

## **“Por la razón o la fuerza”: Argumentos para una Reforma en la Ley 28736 para una protección e integración efectiva en los pueblos amazónicos**

*Inca Illatupa*

Los pueblos indígenas en aislamientos y contacto inicial [PIACI] en la Amazonía peruana atraviesan una profunda crisis de representación, desigualdad y vulnerabilidad, agravada por invisibilización y deslegitimación de sus formas de vida frente al avance de políticas extractivistas y actividades ilegales. Si bien la Ley 28736 fue promulgada con la intención de salvaguardar la vida, territorios y cultura dentro de las PIACI, sus limitaciones conceptuales y normativas, y la ausencia de medidas interculturales han permitido que se den violaciones contra sus derechos fundamentales y el debilitamiento de su autonomía cultural. En un contexto en el que se busca fortalecer la democracia peruana, proteger los derechos humanos y generar una integración social y democrática sin desconocer o deslegitimar la existencia de diversas culturas una reforma en la Ley debe darse desde una mirada intercultural, que busque un diálogo cultural. La incorporación del “estado de vulnerabilidad” a la Ley 28736 no solo servirá para evidenciar las desigualdades estructurales que afectan a los indígenas amazónicos, sino que también permitirá diseñar nuevas políticas orientadas a la protección efectiva de las PIACI y de sus pobladores. Asimismo, la reforma debe buscar una integración para fortalecer la democracia. Esta integración se debe hacer en base al diálogo intercultural, y el reconocimiento y coexistencia de sistemas normativos, formas de organización social y las epistemologías propias de estas comunidades. Estudios como los de Espinosa (2016; 2020; 2024) y Codija (2016) evidencian que este diálogo intercultural se ha dado y ha generado un fenómeno de adaptación cultural el cual mezcla prácticas y pensamientos tradicionales con las modernas. El presente ensayo sostiene que el Congreso de la República debe reformar la Ley 28736 a fin de asegurar un fortalecimiento democrático, un reforzamiento de los derechos humanos, una integración sociocultural y una protección efectiva de las PIACI. En primer lugar, se argumenta que incorporar el concepto de “estado de vulnerabilidad” en la reforma aportará un fortalecimiento democrático y reforzará la protección de los derechos humanos en las PIACI. En segundo lugar, se discutirá la postura contraria que defiende que no se debe dar esta reforma porque si la integración es hecha desde una perspectiva homogeneizadora afectará los medios de participación ciudadana y democrática, la cultura y los pensamientos de los pobladores de las comunidades en contacto inicial. Para ello, se analizarán fuentes jurídicas y normativas, fuentes teóricas y filosóficas, investigaciones recientes en antropología, historia y sociología, y fuentes periodísticas e informes institucionales de actualidad.

La reforma fortalecerá la democracia y los derechos humanos de los pueblos indígenas de las PIACI, que están en un constante estado de vulnerabilidad. Este concepto es multidisciplinario. En primer lugar, el concepto de estado de vulnerabilidad aparece en los textos académicos para explicar los problemas frente a los desastres naturales (Yáñez, 2024) y sus consecuencias, pero la vulnerabilidad no solo sería reservada para contextos naturales, sino que sería aplicado en otras ciencias. En segundo lugar, las ciencias sociales empezaron a estudiar la vulnerabilidad en los problemas socioeconómicos y las estructuras sociales. Siguiendo esta línea, Liedo (2021) señala que la vulnerabilidad tiene los siguientes elementos: 1) “Existe la posibilidad de recibir daño en algún momento” (p. 244); 2) Es relacional; 3) Apelación ética; y 4) ante la necesidad de afrontarlas “surge la posibilidad de crear y asociarse” (p. 245). El último elemento señalado por Liedo es fundamental, ya que ella alude, indirectamente, a las estructuras sociales. Asimismo, Castel al estudiar sobre el concepto de vulnerabilidad, acuñó el término ‘desafiliación social’, el cual es el proceso en el que determinados individuos son excluidos de la sociedad, dado que un individuo puede localizarse en distintas zonas de vulnerabilidad; así pues, la vulnerabilidad está muy enraizada con el análisis de los soportes institucionales que se le brinda al individuo para desarrollar su ‘fachada’; permitiendo construir espacios de posibilidad del individuo y de representar en las relaciones sociales. (como se citó en Yáñez, 2024, p. 201, y en Arteaga 2008). Liedo y Castel, demuestran que a partir de la vulnerabilidad se llegan a crear estructuras sociales de las que dependerán los individuos para afrontar dicha vulnerabilidad. En tercer lugar, desde el margen de las ciencias jurídicas, Fineman (2008, como se citó en Sales, 2021) afirma que el ‘sujeto vulnerable’ es todo aquel que depende de instituciones sociales y políticas. Entonces a pesar de que estas instituciones surgen para afrontar la vulnerabilidad, paradójicamente vuelven vulnerable al individuo que depende de ellas. Además, en el trabajo de Sales (2021) Se interpretan dos términos acuñados por Judith Butler: ‘precariedad’ y ‘precariedad inducida’; el primero es entendido como ‘condición existencial’ la cual es compartida, y el segundo, como la ‘maximización’ de la precariedad social y, que es, políticamente inducida. Estos dos términos se unen armónicamente con el concepto de Castel ‘desafiliación social’. Butler y Castel entienden que hay una interdependencia social que permite, y necesita, construir instituciones a manera de soportes indispensables para el desarrollo social. Por otro lado, Fineman (2010) critica la construcción del principio de igualdad jurídica por estigmatizar a determinadas poblaciones y liberar al Estado y sociedad norteamericana de promover una igualdad jurídicamente efectiva. Ergo, La vulnerabilidad también está relacionada con el concepto de igualdad, y además genera estigmatizaciones frente a ‘los otros’. Así mismo, Alenza afirma que “la vulnerabilidad se encuentra muy ligada a la lucha contra la desigualdad y la discriminación” (2019, p. 4). Reafirmando la lucha contra la discriminación y la desigualdad.

