AMAZONÍA PERUANA
Amazonía Peruana, Volumen XX, N.°38, julio 2025; pp. 261-286
p-ISSN: 0252-886X; e-ISSN: 2810-8663
https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi35.295

Rebelarse contra la invisibilización. La cuestión identitaria de los pueblos indígenas peruanos como fenómeno político

Rebelling against invisibilisation. The identity question of the Peruvian indigenous peoples as a political phenomenon

Jacopo Tosi
Investigador independiente
tosjacopo@gmail.com
https://orcid.org/0009-0002-9170-4056

Envío: 22 de febrero de 2025 Aceptación: 9 de junio 2025 Publicación: 31 de julio 2025

Resumen

El artículo analiza la cuestión identitaria de los pueblos indígenas peruanos como un fenómeno político vinculado a la colonialidad del poder. A partir del marco teórico de Aníbal Quijano, se examina cómo la construcción de identidades indígenas ha sido históricamente moldeada por procesos de racialización, asimilación y exclusión dentro del Estado-nación peruano. La desindigenización, promovida mediante estrategias de blanqueamiento y europeización cultural, coexistió con formas de discriminación estructural que limitaron la participación política y social de los pueblos originarios. El texto destaca la emergencia de movimientos indígenas en respuesta a la crisis

CC BY

del Estado oligárquico y el impacto de las reformas agrarias y urbanización en la transformación de identidades colectivas. La globalización y la neoliberalización han reconfigurado la lucha por el reconocimiento, impulsando demandas de autonomía y autodeterminación bajo marcos internacionales como el Convenio 169 de la OIT. Sin embargo, la inclusión de términos como plurinacionalidad y multiculturalismo en las constituciones latinoamericanas no ha significado cambios estructurales profundos. La identidad indígena sigue siendo un espacio de disputa política, donde las comunidades buscan autonomía frente a Estados que continúan reproduciendo esquemas coloniales de poder.

Palabras claves: colonialidad del poder; identidad indígena; desindigenización; autodeterminación; plurinacionalidad

Abstract

The article analyzes the identity question of Peruvian Indigenous peoples as a political phenomenon linked to the coloniality of power. Based on Aníbal Quijano's theoretical framework, it examines how Indigenous identities have historically been shaped by processes of racialization, assimilation, and exclusion within the Peruvian nation-state. The process of de-indigenization, promoted through strategies of whitening and cultural Europeanization, coexisted with structural discrimination that limited the political and social participation of Indigenous peoples. The text highlights the emergence of Indigenous movements in response to the crisis of the oligarchic state and the impact of agrarian reforms and urbanization on the transformation of collective identities. Globalization and neoliberalization have reconfigured the struggle for recognition, driving demands for autonomy and self-determination under international frameworks such as ILO Convention 169. However, the inclusion of terms like plurinationality and multiculturalism in Latin American constitutions has not led to profound structural changes. Indigenous identity remains a contested political space, where communities seek autonomy in the face of states that continue to reproduce colonial power structures.

Keywords: coloniality of power; indigenous identity; de-indigenization; self-determination; plurinationality

1. Introducción

La cuestión identitaria de los pueblos indígenas peruanos es un fenómeno político profundamente enraizado en la historia colonial y republicana del país. A lo largo de los siglos, la relación entre el Estado y las comunidades indígenas ha estado marcada por procesos de racialización, exclusión estructural y estrategias de desindigenización. La consolidación del Estado-nación en el siglo XIX y las políticas de modernización del siglo XX han intentado, en diversas formas, homogeneizar la población bajo una identidad criolla dominante, negando el derecho a la autodeterminación y a la representación política efectiva de los pueblos originarios. Además, las reformas agrarias, las migraciones internas y la urbanización han modificado las dinámicas identitarias, generando nuevas formas de resistencia y adaptación cultural.

Este artículo se propone ofrecer una reconstrucción crítica de los principales enfoques teóricos, debates conceptuales y procesos históricos que han configurado la cuestión identitaria de los pueblos indígenas en el Perú. A modo de estado de la cuestión, y desde una perspectiva decolonial, se examinan los mecanismos de racialización, exclusión estructural y resistencia que han atravesado la relación entre el Estado-nación y las comunidades originarias. Lejos de pretender una síntesis definitiva, se busca mapear una serie de núcleos problemáticos que permiten comprender la complejidad del fenómeno identitario indígena en su dimensión política, epistémica y territorial, atendiendo a sus múltiples formas de manifestación y disputa.

Este estudio adopta un enfoque interdisciplinario que combina el análisis histórico con la teoría crítica decolonial. Se utiliza un método cualitativo basado en la revisión documental y el análisis de discurso, permitiendo una comprensión crítica de los procesos de racialización y exclusión de los pueblos indígenas en el Perú. La investigación se centra en la revisión de literatura académica y documentos históricos, así como en el análisis de normativas nacionales e internacionales relevantes.

Este enfoque permite construir una lectura panorámica y situada de los principales abordajes sobre la identidad indígena, dotando al texto del carácter de una cartografía crítica del campo. Se entiende, así, esta contribución como un intento de sistematización parcial y provisoria, anclada en el reconocimiento de que toda lectura es también una toma de posición en el espacio de los saberes y las luchas que los atraviesan.

El corpus de análisis incluye textos académicos fundamentales en los estudios de colonialidad del poder, tales como los trabajos de Aníbal Quijano, Rita Segato, María Lugones y otros teóricos de la decolonialidad. Esta mirada multifocal es necesaria para intentar una parcial reconstrucción, en tan pocas páginas, del enorme debate sobre el tema, sin correr el riesgo de caer en la miopía causada por la adopción de una única perspectiva. Así que cabe destacar desde el principio el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), que desde una perspectiva aymara y feminista, advierte sobre el riesgo de que ciertos marcos teóricos decoloniales terminen reproduciendo formas de colonialidad epistémica. Como señala la autora: "hay una tendencia a intelectualizar la colonialidad sin enraizarla en experiencias concretas de lucha y sin cuestionar las formas de producción del conocimiento desde los centros hegemónicos" (p. 71). Esta reflexión invita a problematizar no solo las estructuras coloniales que persisten en el tiempo, sino también las maneras en que estas son interpretadas y, muchas veces, acríticamente reproducidas desde el ámbito académico.

Se utilizan, además, documentos legales y normativos, como el Convenio 169 de la Organización Internacional Del Trabajo (OIT), legislaciones peruanas sobre derechos indígenas y tratados internacionales sobre autodeterminación. Además, se revisan estudios sociológicos y antropológicos que examinan la evolución de la identidad indígena en el contexto político peruano y latinoamericano. Asimismo, se consideran aportes de informes institucionales e investigaciones académicas recientes que han examinado el impacto de las políticas estatales sobre los pueblos originarios.

A través de este estudio, se busca contribuir al debate académico sobre la reconfiguración identitaria de los pueblos indígenas en el Perú, destacando la persistencia de estructuras coloniales en la política estatal y las formas en que las comunidades originarias han resistido, adaptado y resignificado su identidad a lo largo del tiempo. Asimismo, se pretende generar un análisis que permita una reflexión crítica sobre las políticas de reconocimiento y los desafíos que enfrenta el Perú en el marco del respeto a la diversidad cultural y la construcción de un Estado plurinacional e inclusivo.

