacio físico y como una especie de rol de un actor que interactúa con las personas, con las plantas y los animales, como muchas comunidades lo consideran en la estructura de su pensamiento mágico religioso; precisamente su importancia como eje fundamental para el desarrollo yace en que “se trata de un espacio histórico, un escenario social y cultural, y no sólo geográfico” (Sifuentes, 2009:136).

El error del Estado yace en tildar de “peculiaridades” las diferencias culturales, a las cuales no se les asigna importancia, coaccionados a no interferir con la inquebrantable lealtad al Estado, común a todos (Bauman, 2004). Si el Estado Peruano desea seguir invisibilizando a las comunidades indígenas, como señalaría Molinari (2008), no cambiará en absoluto las protestas constantes, por el contrario se incrementarán, fortalecerán, y producirán aun mayores y peores desgracias que lamentar. Bagua representó la exacerbación de un sentimiento social latinoamericano, producto del “lento proceso de ‘acumulación’ de las fuerzas sociales críticas frente al sistema que se expresa en el resurgir del debate en torno a los modelos alternativos del Estado-nación” (Yagenova y Véliz, 2011: 273). Las reflexiones de este fenómeno nos llevan a presenciar el nacimiento de que lo que Yagenova y Véliz (2011) identificaron en Guatemala, como un nuevo sujeto crítico con profundo arraigo territorial y cultural que se enfrenta a las empresas transnacionales y sus aliados locales. Ello a su vez podría llevar al Perú a vivir situaciones insostenibles como las de Centroamérica, en donde “la intensificación de las protestas sociales, cuyos protagonistas, al no encontrar

respuestas satisfactorias a sus demandas, se radicalizan y enfrentan el peso de las políticas de criminalización” (Yagenova y Véliz, 2011:273)

En tiempos en que la globalización impera por doquier, y en que la biodiversidad sorprende cada día más, las reivindicaciones utópicas del nacionalismo universalista provocan malestar y desigualdad: una política de heterogeneidad nunca puede aspirar al premio de encontrar una fórmula única que sirva a todos los pueblos en todos los tiempos, por lo mismo que sus soluciones son siempre estratégicas, contextuales, históricamente específicas e, inevitablemente, provisionales (Chatterjee, 2007: 80). Las identidades son plurales y la importancia de una identidad no necesariamente debería borrar la importancia de los demás (Sen, 2007). Nos remitimos, así, a lo Chatterjee (2007) denominaría la “política de los gobernados”. Este autor plantea un nacionalismo cívico basado en las libertades individuales, y en la igualdad de derechos, independientemente de distinciones de religión, raza, lengua o cultura y las demandas particulares basadas en la identidad cultural, que reclamaría un trato diferenciado para grupos particulares. Ello, tal como lo hemos visto en el caso peruano, basado en su vulnerabilidad y atraso o en una real o supuesta injusticia histórica. Más allá de las utopías del nacionalismo universalista, la política de heterogeneidad no aspiraría a encontrar una fórmula única que sirva a todos los pueblos en todos los tiempos: sus soluciones serán siempre estratégicas, contextuales, históricamente específicas e, inevitablemente, previsionales (Chatterjee, 2007). En esta perspectiva, López indica que las diferencias más allá de tomar la palabra, vienen exigiendo no sólo ser respetadas, sino reconocidas como tales y, por tanto, han logrado poder en marcha un “derecho a la diferencia” y un “derecho a la pertenencia cultural”, lo cual difícilmente se condice con el talante igualitario y culturalmente desvinculado del proyecto moderno (López, 2007:41). Por ello es necesario partir no de una justicia y libertad que se enuncie no desde una humanidad abstracta, sino desde los marcos culturales en los que se desenvuelve el Perú.

Para Sen (2000) las libertades no son solamente los fines primarios del desarrollo; son también sus principales medios. Con oportunidades adecuadas,

los individuos pueden formar efectivamente su propio destino y ayudarse unos a otros; no necesitan ser considerados como los receptores pasivos de los beneficios de ingeniosos programas de desarrollo. Esa es, de hecho una poderosa razón para reconocer el papel positivo del libre y sustentable albedrío (Sen, 2000). Incluso se habla de la necesidad de transformar al académico político en líder de acción, frente a los enormes problemas de pobreza, ignorancia y explotación en Sudamérica. No es para menos, pues vivimos un contexto en el cual varios grupos étnicos y sus culturas están por extinguirse, por lo que sus valiosos conocimientos, acumulados en miles de años, también han de desaparecer, perdiéndose la experiencia intercultural en el Perú, país que vive una diversidad cultural, compleja y rica (Solís, 2001). Como señala Nugent (2010) el pluralismo, como vía de superación del orden tutelar, también estimula la aparición de nuevos sentimientos entre las personas: entre ellos el más importante es lo que podríamos llamar el sentimiento de la igualdad básica.