Entonces el ‘estado de vulnerabilidad’ puede entenderse como la probabilidad en la que se encuentra un individuo, una comunidad o un territorio o área de ser dañado o herido por factores ambientales, la precariedad de las instituciones sociales y políticas de las que dependen los individuos, las comunidades y los territorios o áreas; y conducen a una desafiliación social, desigualdad y discriminación, que contiene distintos estereotipos.

El estado de vulnerabilidad está muy enraizado con la sociedad moderna. Podemos inferirlo a partir del trabajo de Huerta (2022) al mencionar que el discurso democrático de la sociedad moderna, en teoría rechaza los discursos racistas y estereotipados; empero, encuentra en el humor espacios para manifestarse; y que esta manera de referirse a ‘los otros’ está relacionado con las divisiones sociales, que casualmente coinciden con las étnicas. Lo señalado por Huerta demuestra las construcciones culturales discriminatorias para referirse a ‘los otros’. Un ejemplo concreto del estado de vulnerabilidad son los sucesos ocurridos en la masacre de Bagua en 2009, el cual está registrado en YouTube (Ferrú 2009). Espinosa (2009) estudia las justificaciones y narrativas que surgieron a partir de estos hechos de violencia, y encontró que supuestamente fueron causados por la ignorancia de los indígenas y por manipulación extranjera. Incluso la opinión del entonces presidente Alan García reforzó el estereotipo de un indígena primitivo y salvaje, y opuesto al progreso. Cabe recalcar que estos estereotipos contra ‘los otros’, no son recientes, sino que vienen de una larga narrativa histórica que se inicia desde la Colonia.

Ahora bien, el TLC firmado con Estados Unidos en 2009 evidencia las lagunas legales de la Ley 28736, específicamente de los artículos 2, 4, 5 y 6. En el apartado del artículo 2, destinado a las definiciones, hay una ausencia del ‘estado de vulnerabilidad’. En el artículo 4, destinado a los derechos de las PIACI y sus pobladores, hay un incumplimiento de los incisos a) proteger su vida y salud, b) respetar su autonomía, c) proteger su cultura y su estilo tradicional de vida, y d) el reconocimiento de su derecho a las tierras que ocupan. Incluso faltaría agregar la preservación de sus estructuras sociales y reconocimiento legal de las distintas poblaciones no contactadas o en contacto inicial que no cuenten con una organización parecida a AIDSEP (Espinosa 2009). El artículo 5 señala la intangibilidad de las reservas, sin embargo, existen diversas economías ilegales como la tala, la minería y el cultivo de coca que evidencian el ‘estado de vulnerabilidad’ en el que se encuentran los indígenas de las PIACI (El Comercio, 2025; Espinosa et al. 2023; Rummenh ller & Rosa, 2024; Huertas, s. f.; y Manrique & Hernando 2024). No solo no se respeta la intangibilidad, sino que se los mata de manera directa o indirecta.

