

Salomón Lerner Febres  
Rector emérito de la PUCP, Lima, Peru

## **Política, justicia y población indígena en Perú**

Dentro de pocos años, el Perú cumplirá dos siglos de vida independiente y de existencia republicana. Durante todo ese tiempo, el país ha intentado establecer un régimen político de carácter democrático, propósito no realizado hasta ahora y respecto del cual se han conquistado logros que siempre han resultado muy efímeros. Deseo sostener en esta breve charla que una de las condiciones de la cual depende la posibilidad de hacer realidad, algún día, dicha pretensión, es la transformación radical de las relaciones que hasta el momento han mantenido el Estado y las sociedad oficial peruanos con la población indígena del país, unas relaciones que, a lo largo de todo este tiempo, han estado signadas por las diversas formas que puede adoptar la injusticia.

### **Democracia frágil y ciudadanía**

Existen diversos modos de interrogarse sobre la precariedad y la recurrente inestabilidad de la democracia peruana que he evocado. Uno de ellos sitúa su mirada y sus preguntas en la trayectoria autoritaria de ciertos individuos y grupos que a lo largo de dos centurias han tenido éxito en imponer de manera intermitente ideas y proyectos orientados al ejercicio arbitrario del poder. Ha habido, en efecto, no solamente en el Perú sino en América Latina en general una tradición de caudillos que, desde la fundación misma de las repúblicas, vienen liquidando una y otra vez, bajo diversos pretextos, las instituciones del Estado de Derecho para poner en lugar de la ley su propia voluntad sin límites, sustentada en la fuerza de las armas.

Otra vía de indagación, no contradictoria con la primera, aunque sí más abarcadora y acuciante, consiste en buscar entender por qué, a lo largo de ese mismo periodo, los intentos autoritarios han podido asentarse sobre la base del apoyo activo y entusiasta de algunos sectores de la población. Ese apoyo, por otro lado, no da cuenta del fenómeno en conjunto. Al lado de este siempre ha habido —y este podría ser, en realidad, el factor más determinante— una clara indiferencia y pasividad en sectores mayoritarios de la sociedad, la cual se ha limitado una y otra vez a observar cómo sus instituciones van siendo manipuladas, pervertidas y, por último, destrozadas. Entre el aplauso y la aquiescencia, la voluntad autoritaria ha encontrado históricamente fuertes oportunidades para prevalecer sobre la democracia en el Perú moderno, y es necesario entender a qué se ha debido esto.

Sostengo que esta segunda forma de interrogación es más compleja y desafiante porque nos conduce a buscar las explicaciones no en algunos individuos específicos sino en ciertos rasgos generales de la sociedad peruana. La pregunta que nos tendríamos que hacer, desde este punto de vista, no sería por qué se han producido a lo largo de estos dos siglos tan repetidos atentados contra la democracia y el imperio de la ley, sino por qué estas instituciones resultan siempre tan frágiles y vulnerables a esas tendencias autoritarias.

La respuesta a esta pregunta ha de ser, sin duda, multifacética, como lo son todos los fenómenos de la vida colectiva humana. Pero, sin perjuicio de esa complejidad, es claro que un componente esencial de la explicación tendrá que ser hallado en el débil tejido sobre el que se asienta el ordenamiento democrático, es decir, en la estrechez y la fragilidad de la condición de ciudadanía en el Perú.

En efecto, si las leyes y las instituciones constituyen la arquitectura fundamental de todo régimen democrático, hay que señalar que la sustancia que las mantiene vivas y en funciones —esto es, su savia vital— se encuentra en la ciudadanía. Esta no es, como sabemos, solamente una condición jurídica entendida como titularidad de derechos. Siéndolo en una medida sumamente importante, la ciudadanía es también una forma de relación social entre los individuos y el Estado y entre los diversos individuos particulares que componen una sociedad. Se trata, pues, de una relación vertical, entre el sujeto político y la autoridad, y de una relación horizontal, entre sujeto y sujeto, que es definida por un signo esencial de respeto y consideración básicos. Llamemos a ese signo una relación de reconocimiento.

