



Etnicidades en construcción

Identidad y acción social en contextos
de desigualdad

RICARDO CUENCA (EDITOR)



50
AÑOS

IEP
INSTITUTO DE
ESTUDIOS
PERUANOS

ÉTNICIDADES EN CONSTRUCCIÓN
IDENTIDAD Y ACCIÓN SOCIAL EN CONTEXTOS DE DESIGUALDAD

Etnicidades en construcción

Identidad y acción social en contextos de desigualdad

RICARDO CUENCA (ED.)



Serie *Estudios sobre Desigualdad*, 7

“Esta publicación se llevó a cabo con la ayuda de una subvención del Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, Canadá, bajo la iniciativa Think Thank.”

© IEP INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS

Horacio Urteaga 694, Lima 11

Telf.: (51-1) 332-6194

Correo-e: <publicaciones@iep.org.pe>

URL: <www.iep.org.pe>

ISBN: 978-9972-51-462-3

ISSN: 2224-7424

Impreso en Perú

Primera edición en español: Lima, mayo de 2014

1000 ejemplares

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2014-07069

Registro del proyecto editorial en la Biblioteca Nacional: 11501131400401

Corrección de textos: Óscar Hidalgo

Diseño editorial: Erick Ragas

Arte de carátula: Gino Becerra

Diagramación: Silvana Lizarbe

Cuidado de edición: Odín del Pozo

Prohibida la reproducción total o parcial de las características gráficas de este libro por cualquier medio sin permiso de los editores.

Cuenca, Ricardo, ed.

Etnicidades en construcción. Identidad y acción social en contextos de desigualdad. Lima, IEP, 2014 (Estudios sobre Desigualdad, 7)

1. IDENTIDAD ÉTNICA 2. DESIGUALDAD SOCIAL; 3. ETNICIDAD;
4. PARTICIPACIÓN DEL ESTADO; 5. PERÚ

W/05.03.05/D/7

Contenido

INTRODUCCIÓN: Apropiarse del tiempo	9
<i>Ricardo Cuenca</i>	
POBLACIÓN INDÍGENA Y CONSTRUCCIÓN DE LA DEMOCRACIA EN EL PERÚ	
<i>María Isabel Remy</i>	13
Una aclaración necesaria	13
Algo sobre los orígenes: indios y salvajes. Dos historias diferentes.....	16
El Estado y las organizaciones indígenas	19
Estructura legal y respuestas de los gobiernos a la cuestión indígena.....	35
El contexto político y la cuestión indígena.....	36
Una reflexión final sobre las poblaciones indígenas y la violencia política en el Perú.....	38
Bibliografía	44
ENCUENTROS Y DESENCUENTROS ENTRE LA POBLACIÓN ASHÁNINKA Y SU MUNICIPIO. PARTICIPACIÓN POLÍTICA, GESTIÓN MUNICIPAL Y ORGANIZACIONES INDÍGENAS EN EL RÍO TAMBO	
<i>Fiorella Belli, Claudia Chávez y María del Pilar Ego-Aguirre</i>	47
Introducción	47
El distrito de Río Tambo, la MDRT y las organizaciones indígenas.....	52
Subgerencia de Desarrollo de las Comunidades Asháninkas y Kakintes: ¿una propuesta para un mayor acercamiento entre la MDRT y la población asháninka?	59
¿Un espacio para el diálogo?: alcances a partir del presupuesto participativo en la cuenca del Tambo.....	66
Conclusiones	75
Bibliografía	80

ENTRE LO REGIONAL Y LO ÉTNICO: EL REDESCUBRIMIENTO DE LA CULTURA
MOCHICA Y LOS NUEVOS DISCURSOS DE IDENTIDAD COLECTIVA EN LA COSTA
NORTE (1987-2010)

<i>Raúl H. Asensio</i>	85
Introducción	85
El redescubrimiento de las culturas prehispánicas de la costa norte	87
Lo mochica como discurso de identidad regional	91
Lo mochica como discurso de identidad étnica	97
La primera etapa del movimiento étnico <i>muchik</i>	102
La segunda etapa del movimiento <i>muchik</i>	105
Del conflicto a la cooperación.....	110
Conclusiones.....	115
Bibliografía.....	118

¿OPORTUNIDADES PARA EL CAMBIO?: POSIBILIDADES DE LA REPRESENTACIÓN
POLÍTICA AFROPERUANA FRENTE A UN ESTADO INDIFERENTE

<i>Alicia Quevedo</i>	125
Introducción	125
Actores y escenarios.....	130
Representación política afroperuana: entre lo descriptivo y la desidia del Estado.....	154
Reflexiones finales.....	159
Bibliografía	160

HISTORIAS, TRAYECTORIAS Y CONTEXTOS: LA FORMACIÓN
DE PROFESIONALES INDÍGENAS EN BOLIVIA Y PERÚ

<i>Ricardo Cuenca</i>	167
Introducción	167
Los profesionales indígenas: sujetos políticos y tecnócratas.....	172
Del olor a campo al reto de la ciudad: las historias.....	175
Boquerones donde hay resquicios: las trayectorias	183
Discursos políticos sin políticas públicas: los contextos.....	190
Conclusiones.....	201
Bibliografía.....	207

INTRODUCCIÓN

Apropiarse del tiempo

RICARDO CUENCA

En una reciente publicación sobre la formación histórica del movimiento indígena-campesino en Bolivia, Huáscar Salazar Lohman¹ relata cómo el eminente triunfo de Evo Morales, en el año 2005, reanimó entre la población indígena la vieja idea de tener una nueva oportunidad para “conquistar el momento actual” y cambiar así los designios del futuro. Esta figura de apropiarse del tiempo es más que una forma literaria; es un poderoso enunciado político que significa la posibilidad de ejercer el poder para actuar colectivamente frente al Estado y también frente a otros grupos dominantes distintos; es apostar por la construcción de una nación *desde abajo*, apoyándose en “los supuestos, las esperanzas, las necesidades, los anhelos y los intereses de las personas normales y corrientes”.²

En este libro se discuten ideas que forman parte de las más recientes preocupaciones académicas del Instituto de Estudios Peruanos (IEP) sobre la desigualdad, sus orígenes, sus formas de expresión y los caminos que desde el Estado y la sociedad se han tomado para enfrentarla. El volumen recoge cuatro trabajos realizados en el marco del programa institucional del IEP, gracias al aporte de la *Think Tank Initiative*. Dos de ellos, elaborados por las jóvenes investigadoras Fiorella Belli, Claudia Chávez, María del Pilar Ego-Aguirre y Alicia Quevedo,

1. Salazar, H. *La formación histórica del movimiento indígena campesino boliviano: los vericuetos de una clase construida desde la etnicidad*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2013.

2. Hobsbawm, E. *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Barcelona: Crítica, 1997, pp. 18-19.

se ocupan de estudiar la acción colectiva de dos grupos étnicos que suscitan cada vez más el interés de las agendas de investigación social: el amazónico y el afrodescendiente. Los otros dos trabajos forman parte de líneas de investigación que Raúl H. Asensio y Ricardo Cuenca vienen desarrollando sobre la dinámica político-cultural de la costa norte y la formación de profesionales indígenas andinos, respectivamente. Se incluye, también, un texto de María Isabel Remy que rescatamos de los archivos y que con asombrosa vigencia nos sirve de perspectiva histórica para los trabajos actuales.

Así, los cinco trabajos de investigación aquí presentados nos permitirán transitar por historias vitales en las cuales personas e instituciones construyen y recrean sus identidades como estrategias de acción colectiva frente a las desigualdades sociales. En cada una de estas historias, la etnicidad se muestra como una categoría política que busca subvertir un orden social que por razones políticas, culturales y económicas ha mantenido históricamente a un grupo de ciudadanos en los márgenes de la vida pública. De algún modo, estas historias son *luchas por el reconocimiento*, en donde individuos y colectivos se constituyen como tales en función a la relación que establecen con los otros, en contextos delimitados por la valoración que cada sociedad le otorga a las particularidades socioculturales.³ Sin embargo, estas historias son sobre todo estrategias para conseguir un espacio de actuación en la vida política.

Luego de un intenso debate sobre la naturaleza económica o cultural de las desigualdades sociales, Nancy Fraser⁴ vuelve a preguntarse por cuál es el objeto de la justicia. Incorpora, a las dimensiones de redistribución y reconocimiento, una dimensión política: la representación. Bajo el supuesto de que lo que convierte a un ciudadano en sujeto de justicia no es solo la posesión común de una personalidad colectiva, sino su dependencia a una estructura de gobierno que establece las reglas de juego, Fraser sostiene que tanto la posibilidad efectiva de participación en la comunidad política como la determinación de los límites de esas comunidades se constituyen en mecanismos de consolidación de la justicia social.

Así, dos ideas recorren transversalmente este libro. En la primera, se toma distancia del viejo concepto de identidad como el valor absoluto e inexplicable del vínculo mismo. Se busca, con ello, consolidar la idea de que, en el Perú, las identidades colectivas son un complejo y exquisito tejido de interacciones sociales y elecciones racionales que se confecciona en contextos particulares. Asensio da

3. Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997.

4. Fraser, N. *Escalas de la justicia*. Barcelona: Herder, 2008.

cuenta de ello en este volumen, al presentar la construcción de la identidad *muchik* como un proceso en el cual un colectivo del presente reafirma su etnicidad, apelando a un pasado común y atendiendo las oportunidades políticas y económicas que se presentan en contextos de mayores autonomías regionales. En esta misma línea, Remy advierte, también en este volumen, la forma en que, históricamente, la construcción de la etnicidad ha supuesto un conjunto de interacciones entre la población indígena y el Estado que han transitado desde el impulso del poder central para consolidar colectivos identitarios con fines tributarios hacia la acción política de las organizaciones indígenas para ser reconocidas como interlocutoras válidas del Estado.

