

# Los nuevos escenarios de los movimientos indígenas en el Perú

Ricardo Melgar Bao y Carlos Rubianes Indacochea

---

Tratar los movimientos andino-amazónicos en uno de los países de mayor población originaria del continente parte de la consideración de su paradójica ausencia en la agenda etnopolítica internacional. En el Perú no existen organizaciones indígenas representativas análogas a las existentes en el Ecuador y en Honduras. Tampoco hay registros en el último lustro de acciones y proyectos parecidos a los del neozapatista Consejo Clandestino Indígena en Chiapas. No obstante lo anterior, en este país sudamericano, marcado por sus racismos desbordados o encubiertos bajo las ideologías del mestizaje y la hibridez propias de la intelectualidad criolla, la negada y diversa otredad indígena aparece en el imaginario del poder. La Ley 27270 (mayo del 2000), que penaliza la discriminación racial y étnica, aunque no se ejerce, es tan sólo uno de sus síntomas. Nos aproximaremos a los nuevos escenarios en que se reconstituyen los movimientos indígenas y las simbólicas y demandas etnopolíticas que les corresponden.

## La real diversidad del país de *todas las sangres*

Aunque la conflictiva diversidad etnocultural del Perú rebasa el universo de las indianidades, nos centraremos en estas últimas por diversas razones. La real y mutante diferencialidad etnocultural de los grupos autóctonos andinos y amazónicos dista de haber sido inventariada etnográfica e históricamente. Antes de la guerra interna (1980-1993), la mirada académica había sobredimensionado a las comunidades quechuahablantes y aymarahablantes en detrimento de las adscripciones etnoculturales que les subyacían. Incluso los estudios antropológicos referidos a las comunidades amazónicas originarias eran bastante escasos e incompletos entonces, y aún ahora lo siguen siendo. Fue precisamente esa guerra interna la que centró la atención académica sobre diversos escenarios, recuperando identidades étnicas olvidadas o subestimadas, como por ejemplo la de los Chankas e Iquichanos en los Andes y la los Ashaninkas en la Amazonía.

Consideremos, además, que la práctica censal desde 1940 blanqueó, homogeneizó y subvalúo los pesos demográficos absolutos y relativos de las poblaciones indígenas. La particularidad de la *hybris*, del blanqueo vergonzante, pasa, al igual que en otros saberes académicos, por la inflada y sesgada “lógica de la síntesis” y la unidad nacional bajo la hegemonía criolla. Las crisis y el ocaso de la República Aristocrática no colapsó todas sus representaciones sobre el Perú (sigue gravitando el rol hegemónico de Lima y su visión de las tres regiones tomando como centro a la costa), ni algunos fundamentos del Estado (la inercia del monolingüismo oficial; la restricción y exclusión de la ciudadanía a los indígenas, o su despojo bajo la coartada de las situaciones de emergencia o guerra; además de una institucionalizada práctica etnocida), ni, por último, como sostiene Aníbal Quijano, la renuncia o crítica de la colonialidad de sus saberes institucionalizados [Quijano, 1992].

La leucología criolla, o saber blanco, bajo las categorías de mestizaje, hibridación, sincretismo, mezcla, oculta por un lado las claves transculturales del conflicto nacional, es decir, la lógica de la dominación y la resistencia etnocultural; y, por el otro, los límites de su propia episteme. La hibridación cultural, el sincretismo religioso, la mezcla de modernidad/tradicionalidad pretenden, más que explicar la contradictoriedad de los procesos históricos de las relaciones interétnicas e interculturales, maquillar la negación ideológica de la etnodiversidad. La mayoría de las veces los discursos del mestizaje y la hibridez arropan las políticas etnocidas en el Perú, al igual que en otros países. Se trata de “(...) una estrategia de contención [Jameson] que absuelve a los blancos de la blancura y a los privilegiados de los privilegios, permitiéndonos, al declararnos ‘híbridos’, seguir participando del poder que va pasando a las manos de otros” [Bary, 1997:2].

El caso de los nuevos movimientos sociales peruanos revela una mayor complejidad que el de otros países con significativos y parecidos pesos etnodemográficos, tales como Bolivia, Ecuador o México, pero con procesos internos diferenciados. En el Perú pesó como plomo la guerra interna al catalizar el largo proceso de fragmentación de las identidades andinas y amazónicas originarias, que había favorecido los clientelajes y las prácticas de los diversos gamonalismos republicanos, y frenado o abortado su potencial desarrollo etnopolítico.

Habría que agregar, para el caso de las comunidades amazónicas de ubicación transfronteriza entre el Ecuador y el Perú, el letal costo de una guerra binacional que consideraron hasta cierto punto ajena y que minó su territorio étnico, depredó sus recursos de vida y los forzó a participar en las acciones de armas, a asentarse en miserables campamentos bajo control militar o a quedar atrapados entre dos fuegos. El potencial de conflicto sigue latente por una agresiva recolonización de los territo-

---

rios étnicos fronterizos, apuntalados por los intereses de las transnacionales petroleras y madereras con anuencia estatal. El cuadro que comienza a dibujarse en el espacio transfronterizo peruano-colombiano es preocupante por formar parte de un escenario de operaciones militares, el cual resiente más la desbordada guerra en Colombia que los problemas de opresión, explotación y marginalidad de las poblaciones indígenas.

La historia de la presencia indígena en las zonas rurales o urbanas de la costa y su larga tradición de resistencia étnica está todavía por ser revaluada y narrada. Las manifestaciones culturales dan cuenta de este proceso de inserción que el saber criollo ha encapsulado en el todo omnicompresivo de la *informalidad*. Desde el siglo XVI, la fragmentación de la memoria sobre la resistencia indígena y sus movimientos sigue las coordenadas de una densa, aunque remozada, retórica hispano criolla sobre las fronteras naturales de sus tres regiones: costa, sierra, selva. Estas, como las otras historias, están en proceso de construcción. Las investigaciones etnohistóricas van recuperando los puentes de la resistencia andino-amazónica bajo la ocupación hispano colonial. Algunos estudios sobre el movimiento indígena de la década de 1920 van desvelando significativos flujos y acciones costeño-andinas.