La noción de reconocimiento tiene, como sabemos, una larga trayectoria en la filosofía y, dentro de ella, en la rama que se ocupa de esclarecer la vida pública en las sociedades humanas. El reconocimiento consiste fundamentalmente en una suerte de relación simbólica por la cual aceptamos la plena dignidad de los otros y estamos dispuestos a ver en ellos seres con los mismos derechos y con la misma entidad humana que nosotros mismos. Se trata, pues, un fenómeno de comunicación y de interrelación humana que, en el ámbito de la fe cristiana, se condensa en la conciencia del prójimo como aquel que es nuestra razón de ser moral, la fundamentación más profunda de nuestra libertad, y que en el dominio de la vida política cobra vida real en la relación entre ciudadanos.

A tenor de lo dicho, podríamos señalar que en el Perú la ciudadanía ha sido históricamente débil porque, en principio, no se ha logrado constituir unas relaciones interpersonales y entre grupos que estén signadas por la experiencia y la convicción del reconocimiento mutuo. Las profundas brechas socioeconómicas que separan a la población peruana no se reducen, en realidad, a diferencias de poder adquisitivo o de comodidad material; ellas esconden también diferentes percepciones de nuestro valor como seres humanos. Eso es lo que hay que entender cuando, al hablar de sociedades como la peruana y como tantas otras alrededor del mundo, decimos de ellas que no son solamente sociedades desiguales sino que también constituyen sociedades jerárquicas. Una sociedad jerárquica es aquella donde se presume y donde casi se acepta como natural y legítima la superioridad intrínseca de cierto grupo de personas y, correlativamente, la inferioridad inherente del resto de la población; es una sociedad en la cual, más allá de lo que digan las leyes y los textos constitucionales, quienes la habitan se relacionan mediante un principio discriminante, el cual, si no se reconoce manifiestamente como legal, sí mantiene en la práctica una cierta legitimidad social.

Estas deficiencias o vacíos de reconocimiento adquieren matices más agudos y manifestaciones más ostensibles en aquellas sociedades donde cohabitan distintos conglomerados étnicos. Ciertamente, no toda sociedad pluricultural es una sociedad jerárquica en el sentido en que empleo el término en esta ocasión. Las diferencias culturales, inclusive si ellas son notorias y manifiestas, no siempre conducen a establecer una gradación de valor entre los diversos grupos étnicos. Eso es bien sabido, con la certidumbre que brinda la experiencia, en las diversas democracias multiculturales que con mayores o menores dificultades se han ido construyendo y consolidando a lo largo de siglos en algunos países europeos.

En el caso del que hablamos, el del Perú y, por extensión, el de varias otras naciones de América Latina, esa diversidad y esa diferencia sí se han estructurado material y simbólicamente como desigualdad y como jerarquía. En la constitución de ese cuestionable orden social se ha producido una rígida distribución de papeles y de grados de consideración de manera tal que los pueblos indígenas y los usos culturales asociados con ellos han quedado relegados a una condición de subordinación, de

exclusión y, podría decirse, de insignificancia simbólica. Ellos han quedado definidos como un *otro* no solamente ajeno a la comunidad política oficial sino también perjudicial para ella. En el mejor de los casos, la población indígena ha sido vista como un *recurso* que cabe explotar en aras del bien común; en el peor de los casos, como lo atestiguan los escritos de influyentes pensadores del siglo XX, ella ha sido considerada un lastre del que el Perú tenía de deshacerse como precondition para el enriquecimiento, el progreso o el desarrollo.