Sin embargo, esta búsqueda de objetivos compartidos, la recreación de pasados comunes y el desarrollo de alianzas hacen que este proceso de construcción identitaria no esté exento de disputas, intereses encontrados y dificultades. En este sentido, Quevedo muestra, en este volumen, que entre las mayores dificultades de las organizaciones afroperuanas para desarrollar una agenda de justicia social (más y mejor educación y empleabilidad) se cuentan los débiles vínculos que establecen con las poblaciones “de base” a las que representan.

La segunda idea transversal a este libro es que la identidad étnica, devenida en categoría política, se constituye en una estrategia que busca romper con dinámicas de desigualdades culturales y políticas, y que pretende hacerlo a partir de la ocupación de los espacios y el uso de los mecanismos con los que cuenta el Estado peruano en sus diferentes niveles. Las desigualdades a las que se enfrentan los colectivos étnicos son de enorme complejidad, pues se trata de las horizontales, es decir, aquellas referidas a la prevalencia de inequidades en la propiedad de los recursos, en el acceso a servicios sociales (como educación, salud y saneamiento básico), en el grado de aceptación social de prácticas culturales y en los niveles de participación en las diferentes instancias del Estado.⁵

En relación con este tipo de desigualdades, Belli, Chávez y Ego-Aguirre describen cómo los esfuerzos que realizan autoridades y funcionarios asháninkas son insuficientes para lograr diseñar e implementar políticas locales diferenciadas que se ocupen de las necesidades de la población indígena. La rigidez de las estructuras de gobierno y la debilidad institucional de las organizaciones indígenas impactan directamente en la no-concreción de dichas políticas públicas. Similar situación se reproduce en el ámbito nacional. En este sentido, Cuenca

5. Stewart, F. “Horizontal inequalities and conflict: An introduction and some hypotheses”. En F. Stewart (ed.). *Horizontal Inequalities and Conflict: Understanding Group Violence in Multiethnic Societies*. Oxford: Centre for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity, 2008.

muestra cómo la necesidad, aún insatisfecha, de contar con políticas públicas diferenciadas que atiendan las demandas de las poblaciones indígenas ha impulsado la incorporación de profesionales indígenas en las estructuras del Estado. Distanciados de las viejas formas políticas, estos profesionales indígenas se convierten en una alternativa para el desarrollo de una agenda étnica.

Las identidades étnicas mostradas en estas historias son “identidades narrativas” que articulan memoria y promesa,⁶ y que desafían —a través de diversas acciones políticas colectivas— la inercia producida por la instalación de “sistemas jerárquicos” en los que clase y etnia son categorías que se traslapan.⁷ Son identidades construidas para ser reconocidas y para actuar frente a persistentes desigualdades. Las historias de este libro empiezan a finales del siglo XVI y terminan en la segunda década del siglo XXI. Con ello, se muestra que la construcción de la etnicidad y su búsqueda por un espacio en la vida social, *desde y para* la diferencia, han recorrido un largo trayecto que parece aún no terminar. La agenda de investigación está abierta.

6. Ricoeur, P. *Caminos del reconocimiento: tres estudios*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.

7. Horowitz, D. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press, 1985.

POBLACIÓN INDÍGENA Y CONSTRUCCIÓN DE LA DEMOCRACIA EN EL PERÚ

MARÍA ISABEL REMY

Una aclaración necesaria

El lector podría sorprenderse al encontrar en el presente artículo referencias al texto constitucional en debate y al censo que aún no proporciona resultados finales. Es que fue escrito en 1993 (cuando el censo de ese año aún no daba resultados y la Constitución actualmente vigente estaba en proceso de consulta) y he preferido mantener la versión original. Se elaboró a pedido de Diálogo Interamericano, que organizaba una sesión sobre Pueblos Indígenas, realizada en diciembre de 1993 en Washington D. C., donde se discutieron ponencias de investigadores de Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia.¹ No pretendo hacer una actualización completa de la producción bibliográfica desde entonces, pero sí mencionar algunos textos que hoy matizarían algunas de sus aseveraciones y contextualizarían su discusión.

Por ejemplo, el texto es muy entusiasta en relación con que finalmente se reconociera el papel fundamental de los ciudadanos indígenas, andinos y amazónicos, en la derrota de Sendero Luminoso. En ese momento, en pleno fujimorismo inicial, nadie imaginaba que se formaría una Comisión de la Verdad, pero varios trabajos iniciales empezaban a abordar la cuestión de la participación de

1. La publicación del conjunto de participaciones se encuentra en Lee van Cott, Donna (ed.). *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. Nueva York: St. Martin's Press, 1994. El artículo sobre Perú fue también publicado en español en la revista *Socialismo y Participación*, n.º 72, diciembre de 1995.

indígenas de la sierra y de la selva en la lucha contra Sendero Luminoso y su derrota, un hecho que al momento de escribir el texto era una esperanza, avivada por la reciente captura de su líder, pero todavía no una certeza.² Al final, y a pesar de que el informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) confirmaba su papel central, las fuerzas del Estado monopolizaron la imagen del triunfo y los indígenas quedaron, nuevamente, velados.

De la misma forma, es muy entusiasta respecto de la consolidación de las comunidades campesinas y nativas como intermediarios institucionalizados frente al Estado y de sus recursos para el bienestar y el desarrollo. Si bien hoy las comunidades nativas se han consolidado, impulsan emprendimientos colectivos y son convocadas a formar parte de los comités de pueblos indígenas con los gobiernos regionales y locales, también es verdad que se debilitaron profundamente con el montaje del aparato clientelista del fujimorismo, que creaba comités “pro” o comités de gestión ad hoc para sus programas. Finalmente, esta debilidad ha significado que quedaran desplazadas frente al fortalecimiento de los gobiernos locales³ y que hoy se debatan entre opciones de privatización y venta de tierras a empresas mineras o a grandes empresas agroindustriales en la costa.

En 1993, nada teníamos sobre la situación de los indígenas en la legislación electoral republicana. Por ello, el artículo señala que estuvieron excluidos del voto, pero el reciente libro de Alicia del Águila, *La ciudadanía corporativa*:

-
2. Carlos Iván Degregori había publicado *Qué difícil es ser Dios: ideología y violencia política en Sendero Luminoso* (1989), un trabajo pionero en que develaba la situación de la guerra interior, y había organizado ese mismo año una reunión de discusión en el IEP, junto con Orin Starn, con miembros de Comités de Autodefensa de Ayacucho (la transcripción fue publicada en Starn, O. [ed.]. *Hablan los ronderos: la búsqueda por la paz en los Andes*. Lima: IEP, 1993). En 1991, el Seminario Permanente de Investigación Agraria (SEPIA) había dedicado una de las sesiones de su seminario bienal, realizado en Iquitos, a la violencia en los andes (véase Degregori, C. I. “Campesinado andino y violencia: balance de una década de estudios”; Del Pino, P. “Los campesinos en la guerra o de cómo la gente comienza a ponerse macho”; y Benavides, M. “Autodefensa ashaninka, organizaciones nativas y autonomía indígena”. En C. I. Degregori, J. Escobal y B. Marticorena [eds.]. *Perú: el problema agrario en debate-SEPIA IV*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria, 1992).
 3. Véase Monge, C. “Transformaciones en la sociedad rural”. En O. Dancourt, E. Meyer y C. Monge (eds.). *Perú: el problema agrario en debate-SEPIA V*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria, 1994; Díez, A. “Diversidades, alternativas y ambigüedades: instituciones, comportamientos y mentalidades en la sociedad rural”. En V. Agreda, A. Díez y M. Glave (eds.). *Perú: el problema agrario en debate-SEPIA VII*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria, “Organizaciones de base y gobiernos locales: mundos de vida, ciudadanía y clientelismo”. En E. Bardález, M. Tanaka y A. Zapata (eds.). *Repensando la política en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales; y Remy, M. I. “Autoridad, gobierno y ciudadanía: sociedades rurales en democracia”. En F. Eguren, P. Oliart y M. I. Remy (eds.). *Perú: el problema agrario en debate-SEPIA X*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria, 2004.

política, Constituciones y sufragio en el Perú (1821-1896) (2013), muestra cómo, en diferentes momentos a lo largo del siglo XIX, los indígenas tenían derecho a participar en elecciones indirectas, aunque no a ser elegidos. De hecho, fueron excluidos con la legislación electoral de 1896, cuando se establece la elección directa de representantes.

Sobre el oscuro periodo entre 1854, en que se elimina la contribución de indígenas, y 1920, en que el Estado reconoce las comunidades indígenas, se contaba con pocos textos. Hoy tenemos la monumental obra de Jacobsen, *Ilusiones de la transición: el altiplano peruano 1780-1930* (2013), que a través del caso de Azángaro da luces sobre las relaciones de los indígenas con el Estado y los procesos a través de los cuales perdieron gran parte de sus tierras.

Otro libro importante para una perspectiva más actual del tema es uno que ha renovado la discusión sobre la conflictiva elaboración de identidades étnicas o, más bien, de marcas de identidad en “otros”. Se trata de *Indígenas mestizos: razas y cultura en el Cuzco* (2014) de Marisol de la Cadena.