La cuestión identitaria, en el marco de este análisis, no puede entenderse como una esencia fija ni como un atributo cultural inmutable, sino como un proceso histórico y relacional profundamente atravesado por relaciones de poder. Desde una perspectiva crítica y decolonial, la identidad no se define por lo que "es", sino por cómo se constituye en el tiempo, en tensión con lo

que se le opone o le niega reconocimiento. Autores como Stuart Hall (1996) han subrayado que la identidad se configura en el cruce entre el relato que un colectivo construye sobre sí mismo y las formas en que es representado desde matrices hegemónicas. En el caso de los pueblos indígenas, esta dinámica se complejiza aún más por la carga colonial que ha pesado históricamente sobre su representación, reduciéndolos a objetos de clasificación, tutela o folclorización.

Desde la filosofía política, Charles Taylor (1994) ha argumentado que el reconocimiento no es solo una necesidad individual, sino una exigencia colectiva vinculada al respeto y a la dignidad, mientras que Nancy Fraser (2000) ha señalado la necesidad de vincular la lucha por el reconocimiento con la justicia distributiva, a fin de evitar que el multiculturalismo se convierta en una coartada simbólica que mantenga intactas las estructuras de desigualdad. La identidad indígena, por tanto, es un campo de disputa simbólica, política y epistémica, donde confluyen resistencias, resignificaciones y reapropiaciones. Su emergencia como sujeto político no obedece a una recuperación arqueológica de lo ancestral, sino a una reconfiguración activa y situada que interpela las estructuras coloniales del Estado-nación y reclama el derecho a nombrarse, organizarse y proyectarse desde otras ontologías y horizontes de vida.

2. Colonialidad y exclusión: la construcción de la identidad indígena

> Son pueblos originarios que tienen derechos anteriores a la formación del Estado peruano, mantienen su propia cultura, espacio territorial y se autorreconocen como tales. Son poblaciones en aislamiento voluntario o pueblos no contactados, así como comunidades campesinas e indígenas. El término indígena incluye y puede ser utilizado como sinónimo de originario, tradicional, étnico, ancestral, nativo u otros.
>
> *Definición de pueblos indígenas que se encuentra en la Ley que Establece el Régimen de Protección de los Conocimientos Colectivos de los Pueblos Indígenas Relacionados con los Recursos Biológicos, Ley 27811 de 2002. (Const., 1993, art. 2)*

Puede parecer superfluo dedicar el comienzo de este artículo a analizar la definición de pueblo indígena. En efecto, existen diferentes formas de referirse a estas poblaciones —siempre desde un punto de vista externo— desde su primer encuentro con las otras sociedades que invadieron progresivamente sus territorios. Los primeros términos utilizados tenían sin duda una carga discriminatoria más masiva que los actuales y el estigma que cristalizaban era (deliberadamente) más explícito.

Pensar, sin embargo, que las nomenclaturas actuales son completamente neutras podría inducirnos a error. Apoyémonos en Aníbal Quijano (2006) para considerar cómo, en realidad, la evolución histórica de estas terminologías no las ha liberado progresivamente de los desequilibrios de poder inherentes a ellas, sino todo lo contrario. La colonialidad del poder occidental no solo hay que buscarla en los términos individuales utilizados, sino en las relaciones desequilibradas que se establecen entre ellos y los marcos hegemónicos a los que hacen referencia:

> Es necesario reconocer que tanto los que hoy se autoidentifican como indígenas, en lugar de indios[1], como los otros que hoy admiten identificarse como indígenas, nativos, aborígenes u originarios, son exactamente los mismos, ya se trate de su lugar de nacimiento o, incluso para la gran mayoría, de la antigüedad —la aboriginalidad, por tanto— parcial o total de su linaje familiar. Dicho de otro modo, desde este punto de vista, cada uno de los dos bandos responde exactamente a los mismos criterios de identificación. En cambio, no son en absoluto iguales en lo que respecta a su relación con los blancos y los europeos[2]. Y este es precisamente el punto: todas estas categorías en América, especialmente en América Latina, sólo tienen sentido con referencia al modelo de poder que se originó en la experiencia colonial y que ha continuado reproduciéndose y desarrollándose desde entonces, manteniendo los mismos fundamentos de origen y carácter colonial. En otras palabras, se trata de un modelo de poder que no abandona, no puede abandonar, su colonialidad. (Quijano, 2006, p. 190)

Retomando y ampliando la propuesta de Quijano, Walter Mignolo (2007) introduce la noción de "opciones decoloniales", subrayando que la colonialidad no constituye únicamente un legado histórico, sino que opera como una estructura vigente en la configuración global del saber y del poder. Desde esta perspectiva, propone abrir fronteras de sentido que legitimen epistemologías sistemáticamente negadas por la lógica de la modernidad/colonialidad, en

particular aquellas provenientes de las comunidades indígenas y afrodescendientes. Esta propuesta implica una ruptura con los cánones del pensamiento occidental, reconociendo la agencia epistémica de los pueblos históricamente subordinados.

Continuando con la propuesta de Quijano; a partir del siglo XVIII, la colonización del imaginario, el conocimiento y la memoria —promovida por la exportación del eurocentrismo a las diferentes sociedades globales bajo el control del Viejo Continente— llegó a moldear las subjetividades y las relaciones intersubjetivas de sus habitantes. La racialización, que definió las relaciones entre colonizadores y colonizados tras el establecimiento del constructo mental moderno de raza, se convirtió en la piedra angular sobre la que se asentó el nuevo sistema de explotación y dominación.

La configuración de nuevos sistemas privados de control de la autoridad colectiva, prerrogativa de los colonizadores europeos, excluyó a las poblaciones inferiores clasificadas racialmente de los procesos de generación y control políticos. Su participación dentro de los Estados-nación que se estaban constituyendo no fue considerada en absoluto, salvo en términos coercitivos.

La situación, por tanto, no cambió durante y después de la fase decolonial. Las poblaciones colonizadas estaban legal y socialmente impedidas de participar en la generación y gestión del proceso estatal, en su condición de siervos y esclavos, y además aún no habían dejado de ser subordinados como indios, negros y mestizos:

> El nuevo Estado independiente de esta América (Latina) no surgió como un Estado-nación moderno: no era nacional en relación con la inmensa mayoría de la población y no era democrático, no se fundaba en una ciudadanía mayoritaria efectiva ni la representaba. Fue una expresión rigurosa de la colonialidad del poder. (Quijano, 2006, p. 195)

Esta exclusión estructural no solo consolidó la marginalidad política de los pueblos indígenas, sino que se articuló institucionalmente a través de mecanismos jurídicos que negaban su condición de ciudadanos. Del Águila (2011) ha demostrado cómo, durante el siglo XIX, las disposiciones normativas relativas al sufragio en el Perú impusieron requisitos censitarios y de alfabetización que, en la práctica, operaron como dispositivos de exclusión sistemática para las poblaciones indígenas. Estas restricciones no solo reflejaban una concepción patrimonialista del poder político, sino que reforzaban la equivalencia entre ciudadanía, propiedad y blanqueamiento, consolidando un

modelo de participación profundamente racializado y oligárquico, en el cual los pueblos originarios quedaban fuera del pacto republicano fundacional.