### **Una sociedad jerárquica**

Ahora bien, al hablar de la desigualdad y la vigencia y relevancia que tienen las jerarquías de base étnica en la sociedad peruana, es muy importante prevenir esquematismos y miradas maniqueas. Una mirada superficial del problema, a veces adoptada por los observadores externos, conduce a imaginarse al Perú como una sociedad compuesta, por un lado, por una ínfima minoría de población blanca, de ascendencia europea, monopolizadora de todos los privilegios y oportunidades, amurallada en minúsculos espacios de opulencia sustraídos a toda influencia nativa, y por otro lado, por una inmensa población indígena, hablante de quechua o de aymara, casi petrificada en la misma condición en que fue conocida por los españoles en el siglo XVI y desde entonces sujeta a una explotación sin límites. La realidad peruana, desde luego, es mucho más compleja que lo que haría presumir esa imagen dicotómica. La desigualdad de base racial en el Perú, aunque cierta y concreta, se produce a lo largo de una gradación de colores y de usos culturales en la cual el prestigio social y la protección del Estado se van incrementando según nos acerquemos al extremo blanco, urbano y moderno y se van debilitando hasta desaparecer según avancemos hacia el polo indígena, rural y afincado en usos y costumbres tradicionales. Entre los dos extremos de ese espectro, los peruanos y peruanas se ubican en estatus y niveles de ciudadanía diversos, en los que se hallan situados no solamente por el color de su piel o por su particular mundo lingüístico, sino también por su situación económica y ocupacional, por su lugar de procedencia y por su condición masculina o femenina. Clase, raza y género —según se ha dicho repetidamente— componen la trenza de la exclusión y de la dominación en el Perú.

No es fácil señalar los factores por los cuales se constituyó esta compleja sociedad jerárquica que subyace con mayor o menor fuerza al ordenamiento oficial republicano y democrático-liberal del país. Una hipótesis aceptada durante mucho tiempo ubica los orígenes de ese poderoso principio antigalitario en la historia colonial del Perú. La desigualdad de hoy habría sido, así, resultado del régimen de una potencia metropolitana —la España de los siglos XVI al XIX— deseosa de imponer no solamente un régimen político y un sistema económico, sino también un orden simbólico que hiciera gobernables los nuevos territorios americanos. En ese intento, tal potencia habría establecido rígidas distinciones entre la población y llevado a cabo un enérgico proceso de regimentación cultural y simbólica por el cual la población nativa y todo lo asociado con ella terminaría definida en términos de negatividad, insuficiencia y subordinación mientras que todos los signos del prestigio social quedaban reservados para la minoría colonizadora y, al poco tiempo, para la población criolla, es decir, nacida en América pero perteneciente para todo efecto al mundo de los dominadores.

La hipótesis colonialista se ha visto renovada en las últimas décadas por los llamados estudios poscoloniales y los estudios sobre subalternidad. Quiero tomar de ellos una sola idea para redondear esta posible explicación: el fenómeno de dominación y de construcción de jerarquías socioculturales no se agota en la simple imposición externa de un régimen de fuerza desde los poderosos sobre los desposeídos. Por el

contrario, su verdadera potencia radica en inseminar en la población excluida una cierta conciencia de su propia inferioridad. La constitución de una población como subalterna sucede cuando los miembros de ésta asumen como natural o al menos como aceptable el orden social que los relega y cuando, en algún rincón de sus conciencias, terminan por verse realmente como menos importantes y dignos de atención y respeto que las otras capas de la población.

Esta línea hipotética no es la única vigente hoy en día. Una renovación de los estudios históricos en el Perú ha llevado a sostener con argumentos muy atendibles que el verdadero momento de denigración de lo indígena en el Perú ocurre durante el tránsito de la etapa colonial a la republicana. Habrían sido los criollos que «heredaron» el país una vez liquidada la colonia quienes, imbuidos de ideales acartonados de modernidad, y necesitados además de constituir una legitimidad simbólica para su predominio político y económico sobre la vida del país, terminaron por producir imágenes de lo indígena compuestas por atributos negativos que no habían existido con ese énfasis ni de una forma tan integral durante el dominio hispánico: el retrato de «los indios» como indolentes, alcohólicos, deshonestos, mentirosos, vengativos, carentes de inteligencia, circuló, en efecto, con mucha asiduidad en los escritos de algunos de los intelectuales más influyentes y respetados durante el siglo XIX e inicios del siglo XX, hasta el advenimiento de la corriente ideológica del indigenismo, que quiso contrarrestar esa tendencia que, sin embargo, ya se había vuelto parte del sentido común de las clases medias, instruidas y urbanas.