En el Perú existen, para la visión oficial, 72 culturas originarias sobrevivientes a la Conquista, adscritas a 15 familias lingüísticas: Aru, Arawak, Cahuapana, Harakmenbet, Huitoto, Jíbaro, Pano, Peba, Quechua, Tacana, Tucano, Tupiguarani, Yagua y Záparo, y una sin clasificar. El quechua subsume 17 variantes idiomáticas, siendo hegemónico en la región sur andina. Los datos censales más recientes nos hablan de 7.805.193, de los cuales el 96.9 por ciento está adscrito únicamente a espacios rurales y el resto corresponde a grupos amazónicos originarios [INEI, 1993]. Este censo implica que los indígenas asentados en la ciudad son incontables o invisibles. Una de las agencias multilaterales más interesada en el tema indígena, el Banco Mundial (BM), estimó, con base en una encuesta aplicada en 2000, una sensible “reducción” al atribuir 3.300.000 de quechuahablantes y 400.000 de aymarahablantes, y postular un total nacional de alrededor de cuatro millones de indígenas [La República, 6/10/2001]. Estas cifras están por debajo de los nueve millones estimados por la ONU, que representaría al 40.2 por ciento de la población nacional para 1990. Pero hay más sobre el blanqueo censal. El Censo fujimorista atribuyó al castellano ser la lengua materna del 80.3 por ciento de los pobladores rurales [INEI, 1993]. Gracias a la magia censal, hasta las precarias lenguas francas quedan subsumidas en el castellano; no hay pierde. Así las cosas, sería ingenuo no preguntarse: ¿qué animó a la mayoría de los cinco millones de hablantes de lenguas indígenas del censo oficial a decir que éstas eran sus segundas lenguas y cuál sería su interés en aprenderlas y cultivarlas? ¿Cómo en siete años la realidad, o el BM,

esfumó a más de un millón de hablantes de lenguas amerindias en el Perú? Las cifras censales y las estimaciones demográficas oficiales no se discuten; tampoco sus indicadores. La magia de las cifras tiene su encanto.

Las diferencias de los modos de vida y patrones de asentamiento de las comunidades que habitan en la selva y las que radican en los escenarios andinos sellan las fronteras de un desencuentro real e imaginario. Recuérdese que además de los ocho pisos ecológicos de las tradicionales estrategias de apropiación andina de sus recursos, diferenciados entre los seis mil metros y el nivel del mar, debe sumarse la existencia de 84 zonas de biodiversidad de las 103 registradas en el mundo [INADE, 1984; Brack 1986]. Las transnacionales tratan de capitalizar a su favor los saberes ancestrales de las poblaciones indígenas para ahorrar costos de operación investigativa previos al registro de propiedad intelectual bajo el canon depredador de la OMC, el cual niega o restringe los dominios públicos y colectivos sobre los usos de la flora nativa. Este es un punto de conflicto que aparece de manera expansiva en el imaginario indígena contemporáneo y que comienza a traducirse en demandas y acciones diversas.

Para los andinos y amazónicos las comunidades gravitan como sus espacios reproductores de identidad y resistencia cultural, pero sus perfiles estructurales son distintos, fuera de que las migraciones rural-urbanas han generado nuevas formas de agrupamiento colectivo y desarrollado inéditas formas de resistencia interétnicas. El ciclo de paros regionales 2000-2002, que no parece agotado, ha abierto juego a nuevos focos de aprendizaje interétnicos en la lucha contra las tradicionales fuentes del poder político, con desiguales pesos específicos según las regiones. Por lo anterior, el análisis de los movimientos indígenas en el Perú parte del papel estratégico jugado desde sus espacios rural-urbanos proyectados sobre los escenarios regionales y nacionales.

El actual contexto político peruano, tras la derrota del fujimorismo, abre juego a la expresión pública de los actores étnicos, la cual nos hace recordar el que correspondió a los años 1920 a 1922 bajo el régimen del “Viracocha” Leguía. En ese entonces, el desarrollo y desborde de los movimientos indígenas no tardó en llegar y confrontar al propio régimen, el cual optó por reprimirlos; y el agitado presente no augura nada bueno.

El Estado ha desarrollado una política de contención de la ascendente protesta social, incluidas las de visible filiación étnica nativa. Aquélla se basa tanto en dispositivos jurídicos como institucionales, que con algunas significativas diferencias eslabonan los últimos años del fujimorismo con el gobierno actual. A la creación de la Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas (SETAI), en 1997, le siguió la fundación de la Comisión de Asuntos Indígenas, en 1998. EL BM subsidió a la

---

SETAI al igual que el BID, tras lanzar su Programa Sociedad Civil II que contempla la cooptación ideológica bajo la máscara de la capacitación y asesoría técnica de líderes indígenas sobre el “valor de la Democracia” asociados o no al financiamiento de proyectos desarrollistas en sus espacios comunitarios. Algunos líderes de la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP) de manera análoga a sus pares de otras organizaciones indígenas, aprecian acriticamente estas ayudas nada desinteresadas del BM. De fondo se trata de contener la fuerza corrosiva de los movimientos indígenas sobre la democracia excluyente, el poder monoétnico y su actual ideario neoliberal El 24 de junio de 1999, seis organizaciones que se autoadscribieron como indígenas: COPPIP, AIDSESEP, CONAP, CNA, CCP Y UNCA se postularon como base para constituir la Comisión Consultiva Nacional para coadyuvar en la promulgación de una Ley Indígena (COPPIP *et al*, 1999). Recordemos que Fujimori se resintió de las primeras reacciones indígenas que coadyuvaron a su caída, la *Caravana de la Esperanza* de los comuneros andinos de Huancavelica en 1999 y la movilización de las comunidades andinas de Andahuaylas, coincidiendo con la oleada de protestas contra el fraude electoral a mediados de 2000. Luego, el gobierno transitorio de Valentín Paniagua creó en 2000, la Comisión Especial Multisectorial para las Comunidades Indígenas y una Mesa de Diálogo Permanente, respaldadas por el Ejecutivo y varias ONG’s.