Desde esta perspectiva, puede ampliarse la reflexión incorporando otras dimensiones del problema. Esta configuración excluyente del Estado peruano puede ser comprendida a la luz del planteamiento de Rodrigo Montoya (1997), advierte que el proyecto republicano se ha construido desde una matriz uninacional que ha sido incapaz de reconocer la diversidad originaria que compone el territorio andino-amazónico. La ciudadanía, lejos de ser un dispositivo inclusivo, ha operado como una forma de homologación violenta que niega el carácter nacional de los pueblos indígenas, subsumiéndolos bajo una narrativa estatal ajena a sus estructuras políticas, epistemológicas y culturales. Así, el Estado no ha sido solo indiferente ante las naciones originarias, sino activamente productor de una exclusión estructural que se perpetúa en el tiempo.

Durante mucho tiempo, la sociedad siguió estando organizada según el modelo de poder producido por el colonialismo. Seguía siendo una sociedad colonial en el mismo momento en que el nuevo Estado afrontó el proceso de independencia, se formó y se definió a sí mismo. Este nuevo Estado era independiente del dominio colonial, pero al mismo tiempo, en su carácter de centro de control de la hegemonía, era una poderosa expresión de la colonialidad del poder. Esta paradoja histórica nos dio Estados independientes articulados sobre sociedades coloniales.

En ese momento empezó a surgir lo que más tarde se llamó la cuestión indígena, de hecho, coetánea a la fundación de las repúblicas iberoamericanas. ¿Cómo podía implantarse el Estado-nación liberal, ya extendido en Europa a través de la modernización de la sociedad y la cultura, si dentro de esas estructuras políticas existían pueblos considerados de raza inferior? Esta cuestión solo encuentra su lógica en referencia a la colonialidad del poder, es decir, al *statu quo* de la época. La idea de raza no se había impuesto, en el caso de los pueblos indígenas; únicamente sobre la base de la materialidad de las relaciones sociales, como era el caso de la esclavitud, que representaba de hecho una condición susceptible de cambio. La construcción mental incubada por las mentes occidentales se había deslizado hasta la materialidad, hoy diríamos la genética, de los cuerpos de las personas, y se traducía en una violencia de matriz colonial inscrita en los cuerpos. A este nivel, ningún cambio era posible ni imaginable.

No habría bastado con liberar a los indios de formas coercitivas de trabajo no asalariado, ni con ahorrarles el tributo indígena vigente en la época de las sociedades coloniales. La resolución de la cuestión indígena exigía el cumplimiento simultáneo de tres condiciones: la descolonización de las relaciones de dominación social y el rechazo del concepto de raza como forma universal y básica de clasificación social; el derrocamiento radical de las condiciones de explotación y el fin de la servidumbre, y la descolonización de las relaciones políticas dentro del Estado. Dicho de otro modo, la capitulación final de la cuestión indígena implicaba, y solo podía implicar, la subversión y desintegración de todo el modelo de poder. Dadas las relaciones entre las fuerzas sociales y políticas de la época, una solución real y efectiva del problema no era ni siquiera parcialmente factible:

> Por ello, la cuestión indígena constituyó el nudo histórico específico, no resuelto hasta hoy, que atenaza al movimiento histórico latinoamericano: el encuentro fallido entre nación, identidad y democracia. (Quijano, 2006, p. 197)

Una de las causas de este fracaso en el injerto de la democracia en los países sudamericanos es la ilusión de que esta podría alcanzarse sin pasar antes por cambios radicales en las principales esferas de poder. Las democracias liberales europeas son el resultado de un siglo de revoluciones liberal-burguesas, o procesos equivalentes: procesos que no tuvieron lugar o, mejor dicho, no pudieron tener lugar en América Latina. De hecho, la implantación del Estado de Derecho liberal, en estas sociedades inherentemente racistas y basadas en la desigualdad, era una aspiración imposible.

3. Resistencia y reivindicación: la lucha por la autodeterminación

Volviendo a los intentos de resolver la cuestión indígena, dado que no era posible un blanqueamiento colectivo[3] en términos raciales, a pesar de la intensa práctica del mestizaje en boga durante todo el periodo colonial, se llegó a la conclusión de que era más práctico activar un proceso de europeización (o desindigenización) cultural.

Hubo países, como Estados Unidos, Argentina, Uruguay y Chile, en los que las clases dirigentes liberales y conservadoras optaron por el exterminio de los pueblos indígenas y la ocupación de sus territorios, habiendo llegado a la conclusión de que una desindigenización efectiva era de hecho

impracticable. Otros países, como los centroamericanos y andinos, optaron por el asimilacionismo cultural y político.

La razón de las diferentes estrategias empleadas por estos últimos no tarda en aparecer: en Centroamérica y a lo largo de los Andes la población indígena era mayoritaria frente a la criolla y, a diferencia de la de otros países, socialmente disciplinada en el trabajo organizado dentro de un sistema de dominación y explotación. Países como Perú y México habían sido de hecho las sedes centrales del imperio colonial español, contextos por tanto en los que el aparato coercitivo hacia estas poblaciones estaba más estructurado y arraigado.

La estrategia estatal preveía la asimilación indígena dentro de la cultura de las clases dominantes, que pronto coincidiría con la cultura nacional, mediante el establecimiento de la educación pública y el funcionamiento simultáneo de instituciones religiosas y militares. Para decirlo en términos gramscianos, estaba en marcha un proceso de hegemonización cultural por parte de las élites criollas que privaban a los pueblos indígenas del poder de autorrepresentarse ante el devenir histórico y, al mismo tiempo, les privaban de su propia historia (Ginex, 2022).

A lo largo de los siglos XIX y primera mitad del XX, el movimiento intelectual indigenista se confirió a sí mismo la legitimidad de poder representar a los nativos y proponer soluciones a la cuestión indígena. Sin embargo, al mantener a los pueblos indígenas en un estatus de primitivismo, en realidad los hizo doblemente inferiores, ya que los situó en una posición anterior a la del europeo en una supuesta línea de evolución histórica de la especie, concebida según el desplazamiento del tiempo que se ha vuelto inherente a la perspectiva eurocéntrica del conocimiento. De este modo, el indigenismo revelaba su carácter colonizado por el poder occidental, eludiendo conceptos como la autodeterminación de los pueblos, la autonomía y la diversidad cultural, de los que solo se empezaría a oír hablar concretamente en las últimas décadas del siglo XX, y proponía una integración unilateral a la sociedad dominante y a la lógica del desarrollo como solución a la cuestión indígena.

Esta ambigüedad del indigenismo peruano puede analizarse con mayor claridad si se contrasta con los modelos desarrollados en otros países latinoamericanos. En este sentido, resulta fundamental considerar los aportes de Maristella Svampa (2016), quien ha examinado los diversos modos de articulación del indigenismo en América Latina. Su análisis revela que, lejos de constituir un campo homogéneo, el indigenismo ha oscilado entre

proyectos de inclusión tutelada y procesos de politización radical. En el caso peruano, Svampa subraya su carácter ambiguo y fragmentado, frecuentemente mediado por discursos folklóricos y desarrollistas que neutralizaban la potencia política del sujeto indígena. A diferencia de los casos boliviano o mexicano, donde los movimientos indígenas han logrado constituirse como actores constituyentes, en el Perú el indigenismo ha funcionado muchas veces como dispositivo estatal para la contención simbólica de la diferencia.