Es esta una veta de reflexión e investigación ciertamente desafiante que no comentaré por extenso en esta disertación. Baste señalar, en todo caso, que en uno u otro caso, estamos hablando de un lapso de por lo menos dos siglos durante los cuales el país de hoy ha construido una imagen negativa y despectiva de su población indígena, y que esa imagen —es decir, esa negación de una proporción de la población que alguna vez fue mayoritaria y que hoy sigue siendo considerable— gravita fuertemente sobre esa democracia debilitada y volátil, carente de una trama ciudadana que la sostenga, de la que vengo hablando.

### **Pueblos indígenas, exclusión y violencia**

En efecto, aun cuando los habitantes del Perú que se pueden definir como indígenas no constituyen la mayoría de la población nacional, lo cierto es que la exclusión a la que se encuentran sometidos de manera permanente constituye una de las marcas más terribles del vacío democrático y ciudadano en el Perú. No hay que olvidar, por otro lado, que, como he señalado, la discriminación y marginación asociadas a lo étnico-cultural no operan en categorías cerradas sino que funcionan a lo largo de un continuo descendente, por el cual, en rigor, no es solamente la población estrictamente indígena la que experimenta cotidianamente la negación de derechos y de consideración. Hablamos, pues, de una sociedad donde probablemente la mayoría de sus ciudadanos no sienten que su destino, que sus posibilidades de realización, dependan de la conservación escrupulosa del Estado de Derecho puesto que éste, cuando ha existido en términos formales e institucionales, no les ha reportado mejores oportunidades sino una reedición de las condiciones de marginación que han conocido a través de generaciones.

En cuanto a la población que se puede considerar estrictamente indígena, tomando como indicador de esa condición la lengua materna de las personas, ella constituye alrededor del 30 por ciento de la población nacional. La gran mayoría de dicho sector demográfico está compuesta por personas que tienen el quechua o el aymara como lengua materna. Sin embargo, la diversidad de pueblos en el Perú es aun

mucho más amplia, pues hay que sumar a esto los dieciséis grupos lingüísticos identificados en la Amazonía, los que a su vez albergan 40 pueblos indígenas. Es cierto que estos son, numéricamente, minúsculos puestos en relación con el total de la población peruana. El más grande de ellos, el asháninka, está compuesto por alrededor de 50 mil personas, y los demás por apenas unos pocos miles. Pero esa reducida escala, más que ser una dispensa, es un severo recordatorio de las grandes deudas que el Perú tiene frente a sus pueblos nativos, pues de muchos de ellos cabría decir que son sobrevivientes de políticas sumamente hostiles del Estado peruano frente a ellos o de prácticas de explotación comercial lindantes con lo criminal que, sin embargo, a lo largo de muchas décadas han gozado de las garantías de protección estatales.

La violencia ha sido, en efecto, durante mucho tiempo, una de las formas características de la relación entre el Perú oficial —ese representado por el Estado y con acceso a las oportunidades que brinda la economía moderna— y el Perú indígena. No es mi intención hacer en estos minutos una revisión histórica de esa violencia, que sería difícil de abarcar en una charla inclusive si nos refiriéramos solamente a la historia del siglo XX. Pero me es indispensable recordar un momento de esa difícil historia de desencuentros y atropellos, que es el correspondiente al conflicto armado interno que se vivió en el Perú entre 1980 y 2000.

Se trata de la guerra interna que desató una organización subversiva y terrorista conocida ampliamente como Sendero Luminoso justamente cuando el país recobraba su democracia después de doce años de dictadura militar. La agresión iniciada por Sendero Luminoso con el objetivo de llevar a cabo una revolución comunista fue, como era natural, respondida por el Estado a través de sus fuerzas del orden, la policía nacional y las fuerzas armadas. Pero esta respuesta, que en principio era legítima, resultó muy pronto desnaturalizada por la decisión del Estado de combatir a Sendero Luminoso con métodos tan brutales como los que dicha organización terrorista practicaba. Como resultado de eso, se produjeron en esas dos décadas masivas violaciones de derechos humanos y se acumularon decenas de miles de personas muertas y desaparecidas.