Tal como lo afirma Bretón, las viejas políticas asistencialistas en las zonas indígenas vienen siendo convertidas por la vía de la privatización del desarrollo, buscando el capital social y la formación de cuadros técnicos bajo el código y mirador ideológico de los organismos multilaterales hegemónicos a nivel global. Por ello:

“( . . . ) el tema de las relaciones entre las ONG, las financieras multilaterales que operan en el medio indígena-campesino y las organizaciones populares... nos indujeron a calificar esos modelos de intervención como neoindigenistas, así como a llamar la atención sobre la relevancia que están adquiriendo las iniciativas capitaneadas por el Banco Mundial y otras instituciones del entramado financiero neoliberal, las cuales se articulan alrededor de la noción de capital social” [Bretón, 2001].

El “pachacutec” Alejandro Toledo organizó la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (julio 2001), la cual incluyó a dos controvertidos personajes ligados a las instituciones y programas contrainsurgentes, y poco después instaló la Comisión Nacional de los Pueblos Andinos y Amazónicos, entidades ambas dependientes de la Presidencia del Consejo de Ministros (octubre de 2001). Estas comisiones siguen sinuosos caminos, pese a que la segunda ha quedado en manos de un representante de la ONG Consejo Indígena Sud Americano (CISA).

Al amparo relativo de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR) y la Defensoría del Pueblo (DP), los pueblos andinos y amazónicos, objeto de agravios y prácticas genocidas y etnocidas bajo los tres gobiernos precedentes, han presionado más allá de los límites y canales oficiales para lograr la recuperación de su memoria colectiva y potenciar sus demandas. La Comisión Nacional de los Pueblos Andinos y Amazónicos, presidida por la antropóloga Eliane Karp, esposa del presidente Toledo (ex empleado del BM), ha formalizado el ingreso de la agenda étnica en el precario sistema político peruano, intentando, sin lograrlo plenamente, institucionalizar y mediatizar los liderazgos y las organizaciones indígenas. Más allá de la controvertida retórica etnopolitista del gobierno de “todas las sangres”, esta iniciativa ha dado curso a insospechadas proyecciones emergidas desde la diversidad etnocultural de los excluidos y oprimidos. Con motivo de la incorporación de los representantes de una organización surgida de la comunidad afroperuana a la multicitada Comisión, mientras que la Karp puso el énfasis en el racismo, Toledo prefirió subrayar el peso de la pobreza: “Los diferentes grupos o etnias que forman el Perú compartimos el sueño común de reducir la pobreza” [*La República*, 26/04/2002]. Tal retórica atravesó la *Declaración de Macchu Picchu* en materia de derechos indígenas, firmada por los presidentes del Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela [29/07/2001].

La recepción etnopolitista de esta retórica neoindigenista la ha resemantizado y repolitizado, legitimando muchas demandas y acciones en curso. El gobierno apuesta al injerencismo regulado de las demandas étnicas, pero el curso de los movimientos ha roto este incipiente y limitado dique de contención simbólica. Se agrega otro problema propio de la precaria democracia peruana. Nos referimos a que descansa en una premisa no discutida, muy autoritaria y excluyente, y a que la vía de interlocución, disenso y negociación en los espacios públicos sigue siendo oficial y realmente monolingüe, la cual no se agota en los esfuerzos de recuperar al quechua como segunda lengua oficial, como lo hiciese el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975). De fondo, la inconclusa forma estatal nacional es cada vez menos viable en el mundo de hoy. No es casual que el gobierno peruano en la ONU sea renuente, por un lado, a someterse al *Convenio 169* de la OIT y menos todavía a suscribir el *Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos*, el cual, basado en su artículo 27, condenaría su política de lenguaje por discriminatoria y, por el otro, a adherirse a la *Declaración sobre los derechos de las personas que pertenecen a minorías nacionales, étnicas, religiosas y lingüísticas* [18/12/1992], que aspira a convertirse en una Convención y que obligaría a sus estados signatarios a renunciar o atenuar sus prácticas etnocidas. La diversidad etnocultural del Perú está reñida con el viejo orden, no con la unidad política y un nuevo proyecto

---

de país-mundo. Se trata en realidad de un problema de redistribución de las cuotas de poder y refundación estatal que no escapa a la trama legal y política global. Los nuevos movimientos indígenas en desarrollo están proponiendo, como bien lo apunta Rodrigo Montoya, cinco ejes de significativa relevancia para su acción: el territorio, la lengua, la cultura, la identidad y la biodiversidad [Montoya, 2002:1]. Agregaríamos uno más: la lucha por la constitución de espacios horizontales para el diálogo y el acuerdo interétnico.

El intento de constituir un campo simbólico de legitimación gubernamental viene siendo revertido en el mismo proceso de recepción etnopopular, el cual dista de ser pasivo. La reactualización, repolitización y resemantización de los símbolos andinos está en curso, pero no bastan: la diversidad hace sus reclamos. En el imaginario social andino se perciben señas de una crisis que se expresa por la ausencia de la centralidad de un referente mítico o simbólico (Incarrí, Pachacuti, etc.), o de una reelaboración interétnica que cobre mayor fuerza entre los Andes y la Amazonía. Sea como fuere, en su dispersión simbólica, el sentido dominante en las cosmovisiones andinas y amazónicas, con diferentes grados de adhesión, a las que no escapan otros sectores de la población, es de que se está transitando hacia un nuevo tiempo. Las señas del desorden son inobjectables; también los relatos que lo narran, recrean y significan.