La hegemonía cultural criolla procedió entonces a apropiarse históricamente de los mayores logros culturales atribuidos a las sociedades nativas masacradas y colonizadas por los antepasados de los gobernantes de la época. Así, comenzaron a hacer alarde de un orgullo ancestral por sus antepasados incas, mayas y aztecas (por poner solo algunos ejemplos), transmitiendo un mensaje paradójico por cuanto reconocía —en el mismo momento en que se lo apropiaba— el valor de esas antiguas civilizaciones casi erradicadas de la corriente histórica por la furia de Occidente, mientras que el desprecio que sentían las clases dominantes por los pueblos originarios entonces existentes no daba muestras de disminuir. Al mismo tiempo que se admitía implícitamente la culpabilidad de los errores de juicio cometidos por los antepasados, se seguía pensando, imaginando y actuando con la misma miopía en el presente.

> De hecho, estas estrategias nunca han dejado de alternarse y combinarse con la política de discriminación de los pueblos indígenas. De este modo, el proceso de desindigenización no ha logrado actuar sobre la mayoría de la población nativa, que ha quedado así incorporada parcial, precaria y formalmente al proceso de nacionalización de la sociedad, la cultura y el Estado. La colonialidad del poder sigue implicando que toda o parte de la población no blanca no pueda consolidar su ciudadanía sin dar lugar a profundos y graves conflictos sociales. (Quijano, 2006, p. 201)

Por lo tanto, la cuestión indígena también tiene en su raíz una cuestión de identidad. Esta cuestión hunde sus raíces en el período colonial, durante el cual las diversas identidades indígenas fueron comprimidas y aplanadas al genérico 'indios', y la población se estructuró en torno a la idea de raza-etnia. Privados de sus identidades por las nuevas potencias hegemónicas, los pueblos indígenas seguían poseyendo parte de sus territorios, dentro de los cuales fueron cercados y controlados por los invasores una vez caducada la institución de las encomiendas[4].

En Perú, tras el fin del Virreinato y con el advenimiento de la etapa republicana, las tierras que aún estaban en posesión de las comunidades indígenas fueron privatizadas y mercantilizadas. De este modo, además de la privación de los medios necesarios para su supervivencia, se cortó aún más el vínculo simbólico que permitía a estos pueblos percibirse ancestralmente vinculados a sus antepasados. Este vínculo ancestral, de hecho, derivaba gran parte de su poder simbólico precisamente de habitar un territorio específico que contenía las historias, mitologías, cosmogonías y cosmovisiones de los pueblos originarios.

La confiscación de las tierras indígenas también relegó a estas poblaciones a un estatus de dependencia económica que se canalizó en la servidumbre (doméstica en las ciudades y agraria-doméstica en el campo) a la que fueron forzadas, y que alimentó al Estado oligárquico conformado[5]. Las relaciones de poder inherentes a este sistema político se vieron reforzadas por la expropiación territorial a través de la cual el capital norteamericano y europeo se apropió de cada vez más minas, plantaciones y haciendas a partir de finales del siglo XIX. La resistencia mediante la cual los pueblos indígenas intentaron resistir fue reprimida con sangre, y estas prácticas depredadoras se acentuaron y ampliaron en las tres primeras décadas del siglo XX, obligando a la mayoría de la población india a someterse a la servidumbre.

Esta tensión entre desposesión material y reconfiguración identitaria permite explorar cómo estas lógicas se encarnan en experiencias concretas de pueblos amazónicos, cuyos marcos de acción política no siempre responden a las categorías instituidas desde fuera.

Esta dimensión relacional y situada de la identidad indígena puede observarse con claridad en las comunidades achuar del río Pastaza, en la región de Loreto (Perú), donde las demandas colectivas no se estructuran prioritariamente en torno a lenguajes normativos como la autodeterminación, sino desde una ontología territorial centrada en el bosque, los espíritus y el ciclo vital del agua. Tal como ha documentado Óscar Espinosa (2010), en contexto amazónico la defensa del territorio emerge como una práctica política articulada a formas de existencia que desafían las dicotomías impuestas entre lo tradicional y lo moderno. La identidad indígena no es aquí una categoría fija ni una etiqueta jurídica, sino una estrategia movilizadora que permite a las comunidades sostener modos de vida específicos frente a los avances del extractivismo y las lógicas de desarrollo estatales. Lejos de remitirse a una esencia cultural, el ser indígena se constituye como una

posición de resistencia que reconfigura permanentemente los vínculos entre territorio, memoria y vida.

También vale mencionar que la formación del Estado peruano moderno, especialmente durante el periodo de la llamada República Aristocrática, consolidó un régimen excluyente basado en la hegemonía política, económica y cultural de una élite costeña y criolla. Galindo y Burga (1980) describen este momento como la cristalización de una estructura profundamente desigual, donde la centralización del poder en Lima y la consolidación de una oligarquía terrateniente bloquearon cualquier posibilidad de inclusión real para las mayorías indígenas y rurales. Este régimen, sustentado en una visión racializada del progreso y la civilización, operó a través de una lógica de invisibilización de los sujetos subalternizados, reforzando las jerarquías coloniales bajo una nueva retórica republicana que reproducía sin cuestionamiento los fundamentos coloniales del poder.

Estas dinámicas de desposesión, servidumbre y represión no solo operaron sobre los territorios y las economías de los pueblos indígenas, sino también sobre sus cuerpos y subjetividades, configurando formas profundas y persistentes de violencia estructural.

Desde una perspectiva feminista decolonial, Rita Segato (2016) ha subrayado cómo la violencia colonial no se ejerce únicamente en el plano material, sino que se inscribe en los cuerpos a través de lo que denomina "pedagogía de la crueldad". Esta noción permite comprender cómo las estructuras de poder legitiman formas extremas de violencia como mecanismos sistemáticos de dominación y control territorial. En este marco, repensar la colonialidad del poder exige también desmontar las estructuras patriarcales coloniales que continúan organizando la vida social y política, perpetuando formas de sometimiento físico y simbólico sobre los cuerpos racializados y feminizados.

Complementando esta perspectiva, María Galind (2008) introduce el concepto de "colonialidad del género", mediante el cual revela cómo la matriz colonial del poder impuso una jerarquización violenta de los cuerpos y las identidades a través de una lógica binaria y occidental del género. Según la autora, el género moderno es en sí mismo una construcción colonial que ha operado como herramienta de deshumanización, particularmente contra mujeres indígenas y afrodescendientes, al negarles tanto su agencia política como su existencia epistémica dentro del orden hegemónico. Esta lectura amplía la comprensión de la colonialidad al mostrar que no solo estructura

las relaciones raciales y económicas, sino también las formas en que se organizan y se valoran las identidades sexo-genéricas.

A este análisis se suma la mirada histórica y crítica de Mannarelli (2018), quien examina cómo la lógica patriarcal de la colonialidad se ancló desde el periodo virreinal en una estructura de poder que produjo y reprodujo desigualdades de género, particularmente en relación con los cuerpos feminizados racializados. La autora revela cómo la sexualidad, el control reproductivo y la domesticación simbólica de las mujeres indígenas constituyeron ejes centrales del proyecto colonial, cuya continuidad se manifiesta en las formas republicanas de disciplinamiento y exclusión. Esta genealogía permite observar que la colonialidad de género no es un subproducto periférico de la dominación racial, sino uno de sus pilares constitutivos, una matriz de inteligibilidad que ha ordenado tanto la distribución del poder como la legitimación del saber.

Estas perspectivas teóricas encuentran resonancia directa en experiencias vividas por mujeres indígenas amazónicas, cuyas formas de acción política articulan prácticas rituales, memorias colectivas y defensa del entorno vital.