Sobre levantamientos indígenas hay mucha bibliografía también pero, sorprendentemente, el más importante del último siglo, sobre todo por sus relaciones con el Estado, no ha sido aún objeto de estudio, más allá de los informes de comisiones investigadoras. Nos referimos al levantamiento de Bagua de 2009, que costó muchas vidas humanas y, finalmente, abrió el expediente del reconocimiento del derecho de consulta previa a los pueblos indígenas. A pesar de esta importante carencia, la presencia indígena en nuestra historia y en nuestra realidad presente ha seguido siendo objeto de estudio, aunque nuevas investigaciones sean necesarias y mayores debates tengan que abrirse, hasta que terminemos por reconocernos como diferentes componentes, con iguales derechos, de una misma comunidad nacional.

Lima, febrero de 2014

* * *

La propuesta de discusión que se lanza en un diálogo interamericano sobre relaciones interétnicas conduce a identificar los comportamientos organizativos y las relaciones con el Estado de un sector llamado “indígena”. En el Perú, esta discusión debe ser muy matizada. Sostendré, en este artículo, que muy reducidos sectores de la población, localizados en territorios precisos y solo muy recientemente, se autodenominan “indígenas” (o utilizan apelaciones particulares) y

elaboran las diferencias étnicas como discurso de identidad, sustento de movilizaciones y organizaciones, y agenda de demandas de carácter étnico al sistema político. Ello se ha dado tardíamente a pesar de la heterogeneidad étnica del Perú; a pesar de que el Estado, por mucho tiempo, ha definido como “indígena” a una buena parte de la población y ha desarrollado políticas específicas (en este siglo, particularmente “proteccionistas”) para ella; y a pesar de que las conductas cotidianas contienen rasgos acentuados de discriminación étnica.

Así, si bien es posible identificar políticas desde el Estado hacia la población “indígena” (sean estas favorables o desfavorables a ella), así como un trato diferenciado, tendencialmente excluyente, para quienes tienen piel más oscura y hablan español con el acento y la sintaxis de las lenguas aborígenes, la mayoría de los sectores que han sufrido exclusión y hacia los que estas políticas se han dirigido no se autoidentifican, organizan o movilizan como indígenas, así como tampoco proponen reivindicaciones étnicas. En estas condiciones, no parece posible hablar en el Perú de movimientos indígenas, aunque sí de una agenda de problemas étnicos, pendiente de solución.

Algo sobre los orígenes: indios y salvajes. Dos historias diferentes

En realidad, “indio” es, como en el resto de América, una categoría producida por el Estado, particularmente por el Estado colonial, como nombre genérico de un conjunto de pueblos que, al momento de la Conquista, se autodefinían de muy diferentes maneras. Entre un *sechura* del extremo norte y un *pacaje* o un *cana* del extremo sur del Tawantinsuyo había probablemente muy poco en común: ni lengua, ni economía, ni sistema de organización social; es probable que se hubieran construido —si acaso— pocos vínculos culturales, tales como sistemas religiosos, rituales o míticos. Unos y otros, sin embargo, tenían en común el encontrarse bajo el dominio de los incas del Cuzco.

De hecho, en los conflictos del siglo XVI, desde el primer día del desembarco de Pizarro en América del Sur hasta las sucesivas guerras, conspiraciones, levantamientos, etc., que anteceden al definitivo triunfo de la Corona en 1570 y la instauración plena de un régimen colonial, el comportamiento político de estos distintos pueblos, cultural y políticamente diversos, no estuvo en absoluto marcado por una unidad étnica que diferenciara claramente entre europeos y americanos como bandos distintos. Quizás el bando más constante fuera el de europeos, pero esta unidad étnica cayó muy pronto al estallar las guerras civiles

que ubicaban españoles e “indios” de un lado contra españoles e “indios” del otro. Aparentemente, los hombres del siglo XVI no veían que la composición de los bandos o la definición de los conflictos pasaran por una identidad/diferenciación de carácter étnico.

Estos pueblos diversos, algunos incluso muy enfrentados entre sí, fueron llamados “indios” y, poco a poco, homogeneizados por un sistema común de organización social y territorial, por una misma ubicación en la economía y un mismo estatus ante el Estado colonial, y por una común institucionalidad productora y reproductora de la cultura, la Iglesia, que se encargó, además, de la difusión básicamente de una misma lengua: el quechua.⁴

A esta acción homogeneizadora del Estado, se sumaron las consecuencias de radicales transformaciones demográficas: el severo descenso de la población originaria a lo largo de casi doscientos años, la política de reconcentración de poblaciones dispersas en “pueblos de reducción” y las migraciones forzadas a los centros mineros (la mita) y voluntarias desde estos (para huir de la mita). Según H. Favre, entre despoblamiento, repoblamiento, indios forasteros que se reubicaban en comunidades distantes de las de su origen y asentamientos permanente de indios en las ciudades y zonas mineras, entre otros, poco quedaba, a mediados del siglo XVII, de las viejas diferenciaciones e identidades étnicas andinas.

Sin embargo, una diferencia muy clara en relación con la población aborigen que poblaba lo que ahora es el Perú se arrastró por mucho tiempo (eventualmente, hasta ahora): aquella que, desde la conquista (y eventualmente desde antes), diferenciaba los hombres de los Andes y los yungas occidentales hasta el mar, los “indios”, de aquellos pobladores de las vertientes bajas orientales y el llano amazónico, los “salvajes”. Entre “indios” y “salvajes”, la diferencia para el Estado (colonial y republicano) en el Perú no fue ni étnica, ni ecológica, sino política y económica. Además, recoge, en estricto, situaciones de diferenciación mucho más antiguas que el arribo de los europeos a América: “indios” son aquellos que estuvieron sujetos a un Estado centralizado económica y políticamente, organizado para producir y centralizar excedentes, el Tawantinsuyo, sobre cuyas fronteras se impone el orden colonial (“indios” son la población originaria sujeta, integrada al régimen colonial). “Salvajes” son los pueblos no articulados a un sistema central de dominación, pueblos muy segmentados, poco estructurados, que lograron mantener su independencia respecto tanto de los incas como de los

4. Hubo otras lenguas generales como el aimara y el puquina, pero un intento drástico de unificación lingüística solo se dio en la etapa colonial según conveniencia de la Corona. Lo anterior explica la supervivencia de algunas y la extinción de otras.

españoles. Hoy, nadie habla de “salvajes”, pero aún hoy la legislación y el análisis social diferencian en el Perú a los “nativos”, cuyas prácticas sociales son, por otro lado, muy diferentes.

La diferencia entre indios (andinos) y nativos (amazónicos) solo casualmente es ecológica. Los segundos coinciden con otros indígenas americanos que se mantuvieron en situación de frontera (o más lejos aún) de los sistemas coloniales europeos, como los araucanos, mapuches, onas, fueguinos o charrúas del cono sur, o los grupos originarios de América del norte. Todos ellos, en realidad, vivieron una radical independencia en los ámbitos cultural y lingüístico. Así, su organización territorial y social, y sus sistemas de explotación de recursos naturales fueron autónomos hasta su relativamente reciente enfrentamiento, de poco más de un siglo, con los Estados nacionales decimonónicos en toda América.

A diferencia de los primeros, de los “indios” del sistema colonial, de los que produjeron antiguos sistemas centralizados de gobierno y de producción de excedentes, susceptibles de ser dominados, integrados y homogeneizados, los otros americanos originarios, llamados “salvajes” por los Estados, o fueron objeto de guerras y estrategias de aniquilamiento (v. g., en América del Sur, los araucanos o los charrúas), y los sobrevivientes encerrados en reservas; o fueron esclavizados como los pueblos amazónicos a inicios del siglo XX por aventureros, caucheros o buscadores de oro. Pero, efectivamente, hasta bien entrado el siglo XIX, se mantuvieron como pueblos diferentes y diferenciados, con “nombre propio” y autonomía en la gestión de sus territorios.

Su historia de relación con las sociedades nacionales y los Estados es muy diferente; el tipo de prácticas e interacciones sociales como sector también lo es. Dos indígenas de la Amazonía, incluso de espacios no demasiado distantes, saben que pertenecen a pueblos distintos y no hablan la misma lengua; dos indígenas andinos, por más lejos que se encuentren, no recuerdan ya su pertenencia étnica original (huancas o tallanes), y sí hablan, con excepción de los aimaras, la misma lengua (o las mismas lenguas: quechua y español). Un indígena amazónico se llama a sí mismo como desde tiempos inmemoriales se llamaron sus antepasados: asháninka, huambisa o machiguenga; un indígena de la sierra se llama a sí mismo “peruano”.

Diferentes también son sus relaciones con la cultura, la sociedad, la economía y la tecnología nacionales. ¿Cómo no serían diferentes el carácter de sus movilizaciones y diferente también la elaboración de su identidad? ¿Cómo la misma categoría, “indígenas”, serviría para hablar de ambos? Cabe recordar que estos dos “tipos de indianidad” (o estas dos experiencias históricas, radicalmente diferentes), que probablemente solo coexisten en los países andinos (y quizás en

México), complejizan la discusión sobre las relaciones interétnicas, las políticas étnicas y las reivindicaciones “indígenas”.