### **Las comunidades andinas y amazónicas**

El tradicional enfoque acerca de los movimientos indígenas en el Perú —de ayer y los que se están gestando en la nueva situación desde que empezaron a ser más propositivos en los diversos espacios públicos— nos ha remitido, no sin razón, a sus espacios comunitarios, pero estos deben ser revisitados. En 1977 el 61 por ciento de las comunidades tenía como lenguas maternas al quechua y al aymara, y el 49 por ciento de los comuneros andinos no había tenido contacto con la escuela ni con los equipos de alfabetización [Béjar/Franco, 1985:23]. En la actualidad, las comunidades reconocidas suman 5.826, de las cuales las tituladas, amparando sus restringidos dominios territoriales, llegaban a cuatro mil, es decir, que casi un tercio carece de amparo legal. De las 1.450 comunidades amazónicas, 868 habían sido tituladas, lo que indica que el 40 por ciento de las mismas se encuentra en crítica situación jurídica sobre sus territorios étnicos. El 77.4 por ciento de las comunidades se ubican en los departamentos más pobres del país. El 71 por ciento de las comunidades existentes a nivel nacional se concentran en la región centro-sur, la más pobre y la más castigada por la guerra: Puno, Cusco, Huancavelica, Ayacucho, Apurímac y

Junín, y más de la mitad de las comunidades evidencian ostensibles huellas de adscripción andina. Otro tercio nos revela la existencia de ostensibles sedimentos culturales de origen prehispánico. Por su parte, las comunidades amazónicas pertenecen a 65 filiaciones etnoculturales, 48 de las cuales habían sido censadas en cinco departamentos [SETAI, 2001:1].

Las comunidades ejercen el control sobre el 39.8 por ciento de la tierra en uso agropecuario y gravitan a nivel nacional con un valor bruto de producción entre el 25 y 30 por ciento [Bonilla, s/f:3]. Las comunidades tituladas suman 3.956, un 69 por ciento del total, lo que indica una fuente no desdeñable de potencial de conflicto. De otro lado, las comunidades vienen siendo despojadas de sus territorios por el Estado bajo el pretexto de abandono o falta de uso económico, aunque culturalmente tengan usos legitimados. Un comunero andino dice: “El Estado nos está quitando nuestro cerro. Nuestro cerro es nuestra alma. Nos está quitando nuestra alma. Todo lo que no tiene alma se vuelve desalmado y por eso la tierra se enferma y ya no produce” [citado por García Miranda, 2002: 104].

Se agrega el vaciamiento demográfico de las comunidades tras la guerra interna y la crisis agraria acentuada por la política neoliberal del fujimorato, el cual ha presionado sobre Lima y otras ciudades importantes del interior. Si el censo de población de 1980 señalaba que la población comunera andina ascendía a cuatro millones, los datos censales de 1993 nos arrojan una contraída población de dos millones y medio. [Bonilla, s/f:3]. Las tasas de decremento poblacional en las comunidades surandinas y sus causas han sido puestas recientemente en evidencia por los informes generados por la CVR. En otras palabras, muchas comunidades surandinas, a pesar de los programas oficiales de retorno de los desplazados de la guerra interna, exhiben a la fecha tasas negativas de crecimiento poblacional, particularmente en Ayacucho y Apurímac. Se agregan las metas anuales del Ministerio de Salud de 80.000 esterilizaciones coactivas de mujeres indígenas que aunque resultaron difíciles de alcanzar por las resistencias comunitarias y de género, tienen relevancia. Tal programa implementado con financiamiento de la Agencia Internacional de Desarrollo (AID) [Latin Data 2000], respondía a lo que el Estado contrainsurgente denominaba bajo clave neomalthusiana el peligro de la “bomba P” –población indígena y marginal–, la cual debería ser desactivada, ya que suponían que a menor presión demográfica habría menor potencial de conflicto social.

En segundo lugar, debemos subrayar el espesor histórico-cultural del conflicto que caracteriza a las comunidades andinas y filia su trama etnopolítica a nivel local, proyectándose sobre las contradicciones intercomunitarias, además de afectar el curso de los proyectos regionales o pan andinos. Tiene razón Marisol de la Cadena al criticar el romanticismo utopista comunitario de los antropólogos e indigenistas,



---

los cuales fijan su atención en la dimensión social y cultural del conflicto como eje constitutivo de la vida y la organización comunitaria [Cadena, 1989]. En 1977, tres años antes del inicio de la guerra interna, una encuesta gubernamental reveló que el 48.2 por ciento de las comunidades andinas tenían litigios de tierras pendientes. La misma fuente señaló que de 1.310 comunidades litigantes, 178 se referían a problemas de dominios de tierra intercomunitarios [Béjar/Franco, 1985: 23 y ss]. La guerra interna potenció los desbordes intercomunitarios bajo la acción de los alzados en armas o de las rondas campesinas y las fuerzas del orden. Las estimaciones de la CVR, sin ser prolijas, resultan alarmantes. Más de 400 comunidades fueron literalmente arrasadas por la violencia depredadora del ciclo 1980-1993. La Defensoría del Pueblo, en el parcial recuento de las víctimas de la violencia política en el periodo aludido, da un total de 11.126 bajas entre los alzados en armas, y 11.103 muertes entre la población civil. Obsérvese que la diferencia es de 23 decesos. Mas para los años siguientes, 1994-2000, las víctimas suman 657 presuntos subversivos y 739 civiles [*Quehacer*, núm. 135:44]. Recientemente, los aguarunas, en el segmento de su territorio étnico denominado Flor de la Frontera, departamento de Cajamarca, resintieron el embate de la invasión de colonizadores andinos pobres. El trágico saldo fue de 15 muertos y un número mayor de heridos [*Revista Agraria*, núm. 32, enero de 2002].