Además, hubo un aumento de las tensiones dentro de las PIACI debido a que economías informales como la minería, la tala, el cultivo de coca o el narcotráfico han provocado un constante acoso y generado conflicto entre las comunidades indígenas de las PIACI. En el caso del pueblo Nanti, Barclay y García (2014) señalan que estos demuestran un caso de discriminación local entre las propias comunidades amazónicas, quienes consideran salvajes a todos los que no han pasado por un proceso de “evangelización-nuclearización-escuela-adopción de ropa occidental-uso de dinero” (p. 20). Asimismo, se han visto constantemente amenazados no solo por madereros ilegales, sino también por una gran empresa como Pluspetrol, la cual recibía apoyo del Ministerio de Energía y Minas: “La empresa hizo abundante donación de hachas, machetes, ollas, frazadas y una radio que les permitiera dar aviso de emergencias de salud” (p. 35). Sin embargo, todo sería una fachada que oculta sus verdaderas intenciones: extinguir la reserva. Otro caso es el de los Asháninkas. Llave (2020) señala que, los asháninka “ha sido el pueblo más diezmado y afectado desde el Valle del Río Apurímac, Ene y Mantaro”. (p. 56). Debido a que se vieron obligados a migrar no solo por los actos de violencia política, sino que también por las extracciones ilegales de recursos forestales en sus territorios. Aun así, actualmente luchan legalmente contra el Estado, a través de sus confederaciones para tener voz y voto en la toma de decisiones sobre las políticas extractivistas en el territorio amazónico. Debido a que estas políticas no solo ocasionan riesgos en sus alimentos y aguas, sino también en su salud.

No obstante, existen posturas que se oponen a esta reforma, generando una polémica. Una de ella señala que la integración puede derivar en un proceso de asimilación cultural si se aplica desde una perspectiva homogeneizadora; afectando los medios de participación ciudadana y democrática; y, la cultura y pensamiento de los pobladores de las comunidades amazónicas en contacto inicial. Desde esta mirada, se teme que la reforma afecte los medios de participación democrática y la diversidad cultural de los pueblos amazónicos en contacto inicial, tal como ha ocurrido en anteriores intentos estatales de integración que buscaron imponer una identidad nacional única, desconociendo las raíces culturales locales. Sin embargo, esta postura omite reconocer que aquellos pueblos no han sido sujetos pasivos ante la marginación histórica, sino agentes activos que han defendido y adaptado sus costumbres, integrándolas a nuevas formas de organización y participación. Diversos estudios recientes muestran que la interculturalidad no implica asimilación, sino diálogo y fortalecimiento mutuo entre culturas. Ergo, una reforma planteada desde un enfoque intercultural puede favorecer la creación de una democracia más participativa e inclusiva, fortaleciendo el sistema democrático peruano.

El primer respaldo de la postura contraria parte de que un reforzamiento democrático no solo depende la participación ciudadana, sino también de la igualdad de condiciones, una representatividad real y una autonomía cultural. De Sousa (2018) señala que las Epistemologías del Sur, las cuales no son geográficas sino completamente epistemológicas, plantean una crítica sobre la producción y validación de los conocimiento y experiencias de resistencia de todos los grupos marginados, los cuales sufren injusticia, opresión y destrucción, a causa del: capitalismo y colonialismo. Por eso, De Sousa señala que “no hay justicia social global sin justicia cognitiva global”. (p. 47). Adicionalmente, De Sousa señala que la comprensión del mundo está limitada por la lógica occidental: y que existe una gran diversidad sobre la experiencia cognitiva y dado a la limitación sobre la comprensión del mundo se generó un epistemicidio masivo, el cual ahora debe ser reparado.

Por otro lado, Yrigoyen (2020) señala que las reformas estatales enmarcadas en la inclusión de pueblos indígenas, o tradicionales, corren el riesgo de convertirse en mecanismos de legitimación simbólica si no se transforman las estructuras de poder que históricamente han limitado la representación y la autonomía de estas comunidades. Incluso, se menciona que los pueblos indígenas históricamente han sido pulverizados en comunidades. diluyendo y transformando sus elementos identitarios: “pérdida de sus idiomas, pérdida en la propiedad común de la tierra y las estructuras de poder tradicionales” (Yrigoyen, 2020, p.173). Adicionalmente, la autora señala que las culturas tradicionales no son estáticas. Su cultura (estructuras de poder y métodos de organización) se ha transformado y reproducido constantemente; por lo que, existen muchas comunidades que tienen una identidad propia y diferenciada del resto de la nación, con su propia tradición legal e instituciones sociales, pero que han perdido, o dejado de lado, sus elementos tradicionales identitarios (Yrigoyen, 2020).