En el año 2001, cuando el Perú experimentaba su más reciente transición a la democracia, tras la caída del régimen autoritario y corrupto de Alberto Fujimori, se constituyó, como parte de esa transición, una comisión de la verdad. Esta fue una respuesta a una vieja demanda de las organizaciones de derechos humanos y de las víctimas del conflicto, preocupadas por el ocultamiento y tergiversación de la verdad sobre lo que realmente había estado ocurriendo durante esos años. Ese pedido se hacía más pertinente aun puesto que, tras la derrota militar de Sendero Luminoso en 1992, el gobierno había impuesto una versión del pasado que glorificaba el autoritarismo como forma de gobierno, señalaba como enteramente disculpables e incluso plausibles los delitos cometidos de parte de las fuerzas militares y silenciaba la realidad de las víctimas.

No podría resumir ahora la totalidad del trabajo realizado por la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, que tuve el honor de presidir. Resaltaré solamente algunos de sus hallazgos especialmente relevantes para el tema que nos interesa en esta ocasión.

Dicha comisión encontró que en las dos décadas de violencia se habían producido alrededor de 70 mil víctimas fatales, es decir, muertes y desapariciones. Esta cifra representaba el doble de lo que los cálculos más pesimistas habían sostenido durante mucho tiempo. Ante esa brecha entre la realidad socialmente aceptada y la realidad verdaderamente experimentada, los miembros de la Comisión nos preguntábamos cómo era posible que en un país pudieran haber ocurrido 35 mil muertes más de las que se pensaban sin que esas ausencias y pérdidas se hubieran sentido en la

opinión pública nacional. Una forma de explicación para ello la encontramos en otra cifra, aquella según la cual el 75 por ciento de las víctimas fatales habían sido peruanos y peruanas de origen indígena. Esta desproporción entre la participación que los indígenas tienen en la población nacional —un 30 por ciento, como ya se ha dicho— y la participación que poseen en el recuento de víctimas, nos decía que, en cierto sentido, la violencia de que hablábamos —una violencia en la que los actores armados parecían haber actuado fuera de toda racionalidad— no había sido del todo arbitraria. Lo había sido, desde luego, en lo que concierne a la facultad que se arrogaban uno y otro bando para disponer sobre las vidas ajenas. Pero no había tenido ese carácter en el sentido de que la distribución de la muerte —si puedo expresarme de ese modo— había seguido ciertas líneas de distribución geográfica y étnica bastante claras y discernibles. Quiero decir con esto que la violencia sí había seguido un cierto orden, sí había tenido cierta racionalidad, aunque se tratara de una racionalidad atroz: era una violencia en la que tanto la organización subversiva como las fuerzas del Estado ejercían un criterio discriminante para escoger entre sus víctimas a la población más excluida y menos capaz de apelar a los mecanismos institucionales para defender su vida, su integridad física o sus posesiones materiales.