La desestructuración de las redes familiares y barriales, aunadas a la relativa pérdida de legitimación estatal de las rondas campesinas, la pérdida de títulos, posesiones y dominios sobre parcelas y tierras del común, ha complicado las contradicciones intracomunitarias y las agendas de los litigantes en activo. Dentro el complejo tejido de contradicciones que tienen las comunidades, resaltan las que éstas tienen con las empresas mineras, entre las que destacan las transnacionales. Miguel Palacín, presidente de la Coordinadora Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería y el Petróleo fundada en 1999, sostiene que 3.200 han sido perjudicadas por arbitrarios denuncios mineros favorecidos por el fujimorismo, de las cuales 1.100 han pasado a la fase exploración y 250 se encuentran ya en explotación con elevados impactos ambientales, sociales y culturales [*Quehacer* 130, mayo-junio 2001:110-111].

Las comunidades andinas han experimentado muchos cambios en los últimos años, viviendo un ciclo largo de crisis de sus economías campesinas, agravadas tanto por las políticas neoliberales como por las acciones contrainsurgentes y guerrilleras. Los flujos de desplazados de la guerra interna a la capital y otras ciudades potenciaron otras prácticas y consumos culturales, así como un nuevo tejido espacial y comunicacional de redes étnicas e interétnicas. La propuesta del actual gobierno de constituir el Consejo Nacional de Comunidades está en la agenda de la discusión, aunque los mediadores que hablan a nombre de las bases y presentan

iniciativas carecen de reconocida representatividad. La carga economicista y desarrollista marca tanto las propuestas gubernamentales como las de la Confederación Campesina del Perú (CCP) y de las ONG's, obviando una vez más el carácter integral de las comunidades andinas y amazónicas.

La tradicional estructura dual de los barrios de las comunidades andinas tendencialmente abrió juego en el imaginario social a la configuración de un tercer barrio: "los de afuera", migrantes económicos y/o desplazados. [García Miranda, 2002: 84 y ss] Otra lectura antropológica reciente nos dice con razón que nos encontramos: "(...) frente a una sociedad rural más alfabetizada, con una clara tendencia a la urbanización de sus espacios e imaginarios (por tanto, las jerarquías étnicas se sustentan de otro modo) y, principalmente, una población que en buena parte pasa por la regulación de la economía de mercado" [Pajuelo, 2000:167]. Una consecuencia es que la migración interna rural-urbana ya no es sinónimo de desarraigo cultural o pérdida de la identidad étnica, como postularon los intelectuales a través de sus remozados prismas del mestizaje y la aculturación. Los procesos sumariamente reseñados señalan que la diversidad etnocultural se expresa bajo nuevos modos, incluyendo su propia reespacialización y actualizadas prácticas de resistencia y, por ende, de reelaboración cultural. Lima tiene verdaderos barrios indígenas, con redes formales e informales, organizaciones vecinales, culturales, políticas y productivas, los cuales tienen como núcleo aglutinador una identidad colectiva. Hay una organizada apropiación festiva de los espacios públicos que, bajo otras circunstancias, promueve y teje demandas, movilizaciones de filiación étnica e interétnica de contenido popular.

Otro tanto está sucediendo con las comunidades amazónicas, con las excepciones que veremos más adelante. El elemento central tiene que ver con la adscripción identitaria y la voraz y autoritaria adscripción nacionalitaria principalmente en los espacios fronterizos o aún fuera de ellos. El primer dirigente aguaruna, Evaristo Nunkuweg, ha dicho sin desperdicio: "yo soy aguaruna; déjenme ser aguaruna; no quiero dejar de ser peruano, pero también quiero ser aguaruna" [citado por Rubianes, 2001:67]. El asunto se vuelve más dramático cuando la aniquilación ingresa en la agenda de los grupos amazónicos no contactados, acosados por las empresas madereras, petroleras y los colonos. La trágica matanza de Yoras el 11 de febrero del 2000 se dio a consecuencia del acoso empresarial referido, que los orilló a incursionar en otros territorios llevándolos a una confrontación desigual y cruenta [Survival, 2001]. El derecho a la identidad étnica o nacional como el derecho a la vida, no existen para los Yora, Mascohipiro, Amahuacas por nombrar algunos, aunque formalmente se hable de la nominal existencia de la Zona Reservada del Alto Purus colindante con el Brasil.

---

La reactivación del movimiento indígena en los escenarios andinos y amazónicos revelan, en la actual coyuntura, tres significativas coordenadas etnopolíticas: rearmar la memoria de los agravios sufridos en el curso de la guerra interna para demandar reparaciones al Estado; establecer puentes interétnicos en la lucha contra el capital depredador del medio ambiente y de la calidad de vida comunal y regional, representados por las grandes empresas petroleras, mineras y madereras, la mayoría transnacionales; y proyectar redes solidarias y espacios de arbitraje internacional de cara a sus fundadas reivindicaciones.

### Las señas de la dispersión: resistencia y movimiento indígena

En el Perú de los últimos 70 años no se ha conocido un movimiento indígena similar al vinculado al Comité Pro-Indígena Tahuantinsuyo y la Federación Indígena Obrera Regional Peruana (FIORP) en el curso de la década de 1920. Estas organizaciones, que se fueron construyendo y reconfigurando en el curso del movimiento, animaron el más importante ciclo de movimientos y rebeliones explícitamente indígenas del siglo XX, cuyas demandas de tierras comunitarias estuvieron entrelazadas con otras de carácter etnopolítico y cultural [Kapsoli, 1984; Ayala, 1989]. En la segunda mitad del siglo XX vinieron otros significativos ciclos de movimientos rurales en las zonas andinas y amazónicas, abordados más por sus perfiles campesinos que étnicos, no obstante que en las segundas las demandas étnicas eran prioritarias y puntuales. Sin lugar a dudas, la recepción marxista de los liderazgos y organizaciones sindicales y políticas le imprimieron un sesgo muy campesinista a las demandas de los trabajadores y comuneros andinos y amazónicos, obviando sus derechos culturales, lingüísticos y culturales.