Los acercamientos de los unos hacia los otros, debería pasar por una política de reconocimiento del otro, de un fin a los etnocentrismos, de las dicotomías ciudad-modernidad, versus la barbarie e inhóspita selva a manos de algunos salvajes que no saben lo que dicen o lo que quieren, en fin dicotomías que fortalecen cierta colonialidad del poder. El problema se incrementa cuando los pobladores han perdido la confianza en el Estado Peruano, que suele sentarse a dialogar una vez que los reclamos ciudadanos se convierten en acciones de violencia y que, cuando se logran algunos acuerdos, los ha incumplido. La credibilidad del Estado hacia las poblaciones se viene desmoronando, perdiendo fuerza la institucionalidad misma del Estado. Si bien no todo proyecto resulta negativo y por el contrario totalmente sea viable, favoreciendo a la región, será imposible avanzar en la medida que no se den respuestas a las demandas de los pobladores más vinculantes.

Sin embargo, las políticas de desarrollo económico le otorgan una importancia única y totalizadora a la inversión privada interna y externa, lo que trae como consecuencia que se contrapongan dos discursos: el del progreso y

bienestar de la nación por parte del Estado y el de los pueblos indígenas quienes ven disminuidos sus derechos, sin tomar en consideración su opinión. Esta situación se contrapone a la Constitución Política del Perú (1993), que hace mención a su categoría de grupos humanos con derechos naturales y colectivos, e imprescriptible la propiedad sobre sus tierras. Sin embargo los intereses económicos, representados por importantes inversionistas, discriminan y abren aun más las brechas de la desigualdad entre ciudadanos y “ciudadanos que no son de primera clase”, como los denominó el propio presidente del Perú Alan García Pérez. Fue la más clara manifestación de “una suerte de país en el que conviven ‘dos países’, separados social, racial, regional y culturalmente que, a su vez, tienen internamente pocos y débiles lazos de unión entre sus miembros” (Cotler, 2009:171). La colonialidad del poder basada en la imposición de la idea de raza como instrumento de dominación, demuestra de qué modo ha sido siempre un factor limitante de estos procesos de construcción del Estado-nación basados en el modelo eurocéntrico (Quijano, 2000).

Los espacios de diálogo fracasan. De este modo, resulta imposible explicar las posibilidades de un desarrollo económico que no afecte los derechos indígenas sobre su hábitat, tierras y recursos naturales- y menos aún su propia supervivencia. Acudimos a un reduccionismo de “buenos y malos”, que refleja esa intolerancia de los unos hacia los otros en un país azotado por la desigualdad social. Ello es poco pertinente para un país caracterizado por un contexto de desigualdades radicalizadas en cuanto a la visión del crecimiento económico como visión totalizada, mientras un gran sector se mantiene en la pobreza inclemente; subordinando no sólo sus derechos civiles y políticos, sino sus derechos sociales, tales como salud, educación y un trabajo digno. De por sí la sociedad peruana demuestra cierta discriminación de los sectores de elevados ingresos hacia a los sectores más populares urbanos de origen andino dificultando su movilidad social y menoscabando su autoestima, “incrementándose en la medida que estos sectores populares incursionan cada vez más en diferenciados escenarios políticos empresariales, culturales y

políticos, desafiando a los tradicionales sectores privilegiados y, presionando para hacer valer sus derechos ciudadanos y sus prácticas culturales” (Cotler, 2009:172).