Esta articulación entre cuerpo, territorio y agencia política adquiere una densidad particular en las experiencias de resistencia de las mujeres awajún en la Amazonía nororiental. Como ha señalado María García (2021), su acción no se inscribe necesariamente en los marcos discursivos del activismo contemporáneo, sino en una práctica cotidiana y espiritual de resguardo del cuerpo-territorio, una noción que vincula la tierra con la memoria ancestral, el linaje femenino y las relaciones comunitarias de cuidado. Enfrentadas simultáneamente a dinámicas extractivas, a estructuras patriarcales internas y a dispositivos de intervención estatal, estas mujeres construyen formas propias de politicidad que desbordan las categorías disponibles en el pensamiento jurídico moderno. La comprensión de esta práctica permite complejizar el análisis de la colonialidad del género, subrayando que las formas de resistencia epistémica y territorial no siempre se articulan desde gramáticas de derechos, sino desde sentidos profundamente encarnados en la experiencia vivida.

Desde otra perspectiva, aunque con preocupaciones convergentes respecto a los silenciamientos epistémicos, Rocío Ferreira (2014) ha destacado que la identidad femenina indígena ha sido sistemáticamente invisibilizada tanto por las estructuras patriarcales del Estado como por ciertas narrativas antropológicas que reproducen, de manera encubierta, formas de colonialidad epistémica. La autora denuncia la imposición de representaciones

victimizantes que reducen a las mujeres indígenas a objetos pasivos de intervención o tutela, sin reconocer sus formas propias de agencia política ni sus producciones simbólicas. Esta crítica permite complejizar los análisis sobre la colonialidad de género, al articular las opresiones de clase, raza y sexo desde una mirada situada en las experiencias concretas de las mujeres andinas.

Estos aportes permiten ampliar el horizonte analítico del pensamiento decolonial, incorporando dimensiones que han sido históricamente marginalizadas en los discursos sobre poder y resistencia, como el cuerpo, el género y la afectividad.

La crisis del Estado oligárquico en Perú coincidió con el fin del predominio de las relaciones serviles y semiserviles, así como con el desmoronamiento de las estructuras autoritarias locales y estatales vinculadas al poder de la burguesía señorial y de los terratenientes. Este colapso sistémico también se produjo debido a la presión masiva ejercida de forma organizada por los campesinos —en su mayoría de origen indígena— entre 1957 y 1969, lo que condujo a la adopción de medidas de redistribución de tierras de siembra conocidas como reformas agrarias. El resultado de estos procesos fue la extensión del trabajo asalariado y de las actividades de carácter comercial e industrial que condujeron al establecimiento de una nueva burguesía urbana dedicada a los negocios relacionados con estos nuevos sectores en desarrollo.

Las nuevas posibilidades generadas por la demanda de trabajo asalariado en las ciudades provocaron un súbito aumento de los flujos migratorios procedentes del campo. El proceso masivo de urbanización forzó una modernización de las estructuras estatales que implicó la ampliación de las bases sociales y la incorporación de nuevos contingentes, de origen campesino e indígena, a la esfera de la ciudadanía, aunque todavía enredados en redes clientelares y formas de intermediación política más que de representación directa.

> En las zonas andinas del Perú estos procesos fueron particularmente rápidos y amplios, y condujeron a la "desindigenización de la identidad y autoidentificación de gran parte de la población india, su desplazamiento hacia las ciudades, y las actividades asalariadas y mercantiles, incluyendo el mundo rural [...]. Este proceso específico de desindigenización se ha denominado cholificacación" (Quijano, 2006, p. 201).

Sin embargo, el cholo seguía siendo indígena en el contexto del crecimiento urbano, no podía romper con la clasificación de la población marcada

por el estatus racial, era un mestizo aindiado[6] que arrastraba consigo todas las sombras del sometimiento indígena. El cholo expresa tempranamente la gestación de las relaciones mercantiles de intercambio y, al mismo tiempo, demarca la frontera entre lo urbano y lo rural, el mercado y el campesino, y lo indígena con el mundo gamonal. Fue despreciado por la élite criolla en la cúspide de la sociedad peruana, que juzgó de mal gusto la movilidad social de los sectores populares y lo desacreditó como ridículo y grosero. Al mismo tiempo, esta pérdida gradual de las raíces inherentes al fenómeno de la cholificación recibió el desagrado de los intelectuales indígenas (Mejía, 2019).

De este modo, la nueva población chola fue conformando el mayor y más poderoso movimiento campesino de América Latina hasta finales de la década de 1960, y se convirtió en el principal protagonista y agente del proceso de cambio en el Perú posterior a la Segunda Guerra Mundial. Las presiones y protestas condujeron a la ruptura definitiva del poder señorial en el campo, que culminó con la reforma agraria de la dictadura militar de izquierda de Velasco Alvarado en 1969.

Además, constituyeron el contingente de personal asalariado empleado en los ámbitos industrial y comercial, dando origen a un nuevo movimiento sindical, y poblaron el aparato educativo estatal en todos sus niveles, obligando al Estado a ampliarlo rápidamente. Se formó así un nuevo y más amplio movimiento estudiantil en las universidades del país, con profundas consecuencias para el Perú, como la abrupta expansión de nuevos estratos sociales intermedios.

Durante la segunda mitad del siglo pasado, la población desindigenizada abrazó e hizo positiva la identificación despectiva como chola o como mestiza. La cuestión de la identidad se había convertido en un asunto político y ser cholo, aunque no lo evitaba del todo, permitía desprenderse parcialmente de la carga asociada a la identidad india y abría una ventana a nuevas posibilidades socioeconómicas[7].

Desde mediados de los años setenta, América Latina se ha visto abrumada por una serie de cambios estructurales que Quijano (2006) denomina neoliberalización-globalización; el debilitamiento y la desnacionalización del Estado, la polarización y la desdemocratización de la sociedad influyeron fuertemente en la evolución identitaria de los pueblos indígenas de estos países. Centrándonos en el contexto peruano, la abrupta desintegración de los sistemas productivos en marcha condujo a un proceso generalizado de reclasificación social en todos los sectores de su fragmentada realidad. Todo

ello asociado a una crisis de las identidades sociales que pronto condujo a la búsqueda de otras nuevas, especialmente en el seno de aquellos grupos cuyas definiciones identitarias eran aún inestables. Esto explica en parte el progresivo traspaso del autorreconocimiento clasista a lo que más tarde se bautizó como identidades étnicas o identidades regionales. Curiosamente, en Perú, a diferencia de otros países latinoamericanos, la reconfiguración de la identidad campesina en favor de la identidad indígena es más lenta e indecisa.

En este proceso de resignificación identitaria, los aportes de Ramón Pajuelo resultan esclarecedores. El autor ha demostrado cómo las categorías de "campesino" e "indígena" han sido históricamente objeto de disputas simbólicas y políticas en el Perú. Durante buena parte del siglo xx, la categoría de campesino fue impulsada por el Estado y por los discursos desarrollistas como una forma de invisibilizar la dimensión étnica de los sujetos rurales, promoviendo una identidad funcional al proyecto de modernización agraria. No obstante, Pajuelo subraya que esta operación fue resistida desde diversos frentes, especialmente en contextos donde la memoria territorial, las prácticas comunales y las cosmovisiones originarias seguían operando como marcos de sentido. En este escenario, la reaparición de lo indígena como categoría política se da como parte de una estrategia de reapropiación y lucha por la autonomía, que tensiona las definiciones estatales y cuestiona las formas hegemónicas de nombrar y gobernar la diferencia.