Sin embargo, considero que ambos autores no brindan una respuesta clara y concisa en cómo enfrentar este problema, y que no consideran que estas transformaciones también pueden ser entendidas desde una reapropiación o adaptación cultural, la cual puede llegar a fortalecer la identidad y agencia política de las mismas comunidades. Como señalan Vásquez y Godoy (2021) la democracia participativa incluye “nociones descriptivas tales como participación, concertación, negociación, sociedad civil, etc.” (p. 119). Basándose de una participación funcional, la cual es una forma de profundizar la democracia. No obstante, la democracia participativa termino por enredarse con la democracia deliberativa dejando la participación

como meramente simbólica. A pesar de ello, los autores plantean como soluciones tres aspectos: 1) El reconocimiento de “nivel y grados de participación ciudadana” (Tabla 1); 2) La calidad de un cuerpo representativo que se base en la inclusión de la gran diversidad de intereses existentes en las comunidades, y la presencia de nociones de la representación: “descriptiva, simbólica y sustantiva” (p. 123); y 3) La presencia de “niveles de consenso” (Tabla 2), en el proceso decisional. Personalmente considero que la aplicación de esos tres aspectos apoyaría a mejorar y fortalecer la democracia en general en todo el sistema peruano. Más aun teniendo en cuenta que en un contexto actual, la política peruana se encuentra en un nivel de inestabilidad igual o incluso mayor que hace 25 años.

Por su parte, Tubino (2011) señala que “el interculturalismo crítico es fundamentalmente una propuesta práctica de cambio sustancial” (p. 7). Ya que, desde el plano descriptivo, se trata de identificar hermenéuticamente los caracteres de hibridación cultural que existen. Tubino cree en que el modelo de la diglosia cultural, empleando en estudios de contacto lingüísticos, sería muy útil para interpretar y entender los procesos y dinámicas no verbales que surgen en los complejos contactos interculturales. Más aún, Tubino señala que es un proyecto ético-político de transformación sustantiva de la democracia la cual busca modificar los procesos que originan los malestares económicos y culturales; para ello, señala que se debe reinventar la teoría de los partidos políticos llevándolos a un plano intercultural para generar espacios democráticos de formación ciudadana y de deliberación social.

El segundo respaldo señala que las prácticas políticas tradicionales de las comunidades amazónicas han sido forzadas a alienarse con los modelos políticos occidentales para ser reconocidos. Alayza (2024) describe dos acontecimientos relevantes: 1) Durante el paro convocado en 2009, algunos pueblos wampis y awajun dudaron al inicio, pero finalmente se afiliaron a AIDASEP; y 2) El territorio por el que luchaban tiene un fuerte sentido cultural e identitario, puesto que fue ahí donde practicaron diferentes formas de gobernanza territorial, los cuales no han seguido el modelo eurocéntrico moderno, sino que combinan elementos materiales y espirituales. Además, la autora señala que, aunque con el paso de los años las poblaciones indígenas han sido progresivamente incorporadas a las prácticas sociales, políticas y económicas del país, esta inclusión no ha significado una mejora sustancial en la redistribución social ni en el acceso a servicios públicos. De igual modo, la aplicación de la cuota indígena en los partidos, que se plantea como una política inclusiva, termina fragmentando a las organizaciones al dispersar a los candidatos y el voto.

En la misma línea, Nieto (2021) señala que con el surgimiento de la República peruana como un Estado-nación moderno generó la desaparición formal de individuos, pueblos y culturas tradicionales. Asimismo, Guadalupe (2016, citado en Nieto 2021) denuncia que el proceso de Reforma Agraria provocó una asimilación a las estructuras y la legitimidad impuesta por el estado sobre las formas de organización tradicionales. Nieto también señala que “la Ley N° 24656, reemplazó los consejos de vigilancia por las directivas comunales” (p.78); consolidando un proceso orientado a homogenizar las distintas formas de organización social de los pueblos. En conjunto, tanto Alayza como Nieto evidencian los diversos mecanismos de asimilación y homogeneización a las que se vieron sometidas las prácticas políticas, los sistemas de organización y las formas tradicionales de legitimidad en las comunidades indígenas.