Considerando que en el planeta que compartimos existen muchas maneras diferentes de ser humanos, “a menos que se ‘exterminen’ por completo a los infieles no hay manera de cortar camino para salir de la incomodidad que produce la pluralidad de voces y el choque entre los distintos modelos de lo que significa una buena vida” (Bauman, 2004:26). Ante la soberbia del poder de que pretendió el Estado peruano durante la última centuria, el caso peruano demuestra cuán urgente es aquella reconciliación de la humanidad con su propia e incorregible diversidad (Bauman, 2004). Acaso episodios como los de Bagua, nos lleven a reflexionar sobre cómo las organizaciones y los movimientos sociales planean intervenir el nuevo proyecto de descolonización estatal que supone “revertir los cánones de exclusividad y privilegio que daban derecho sólo a unos cuantos a tomar decisiones e influir en el destino de la política” (Chávez et al., 2011:150).

Conclusiones y recomendaciones

De acuerdo al conflicto más representativo en los últimos años en el Perú, se puede comprobar la necesidad de un claro compromiso estratégico, que incluya mecanismos permanentes de diálogo y resolución de conflictos, en los que se incluyan, entre otros, mecanismos relativos a los derechos territoriales y a otras reivindicaciones pendientes, para prevenir actos de violencia y evitar que se repitan los lamentables sucesos acaecidos en los últimos años. En efecto, son necesarias estas aclaraciones a pesar de poseer una Ley de Consulta Previa recién aprobada en agosto del 2011, que se añade a la legislación ya existente. Si el Estado no cumplió las leyes existentes, se espera que en adelante lo haga, no como una actitud bondadosa y soberbia, o nada imbécil, en palabras de García Pérez, sino en una clara demostración de un estado de derecho, democrático e igualitario. Sin embargo cabe re pensar que

esa incómoda colonialidad del poder aun ejerce su dominio, tanto en el Perú como en la mayor parte de América Latina, en contra de la democracia, la ciudadanía, la nación y el Estado-nación moderno (Quijano, 2000). Para salir de la espiral de tutelaje colonialista en la que insiste el Estado, a través de denominaciones como perros del hortelano o ciudadanos de segunda categoría, se requerirá de un marco de garantías institucionales que aseguren la legitimidad de las existencias individuales, que las opiniones cuando son dichas en público puedan ser escuchadas y respondidas en un clima de respeto mutuo (Nugent, 2010).

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

El Estado debe saber comunicar, dialogar y comprender al otro, al otro que no es diferente, sino parte integrante de una nación plural, poliédrica y múltiple: el otro no es sino uno mismo, y a su vez uno diferente. Será uno mismo al momento de tomar su lugar participativo, y será otro al momento de respetar esas decisiones que difieren de mí. Para que el Estado se identifique con estas poblaciones no es requisito primario el acceso a sus bienes y derechos intangibles, sino el respeto a derechos fundamentales como la equidad y la justicia. Los pretextos para su soberbio ejercicio de la violencia se acabaron y no le queda sino acatar el palpitar de las culturas diferenciadas. Las

categorías binarias solo han traído resentimientos y enfrentamientos de ciudadanos de un mismo país, que ya sufría de este tipo de cismas económicos y simbólicos, por lo cual se reforzarían y estructurarían gravemente.

Se espera que el Estado aprenda a duras penas que no puede seguir creyendo que unos son ciudadanos y otros son meros salvajes. Al cierre de este artículo, en el mes de diciembre del 2011, se suscitaron nuevos enfrentamientos en Cajamarca, debido al rechazo al proyecto minero Conga, ubicado en las provincias de Celendín, distritos de Huasmín y Sorochuco y Cajamarca, distrito de La Encañada, por parte de la población, por las consecuencias medioambientales para sus habitantes. Más allá de las incertidumbres de cuán negativa sea, este suceso genera a su vez enfrentamientos de opinión entre quienes apoyan a los comuneros que defienden el nicho ecológico de su hábitat y aquellos otros que insisten en que el Estado no puede permitir esas rebeldías o perderá su legitimidad, entre ellos la ex candidata a la presidencia Keiko Fujimori. Es inevitable ver como el tufo de un autoritarismo que no aprende su lección asoma inevitablemente, aunque vale decir, el trauma acontecido en Bagua anima al diálogo y a medidas que tengan como meta un desarrollo acompañado de la libertad y de la igualdad. Países como el Perú deben demostrar que si un país tan heterogéneo y con un pasado autoritario como éste puede crecer de la mano de la igualdad y de la justicia, Latinoamérica tiene motivos para sentirse en las posibilidades de encaminar su futuro hacia un desarrollo igualitario, social, económico y político. Como ya dijo Bauman (2004) la única posibilidad viable de llegar a un acuerdo se sostiene y recae en nuestra aceptación de que es precisamente de esa diversidad de donde deriva el poder de la humanidad para trascender los horizontes actuales y para trazarse nuevos.