Esta complejidad de la cuestión étnica es aún mayor si agregamos el antiguo y profundo mestizaje que se ha dado en los países andinos y que países americanos en los que solo existen sobrevivientes de poblaciones indígenas “de frontera” desconocieron. Este fenómeno ha generado una gradación enorme de rasgos físicos, lingüísticos y culturales, que ha producido una suerte de continuo entre indio (andino) y blanco. Por ello, las identificaciones étnicas son circunstanciales, asociadas más a variables económicas, de género o de edad.⁵

Por todo ello, a partir de aquí, este artículo requiere seguir dos pistas paralelas para intentar, al final, redondear una discusión sobre la posibilidad de una lectura étnica de los movimientos sociales y una política étnica en el Perú.

El Estado y las organizaciones indígenas

Un largo camino en los Andes

Debe recordarse que la iniciativa en la formación de organizaciones indígenas en el Perú la ha tenido el Estado peruano desde muy temprano. Lo que se ha conocido en los Andes como comunidades de indígenas (luego, comunidades campesinas) estuvo constituido por los pueblos en los que, a finales del siglo XVI, los indígenas sobrevivientes de la hecatombe demográfica fueron “reducidos”. El patrón de organización definía un conjunto de familias como miembros de un pueblo de reducción (ayllu o parcialidad), una comunidad que colectivamente poseía un espacio continuo y delimitado por linderos (novedad española que fragmenta los grandes ayllus y rompe con las formas de discontinuidad e “interdigitación”⁶ que

5. En una familia, el padre puede ser identificado como un “indio”, quechuahablante monolingüe, miembro pobre de una comunidad campesina de altura, vestido con atuendos tradicionales; el hijo, si estudia unos años en la ciudad, aun si vuelve a ser campesino comunero, hablará y vestirá como un mestizo, será considerado tal y hasta es probable que desprecie a los “indios”. Diversos artículos de un libro publicado hace veintitrés años, *El indio y el poder en el Perú* (1970), registraban ya la enorme fluidez de las definiciones y los roles étnicos. Véase particularmente Mayer, E. “Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas”, y Fuenzalida, F. “Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo”. En F. Fuenzalida, E. Mayer, G. Escobar, F. Bourricaud, J. Matos. *El indio y el poder en el Perú rural*. Lima: IEP, 1970. Muy recientemente, Marisol de la Cadena explora la variable género en las marcas de identidad étnica en “Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cuzco”. *Revista Andina*, n.º 17, 1991, pp. 7-47.

6. John Murra denominó “interdigitación étnica” a la situación en la que, dentro del “control vertical de varios pisos ecológicos”, miembros (o mitimaes) de diversos señoríos étnicos compartían un

caracterizaban el manejo de sus territorios), con tierras suficientes para el sustento de cada familia y para la satisfacción de sus obligaciones con el poder. La Corona protegía a los indígenas en la posesión de estas tierras,⁷ pues estas unidades colectivas, poseedoras de tierras, eran también unidades tributarias colectivas. El conjunto de indígenas o sus autoridades étnicas, los caciques, debían buscar los medios para satisfacer una tasa tributaria, elevada pero exclusiva.⁸

Interesa explorar un elemento más de esta básica organización indígena, definida por el Estado: la temprana asociación implícita del “indio” con la tierra y la actividad agropecuaria. En lo fundamental, un indio, el individuo que está sujeto al régimen de protección estatal, es un campesino.

Por razones de orden fiscal (la facilidad para el cobro del tributo de indígenas), el Estado peruano inicial, tras la corta experiencia bolivariana, retoma íntegro, en 1826, el régimen colonial sobre los indígenas. Fue solo en 1854, treinta años después de la independencia de España, que el Estado peruano, favorecido

mismo territorio, posibilidad normalmente clave para obtener determinados recursos (la sal y el pescado, entre otros). Véase Murra, J. *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002. Por su parte, Waldemar Espinoza utilizaba el término de colonias de mitmas múltiples. Véase, al respecto, su “Colonias de mitmas múltiples en Abancay: siglos XVI y XVII”. En *Revista del Museo Nacional*, t. XXXIX, 1973, pp. 225-299. Los casos de interdigitación étnica o colonias de mitmas múltiples son la mejor expresión de que un mismo señorío o incluso un ayllu, no necesariamente tenía un territorio continuo y cerrado, como hoy imaginamos tanto la propiedad como el control territorial de una autoridad.

7. Es común imaginar que los indígenas peruanos, sujetos al régimen colonial, perdían sus tierras en manos de las haciendas y latifundios de españoles. Sin embargo, se debe recordar que en los procesos de formación de espacios de propiedad privada de españoles o criollos fue más importante el vaciamiento de tierras por efecto de la caída demográfica (y la reconcentración de población dispersa, organizada en 1570), así como la privatización de tierras y su negociación en el mercado por parte de la nobleza nativa, aliada de los colonizadores, que el despojo a los campesinos indígenas. Al respecto, véase Glave, L. M. y Remy, M. I. *Estructura agraria y vida rural en una región andina: Ollantaytambo entre los siglos XVI al XIX*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1983. Un muy reciente y acabado estudio de historia agraria de Guevara, *Propiedad agraria y derecho colonial* (1993), confirma las modalidades señaladas de formación de espacios de propiedad privada.
8. La relación colonial de protección a cambio de tributo ha sido analizada, desde el punto de vista de un implícito “pacto”, por Platt, T. *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: IEP, 1982. Los indígenas podían hacer negocios, personalmente o como caciques. En la medida en que eran parte de un colectivo que pagaba un tributo específico, sus transacciones no estaban, por ejemplo, sujetas al impuesto de alcabala (impuesto al comercio), ni —aunque al respecto las situaciones locales son muy diversas— pagaban diezmo a la Iglesia. El intento de los monarcas borbónicos de homogeneizar la tributación y forzar al pago generalizado de la alcabala y el diezmo se cuenta entre las condiciones del descontento que suscita los levantamientos indígenas anticoloniales durante el siglo XVIII.

por los ingresos generados por la exportación de materias primas, se independizó tributariamente de los indígenas: eliminó la contribución de los indígenas, la protección estatal a sus tierras y el impedimento de venderlas. En ese momento, términos como “indio” e “indígena” desaparecen del discurso oficial y de la legislación. El Estado abandona una política específica hacia los indígenas en favor de un discurso de igualdad y ciudadanía, y los indígenas, desprotegidos e individualizados, empiezan realmente a perder sus tierras y, una parte de ellos, a quedar sometidos a condiciones de práctica servidumbre dentro de latifundios.⁹

Incorporados a los latifundios, o fuera de ellos, pero seriamente afectados en sus tierras y necesitando entonces recurrir al latifundio para completar sus requerimientos básicos, los colectivos de indígenas —los ayllus, comunidades o parcialidades coloniales— se mantuvieron como unidades de vida, es decir, sociedades aldeanas sin interlocución ya con el Estado. De este modo, los términos de la política en relación con los indígenas se definen localmente y sus problemas devienen en conflicto local. Ciudadanos de segunda categoría, excluidos de la participación política ciudadana por razones culturales (los analfabetos estuvieron marginados del derecho al voto hasta 1980, y los indios, básicamente quechua-hablantes, eran analfabetos), la vinculación de los indios con el poder tuvo que pasar por la mediación de los hacendados o esperar que intelectuales mestizos (“indigenistas”) hablaran ante el poder en nombre de ellos.¹⁰

Sin existencia formal, las comunidades buscan dos cosas. En primer lugar, construir escuelas, pagar maestros o pedir al Estado que los nombre. Desde fines del siglo XIX, buscando acceder directamente a las instancias de poder sin requerir la mediación de hacendados o mestizos, los indígenas tratan de conseguir

-
9. El proceso no es inmediato a 1854 pero encuentra ahí su origen. La mayor expansión de latifundios a costa de las tierras de los indígenas, expansión que probablemente más que las tierras mismas buscaba incorporar a los indígenas y su trabajo dentro de las haciendas, se despliega rápida y brutalmente hacia 1880.
 10. Es ambiguo el papel de los intelectuales mestizos indigenistas. Si bien colaboran a la difusión y a la producción de una conciencia nacional sobre la explotación de los indios, también es cierto que, como sugiere Deborah Poole, ellos “definen” un indio; mediadores con el poder, dan a este “indio” un conjunto de atributos, entre los cuales se encuentra el no poder hablar directamente sino a través de ellos y el requerir una protección (que sugieren esté a cargo de ellos). Cfr. Poole, D. “Ciencia, peligrosidad y represión en la criminología indigenista peruana”. En C. Aguirre y Ch. Walker (ed.). *Bandoleros, abigeos y montoneros*. Lima: IAA, 1990. Un caso brutal, sucedido en Cuzco, en las alturas de Canas, es quizás más ilustrativo que nuestros análisis: un grupo de comuneros indígenas asesinó horrorosamente a un famoso indigenista y estudioso del folclore. Investigaciones ulteriores sacaron a la luz el hecho de que esta persona, con el apoyo del juez y la policía del lugar, se había posesionado de unas tierras que años antes de la reforma agraria había entregado a los campesinos.

su alfabetización y castellanización. Esta demanda no ha sido fácil de obtener, y los indígenas han debido enfrentar la oposición de los hacendados. La segunda, en directo enfrentamiento con los estos, recuperar, por medios muy violentos, las tierras de las que habían sido despojados. El inicio del siglo XX conoce una intensa violencia rural.