No obstante, ambos autores no han considerado que estas prácticas tradicionales aún viven y que al convivir con prácticas modernas han provocado un nuevo fenómeno cultural; mostrando así una dinámica de adaptación mas no de pérdida cultural. Espinosa (2024) alude a la conexión que tienen las prácticas políticas internas, “las dinámicas y relaciones políticas dentro de la propia sociedad indígena” (p. 130), y las prácticas políticas externas, relación y participación entre las comunidades indígenas con entidades nacionales e internacionales. Por ello, sería erróneo suponer que las prácticas tradicionales se restringen a un ámbito interno y las modernas a la negociación con el Estado. Incluso, Espinosa señala que esta unión en las prácticas dan origen a nuevas prácticas como: 1) El clientelismo indígena: Basado en las relaciones de reciprocidad y de parentesco tradicionales, pero marcadas por la fragilidad o temporalidad; por ejemplo, Kracke (1978) estudia a los kawhiv, Espinosa (2024) a los shipibo-konibo, y Codija (2016) sobre los wampi; 2) Las élites políticas: Muchos líderes políticos pasan más tiempo fuera de su comunidad para cumplir sus obligaciones políticas, y obtener bienes y servicios para sus comunidades; por ejemplo, el caso de los shipibo (Espinosa, 2016) evidencia “el control de diversos nichos o espacios políticos”. (p. 140); 3) El pragmatismo y flexibilidad: Las redes de capital social que buscan los líderes y organizaciones indígenas con instituciones nacionales o privadas depende de cómo estas alianzas van a favorecer o no a sus propias comunidades o redes locales. Por otro lado, Espinosa (2020) describe un complejo evento multidimensional el ‘mundialito shipibo’ en el cual las familias se reencuentran, se forman nuevos vínculos afectivos, se discute de política y se come, bebe y celebra. Espinosa lo considera “el evento social más importante del pueblo shipibo-konibo” (p. 145). Las comunidades amazónicas que participan de este evento utilizan el fútbol para expresar las prácticas culturales de cada sociedad; adicionalmente, Acuña (2010) y Massa (2009) (citado en Espinosa, 2020) señalan que

el fútbol se relaciona con las luchas tradicionales entre los yanomami y las habilidades tradicionales para la caza o la pesca entre los jóvenes matsigenka. Estos estudios refuerzan la idea de la adaptación cultural. Espinosa cree que el mundialito partiría de una recreación de la antigua fiesta shipiba el “ani xeati” (p. 157). El cual lamentablemente se dejó de celebrar hace ya varias décadas debido a que incluían algunas prácticas que ante nuestra mirada occidental podría llegar a ser considerada como violentas.

Finalmente, el tercer respaldo parte de que históricamente estas políticas se han caracterizado por buscar una homogeneización al desconocer los orígenes de las tradiciones y costumbres que conforman la identidad nacional. Vidal (2024) sostiene que la idea del Perú como país mestizo ha sido empleada como un aforismo de la identidad nacional, donde el discurso del mestizaje es usado como ataque y defensa contra aquellas voces que buscan reivindicar etnicidades que expresan su peruanidad desde un discurso identitario alternativo; las cuales son percibidas como disidencias y peligrosas. Vidal analiza cómo la reivindicación de la comunidad afroperuana se ve atacada e invalidada al ser calificarla como otra estrategia que busca generar divisiones, reforzar actitudes de victimización y para revivir problemáticas sociales ya superadas. Además, el autor explica cómo los afroperuanos al ser parte de la masa obrera, debieron negociar sindical y simbólicamente con las ideas de los intelectuales; generando un nuevo discurso en el que la clase obrera tenía la obligación de constituirse como un agente de progreso y engendrar civilización. Así, el indígena o afroperuano que aspiraba ser parte de este paradigma debía, justamente, dejar de ser indígena o afroperuano. De modo similar; los estudios de Rohner (2018), Gómez (2025) y Arrecuela y Cosamalón (2015) demuestran como ciertas costumbres, tradiciones, ritmos, danzas, fiestas y otras expresiones afrodescendientes tuvieron que ceder o renunciar a su carácter étnico para ser absorbidas dentro del discurso identitario nacional.