Cabe destacar el papel desempeñado por los avances tecnológicos en estos procesos de redefinición identitaria. Las nuevas redes sociales virtuales facilitaron, sin duda, la creación de nuevas arenas en las que posibilidades proxémicas sin precedentes aseguraban vías de reconocimiento mutuo e identificación entre quienes compartían condiciones de opresión similares, incluso desde una perspectiva histórica.

4. El desafío de la plurinacionalidad: hacia una nueva concepción del Estado

Finalmente, la reprivatización estatal ha provocado un retroceso de todos los logros alcanzados por los pueblos originarios en años anteriores: desde la educación y la salud pública hasta los servicios urbanos y la producción y protección del trabajo dependiente, dejando a amplios sectores de estas poblaciones sin un punto de referencia para sus demandas y necesidades. Especialmente a partir de la última década del siglo pasado, el

Estado peruano, al igual que la mayoría de los gobiernos latinoamericanos, comenzó a actuar en contra de los intereses de la mayoría de la población. Este período marcó la fragmentación definitiva de la confianza depositada por las clases populares, incluidos los pueblos originarios, en la dirigencia gubernamental y condujo a la toma de conciencia de la urgente necesidad de encontrar formas de vivir sin o contra el Estado.

Es en este ambiente conflictivo donde se puede identificar la agencia a través de la cual los pueblos indígenas comenzaron a activar los procesos de reidentificación antes mencionados, que iniciaron el cambio de la identidad campesina o india a la identidad indígena que aún hoy continúa. Este cambio puede ser interpretado como una forma de liberarse de las formas de represión dentro del Estado, a través de la construcción de nuevas identidades que pudieran ser interpretadas como ajenas, o al menos ya no subordinadas, al mismo. De esta forma, las movilizaciones y procesos organizativos que ya se habían iniciado en la década anterior, y que llevaron a los pueblos originarios a la gestión de cuestiones de autoridad colectiva y pública, pueden enmarcarse en las luchas por la autonomía y la autodeterminación apoyadas por la reciente legislación internacional, como el Convenio N.º 169 de la OIT. El propio Convenio es la expresión de un contexto global que lleva el concepto de indígena, y a la atribución de derechos correspondientes.

Sin embargo, conviene interrogar críticamente la traslación automática de ciertos conceptos políticos, como el de autodeterminación, al contexto amazónico. Marleni Churata (2016) ha señalado que estas categorías —frecuentemente promovidas por ONG y organismos internacionales (por ejemplo, el sobremencionado Convenio N.º 169 de la OIT)— no siempre se corresponden con las formas de organización social y territorial de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana. En muchos casos, estas nociones son traducidas de manera acrítica desde marcos jurídicos globales, sin atender a los modos locales de construir autoridad, comunidad y territorio. Esta distancia entre el lenguaje jurídico de los derechos y las prácticas comunales genera fricciones que no pueden ser ignoradas. Desde esta perspectiva, pensar la autodeterminación implica reconocer que sus significados no son unívocos ni universales, sino que emergen de procesos históricos concretos, profundamente enraizados en cosmologías, memorias y relaciones territoriales específicas. Por tanto, no se trata de renunciar a la categoría, sino de reinscribirla en una lectura situada, que sepa atender a las racionalidades políticas propias de los pueblos indígenas, sin forzarlas a encajar en los marcos

normativos y conceptuales producidos desde lógicas externas. Solo así es posible activar una comprensión relacional y plural de la autodeterminación, capaz de responder a las demandas concretas de autonomía sin caer en una nueva forma de imposición epistémica. Esta reflexión crítica no descarta el potencial transformador del concepto, pero exige una revisión situada que recupere su politicidad desde las prácticas y horizontes indígenas concretos.

La emergencia de nuevas configuraciones identitarias no puede desligarse del proceso más amplio de reorganización sociopolítica que ha atravesado América Latina en las últimas décadas. En este marco, José Bengoa (2000) ha propuesto la noción de "emergencia indígena" para referirse al conjunto de procesos mediante los cuales los pueblos originarios han irrumpido en el espacio público disputando no solo derechos colectivos, sino también el sentido mismo de la ciudadanía, la nación y la democracia. Este fenómeno, que Bengoa analiza en clave regional, implica una ruptura con la narrativa desarrollista y monocultural del Estado latinoamericano, planteando un horizonte de transformación institucional y epistémica. En este contexto, las luchas por la autodeterminación y la plurinacionalidad deben entenderse como parte de un proyecto político más amplio que busca descolonizar tanto las estructuras del poder como las gramáticas de la representación.

En cuanto al ámbito transnacional de la cuenca amazónica, en 1984 se creó la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), integrada por las principales organizaciones representativas de los pueblos indígenas amazónicos de Perú, Bolivia, Brasil, Colombia, Venezuela, Ecuador, Guyana, Guayana Francesa y Surinam. La organización peruana que forma parte de la COICA desde 1986, y que agrupa a la mayoría de las federaciones de pueblos indígenas de la zona amazónica de este país es AIDESEP, fundada en 1979 tras la promulgación del Decreto Ley N.º 20653, Ley de Comunidades Indígenas, cinco años antes. Esta norma legal permitió declarar inalienables, imprescriptibles e incuestionables los territorios de todos los pueblos de la Amazonía peruana, así como la creación de las primeras organizaciones indígenas.

Durante los primeros congresos que dieron origen a estas asociaciones, comenzaron a hacerse explícitas las cuestiones relacionadas con la ausencia u hostilidad del Estado. Asimismo, surgió como una necesidad urgente el establecimiento de una autoridad municipal mediante la revitalización y reorganización de la comunidad indígena. Esta última institución fue una creación de las autoridades coloniales en el siglo XVI y durante el período

de la ocupación española funcionó como hogar y refugio de las poblaciones nativas que no fueron esclavizadas. Cuando comenzó la expropiación de sus tierras durante la época republicana y el sometimiento de los indios a la servidumbre, la comunidad indígena fue proclamada como la institución emblemática de la lucha contra la servidumbre y el abuso de la hacienda, la industria minera y el Estado (Quijano, 2006). Sin duda, este proceso de revitalización sociocultural desempeñó un papel clave en la transición identitaria que vio el paulatino desuso del término indio a favor de indígena.

En realidad, el término "indígena" no representa una categoría homogénea, continuada ni consistente, y ciertamente no refleja las innumerables y heterogéneas realidades, identidades e historias que pretende circunscribir. Por mucho que se conciba en oposición a la antigua y racista clasificación colonial, no libera a los pueblos que intenta agrupar de la colonialidad, aún presente en las relaciones de poder asimétricas en las que se ven envueltos. Es más, corre el riesgo de implicar un proceso de homogeneización que, además de no reflejarse en la realidad, provoca un aplanamiento de las identidades históricas que, una vez más, priva a los pueblos en cuestión de la capacidad de autoidentificarse y autodeterminarse. Por eso hay que tener cuidado al intentar describir las dinámicas y orientaciones del nuevo movimiento indígena, porque incluso en esta coyuntura se podría incurrir en error reduciendo las diferentes, y a veces incongruentes, voluntades pertenecientes a los distintos pueblos a un camino uniforme hacia un horizonte común.