Bibliografía

- ANAYA, James. (2009). *Observación sobre la situación de los pueblos indígenas de la Amazonía y los sucesos del 5 de junio y días posteriores en las provincias de Bagua y Uctubamba, Perú*. Naciones Unidas.
- ARANDA, José. (2004). "Principales desarrollos de la sociología ambiental". *Ciencia Ergo Sum*, julio-octubre, año/vol. 11, número 2, 199-208. México.
- BAUMAN, Zygmunt. (2004). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- CALDERÓN, Fernando; HOPENHAYN, Martín; OTTONE, Ernesto. (1996). *Esa esquiava modernidad*. UNESCO: Caracas.
- CHATTERJEE, Partha. (2007). *La nación en tiempo heterogéneo*. Lima: IEP, CLACSO, SEPHIS.
- CHÁVEZ, Patricia; MOKRANI, Dunia; URIONA, Pilar. (2011) Una década de movimientos sociales en Bolivia. Massimo Mondonesi y Julián Rebón (Comp) *Una década en movimiento* (125-151) Buenos Aires: CLACSO.
- CHIRIF, Alberto. (2009). "No es tiempo para permanecer callados". En *Quehacer* 174, 58-63. Lima.
- CLAESSEN, Henri. (1979). *Antropología Política*. México DF: UNAM
- COTLER, Julio. (2009). La paradoja peruana: crecimiento económico y desaprobación política. *Diplomacia estrategia política N°9* 168-183. Brasilia.
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL PERÚ. (1993). Recuperado de <http://www.congreso.gob.pe>
- DEFENSORÍA DEL PUEBLO. (2009). Demanda de inconstitucionalidad contra el Decreto Legislativo N.º 1064 interpuesta por la Defensora del Pueblo Beatriz Merino Lucero. Lima: autor.
- DEFENSORÍA DEL PUEBLO. (2010). Reporte de Conflictos Sociales N°76. Adjuntía para la prevención de conflictos sociales y la gobernabilidad. Lima: autor.
- LEIVA, Milagros (2011) Entrevista a Alan García. *El Diario El Comercio*, 6 de Febrero del 2011.
- ESTERMANN, Josef. (1996). *Filosofía Andina*. Abya-Yala: Quito
- FREIRE, Paulo. (1971). *Pedagogía del oprimido*. Lima: UNMSM

- GARCÍA BEDOYA, Carlos. (2005). "Estudios culturales, ciencias sociales y ciencias humanas". *Revista de Investigaciones Sociales, año IX, N°14*, pp.433-447. Lima.
- GARCIA CALDERÓN, Luis. (2009). "La selva que calla y la selva que protesta". *Quehacer* 174, 64-69. Lima.
- GARCÍA PÉREZ, Alan. (2007). "El síndrome del perro del hortelano". *El Diario El Comercio*, 28 de octubre del 2007.
- GARCÍA PÉREZ, Alan. (2008). "El perro del hortelano contra el pobre". *En El Comercio*, 2 de marzo del 2008.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Buenos Aires: Debate.
- IRASTORZA, Pedro. (2006). *Integración de la ecología del paisaje en la planificación territorial*. Madrid (Tesis Doctoral).
- KYMLICKA, Will. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- LANDA, Ladislao. (2007). *Los fantasmas de la subalternidad. La transformación de/en los discursos (sobre los) indígenas en América Latina*. Brasilia: Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas.
- LEFF, Enrique. (2003). "La ecología política en América Latinoamérica. Un campo en construcción". *Polis*. N°5 Santiago de Chile.
- LIPOVETSKY Gilles. (2007). *La felicidad Paradójica*. Barcelona: Anagrama.
- Ley 28495, Ley del Instituto Nacional de Desarrollo de Pueblos andinos, amazónicos y peruanos (2005).
- Ley 27811, Ley que establece el régimen de protección de los conocimientos colectivos de los pueblos indígenas vinculados a los recursos biológicos (2002)
- LÓPEZ, José. (2007). *Adiós a Mariátegui*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Organización Internacional del Trabajo –OIT. (2007). *Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas Tribales en Países Independientes*. Lima: autor.
- PARDO, Mercedes. (1998). "Sociología y medioambiente: estado de la cuestión". *Revista Internacional de Sociología* N° 19-20, 329-267. Navarra.