Es innegable que, históricamente, los intentos de integración en el Perú revelan una tendencia a la homogeneización y al desconocimiento cultural; sin embargo, la reforma se distancia de ese patrón al incorporar principios de interculturalidad, participación efectiva y reconocimiento de la diversidad cultural como los cimientos del fortalecimiento democrático. García (2022) señala que, cuando se genera una síntesis cultural, emergen nuevas estructuras, símbolos, costumbres y tradiciones que refuerzan una identidad nacional a través del sistema educativo, tanto público como privado. García destaca la importancia del sistema educativo porque, al promover una comunicación pluricultural, se genera una ‘discriminación positiva’ la cual se rige por el respeto y la tolerancia. De hecho, dicha ‘discriminación positiva’ está presente en algunas de nuestras

políticas modernas, como las cuotas de género e indígena en la política, la reserva de espacios para personas discapacitadas en los diferentes espacios públicos, o los programas de reconocimiento de la memoria histórica contra grupos históricamente marginados, etc. Por su parte, Olaya y Contreras (2021) recogen las prácticas interculturales que se han incorporado al sistema educativo peruano mediante diversas leyes promulgadas entre el 2001 y 2018. Dichas leyes priorizan la equidad, la inclusión, la protección y la difusión de las lenguas originarias y del diálogo intercultural en el sistema educativo peruano. Estas leyes sirvieron para generar conciencia en los niños, niñas y adolescentes, tanto en los pueblos originarios como del resto del país, y que reconozcan al Perú como un país pluricultural, multiétnico, plurilingüístico y pluriepistemológico; fortaleciendo así el discurso de la identidad nacional. En la misma línea, Tumi et al. (2019) señalan que, a nivel local se dio una formación de diferentes organismos gracias al apoyo de diversos sectores y agentes de la sociedad para mejorar la calidad de la participación ciudadana a través de expresiones interculturales. Por ejemplo, las “mesas de concertación interinstitucional, comités de gestión de obra, comités multisectoriales” (p. 79). Tanto Olaya y Contreras como Tumi evidencian la presencia de políticas o medidas que buscan generar un diálogo intercultural.

En síntesis, la reforma de la Ley 28736 resulta imprescindible para garantizar una protección efectiva y una integración democrática en las PIACI. Aunque la actual legislación pretende solo garantizar una protección efectiva, en la práctica es simbólica; debido a la presencia de vacíos conceptuales y normativos que no reconocen el “estado de vulnerabilidad” en el que se encuentran estas comunidades. Los trabajos de Espinosa (2009), Barclay y Godoy (2014) y Llave (2020) evidencian empíricamente el estado de vulnerabilidad en el que se encuentran los pueblos awajun, nahua y asháninkas, respectivamente. Asimismo, la reforma al sumar la integración social y democrática basado en políticas de interculturalidad crítica, evidencian una adaptación cultural (Espinosa, 2016; 2020; 2024; Codija, 2016; y Kracke, 1978), y un diálogo intercultural (García, 2022; Olaya & Contrera, 2021; y Tumi et al., 2019); buscando crear y reforzar una democracia participativa. Desde una perspectiva intercultural y de justicia social, reformar la Ley 28736 implica reconocer que las PIACI no son poblaciones pasivas, sino agentes políticos con sus costumbres, sistemas normativos y formas de organización social propias. Los sucesos ocurridos en Bagua 2009 son un ejemplo de que cuando los intentos de integración social son planteados sin las políticas de interculturalidad y sin buscar un diálogo intercultural terminan abriendo una herida en la memoria colectiva sobre la relación que tuvo el Estado con los pueblos históricamente marginados. Evitar estos errores exige construir un marco legal basado en el respeto, el diálogo y el reconocimiento mutuo. Solo mediante una reforma que no solo se preocupe por proteger a las PIACI de su estado de vulnerabilidad, sino también