Por último, hay que liberarse de las formas equívocas en que ciertos actores sociales han apoyado y dirigido estos procesos de reivindicación identitaria. Sobre todo, indigenistas y antropólogos han descrito y acompañado a menudo estos movimientos a través de un enfoque culturalista que se ha arriesgado y corre simplemente el riesgo de cristalizar sistemas socioculturales enteros, museificándolos sin una implicación real, ni consensuada, de los pueblos protagonistas.

En este contexto, Catherine Walsh (2009) aporta una perspectiva pedagógica de la decolonialidad que enfatiza la necesidad de construir espacios colectivos de aprendizaje, anclados en la experiencia, el territorio y el diálogo intercultural. Desde su enfoque, solo a través de epistemologías insurgentes —aquellas que emergen de las prácticas comunitarias y se oponen activamente a las lógicas hegemónicas— es posible resistir y transformar las formas coloniales de conocimiento, así como las estructuras políticas y sociales que estas sustentan. Esta propuesta se alinea con los procesos organizativos indígenas

que reivindican no solo el derecho a la autodeterminación, sino también la legitimidad de sus propias formas de saber, de ser y de educar.

Para concluir la sección como se inició, la cuestión identitaria influye y moldea los desarrollos políticos de las últimas décadas, en Perú y en la mayoría de los países latinoamericanos. A través de la presión ejercida por la ratificación de tratados internacionales en las últimas tres décadas, que a su vez representó un intento de dar respuesta a las principales reivindicaciones de las poblaciones nativas presentes en las diversas regiones del planeta, las constituciones de los distintos países han comenzado gradualmente a incluir en su seno palabras rituales como multietnicidad, plurinacionalidad, multiculturalismo. Pero su admisión en los distintos estatutos nacionales no es suficiente si no va seguida de cambios fundamentales en las estructuras institucionales, para que puedan representar realmente a más de una nación.

La proclamación del carácter multicultural y plurinacional del Estado pretende conferir —y deferir a la aprobación de leyes específicas por parte de los parlamentos— no solo derechos, sino también poderes, a los grupos nativos (Colajanni, 2018). Estas reivindicaciones representan el desarrollo y la redefinición de la experiencia secular de democracia local de las comunidades indígenas. La implementación de estas formas de autoridad política podría converger con tendencias más recientes e incluso más incipientes en otros sectores sociales.

En este sentido, resulta pertinente recordar que la plurinacionalidad no debe ser concebida como una concesión estatal, sino como el reconocimiento jurídico de una realidad histórica preexistente. Carlos Viteri Gualinga (2012) ha enfatizado que los pueblos originarios no reclaman nuevos derechos, sino el restablecimiento de formas de autogobierno y territorialidad que han sido sistemáticamente desmanteladas por los Estados republicanos. La consagración constitucional de este principio, como ha ocurrido en países como Bolivia y Ecuador, no representa una ruptura, sino una continuidad de las luchas por el reconocimiento de naciones indígenas que nunca dejaron de existir. Esta afirmación desplaza la plurinacionalidad desde el plano jurídico hacia una disputa continua por el reconocimiento y la legitimidad del Estado, lo cual obliga a repensar los marcos tradicionales de soberanía y ciudadanía.

5. Reflexiones finales

El análisis de la cuestión identitaria de los pueblos indígenas peruanos revela la persistencia de estructuras coloniales en las dinámicas sociopolíticas contemporáneas. A pesar de los avances normativos y las crecientes movilizaciones indígenas, la colonialidad del poder sigue determinando la relación entre el Estado y las comunidades originarias. La historia de exclusión y desindigenización ha generado una deuda histórica que aún no ha sido saldada, y cuya resolución requiere cambios estructurales profundos en la concepción misma del Estado-nación.

Las luchas por la autodeterminación y el reconocimiento de derechos han demostrado la capacidad de los pueblos indígenas para resistir y reconfigurar su identidad en un contexto globalizado. Sin embargo, estos procesos enfrentan múltiples desafíos, desde la fragmentación de las comunidades hasta la cooptación de sus demandas en discursos estatales y económicos que muchas veces no responden a sus necesidades reales. La implementación de políticas de plurinacionalidad y multiculturalismo debe ir más allá del reconocimiento simbólico y traducirse en mecanismos efectivos de participación política, autogobierno y acceso a recursos fundamentales.

A medida que las comunidades indígenas fortalecen sus movimientos, es imperativo que los Estados latinoamericanos avancen hacia modelos políticos que garanticen una verdadera representación de sus ciudadanos indígenas. Las experiencias de otros países, como Bolivia y Ecuador, han demostrado que la inclusión del concepto de plurinacionalidad en las constituciones nacionales no es suficiente sin un compromiso institucional que transforme las relaciones de poder históricamente desiguales. La participación efectiva de los pueblos indígenas en la toma de decisiones estatales y la gestión de sus territorios es un elemento clave en la construcción de un modelo democrático más equitativo.

Además, el reconocimiento de la diversidad cultural debe ir acompañado de políticas económicas que fomenten el desarrollo sostenible dentro de los territorios indígenas, respetando sus formas de vida y conocimientos ancestrales. La explotación de recursos naturales, muchas veces en detrimento de las comunidades originarias, sigue siendo un punto de conflicto que debe ser resuelto a través de una gobernanza inclusiva y respetuosa de los derechos colectivos. La autodeterminación no solo implica autonomía política, sino también el acceso equitativo a oportunidades económicas y sociales que permitan la preservación de sus culturas y modos de vida.

Es imprescindible considerar la cuestión identitaria no solo como una reivindicación cultural, sino como un elemento central en la redistribución del poder y la justicia social. El futuro de los pueblos indígenas en el Perú dependerá de su capacidad para consolidar sus propios espacios de decisión y de la voluntad política para transformar las estructuras que históricamente los han marginado. En este sentido, la reflexión sobre la identidad indígena no es solo un ejercicio académico, sino un imperativo político y ético para la construcción de una sociedad más equitativa e inclusiva. Solo mediante la articulación de políticas integrales, que reconozcan la historia de exclusión y respondan con acciones concretas, será posible avanzar hacia un verdadero reconocimiento y respeto de los derechos indígenas en el Perú y en toda América Latina.

En este sentido, este trabajo ha pretendido contribuir a una sistematización crítica de las principales líneas de debate en torno a la identidad indígena en el Perú, concebida como un fenómeno históricamente producido en el entrecruce de estructuras coloniales, formas de exclusión moderna y procesos de resistencia epistémica. Al recorrer los momentos clave de su transformación, así como las herramientas teóricas que han buscado dar cuenta de su complejidad, se ha intentado ampliar el campo de reflexión sobre una cuestión que no solo interpela a las ciencias sociales, sino también a los fundamentos mismos de la democracia y la justicia en sociedades atravesadas por la colonialidad. Ahora bien, cartografiar críticamente este campo de disputa supone también asumir los límites del ejercicio académico, especialmente cuando no logra dialogar de manera efectiva con las voces, experiencias y saberes que emergen desde los propios territorios indígenas. Por ello, esta revisión no pretende clausurar el debate, sino abrirlo: como invitación a pensar desde otros lugares, a incomodar las narrativas establecidas, y a imaginar —desde y con las luchas de los pueblos originarios— nuevas formas de comprensión, reconocimiento y acción política. Pensar la identidad indígena hoy es, ante todo, un acto situado, crítico y necesariamente inacabado.