El relevo político del régimen cívico-militar de Alberto Fujimori (1990-2000), tras el azaroso y difícil triunfo electoral de Alejandro Toledo, fue acompañado de un controvertido pero expansivo despliegue de actualizados símbolos andinos que potenciaron la resistencia antidictatorial. Su eje más claro se expresó en el proyecto de Toledo de realizar la marcha de los cuatro suyos a la capital peruana, contra el fraude electoral que lo despojaba de su triunfo electoral. La alusión cultural a los cuatro suyos alude al viejo marco cuatripartito del Imperio de los Incas, olvidando que sus respectivos territorios eran mucho más extensos que los que posee el Perú en la actualidad. Es conocido el artificial e interesado uso de algunos símbolos andinos por parte de Toledo como la bandera arco iris, deudor del saber de los antropólogos, el cual incluye a su esposa belga, Elianne Kerp, quien además habla el idioma quechua. “Por primera vez un jefe de estado realizó el ritual andino del Atún

Haywa en las alturas del Santuario (Macchupicchu). Dos sacerdotes andinos rindieron tributo e hicieron el pago a la Pachamama y a los Apus...” [Karp y Lema, 2001]. Lo menos sabido es la recepción multiétnica y multicultural de su peculiar simbólica y ritualidad andina en un país donde las estructuras de poder descansan sobre prácticas de exclusión de variados tintes racistas antiindígenas. El estado peruano ha sido y es etnocrático. Hugo Blanco, un veterano líder del movimiento etnocampesino cuzqueño de los años 1958-62, nos dice al respecto del último proceso electoral: “Un dato interesante a señalarse en estas elecciones es que el movimiento indígena peruano está en ascenso, aunque no en la forma abierta que lo hace en México o Ecuador. El voto por Toledo, que tiene claros rasgos indígenas y que los usa en su propaganda (ha de juramentar en Machupicchu), ha sido un factor más para que las zonas indígenas, especialmente de la sierra, voten por él. La gran mayoría de la sierra es indígena” [Blanco, 2001:2].

Con todo, debe quedar claro que las adhesiones étnicas al toledismo carecen de incondicionalidad. Acaso expresaron más bien el repudio al fujimorismo como a las tradiciones políticas etnocidas que le acompañaron y precedieron, y en menor medida al expresidente Alan García, quien dejó el saldo más elevado de víctimas de la guerra interna bajo su mandato entre 1985-1990. Lo refrenda el ascenso de una expansiva ola de movimientos sociales con o sin demandas étnicas y culturales, la cual ha puesto en jaque a la retórica presidencial a menos de dos años de gobierno. La reactualizada crítica político-cultural del centralismo limeño configura uno de los puentes que anuda a los movimientos regionales en desarrollo. Este proceso nos hace recordar la perspicaz lectura de José Carlos Mariátegui [1928] acerca de las posibilidades y límites de los movimientos regionalistas de su tiempo, algunas de cuyas inercias persisten.

Un eje central de la politicidad étnica, que viene potenciando el inicio de un ciclo de movimientos indígenas, tiene que ver con una convergente política de la memoria. El puente coyuntural para ejercer públicamente la evocación colectiva ha sido el relativo paraguas brindado por la DP y la CVR. Pero, en realidad, la política de la memoria que promueven los pueblos desde sus culturas sumergidas va más allá de los costos de la guerra interna. Ellos podrían adscribirse a estas palabras de uno de los fundadores de CISA: “Los blancos bloquean nuestro camino al futuro bloqueando nuestro camino al pasado. Si no sabemos de dónde venimos ¿cómo podremos conocer nuestra dirección?, ¿si hemos avanzado o retrocedido?, ¿si vivimos mejor o peor? [Wankar, 1981:279]. *La Declaración de Pachacamac* (21/08/2001), suscrita por la Comisión Nacional Interétnica, no es casual que sostenga que “la Comisión de la Verdad” no se limite a los últimos veinte años y que incorpore inmediatamente a la representación de los Pueblos Indígenas y afrodescendientes

---

[Comisión Nacional Interétnica, 2001: 4]. Varias de las narraciones en los foros comunitarios en curso para denunciar los agravios de la guerra interna borran la frontera temporal de las dos últimas décadas, saben que éstas forman parte de una suma y un tiempo mayor anclado en su espacio. El lugar de la enunciación del recuerdo colectivo reviste particular interés, ya que a partir de 1993, tras los despojos armados de recursos y tierras de las poblaciones rurales indígenas y mestizas, el fujimorismo impulsó formalmente la inserción en el mercado de las tierras de las comunidades y por extensión de los territorios étnicos. La memoria en muchos sentidos es la tierra, el territorio étnico, el espacio simbólico, y a pesar de las derrotas y pérdidas muchas veces opera como una clave de resistencia. La posibilidad de que las comunidades andinas y amazónicas puedan en acto público evocar y decir sus agravios más allá de los impactantes costos del ciclo de la guerra interna, tiene un valor etnopolítico inestimable. Este modo de la memoria indígena es más extendido de lo que se supone.

La inmanencia de la historia con el espacio es una constante entre las sociedades nativas amerindias, y ello hace que sea común narrar la historia significándola en y desde el territorio. Las narraciones enfatizan un sentido de pertenencia y desde ellas se despliegan acciones para la defensa, conservación, y, últimamente, para la ampliación territorial. La memoria se construye, así, de acuerdo con las experiencias de los sujetos en el territorio y el deseo y la esperanza denotan un “horizonte de expectativa”: no perderlo, hacerlo presente y futuro. Deseo, en tanto que el territorio es un derecho ancestral parcialmente perdido que aún no ha sido garantizado y reconocido plenamente. Así lo constata el “espacio de la experiencia” histórica de los sujetos, que da cuenta de su constante pérdida o de su permanente deterioro físico, aspectos ambos que son concebidos como las causas de sus paupérrimas condiciones materiales de subsistencia [Gómez, 2000: 33].