de integrarlos a través de políticas interculturales a fin de generar diálogo, permitirá reforzar y construir una democracia participativa e inclusiva que integre la diversidad al discurso de la identidad nacional, al emplearlo como pilar de cohesión y no como un motivo de exclusión.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alayza Mujica, M. (2024). Pueblos indígenas amazónicos en la esfera pública peruana: la autorrepresentación en el conflicto de Bagua. *Colombia Internacional*, 117, 87-112. <https://doi.org/10.7440/colombiaint117.2024.04>
- Alenza Garcia, J. (2019). Vulnerabilidad ambiental y vulnerabilidad climática. *Revista Catalana de Dret Ambiental*, 10(1), Monografía. <https://doi.org/10.17345/rcda2579>
- Arteaga Botello, N. (2008). Vulnerabilidad y desafiliación social en la obra de Robert Castel. *Sociológica*, 23(28), 151-175. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305024673006>
- Arrelucea, M. & Cosamalón, J. (2015). *La presencia afrodescendiente en el Perú*. Ministerio de Cultura. <http://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/38>
- Barclay, F. & García Hierro, P. (2014). *La batalla por “Los Nanti”: intereses y discursos superpuestos a favor de la extinción de la Reserva Territorial Kugapakori Nahua Nanti y otros* (Informe IWGIA n.º 17). Centro de Políticas Públicas y Derechos Humanos Perú Equidad & Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Batalla%20por%20los%20Nanti.pdf>
- Codija, P. (2016). Los Apus y la ciudad: construcción y ejercicio del liderazgo en las comunidades wampis. En A. Surrallés, O Espinosa, y D. Jabin (Eds.), *Apus, caciques y presidentes: Estado y política indígena amazónica en los países andinos* (pp. 81-96). Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- De Sousa Santos, B. (2018). Introducción a las Epistemologías del Sur. En M. Paula Meneses y K. Bidaseca (Cords.), *Epistemologías del Sur* (pp. 25-62). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. [https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181124092336/Epistemologias\\_del\\_sur\\_2018.pdf](https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181124092336/Epistemologias_del_sur_2018.pdf)
- Espinosa, O. (2009). ¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones para la comprensión de las movilizaciones indígenas en la Amazonía Peruana. *Anthropologica*, 27(27), 123-168. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/1602/1546>
- Espinosa, O. (2016). La política indígena en la ciudad: el caso de las comunidades urbanas Shipibo-Konibo. En A. Surrallés, O. Espinosa y D. Jabin (eds.), *Apus, caciques y presidentes: Estado y política indígena amazónica en los países andinos* (pp. 97-116). Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