Se ha dicho alguna vez, para restar validez y fuerza de interpelación a esta interpretación realizada por la CVR, que la proporción claramente mayoritaria de víctimas indígenas se explica sencillamente por la ubicación geográfica de las acciones armadas más intensas. Es decir, que el hecho de que Sendero Luminoso —siguiendo en esto su concepción maoísta de la estrategia revolucionaria consistente en proceder desde el campo hacia la ciudad— hubiera escogido los andes rurales como el territorio central para su insurrección armada, es por sí mismo, casi mecánicamente, determinante de la concentración de la muerte entre la población que habita esos territorios. Eso puede ser un dato de la más irrefutable realidad, pero es también un dato trivial: la realidad, muchas veces, no habla por sí sola; ella debe ser sometida a la criba interpretativa de nuestro sentido moral y de una intuición creativa y sistemática a la vez, la que es propia de la ciencia social. La verdadera significación de estas cifras tiene mucho mayor calado en la historia contemporánea del país. Ella se refiere a la facilidad con la cual los actores armados estatales y no estatales decidieron que la forma más práctica de conseguir sus objetivos —fueren estos la revolución o la restauración del orden— era mediante la matanza colectiva y omitiendo todo esfuerzo por averiguar qué personas en particular eran sus verdaderos «enemigos». La convicción de que era un procedimiento correcto el liquidar a conjuntos de personas, o de perpetrar masacres simplemente como una forma de enviar un mensaje al enemigo, descansa en primer lugar sobre una cierta valoración de esa población sobre cuya vida se decidía con tan pocos escrúpulos. La proporción mucho menor de muertos en territorios urbanos no se explica únicamente por la dinámica territorial del conflicto sino porque, para los actores armados, matar en los andes rurales era más sencillo, más fácil, más carente de consecuencias que hacerlo en la ciudad. Otra cifra producida por el análisis estadístico de la Comisión de la Verdad lo demuestra: una persona detenida en los andes rurales tenía dos veces más posibilidades de ser liquidada en el acto que una persona detenida en parecidas circunstancias en Lima; una persona detenida en Lima tenía dos veces más posibilidades de acabar en la cárcel que en un sitio de entierro clandestino. El corolario es que la vida de un ciudadano urbano, aunque sea pobre, aunque forme parte de la población que ve atropellados sus derechos cotidianamente, tiene muchas más garantías que la de un habitante del campo andino.

Ahora bien, si me detengo en este punto es porque él tiene implicancias más amplias, si cabe, que las relativas específicamente a las lecciones del conflicto armado interno.

Lo que he mencionado respecto de la valoración de la vida de la población indígena, y la forma en que esa valoración incide en las decisiones estratégicas de los actores armados, podría ser proyectado como factor interpretativo a la conducta del Estado en varios otros aspectos de su conducta institucional. Cuando el logro de un objetivo público supone graves costos a la población, ha sido siempre más sencillo para el Estado —independientemente de quién estuviera ejerciendo el gobierno— colocar esas cargas prioritariamente sobre la población andina. Eso ha ocurrido así en diversas instancias de la historia contemporánea. Por ejemplo, en la dinámica seguida por la industrialización de las grandes ciudades de la costa, un proceso que requería que los salarios de la población obrera se mantuvieran bajos, lo que a su vez dependía de que el costo de los bienes alimentarios fuera también modesto. Ha sido como parte de esa cadena de necesidades que el Estado ha decidido desde hace décadas mantener deprimidos los precios de los productos agrícolas de consumo diario, aquellos que conformaban la columna central del ingreso campesino. Sea mediante la importación de alimentos más baratos o mediante otras medidas de control, el campo peruano se ha empobrecido severamente. La pobreza, que muchas veces se ve como una fatalidad, o peor aun, como una falta de los propios pobres, es en realidad producida, con intención explícita o sin ella, por las políticas del Estado y toma como víctima a un sector de la población en lugar de a otros posibles.

Esta tendencia a colocar las cargas de los objetivos estatales en la población indígena fue vista más recientemente, y de una manera quizá obscena, cuando, durante el gobierno autoritario de Alberto Fujimori, se pretendió cumplir con metas trazadas de esterilización quirúrgica operando a mujeres indígenas sin recabar su consentimiento informado. Hoy día, esa suerte de «cultura estatal» resulta todavía muy visible en la poca importancia que el Gobierno da a las preocupaciones de la población sobre sus territorios y sus fuentes de supervivencia ante los proyectos de inversión de las empresas de explotación minera, proyectos que, si bien son necesarios para el país, en muchas ocasiones atropellan derechos colectivos que el Estado debería proteger.

Se podría decir, pues, que esta tendencia discriminante, que podría entenderse como una forma perniciosa e históricamente heredada de racismo, está enraizada en la vida nacional hasta un punto tal que la desvaloración de la población indígena es uno de los elementos con los que cuenta el Estado para tomar sus decisiones de política pública.