La expansiva presencia en los más diversos espacios públicos de los liderazgos indígenas al frente de sus organizaciones y movimientos o asociados subalternamente a las ONGs, aparece como telón de fondo de un proceso subterráneo que mina desde la memoria, la invención de la tradición y el lugar cultural los viejos cimientos de un orden excluyente y desafiador. Rasgos de ello son los alcaldes y parlamentarios que asumen sus respectivas identidades étnicas, si bien esto les obliga a responder a demandas de coexistencia interétnica e intereses compartidos [Vega/Mora, 2001:98]. Por otro lado, los dirigentes y las propias organizaciones y movimientos étnicos o pluriétnicos van entendiendo, en el proceso de sus luchas, que el aislamiento no es bueno para el curso de sus reivindicaciones, y que la memoria colectiva y las claves de solidaridad suelen ser políticamente fecundas. Estas últimas pueden multiplicarse más allá de los escenarios locales o regionales a

los nacionales e internacionales, otorgándoles mayor capacidad en la conquista de sus objetivos.

Cuesta trabajo acercarse a ese nuevo modo de hacer política: pensando mundialmente y actuando localmente, o pensando localmente y actuando mundialmente, pero hacia allá van los emergentes movimientos indígenas peruanos y sus líderes. No es tampoco casual la apelación creciente en las luchas indígenas al convenio 169 de la OIT, que el gobierno del Perú ratificase en 1994, y a otras declaraciones y convenios.

Un rasgo dominante en el panorama etnopolítico peruano reproduce lo que parece ser una constante en otros países del continente, nos referimos a los diversos desencuentros que se dan entre la propia intelectualidad indígena, dadas sus tensiones interétnicas, intergeneracionales y de género. Se suma la existencia de un tejido de organizaciones que se reclaman indígenas, asociadas en su gran mayoría a ONG's, y con desigual grado de representatividad entre las pretendidamente andinas y amazónicas. Sin lugar a dudas, las ONG's están insertas en el en el actual proceso de politización étnica, aunque vienen desempeñando un contradictorio papel, juzgadas desde el mirador indígena, sea como vehículos de mediatización de los liderazgos emergentes o tradicionales y de sus organizaciones, sea de apoyo de las demandas y movimientos. Si bien el universo ideológico (y teórico) de las ONGs no es homogéneo, tampoco lo son sus preocupaciones y acciones, pero el clientelismo dominante que proviene del BM y entidades afines se ha consolidado. La cartera de solicitantes asiduos del BM a través de su programa Sociedad Civil, bordea las 300 ONGs en las que las filiadas como neoindigenistas tienen una cuota alta de representación. Y aunque son pocas las ONGs elegidas al año por el BM, las demás siguen soñando y candidateando al Programa.

De otro lado, viejas organizaciones, como la CCP, han perdido espacios frente a las rondas campesinas en la región andina. En 1994, sus 10.215 adherentes estaban dispersos y desmovilizados. El IX Congreso de la CCP (1999) ha intentado reanimar la organización y las demandas campesinas, pero su plataforma tiene un sesgo economicista y sus liderazgos mestizos y criollos siguen obviando las reivindicaciones étnicas y culturales de las comunidades andinas y amazónicas. El ala disidente, que pugna por darle espesor político y cultural a las categorías de tierra y territorio étnico, y reanimar su potencial de lucha, está en minoría. La centralidad que tuvo la lucha por la tierra para la CCP se ha desvanecido, sus preocupaciones prioritarias tienen ahora que ver con la planificación productiva estatal, los "mejores precios a los productos campesinos", el "Financiamiento", etc. La defensa de la tierra comunal pasó no por casualidad al octavo y antepenúltimo punto de su política agraria. La paradoja es que la CCP sigue sosteniendo que sus "19 federaciones de-

---

partamentales agrupan principalmente Comunidades Campesinas y Nativas” [CCP, 1999: 2]. Recordemos igualmente que, a mediados de ese mismo año, la CCP se autoadscribió como organización indígena a respaldar el Anteproyecto de creación de la Comisión Consultiva Nacional para trabajar a favor de una Ley Indígena.

La *Declaración de Pachacamac* de la Comisión Nacional Interétnica parece ubicarse en una zona liminar. Rescatemos dos de sus núcleos duros. El primero, por colocar el acento en la lucha por la territorialidad étnica y las tierras comunitarias, y el segundo por impugnar el orden existente:

“DENUNCIAMOS ante la comunidad internacional que en el Perú se han conculcado los derechos históricos de los pueblos indígenas, al desconocer el carácter INALIENABLE, INEMBARGABLE E IMPRESCRIPTIBLE de los territorios y las tierras de nuestros pueblos indígenas y las comunidades campesinas (...)”.

“DENUNCIAMOS al Estado peruano por desarrollar una política de explotación, de agresión e invasión de los territorios y tierras indígenas y afroperuanos, so pretexto de alentar la inversión extranjera, provocando el exterminio de nuestros recursos” [Comisión Nacional Interétnica del Perú, 2001: 4].