- Espinosa, O. (2020). El «Mundialito shipibo»: identidad, etnicidad y modernidad en la Amazonía peruana. *Debates en Sociología* 50, 143-165.  
<https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.202001.006>
- Espinosa, O. (2024). Clientelismo, élites y pragmatismo político indígena en la Amazonía contemporánea: revisando algunas categorías de análisis político. En F. Correa, P. Erikson & A. Surrallés (Eds.), *Política y poder en la Amazonía: Estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos* (pp. 128-144). Universidad Nacional de Colombia. <https://bit.ly/49Fgk3G>
- Espinosa-Quñones, T., Valle-Basto, D. F. & Limache-de-la-Fuente, D. (2023). Evaluación de la deforestación (2000-2020) en concesiones forestales peruanas en la provincia de Tambopata (Madre de Dios) usando plataformas de datos abiertos. *Kawsaypacha: Sociedad y Medio Ambiente*, 12. <https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.202302.A010>
- Ferrú, D. [ferrulandia]. (13 de junio de 2016). *Masacre en Bagua, Perú 2009* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=GEt7jEVGX-c>
- Fineman, M. (2010). The vulnerable subject and the responsive state. *Emory Law Journal*, 60 (2), 251-275.  
<https://scholarlycommons.law.emory.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1333&context=elj>
- García Segura, S. (2022). Estado-nación e identidad nacional: América Latina y la gestión de la diversidad en contextos multiculturales. *Diálogo Andino*, 67, 170-182.  
<https://doi.org/10.4067/S0719-26812022000100170>
- Gómez Acuña, L. (2025). *El Perú criollo: La construcción de una tradición cultural nacional durante la primera mitad del siglo XX*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero.
- Huertas Castillo, B. (s. f.). *Normatividad y propuestas sobre pueblos indígenas en aislamiento, contacto inicial y reciente en la Región Andina*. Organismo Andino de Salud, Convenio Hipólito Unanue y Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.  
<https://www.orasconhu.org/sites/default/files/file/webfiles/doc/Normativa%20y%20propuestas%20pueblos%20ind%C3%ADgenas%20Beatriz%20Huertas.pdf>
- Huerta Mercado, A. (2022). *Feliz seré. Chisme, humor y lágrimas en la cultura popular*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Justo Nieto, M. (2021). Pluralismo Jurídico y Coordinación, una batalla inconclusa en el bicentenario del Perú. *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 13, 75-92. <https://revistas.unsaac.edu.pe/index.php/RFDPC/article/view/948/1186>
- Kracke, W. (1978). *Force and Persuasion: Leadership in an Amazonian Society*. University of Chicago Press.
- Ley 28736. (2006). *Ley para la protección de pueblos indígenas u originarios en situación de aislamiento y en situación de contacto inicial*. Congreso de la República del Perú.
- Liedo, B. (2021). Vulnerabilidad. *Eunomia. Revista en Cultura de la Legalidad*, (20), 242-257. <https://doi.org/10.20318/eunomia.2021.6074>.
- Llave Huamancha, D. (2020). Extractivismo en la Amazonía peruana: tensión y relación entre el estado y los pueblos indígenas. *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 6 (12), 49-75. <https://revistaantropica.uady.mx/index.php/AntropicaRCSH/article/view/184/404>
- Manrique, H., & Hernando, D. (2024). Cultivo de coca y minería ilegal en la Amazonía peruana: situación actual y mitos sobre las economías ilícitas. *Debates en Sociología*, 59, 118-146. <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.202402.005>
- Rohner, F. (2018). Paisaje sonoro y cultura musical en Lima del XIX. En *La guardia vieja: el vals criollo y la formación de la ciudadanía en las clases populares: estrategias de representación y de negociación en la consolidación del vals popular limeño (1885-1930)*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto de Etnomusicología.
- Rummenhöller, K. y Rosa Montes, M. (eds.) (2024). *Invisibles, vulnerables y amenazados: Hacia la protección efectiva de los pueblos en aislamiento y contacto inicial*. Instituto del Bien Común. <https://ibcperu.org/publicaciones/invisibles-vulnerables-y-amenazados-hacia-la-proteccion-efectiva-de-los-pueblos-en-aislamiento-y-contacto-inicial-piaci-2024>
- Olaya Guerrero, J., & Contreras Contreras, F. (2021). La interculturalidad en la sociedad peruana, años 2015-2020. *Revista de Investigación y Cultura*, 5(2), 49–63. <https://www.redalyc.org/pdf/7605/760579085005.pdf>
- Sales Gelabert, T. (2021). Vulnerabilidad, precarización e injusticias interseccionales: notas para una filosofía política feminista. *ISEGORÍA*, 64 (2). <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/1124/1119>
- Sierra Praeli, Y. (2025, 21 de mayo). Alarmante situación en la Amazonía peruana: 226 defensores indígenas en riesgo por avance del narcotráfico, minería y tala ilegal en tres regiones. *MONGABAY*. <https://bit.ly/48aTv5N>

- Tubino, F. (2011). *Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico*. Pontificia Universidad Católica del Perú.  
<https://centroderecursos.cultura.pe/es/registrobibliografico/del-interculturalismo-funcional-al-interculturalismo-cr%C3%ADtico>
- Tumi Quispe, J. E., Tumi Rivas, M., & Tumi Rivas, A. (2019). Interculturalidad, democracia y gestión pública: expresiones y diálogo intercultural en los espacios públicos locales. *Revista Cuestiones de Sociología: Investigación en Ciencia y Desarrollo*, 7(1), 73-86.  
<https://revistas.unap.edu.pe/csociologia/index.php/csociologia/article/view/76>
- Vásquez Castillo, Y., & Godoy Boy, F. (2021). Repensar la democracia participativa en el Perú. *Debates en Sociología*, 53, 111-131.  
<https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.202102.004>
- Vidal Magariño, J. M. (2024). La libertad a la obra: (des)encuentros entre ciudadanía y raza en la población afroperuana en el período postabolucionista. En M. Noles & E. Hordge-Freeman (Eds.), *Ciudadanías invisibles: miradas en torno a la afroperuanidad y la negritud* (pp. 87-132). Universidad del Pacífico.
- Yáñez Espinoza, M. (2024). El desarrollo de la noción de vulnerabilidad en el ámbito de los derechos humanos. *IgualdadES*, 11, (191-223).  
<https://doi.org/10.18042/cepc/IgdES.11.07>
- Yrigoyen Fajardo, R. (2020). Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos. *El Otro Derecho*, 30, 172-189.  
<https://cejamericas.org/wp-content/uploads/2020/09/128elotdr030-06.pdf>