### **Lecciones y tareas**

La Comisión de la Verdad y Reconciliación quiso enviar un mensaje muy claro sobre este aspecto de la realidad nacional puesto de manifiesto de la manera más terrible por el conflicto armado interno: señaló, por ello, que uno de los factores que más influyeron en la forma atroz que adquirió la violencia, fue ese hábito antiguo y siempre renovado de discriminación, marginación y exclusión de la población indígena. Señaló, también, que la paz y la democracia en el Perú no estarían aseguradas ni serían verdaderamente significativas mientras el Estado y la sociedad no reconocieran sin ambages ni subterfugios esa cuestionable organización de la vida nacional y, habiéndola reconocida, dieran pasos decididos para superarla.

Al proponer esas tesis, la Comisión coincidía, en realidad, con lo que ya venían señalando y promoviendo diversas organizaciones y diversos centros intelectuales. Coincidía, también, con compromisos internacionales que el Estado peruano ha venido

suscribiendo desde hace varios años, compromisos que todavía no ha honrado satisfactoriamente.

Superar ese aspecto de la vida nacional, es decir, suprimir el racismo anti-indígena de la vida nacional, es, ciertamente, un ideal muy grande, pero que se manifiesta en tareas muy concretas. Algunas de ellas fueron remarcadas por la Comisión de la Verdad como resultado de su investigación. Otras dimanan de las obligaciones internacionales que ya he mencionado.

En lo inmediato, supone hacer un conjunto de reformas institucionales muy precisas que garanticen el acceso de la población indígena a las instancias estatales ya existentes y que desactiven en estas —en particular, en las fuerzas coactivas— sus viejas tendencias a pasar por encima de los derechos de la población más excluida. Las reformas en el sistema de administración de justicia y en el sector de la policía y de las fuerzas armadas que vienen reclamando, además de la CVR, significativos sectores de la sociedad nacional, forman parte de esta reacción urgente contra el racismo y la exclusión que se necesita llevar a cabo para ingresar a un camino de construcción genuina de la paz.

Pero hay tareas más amplias y más exigentes para el Estado y la sociedad peruanos, las cuales se resumen en comenzar a mirarse como realidades multiculturales o pluriculturales, cuyas instituciones ya no pueden estar diseñadas como si el Perú fuera el hogar de un solo pueblo. La cuestión de la educación intercultural, las reformas más profundas en nuestra concepción de la justicia, el espíritu general de la imaginación pública necesitan llevar adelante una transformación que no se limita a lo técnico, lo legal, lo político o lo institucional, sino que debe cobrar la forma de una revisión de nuestra identidad colectiva. Esto se puede resumir, acaso, en la idea de incorporar al «otro» en la conciencia nacional, o, mejor aun, dejar de ver en los pueblos no urbanos y no plenamente occidentalizados a un «otro» para comenzar a percibir en ellos a un componente indispensable de un complejo «nosotros». Es difícil y tomará tiempo, porque los peruanos privilegiados por el Estado hemos estado acostumbrados durante demasiado tiempo a imaginar el Perú de una manera unilateral y etnocéntrica, y son muchas las ventajas que se derivan de la imposición de este orden político, institucional y simbólico. Pero la violencia, la debilidad de la democracia y nuestros tambaleantes pasos hacia el desarrollo nos demuestran que la sociedad peruana no puede perseverar en una mirada como esa, la cual es un error de concepto, una equivocación histórica y, sobre todo, una terrible falta moral. Las lecciones de la historia reciente están siendo aprendidas, aunque muy lentamente, y ellas serán la mejor motivación para un cambio de rumbo en un país cuya pluralidad cultural no es una «desgracia», como decía un connotado intelectual a inicios del siglo XX, sino su mayor riqueza en un mundo que cada vez más se abre a la diversidad.

Gracias.

Salomón Lerner Febres  
Rector emérito de la PUCP