La dos alas de la intelectualidad y/o dirigencia indígena en los últimos años, producto tanto de las experiencias regionales como de la migración, el exilio o el encuentro solidario, vienen asimilando fecundos diálogos interétnicos nacionales y supranacionales sobre agendas comunes de defensa patrimonial, derechos humanos, cuestiones ambientales, económicas, sanitarias, educativas y comunicacionales, vías de desarrollo, formas de gobierno y representatividad. Una de ellas, la más visible y letrada, oscila entre el romance con el Estado y los programas financiados –de las subsidiadas ONG’s y de los organismos financieros como el BM y el BID– y el ejercicio de posturas críticas y solidarias frente a las demandas de las poblaciones étnicas. La otra, más comprometida con los movimientos y organizaciones de base, ensancha sus redes pluriétnicas nacionales e internacionales y radicaliza sus expandidas demandas.

De acuerdo a las condiciones nacionales, los liderazgos indígenas y sus bases, con diversos perfiles de organización y acción, tienen en la agenda la pregunta: ¿qué hacer en un país tan diverso de cara a las expectativas de los sectores culturalmente oprimidos, racialmente estigmatizados, políticamente excluidos y económicamente expoliados? Las respuestas por ahora son múltiples y contradictorias, aunque la mayoría tiende a converger en la impugnación de alguno de los órdenes existentes y enfrentar la lógica depredadora de la política neoliberal, sostenida por esa alianza no siempre explícita entre tecnócratas, burguesías nativas y transnacionales, avalada por el gobierno.

## Bibliografía

- AYALA, José Luis (1989) *Wancho Lima*, Kollao Editorial Periodística.
- BARY, Leslie (1997) “*Síntomas criollos*” e *hibridez poscolonial*, ponencia presentada en el Congreso de LASA, Guadalajara.
- BRACK EGG, Antonio (1986) Ecología de un país complejo, en *Gran Geografía del Perú*, Tomo II: Flora, Ecología, MANFEN-Juan Mejía Baca Editores, Madrid.
- BÉJAR, Héctor y Franco, Carlos (1985) *Organización campesina y reestructuración del Estado*, CEDEP, Lima.
- BLANCO, Hugo, “Perú, elecciones 2001”, Centro Brasileiro de Estudos.
- LATINO-AMERICANOS [<http://www.cebela.org.br/art-3.html>]
- BONILLA, Jennifer (s/f), “Importancia del sector rural y las comunidades campesinas en el desarrollo peruano”, en *Allpa*, Comunidades y Desarrollo [<http://www.cepes.org.pe/allpa/Estadis/DatNacCC.htm>]
- BRETÓN SOLO DE SALDÍVAR, Víctor (2001) *Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los andes ecuatorianos*, FLACSO, Quito.
- CADENA, Marisol de la (1989) “Cooperación y conflicto”, en *Cooperación y conflicto en la comunidad andina. Zonas de producción y organización social* de Enrique Mayer y Marisol de la Cadena, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- CONFEDERACIÓN CAMPESINA DEL PERÚ (1999) *Informe: Culminó exitoso Noveno Congreso de la CCP*, [<http://www.rcp.net.pe/ashaninka/coppip/CCP1.html>].
- COMISIÓN NACIONAL INTERÉTNICA (2001) *Declaración de Pachacamac*, Lima, 19 al 21 de agosto de 2001 en [<http://www.ekeko2.rcp.net.pe/chirapaq/pachacamac.htm>].
- GARCÍA MIRANDA, Juan José (1996) *Racionalidad de la Cosmovisión Andina*. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología Andina, Lima.
- (2002) *Etnografía Andina*, multicopiado
- GÓMEZ, Herinaldy (2000) “De los lugares y sentidos de la memoria” en *Memorias hegemónicas, memorias Disidentes. El pasado como política de la historia* de Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (editores), Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad del Cauca, Bogotá, pp.23-52.
- INADE (1984) *Estrategia de desarrollo de la sierra del Perú*. Instituto Nacional del Desarrollo, Lima.
- LATIN DATA (2000) “Denuncian esterilizaciones forzadas por el gobierno peruano”, *Perú*, 23 de Marzo [<http://www.healthig.com/latin/peru6.html>].
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1957) *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Empresa Editora Amauta, Lima. (Quinta edición)
- MONTROYA, Rodrigo (2002) “Horizontes políticos de los movimientos indígenas en el Perú”, en *La República*, Lima, 9 de Enero.



- 
- KAPSOLO, Wilfredo (1984) *Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina*, Tarea, Lima.
- KARP, Eliane y Lema, Linda (2001) "Globalización, Diversidad y Multiculturalidad" en *La República*, Lima, 6 de Octubre.
- PAJUELO, Ramón (2000) "Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú", en *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*, Carlos Iván Degregori (ed.), PUCP-IEP-UP, Lima (Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales), pp.123-179.
- QUIJANO, Aníbal (1992) "Colonialidad y Modernidad-Racionalidad", en *Los Conquistados 1492 y la población indígena de las Américas*, Heraclio Bonilla (Comp.), Tercer Mundo Editores-FLACSO Ecuador-Libri Mundi, Colombia, pp.437-447.
- RUBIANES INDACOCHEA, Carlos (2001) "Todas las sangres , más allá de las sumas híbridas", *Agua*, núm. 2, pp. 56-71.
- S.N.A. (2001) "Una entrevista con Miguel Palacín", en *Quehacer* , Lima, núm. 130, mayo-junio, pp. 110-113.
- SECRETARÍA TÉCNICA DE ASUNTOS INDÍGENAS (2001) *Cifras de la población indígena* [[http://www.promudeh.gob.pe/cifras\\_setai.htm](http://www.promudeh.gob.pe/cifras_setai.htm)].
- SURVIVAL, *Perú: madereros a punto de arrollar a indígenas no contactados* [<http://www.eurosur.org/survival/p01/fc02p01/yora.htm>].
- VEGA DÍAZ, Ismael y Mora Bernasconi, Carlos (2001) "Pueblos indígenas, medio ambiente y desarrollo", en *Quehacer* (Lima), núm. 132, septiembre-octubre 2001, pp. 96-101.
- WANKAR (1981) *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra Qheswaymara contra España*, Editorial Nueva Imagen, México.