Este es el contexto de las primeras políticas explícitamente indigenistas y tutelares por parte del Estado republicano, que de manera muy importante inciden en la dinámica organizativa de los indígenas. Aunque parezca sorprendente, estas se desarrollan como parte de un proceso de modernización emprendido desde el Estado entre 1919 y 1930. La política de entonces buscaba incorporar la población al mercado y extender el control político del gobierno central sobre toda la República. La pista para ello, en los Andes, fue original y, probablemente, la menos conflictiva, la menos costosa y la más acorde con los desarrollos intelectuales y políticos antiterratenientes: intentando frenar el poder de los señores locales, el gobierno de Leguía otorga reconocimiento jurídico, personería jurídica, capacidad de intervención legal (y entonces ya no solo violenta) a estas aldeas de campesinos indígenas, sobrevivientes de la arremetida terrateniente, llamadas ahora, formalmente, comunidades de indígenas. Esta medida se complementa con un discurso radicalmente pro indígena y antiterrateniente.¹¹

Al margen de la eficacia del indigenismo oficial, se debe remarcar que la asociación clasista indio-campesino no solo se refuerza sino que queda fijada desde entonces como asociación exclusiva: oficialmente, ante el Estado, hay indios, y estos, sujetos a una política proteccionista, se definen como campesinos miembros de una comunidad. El otorgamiento de personería jurídica a las comunidades de indígenas transformó sus posibilidades de acción en la sociedad peruana y efectivamente canalizó sus prácticas sociales hacia el logro de objetivos y demandas de carácter económico, digamos “clasista”.

A partir de 1926, miles de juicios de reivindicación de tierras mantuvieron abierto el recuerdo de los linderos afectados por el proceso de despojo y la voluntad, institucionalmente procesada, de recuperarlas, fuera por la vía judicial, la

11. El gobierno de Leguía instituye el Patronato de la Raza Indígena, instancia arbitral que recibía las quejas de los indígenas sobre abusos y despojos de tierras. Su eficacia en materia de tierras no fue, sin embargo, grande: por encima de sus opiniones, estaba el poder judicial, al que apelaban permanentemente los hacendados acusados de despojo, portando contratos de compraventa fraguados. Fue más eficaz en otro tipo de demandas como proteger a los indígenas que deseaban construir escuelas. Quizás su importancia resida, sobre todo, en el hecho de haber abierto un espacio oficial al pronunciamiento de los indígenas. Sobre el indigenismo leguista, el mejor trabajo con que contamos son los capítulos que le dedica José Luis Rénique en *Los sueños de la sierra* (1991).

negociación comercial con los hacendados o la recuperación directa de las tierras en procesos de luchas campesinas. Desde la oficialización de su carácter de “indígenas”, una identidad más bien clasista, de campesinos, en clásica lucha contra los terratenientes, define los contenidos de sus reivindicaciones.

Una segunda herencia del leguismo que consolida institucionalmente estas comunidades de indígenas fue la introducción en su proyecto constitucional de 1920 de la protección estatal a las tierras comunales de los indígenas: sus tierras fueron declaradas inembargables e inalienables (se prohibió su venta). De este modo, las comunidades dejaron de perder tierras y empezaron a intentar, más bien, recuperar las perdidas. El reconocimiento oficial de las comunidades de indígenas y la protección a sus tierras se mantuvo en la Constitución política de 1933 y, con otro nombre (“comunidades campesinas”), en la promulgada en 1980. Incluso en el proyecto constitucional, radicalmente liberal, actualmente en proceso de consulta, se mantiene el reconocimiento de las comunidades campesinas y nativas, y el carácter imprescriptible de sus tierras. Las referencias a su inalienabilidad e inembargabilidad han sido eliminadas.

En 1926 llegaron a reconocerse oficialmente 59 comunidades de indígenas; en 1930, el número había aumentado a 321. En 1991, con el nombre de comunidades campesinas, existían 4315 comunidades reconocidas.¹²

Hasta 1969, interesa remarcarlo, el reconocimiento oficial a las comunidades de indígenas no significó imponerles ningún tipo de ordenamiento interno. La organización interna, con su producción y legitimación de sistemas de autoridad, corrió por parte de los indígenas con bastante autonomía, salvo en la creación de un nuevo cargo comunal, el de “personero”, que tenía la representación jurídica de la comunidad frente al Estado.¹³

La organización interna sí es autónoma, aunque ello no significa que se rija por normas “ancestrales”. Los estudios sobre los sistemas de cargos y de autoridades en las comunidades de indígenas pusieron en evidencia la existencia de un

12. Caballero, V. “Urbanización de la sociedad rural puneña: crecimiento y cambios en las comunidades campesinas”. *Debate Agrario*, n.º 14, CEPES, 1992, pp. 107-120.

13. Un decreto supremo del 18 de julio de 1938 establece las normas para la elección del personero en cada comunidad. Además de mayor de edad y con residencia permanente en la comunidad, este debía ser alfabeto. La elección debía hacerse “en acto público y de viva voz”, en presencia de un representante de la Dirección de Asuntos Indígenas o, a falta de este, de la autoridad política provincial o distrital. La norma señalaba lo siguiente: “Las comunidades de indígenas no reconocidas aún, designarán en la forma que tengan por costumbre, su apoderado o personero para el efecto de tramitar el expediente de su reconocimiento e inscripción oficial y la gestión administrativa de sus intereses”.

sistema de poder sustentado en la acumulación de cargos cumplidos en las fiestas del calendario religioso católico. Así, la legitimación de la autoridad venía dada por la institucionalidad católica y, en lo fundamental, definía el prestigio en el tiempo: un sistema tendencialmente gerontocrático.

Escuela (en español) y tierras, sobre todo las segundas, son las demandas movilizadoras más importantes de las comunidades desde su reconocimiento. Sobre la escuela, los éxitos han sido con el tiempo muy grandes: el analfabetismo ha ido reduciéndose notablemente en el país.¹⁴ Durante el Rimanakuy de 1986, un invento del gobierno de entonces que reunía presidentes de comunidades campesinas y nativas con el Presidente de la República, las demandas en torno a educación tenían que ver fundamentalmente con la elevación de su calidad, el mayor control de los profesores, la necesidad de más escuelas técnicas, etc. En los Andes peruanos, la demanda de educación bilingüe o de educación en lengua nativa nunca, infortunadamente para todo el país, ha sido una demanda de quienes hablan cotidianamente una lengua nativa. Además del notorio incremento en la cobertura estatal de servicios educativos, la demanda por escuelas ha perdido también el filo político que tenía porque, desde 1980, el derecho al voto se ha universalizado y los analfabetos no están ya excluidos: la cultura no es más criterio de discriminación electoral.

Respecto de las tierras, las cosas tampoco han ido mal. Desde su reconocimiento, las comunidades intentaron recuperarlas a través de juicios o de negociaciones con los terratenientes, siempre actuando como comunidades aisladas. En 1963, en un contexto favorable a los campesinos, recién electo un presidente que prometió “pueblo por pueblo” realizar una reforma agraria, se inicia un proceso de luchas campesinas muy intenso. Vale la pena detenerse en él un momento, pues en esta coyuntura se desarrollan nuevas estrategias organizativas.

En los Andes, escenario principal del conflicto, dos sectores campesinos son los protagonistas de estas luchas: los feudatarios, “indios de hacienda” que luchan contra las “condiciones” (renta) impuestas por los hacendados (principalmente, el trabajo gratuito) a cambio del uso de parcelas de subsistencia, y las comunidades de indígenas que recuperaban tierras usurpadas por las haciendas. La forma de organización y el discurso de las luchas, en ambos grupos, es prestado de las organizaciones urbanas, obreras: la lucha se lleva adelante a través de “sindicatos”

14. En 1940, los analfabetos eran el 57,6% de la población nacional; en 1961, su importancia proporcional había bajado a 38,9%; en 1972, a 27,2%; y en 1981, a 18%. El censo que acaba de realizarse aún no proporciona los datos al respecto, pero claramente el analfabetismo es residual, prácticamente inexistente en la población joven, sea cual fuere su origen étnico o lugar de residencia.

campesinos, afiliados, a su vez, a una federación de campesinos. El caso del Cuzco es el más notorio: allí se formó el primer sindicato rural de los Andes, el de la hacienda Maranura, en 1947.

Poco a poco la sindicalización va avanzando y comprometiendo cada vez más poblaciones indígenas, y eso produce una nueva dirigencia indígena: originalmente “indio de hacienda”, Saturnino Huillca, el dirigente más claro de la movilización, hablaba español con mucha dificultad. La forma sindical avanza en lengua aborígen, levantando reivindicaciones agrarias. En 1958, también en el Cuzco, se forma la primera asociación territorial de sindicatos rurales, la Federación Provincial de Campesinos de la Convención y Lares, y en plena lucha, en 1963, se forma la Federación Departamental de Campesinos de Cuzco (FDCC).

El sindicato obrero presta a los indios de hacienda un modo de organización y también una forma de lucha: la huelga. Hasta 1963, los sindicatos de feudatarios y sus huelgas siguieron el esquema común de negociación de condiciones de trabajo de cualquier sindicato obrero: (a) elaboración y presentación de un pliego de reclamos, (b) huelga, (c) negociación de un pacto laboral registrado en el Ministerio de Trabajo, y (d) levantamiento de la huelga. En el contexto de las movilizaciones de 1963, la forma se mantiene, pero el contenido, el sentido de la reivindicación, cambia notablemente: los campesinos desarrollan una huelga indefinida (hasta hoy, digamos); deciden no trabajar más para las haciendas a cambio del derecho de tener una parcela de tierras, ni siquiera por un buen salario; a diferencia del modelo sindical que les da forma, no buscan la negociación. Así, estrictamente, rompen el latifundio como forma de obtener excedente campesino y liberan su tiempo. Lo que era una lucha sindical-laboral se convierte en una toma de tierra, en una lucha campesina por la tierra, por el derecho de tener parcelas de subsistencia sin que ello genere renta a un hacendado. Muchos de los siervos que formaban comunidades cautivas dentro de las haciendas volvieron a ser comunidades independientes y lo son hoy en día.