Notas

1. Término colonial que incorpora las numerosas identidades históricas que habitaban el continente americano antes de la conquista ibérica.
2. Todas las estadísticas sobre pueblos indígenas en América Latina son aleatorias e inciertas. Depende obviamente de los criterios de identificación, de quién identifica a quién y de quién se identifica como tal. En México, las cifras oscilan entre 25 y 50 millones y en los países andinos entre 10 y más de 20 millones. Las cifras solo pueden ser útiles como referencia, pero no exactamente como estadísticas.
3. El término blanqueamiento se utiliza aquí en términos raciales, es decir, una práctica social, política y económica utilizada en muchos países poscoloniales para alcanzar un supuesto ideal de blancura. Hoy en día, en socioantropología, el término se utiliza para describir un fenómeno social en el que interactúan diferentes fuerzas: ideológica, social y personal. La dimensión ideológica del blanqueamiento social se ha construido en relación con una identidad nacional que privilegia la blancura, o lo que se le aproxima, y limita el espacio social y simbólico ocupado por los pueblos indígenas y afrodescendientes; la dimensión social se refiere a las dinámicas que actúan para diluir y dispersar la cultura negra y nativa, y la dimensión personal incluye las diferentes prácticas cotidianas que los grupos sociales y los individuos identificados como no blancos promulgan para adaptarse a los valores culturales, sociales y morales blancos (Vigoya, 2016, pp. 18-19).
4. La encomienda consistía en la asignación por parte de la Corona de un determinado número de nativos a un súbdito español, el encomendero, como compensación por los servicios prestados. A partir de entonces, el encomendero se responsabilizaba de los nativos que se le encomendaban, los evangelizaba y recibía los beneficios obtenidos de su trabajo servil. Al no existir regulación ni jurisdicción que protegiera los derechos de los nativos, estos fueron víctimas de una brutal explotación que condujo a lo que más tarde se llamó la catástrofe demográfica, durante la cual murieron entre 50 y 100 millones de personas en toda América Latina. Estos acontecimientos hicieron que la encomienda entrara en crisis a partir de finales del siglo XVI.
5. El Estado oligárquico es una forma de organización del poder en los Estados semicoloniales. Económicamente, se basa en la sobreexplotación de la fuerza de trabajo y la apropiación de la renta diferencial como motor del desarrollo capitalista, y el fomento de la apropiación de la renta absoluta por el gamonalismo. Socialmente, se define por una red de relaciones sociales heterogéneas —capitalistas, serviles y combinaciones múltiples— que expresan un incipiente proceso de formación de clases, pero que conforman un bloque dominante, integrado por la oligarquía (con sus fracciones latifundista y financiera), los terratenientes y el imperialismo, que expolia y oprime a un proletariado desarticulado y disperso y a las masas campesinas que constituyen la mayoría nacional, y bloquea el desarrollo de las clases medias. Políticamente, el Estado oligárquico se caracteriza por la exclusión de las masas populares, en particular del campesinado, de los derechos democráticos básicos mediante la violencia institucional del Estado, la neutralización política de las clases medias mediante la represión y la integración, y la imposición del dominio exclusivo y excluyente del bloque oligárquico (Sinesio, 1978, p. 991).
6. Conservar los rasgos, el color o las características físicas de los nativos americanos.
7. En la época de Velasco, se trató de condenar al ostracismo el concepto de identidad y la palabra indígena debido al pensamiento de izquierda que sostenía que la identidad es una superestructura y que era un término racista y colonialista. Se eligió la categoría de campesino porque decía algo sobre las relaciones materiales de poder y producción. Sin embargo, no incluía las relaciones sociales y productivas de la Amazonía.

Referencias bibliográficas

Bengoa, J. (2000*). La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

Churata, M. (2016). Identidades amazónicas e interculturalidad crítica. *Revista ISE*, (4), 69-82.

Colajanni, A. (2018). *Multiculturalismo y plurinacionalidad en América Latina: Desafíos y perspectivas.* Ediciones Universitarias.

Del Águila, Alicia. (2011). Voto indígena y ciudadanía corporativa en el Perú, siglo XIX. *Elecciones*, *10*(11), 91-117. https://doi.org/10.53557/Elecciones.2011.v10n11.04

Óscar Espinosa. (2010). Cambios y continuidades en la percepción y demandas indígenas sobre el territorio en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, *28*(28), 161–190.

Ferreira, R. (2014). Cuerpos colonizados: mujer andina y modernidad. *Anthropológica*, *32*(32), 47–66.

Fraser, N. (2000). Rethinking Recognition. *New Left Review*, *3*(3), 107–118. https://www.researchgate.net/publication/296363224_Rethinking_recognition

Galindo, A. y Burga, M. (1980). *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. DESCO.

García, M. (2021). *El cuerpo-territorio en la resistencia de las mujeres awajún*. FLACSO.

Ginex, M. (2022). Egemonia, un concetto di Gramsci da rileggere in chiave contemporanea. *La Rivista Culturale.*

Hall, S. (1996). Who Needs 'Identity'? En S. Hall & P. du Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity* (pp. 1-17). SAGE.

Lugones, M. (2008). The coloniality of gender. En L. De Souza Lima, E. Otero Quezada & J. Roth (Eds.), *Feminisms in movement: theories and practices from the Americas* (pp. 35-58). Transcript Publishing.

Mannarelli, M. (2018). *Sexualidades en disputa: género, poder y reconocimiento en el Perú republicano*. Fondo Editorial de la PUCP.

Mejía, J. (2019). Sociedad, individualismo y modernidad en el Perú. *Sociologías, 21*(50), 260–285. https://doi.org/10.1590/15174522-02105014

Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial* (1ra ed.). Gedisa.

Montoya, R. (1998). Todas las sangres: ideal para el futuro del Perú. *Estudos Avançados*, *12*(34), 235–264. https://doi.org/10.1590/S0103-40141998000300023

Pajuelo, R. (2007). Comunidades indígenas y Estado: disputas por la representación en los Andes peruanos. *Revista Andina*, *44*(2), 257–286.

Quijano, A. (2006). El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina. *Argumentos Estudios críticos de la sociedad*, *50*(2006), 51-77. https://argumentos.xoc.uam.mx/index.php/argumentos/article/view/500/499

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Tinta Limón.

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.

López, S. (2025). El Estado oligárquico en el Perú: un ensayo de interpretación. *Revista Mexicana de Sociología*, *40*(3), 991-1007. https://doi.org/10.2307/3539674

Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos: Indianismo, desarrollo y buen vivir*. Edhasa S.A.

Taylor, C. (1994). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. FCE.

Vigoya, M. (2016). *Blanqueamiento social, nación y moralidad en América Latina*. En S. Messeder, M. Castro y L. Moutinho (Eds.), *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero* (pp. 17-39). EDUFBA.

Viteri Gualinga, C. (2012). *Buen Vivir: una perspectiva desde los pueblos amazónicos*. FLACSO.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento (Nachdruck)*. Ediciones del Signo.Parroquias de Chiriaco y de Bagua Capital, Comunidades de Epémimu y Nazaret, CooperAcción, CAAAP y Servindi. (Eds.). (2013). *Una herida abierta ¡Libertad para los tres presos del Baguazo!.* Corporación Gráfica Andina.