- QUIJANO, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Edgardo Lander (comp). *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. (201-246). Buenos Aires: CLACSO-UNESCO
- QUIJANO, Aníbal. (2006). Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. En *Investigaciones Sociales*. Año X N° 16, pp. 347-368. Lima: UNMSM IIHS.
- MOLINARI, Tirso. (2008). "Sobre la invisibilización y las representaciones de lo indígena en el Perú". *Investigaciones Sociales* Año XII N° 20, 217-227. Lima.
- MONDONESI, Massimo y REBÓN, Julián. (2011). Introducción. *Una década en movimiento*. (Pp. 9-18). Buenos Aires: CLACSO.
- MONGE, Carlos (2008) Ponencia dictada para el Programa de capacitación PCS. Lima, Junio.
- NUGENT, Guillermo (2010) El orden tutelar. Lima: DESCO.
- RITZER, George. (2006). *La globalización de la nada*. Editorial Popular: México.
- SEN, Amartya. (2000). *El desarrollo como libertad*. Barcelona: Editorial Planeta.
- SEN, Amartya. (2007). *Identidad y violencia*. Buenos Aires: Katz Editores.
- SEN, Amartya y KLIKSBURG, Bernardo. (2007). *Primero la gente*. Deusto: Barcelona
- SIFUENTES, Eudocio. (2009). *Energía social, libertad y bienestar*. Lima: San Marcos.
- SOLÍS, Gustavo. (2001). Interculturalidad: encuentros y desencuentros en el Perú. En María Heise (Ed.) *Interculturalidad*. (pp. 97-112) MINEDU: Lima.
- TUBINO, Fidel. (2002). Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva. En Norma Fuller (Ed.) *Interculturalidad y política*. (pp. 51-76) PUCP: Lima.
- YAGENOVA, Simona y VÉLIZ, Rodrigo. (2011). Guatemala: una década de transición. Massimo Mondonesi y Julián Rebón (Comp) *Una década en movimiento* (225-274). Buenos Aires: CLACSO.

Notas

¹ Mis agradecimientos a la socióloga Verónica Venturo Gutiérrez, quien me asesoró para el desarrollo del presente artículo.

² Obras como “El mundo es ancho y ajeno”, y “Los Perros hambrientos” de Alegría, junto a “Redoble por Rancas” de Scorza son las más representativas. Arguedas significaría un fiel representante de la emotividad y sensibilidad indígena a través de numerosas novelas, tales como “Todas las sangres” o “Yawar Fiesta” reflejando el dolor andino en un contexto de desigualdad social desde las élites urbanas limeñas.

³ Para ello se citan los casos de Saramak y Surinam, en el Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos; y en el Derecho comparado los casos de Colombia y Costa Rica, en cuyos sistemas judiciales el incumplimiento de la consulta y sus requisitos esenciales ha originado la nulidad de los procedimientos, actos y medidas adoptadas.

⁴ Spot publicitario del Gobierno Peruano ante la masacre de Bagua (2009) Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=CYxSH07s-Bs>

⁵ Recuperado en

http://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-10-28/el_sindrome_del_perro_del_hort.html

⁶ Recuperado en

http://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-10-28/el_sindrome_del_perro_del_hort.html

⁷ Recuperado en

http://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-10-28/el_sindrome_del_perro_del_hort.html

⁸ Recuperado en

http://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-10-28/el_sindrome_del_perro_del_hort.html

⁹ Recuperado en

http://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-10-28/el_sindrome_del_perro_del_hort.html

¹⁰ Recuperado en

<http://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2008-03-02/el-perro-hortelano-contrapobre.html>

¹¹ Recuperado en

<http://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2008-03-02/el-perro-hortelano-contrapobre.html>

¹² Alan García e indígenas: ciudadanos de segunda clase. Recuperado en

<http://www.youtube.com/watch?v=nQzFEJ14L7M>

Fecha de recepción: 19 de septiembre de 2011. Fecha de aceptación: 25 de noviembre de 2011.