Quizás lo más sorprendente es que la forma sindical trasciende el ámbito de los feudatarios, de los indios de hacienda, donde nace: en 1963, cuando los miembros de las comunidades de indígenas deciden recuperar directamente las tierras, toman también la forma de sindicatos. En otras palabras, se dan una directiva sindical, se hacen reconocer como sindicatos ante el Estado y buscan su reconocimiento como bases de la Federación. En esos años, cada sindicato enviaba, al momento de constituirse, un representante ante la Federación para registrar la constitución. Este debía volver acompañado de un dirigente departamental para el acto local y colectivo de reconocimiento. Sin embargo, los testigos señalan que era tal la velocidad con que se formaban sindicatos en las comunidades,

que terminó resultando imposible satisfacer el ritual de reconocimiento de cada sindicato, y los dirigentes esperaban que varios lo demandaran para realizar actos provinciales. El subsecretario de la FDCC informó a un periodista presente en el Cuzco, en enero de 1964, que en los últimos tres años había llegado a reconocer 1500 sindicatos.¹⁵

La forma sindical parece coexistir sin conflicto con la estructura comunal anterior en cada base: una de las demandas de los sindicatos era el reconocimiento legal de sus comunidades de origen cuando este no existía. Entonces, ¿para qué formar sindicatos? Probablemente, los campesinos vieran que esta estructura organizativa les permitía una interlocución más directa, menos mediada por los señores locales, ante el Estado. Es probable también que la forma sindical fuera lo que les permitiese el acceso a la Federación y, por lo tanto, a la defensa legal de asesores profesionales a través de la cual lograban salir del circuito de poder local para la administración de “justicia” y llegar a instancias judiciales urbanas donde sus derechos fueran reconocidos y la ley se cumpliera. En cualquier caso, la función que cumplieron fue muy circunscrita a esa lucha: una vez logradas las tierras (o reprimido el movimiento), los sindicatos se disolvieron y las comunidades volvieron a ser la instancia organizativa a la base. Posteriormente, ellas se afiliaron directamente a las federaciones departamentales.¹⁶

El quechua fue el idioma de la lucha, aunque nadie luchó por él. Grandes marchas y mítines campesinos se realizaron en las ciudades, todos en quechua, todos amenazantes, pero en ninguno se registraron desordenes ni actos de violencia. Importa señalar que ello se asocia al hecho de que, en esta lucha campesina, los campesinos indígenas no buscaban abrir nuevos derechos; buscaban solo que las leyes se cumplieran: actuaron como agentes del Estado, de la legalidad (no solo de la “justicia”) en las zonas donde se movilizaron. Probablemente por ello, solo tomaron las tierras que según sus títulos les pertenecían y les fueron usurpadas con contratos fraguados. De hecho, denominaron a sus acciones “recuperación de tierras” y, muchas veces, en esos mismos términos fueron informadas por los medios de comunicación de la época, hecho que evidenciaba la creciente legitimidad del movimiento en los ámbitos urbanos. Invocando la legalidad, no la transgredieron con actos de violencia. Actuaban enarbolando banderas peruanas, con

15. Neira, H. *Los Andes, tierra o muerte*. Madrid: Editorial XYZ, 1968.

16. El movimiento de tomas de tierras decae hacia mediados de 1964 en parte porque la dirigencia gremial, que permitía la coordinación de las bases y su defensa legal, empezó a ser reprimida, pero en parte también porque los campesinos lograron lo que buscaban: las tierras. No se usó la violencia ni para desalojarlos de las tierras recuperadas ni para obligarlos a volver al trabajo. En realidad, a diferencia de periodos anteriores, el Estado central no reprimió el movimiento.

reivindicaciones campesinas, bajo una forma prestada del movimiento obrero internacional, que se expresaba en los espacios públicos en quechua.

El año de 1968 es uno que marca mucho la historia contemporánea del Perú. Ese año, un golpe institucional de las fuerzas armadas lleva al gobierno al general Juan Velasco, que emprende un conjunto de reformas democratizadoras en la sociedad peruana. Habiendo dictado y en proceso de ejecutar efectivamente una reforma agraria, el gobierno legisla sobre las comunidades de indígenas, en adelante llamadas “comunidades campesinas”.

Varios elementos del Estatuto de Comunidades Campesinas dado en 1970 interesa resaltar aquí, sobre todo de aquellos que inciden en la organización interna de quienes hasta ese momento estaban organizados en tanto indígenas. El primero es el cambio de nombre, que termina de disolver lo indígena en la sierra en el sector agrario, al interior de una política que buscaba eliminar denotaciones racistas particularizadoras. El cambio de nombre y la continuación de una política tutelar y proteccionista por ese y los siguientes gobiernos impulsaron la organización de comunidades campesinas entre campesinos que nunca estuvieron organizados en ellas e, incluso, en espacios donde cualquier signo de identidad étnica, como la lengua, había desaparecido. El Estado universaliza, digamos, la forma comunal de propiedad y gestión de la tierra, disociándola de referentes étnicos.

El segundo es que, por primera vez, el Estado norma el funcionamiento y organización interna de estas comunidades: lo que antes fue la normatividad de un cargo es ahora normatividad de un sistema de autoridad. Teniendo como referente la forma cooperativa que el Estado imponía a los beneficiarios de las haciendas que eran afectadas en el proceso de reforma agraria, se legisla entonces sobre la constitución de un Consejo de Administración cuyo presidente se constituye en representante legal de la comunidad. El Consejo y el Presidente debían ser elegidos por el voto directo de los comuneros, por un periodo de dos años, en elecciones formales, con listas alternativas de candidatos y resultados registrados en la Dirección de Comunidades Campesinas del Ministerio de Agricultura. Siendo condición para ser elegido presidente saber leer y escribir, las elecciones comunales crecientemente recaen en miembros de un grupo generacional más joven que el de las antiguas autoridades tradicionales. Vale la pena señalar que el sistema tradicional de cargos, por supuesto, no se prohíbe, pero va cayendo en desuso y queda restringido al estricto ámbito de las celebraciones católicas festivas. Así, los cargos de autoridad no solo se abren a los más jóvenes, sino también a los comuneros de otras confesiones religiosas.

Tras casi un cuarto de siglo de vigencia del Estatuto, la forma de organización allí normada sigue vigente. Estas comunidades campesinas, compuestas o no por

población indígena (que ya ni se autodenomina así, ni es así denominada por el Estado) se constituyen en las bases de organizaciones federales agrarias nacionales, es decir, la Confederación Campesina del Perú y la Confederación Nacional Agraria (organización creada por el propio gobierno militar). Estas comunidades conducen, a partir de la década de los 1980, una nueva lucha por la tierra, esta vez contra el modelo empresarial de la reforma agraria, y toman las tierras de las empresas asociativa. Eliminadas prácticamente todas las empresas, las comunidades campesinas han incrementado considerablemente su frontera productiva.

En el contexto de estas luchas recientes, los gremios nacionales, con la falsa imagen indigenista de que las comunidades eran colectivistas por tradición, intentaron que las tierras que se tomaban fueran manejadas colectivamente y no repartidas entre los miembros de las comunidades como parcelas. Fracasaron y, hoy en día, lo fundamental de la tierra en el país, en la costa y en la sierra, bajo régimen de comunidad o no, se encuentra conducida como parcela campesina.¹⁷

Para muchos efectos, por ejemplo para la atribución de créditos mientras se mantuvo un sistema estatal de crédito subsidiado, la institucionalidad comunal ha sido el interlocutor del Estado. De hecho, se trata del interlocutor reconocido (y hasta cierto punto incluso reproducido) por los programas —pocos pero los hay— de extensión técnica del Estado y también de las organizaciones no gubernamentales (ONG). Así, las comunidades fueron a quienes movilizó la subversión cuando logró tener cierto apoyo rural y ellas mismas fueron la base para la constitución de organismos de autodefensa propiciados por el Ejército en su lucha antisubversiva. En las condiciones de ausencia regular del Estado, en el ámbito de la administración de justicia o de fuerte corrupción de los aparatos policiales y judiciales locales, las comunidades campesinas han empezado a asumir recientemente funciones de control del delito (interno y externo) y a obligar a las autoridades a imponer justicia.

17. Quizás solo una palabra sobre este tema. Por décadas se ha especulado sobre un supuesto colectivismo agrario indígena, inscrito en su tradición, en su cultura. Y se ha supuesto que la parcelación de las tierras es un fenómeno reciente, fruto de la penetración occidental o del capitalismo. Cabe señalar que nada, ni en los documentos etnohistóricos ni en la investigación arqueológica, induce a pensar que antes de la llegada de los europeos las familias campesinas trabajaran colectivamente para su subsistencia. Sí, y eso continuó durante la Colonia, es probable que trabajaran colectivamente para cumplir sus obligaciones con el poder. Son las tierras dedicadas a este fin las que fueron llamadas “tierras comunales” y sobre las que se legisló su reparto; básicamente fueron esas las que primero perdieron las comunidades en el periodo de expansión de las haciendas, y las que ahora, una vez recuperadas y sin existir cargas impositivas colectivas, los comuneros han efectivamente parcelado en contra de la opinión de dirigentes políticos y del propio Estado.

¿Justicia indígena, campesina o consuetudinaria? El tema está en estudio y hay bastante fantasía al respecto. A juzgar por los estudios realizados hasta ahora, las comunidades (o las “rondas campesinas”) no aplican un sistema alternativo de normas, sino que buscan la aplicación de las básicas normas jurídicas nacionales que, en lo fundamental, no les son adversas. Sin embargo, siendo una institucionalidad diferente a la estatal, la invención de rituales de autoridad, de formalidad, así como la definición de instancias y la aplicación de sanciones, significan una permanente creación por parte de los comuneros en función de lo que tienen a mano: su lectura particular, construida con el aporte de sus costumbres y distante, en muchos casos, de lo que es nacionalmente legítimo. No es un discurso de “diferencia” o de práctica “alternativa”; su discurso busca legitimarse como nacional, ciudadano, elaborado desde la particular historia de su cultura. Esta particular combinación abre la posibilidad de que sean reconocidas oficialmente como instancias arbitrales, tema en pleno debate hoy en día.

Actualmente, también son las comunidades las instancias que negocian la implementación de servicios modernos en el campo: postas médicas, electrificación, estaciones repetidoras de televisión, etc.

Si algo, por el momento, podemos decir, con cargo de ampliarlo al final, es que, en el siglo XX, las organizaciones de indígenas de la sierra, asociadas a una institucionalidad agraria, campesina, han logrado expandir su frontera productiva, recuperando las tierras de las que fueron despojadas; y se han constituido, eliminados los poderes locales, en interlocutores validados ante el Estado. Ambos triunfos (no son extraordinarios, pero son triunfos: su historia en este siglo, en el campo de los objetivos que se plantearon, no es de derrota) parecen ahora asociar el destino de las comunidades en los Andes, incluso de aquellas de composición indígena considerable, no más a la tierra sino a la regulación y a la gestión de las condiciones de vida de sus poblaciones. Ambos objetivos se definen con criterios dialógicos con el Estado y la sociedad nacional que han cambiado también, eso lo veremos luego, al impulso de las masivas migraciones de indígenas a los centros urbanos.

Un camino difícil en la Amazonía

La suerte de los indígenas amazónicos va definiéndose distinta. En principio, a diferencia de la profusa legislación indígena que organiza en los Andes la vida de hombres integrados como indígenas a la sociedad colonial y luego republicana, el Estado es bastante más “silencioso”, menos activo, en lo que se refiere a los indígenas amazónicos. En términos más estrictos, delega su “administración” en manos

privadas.¹⁸ La relación de las poblaciones amazónicas con el Estado colonial se limita a algunas zonas de frontera, a través del establecimiento de misiones, sobre todo en la selva central, y de reducciones en Maynas a cargo de los jesuitas. Antes incluso que efectos sobre la cultura de estas sociedades, las misiones provocan, en la Amazonía, los mismos efectos demográficos desastrosos del contacto inicial entre europeos y americanos que se produce en todas partes. Una historia de conflictos localizados entre pueblos amazónicos de frontera y agentes coloniales en la selva central culmina a mediados del siglo XVIII con una rebelión indígena, estrictamente panindígena, que lidera Juan Santos Atahualpa e involucra a diversas sociedades amazónicas contra la presencia colonial. El levantamiento no logra ser sofocado y termina más bien con el retiro parcial de misioneros y funcionarios coloniales.

Desde temprano, el Estado nacional manifiesta una preocupación por “atraer” a los “salvajes” a la vida “civilizada”. Para ello, aun en los periodos de cierto auge de posiciones secularizantes, apoya el asentamiento de misioneros católicos, “portadores de civilización”,¹⁹ así como el desarrollo de colonizaciones extranjeras. Ninguna legislación, ni particularmente ninguna instancia estatal, protege a los indígenas amazónicos, ni cuando a inicios de este siglo un recurso de la selva, el caucho, obtiene un enorme valor en el mercado internacional y para extraerlo se escribe una de las páginas más terribles de esclavitud y genocidio en el Perú en pleno siglo XX.

Hay probablemente dos elementos que no juegan para la cuestión étnica en la Amazonía. El primero es que, hasta la llegada de corrientes colonizadoras, la tierra en la selva no se define estrictamente en términos de propiedad y menos de propiedad agrícola que, en lo fundamental, es el tema que sustenta el acercamiento legal a la cuestión de la tierra en el Perú. Al momento de su fundación, el Estado nacional peruano no encuentra a los indígenas de la Amazonía como poseedores o propietarios de tierras agrícolas; ellos “ocupan” territorios y esa ocupación no genera valores económicos al país del que forman parte (estrictamente, son los territorios los que forman parte del país, no los indígenas que los ocupan).

18. Francisco Ballón acaba de publicar, en cuatro tomos, una recopilación de toda la legislación del Estado peruano sobre la Amazonía: *La Amazonía en la norma oficial peruana: 1821-1989* (1993). Las referencias a normas legales que siguen son extraídas de esta extraordinaria fuente.

19. Pilar García Jordán, estudiosa de las relaciones entre el Estado republicano y la Iglesia en el Perú, remarca que es por el lado de la Amazonía y la función de las misiones que se reubica el rol “moderno” de la Iglesia católica. Véase su *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1992.

El segundo es que el considerarlos “salvajes” que antes de tener derechos necesitan ser “atraídos a la civilización” es consenso, aparentemente incluso entre la intelectualidad peruana, hasta mediados del siglo XX. Ni siquiera la corriente indigenista se refiere a ellos o elabora un discurso diferente al del Estado. Quizás ello tenga que ver con su enorme distancia respecto de los centros urbanos o con el hecho de que no se haya producido un significativo mestizaje.

Lo cierto es que, política y culturalmente “administrados” por agentes eclesiales y sin ningún derecho territorial ni protección laboral, los indígenas amazónicos que existen en el Perú son sobrevivientes de sistemáticas y desreguladas agresiones a su vida y a sus condiciones de sobrevivencia.

Antes de analizar sus organizaciones, vale la pena detenerse un instante en la cuestión de las lenguas amazónicas. Aparentemente, por ser prioridad del Estado la “civilización” de las poblaciones amazónicas a través de la “fe”, el énfasis de la propuesta (o de la imposición) cultural, más que en la castellanización, se pone en su adoctrinamiento, que no necesariamente tiene que realizarse en español. Así, diccionarios o vocabularios en lenguas amazónicas fueron hechos por misioneros católicos. Esta relación de adoctrinamiento, que se profundiza con el ingreso a la Amazonía del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en la década de 1940, combate la cultura y las formas religiosas nativas, pero no sus lenguas. A cargo de los misioneros católicos o protestantes del ILV se va desarrollando el inicio bilingüe de la escolarización de las poblaciones amazónicas. En la década de 1950, el Estado apoya escuelas bilingües en la Amazonía; incluso, las campañas de alfabetización se canalizan a través de ellas.

Es quizás este diferente origen (y diferentes actores) en los procesos educativos lo que explique la radical diferencia entre las demandas educativas de los indígenas hablantes de lenguas nativas en la sierra y en la selva. Mientras que los primeros sistemáticamente han visto, en la posibilidad de hablar el idioma el Estado, condiciones de liberación o de mejora de su vida, y han exigido entonces la creación de escuelas en español (estrictamente, la creación de escuelas para aprender español), en la Amazonía, sistemáticamente también, cada vez que jefes de las comunidades nativas se pronuncian sobre la educación, lo hacen exigiendo mejorar los sistemas de educación bilingüe.

A mediados de la década de 1950, el Estado se refiere a los indígenas amazónicos como “tribus selvícolas” y empieza a legislar sobre la necesidad de reservar a su favor tierras que aseguren su subsistencia. La organización indígena en la Amazonía para discutir con el Estado y con la sociedad nacional tiene, sin embargo, que esperar al gobierno militar de 1968, que produce (no cambia como en los Andes sino produce) un tipo de organización nueva llamada “comunidad

nativa". Esta no es otra cosa que un recorte más o menos arbitrario de grupos de indígenas de un mismo origen étnico, cercanos y conocidos entre sí, a los que se les delimita un territorio. El modelo de comunidad nativa es imaginado según el patrón andino de comunidad, con poco que ver con los sistemas de gestión territorial, social y productiva de los indígenas amazónicos.

Diversos investigadores han criticado el modelo "comunidad nativa" porque lo que hizo fue fragmentar, en un conjunto de pequeñas unidades, cada una con interlocución propia ante el Estado (con personería jurídica), los pueblos o nacionalidades o sociedades étnicas amazónicas. No hay claridad sobre si con anterioridad a la aplicación de este modelo los grupos étnicos amazónicos funcionaran orgánicamente y que la propuesta estatal haya fragmentado lo que funcionaba de manera unitaria. Probablemente no, pero es cierto que, en el momento en que el Estado define su interlocutor étnico amazónico, lo hace como si se tratara de una pluralidad de unidades económicas de base y no de grandes agregados étnicos. Es cierto que tampoco tenía por qué hacerlo: en el proceso de definición no se manifestaron presiones de parte de los indígenas sino opciones de intelectuales.

Aparentemente, una vez "producidas" legalmente, las comunidades nativas realmente empiezan a funcionar y las rutas en las que definen sus opciones son diversas. Bajo este nuevo modelo, quienes en lo fundamental acceden a niveles dirigenciales no son líderes tradicionales (asociados a funciones tradicionales) sino individuos pertenecientes a un nuevo liderazgo, más joven y/o bilingüe.²⁰ Una vez producida esta forma "moderna" (nueva, en todo caso), ella induce a asumir formas (una formalidad) que antes no existían (asambleas, libros de actas, sellos, etc.) y permite el sustento organizativo desde el que deviene posible la asociación en federaciones étnicas, producto nuevo, moderno también, en nada inscrito en una tradición organizativa. Estas nuevas organizaciones, cuyas bases son las comunidades nativas de creación reciente, son, sin embargo, el espacio desde donde es posible reivindicar los derechos a una identidad que se sustenta en la tradición.

Hasta ahora, en lo fundamental, las organizaciones son étnico-territoriales: una federación agrupa al conjunto de comunidades del mismo grupo étnico de una determinada zona (los aguarunas del Alto Mayo o los Asháninkas del río Tambo, por ejemplo). No son, en principio, representaciones unitarias de una "nación", aunque la situación es variada: la liga agraria Juan Santos Atahualpa de Ucayali, formada en los tiempos del gobierno militar, a pesar de participar de una estructura organizativa agraria, está en lo fundamental formada por las

20. No existe acuerdo en relación con esta afirmación. A diferencia de las comunidades campesinas, las comunidades indígenas han mantenido los antiguos sistemas de autoridad.

comunidades shipibo/coniibo. También de ese periodo y asociado también al impulso organizativo del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS)²¹ y el apoyo de antropólogos, se organiza el Congreso Amuesha (Yanesha), probablemente la única organización que representa a todo un grupo étnico. El Congreso Amuesha-Yanesha muestra una estructura organizativa liderada por un *cornesha* (el nombre del cargo es tradicional, pero el contenido de la función es nuevo) y un consejo directivo, elegidos por las comunidades nativas. Poco a poco, a impulso de diversos sectores, se van formando otras organizaciones, como el Congreso Aguaruna-Huambisa, aunque las nuevas, incluyendo esta, no logran articular una representación unitaria, sino limitada a espacios territoriales específicos (por lo general, cuencas).²²

En 1980, los contactos y reuniones entre los líderes de estas organizaciones de mayor nivel terminan por producir una asociación, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), inicialmente con funciones más bien de coordinación que de representación, para acceder sin intermediaciones a apoyos financieros destinados a programas de desarrollo. Se buscaba así impedir que los proyectos de desarrollo y la cooperación financiera se constituyan en nuevas formas de agresión cultural. Su discurso, su propuesta, subraya fundamentalmente tanto una exigencia de desarrollo como una valoración de sus tradiciones culturales. En la fundación de la AIDSESP están presentes, principalmente, el Congreso Yanesha y muchas de las organizaciones aguaruna, asháninka y shipibo. Desde sus inicios, la AIDSESP muestra una fuerte diferenciación en relación con otras organizaciones populares, vistas como excesivamente politizadas. Su crecimiento la lleva a integrar, cada vez más, funciones de representación étnica.

Sin embargo, surgen discrepancias. El Congreso Amuesha (Yanesha), desde una actitud crítica de las propuestas de la AIDSESP vistas como “culturalistas” y bajo la propuesta de la necesidad de defender sus intereses bajo una forma de organización que permita la confrontación con el Estado y el desarrollo de planteamientos más políticos (en el contexto de implementación por el Estado de grandes proyectos de colonización), cambia su denominación de “congreso” por la de “federación”, y se separa de la AIDSESP. En 1986, durante el Rimanakuy, la Federación Yanesha lanza la propuesta de formar una Confederación

21. Organismo estatal creado por el gobierno del general Velasco para suscitar la organización de los sectores que las reformas beneficiaban y producir una presencia estatal que sustituyera el tradicional poder de patrones/terratenientes locales. Fue desmantelado inmediatamente después del golpe de Estado que sacó del gobierno a Velasco Alvarado.

22. Francisco Ballón incluye, en su *La Amazonía en la norma oficial peruana: 1821-1989* (1993), una lista de veintinueve organizaciones nativas de la amazonía peruana.

de nacionalidades, un gremio y no una asociación, y empiezan coordinaciones con federaciones y comunidades no integradas o no satisfechas con la AIDSESP. Así, en 1987, en abierto conflicto con la AIDSESP, surge la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP).²³

Hoy, ambas organizaciones existen; ambas son interétnicas; y ninguna agota la representación de los pueblos indígenas de la Amazonía (algunos como los machiguengas prefieren mantenerse en independencia y en coordinación con ambas). La AIDSESP representa unas treinta federaciones de base; y la CONAP, cerca de veinte. Sus posiciones, que en algunos aspectos son semejantes, terminaron por agudizar sus mutuas diferencias en el contexto de violencia política en la sierra central. Así, no parece previsible una integración de ambas.

Las reivindicaciones pendientes de las comunidades nativas son la “corrección” —digamos— del proceso de creación de linderos, que los ha excluido de antiguos territorios que eran básicos para sus sistemas de reproducción, y el mayor impulso por parte del Estado a la educación bilingüe. Es interesante señalar que en el Rimanakuy de Pucallpa de 1986, donde asistieron jefes de cerca de quinientas comunidades nativas de la Amazonía, sus demandas en torno a educación eran totalizantes: que el Estado defina una política nacional de educación bilingüe (no solo en la Amazonía). Se reclamó también que, en el nombramiento de maestros, se prefiera maestros indígenas y, en general, que no se margine a los indígenas de los cargos públicos, en los que se nombran solo blancos o mestizos.

Esta última demanda se asocia a otra sobre discriminación que es de mayor interés: la sanción a las autoridades policiales y judiciales que no reconocen sus derechos. Se referían, con ello, a sus derechos ciudadanos, sus derechos como cualquier peruano, y no a derechos “particulares”. Con esta demanda, los indígenas denunciaban que en los puestos policiales no les hacían caso por el hecho de ser indígenas. Como reivindicación de carácter étnico habría que agregar la demanda de que no sólo las comunidades nativas, sino también las organizaciones étnico-territoriales sean reconocidas formalmente.²⁴

23. Agradezco las informaciones del antropólogo Carlos Mora. Infortunadamente, respecto de las grandes organizaciones amazónicas los textos más bien analíticos son escasos y las posiciones muy polarizadas.

24. Los Rimanakuy son, como ya se dijo antes, reuniones de presidentes de comunidades campesinas o jefes de comunidades nativas con las autoridades gubernamentales. Las conclusiones de todos los celebrados en 1986 se publicaron en *Rimanakuy '86: hablan los campesinos del Perú* (1987). Habría que agregar que las demás demandas de los jefes nativos eran de carácter general y de impulso a la modernización e integración económica: carreteras, radios, herramientas, créditos, asistencia técnica, escuelas técnicas. Un dato no despreciable es el siguiente: teóricamente, las reuniones eran

Interesa señalar que, a diferencia de las poblaciones de la sierra, los indígenas amazónicos no dan a sus organizaciones una identidad de campesina, agraria. Aun cuando comunidades nativas se cuentan entre las bases de las confederaciones de tipo agrario, sus demandas no se ligan prioritariamente a la agricultura. Así, las reivindicaciones que tienen que ver con la tierra se refieren tanto a la escasez de terrenos de uso agrícola, cuya necesidad se les ha reconocido (la mayor parte de las tierras agrícolas ha quedado en manos de colonos), como, y fundamentalmente, a sus derechos territoriales sobre los recursos madereros y mineros, las cochas y ríos, etc. Se trata de derechos sobre un territorio, no sobre un espacio definido como agrícola. En ese estricto sentido, son reivindicaciones de pueblos más que de “campesinos”.

Estructura legal y respuestas de los gobiernos a la cuestión indígena

De lo dicho queda claro que, en el ámbito de las bases, las organizaciones son legales, sus dirigentes son reconocidos por el Estado y las lenguas aborígenes carecen de valor como lenguas oficiales del Estado. Esta última cuestión, sin embargo, requiere algunos matices. Como antecedente habría que recordar que el único gobierno peruano que ha legislado sobre la oficialización del quechua y el aimara, a la par del español, ha sido el gobierno del general Velasco, que también eliminó la calificación de “indígenas” de las comunidades.

El texto constitucional de 1979 y el actual proyecto en proceso de consulta, si bien establecen como lengua de la República el español, explícitamente señalan que el Estado reconoce el derecho de todo peruano de usar su propio idioma ante cualquier autoridad, mediante un intérprete. En la Constitución de 1993, el reconocimiento del derecho de hablar su lengua ante una autoridad se encuentra en el capítulo de derechos fundamentales de la persona, como continuación de un párrafo que reconoce el derecho de toda persona “a su identidad étnica y cultural.

“de presidente a presidente”, “de jefe a jefe”, es decir, se convocaba a un diálogo “entre iguales” con el Presidente de la República. La convocatoria y la propaganda eran, obviamente, demagógicos y el presidente no estaba dispuesto a pasar los tres o cuatro días de cada Rimanakuy (se realizaron cinco) con los campesinos. En el Rimanakuy de Pucallpa, al que se convocaron a los jefes de las comunidades nativas, el presidente García quiso hacer lo mismo que hizo en los demás a partir del segundo: enviar un cálido saludo por escrito. Sin embargo, a diferencia de los presidentes de las comunidades campesinas, los jefes nativos no aceptaron el desaire y no entregaron las conclusiones de sus deliberaciones y anunciaron que no se moverían (frente a toda la prensa cubriendo el evento) hasta que no llegara el presidente. García Pérez tuvo ir.

El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación”.²⁵ En relación con los derechos sociales, el proyecto considera un artículo, el 17.º, en el cual el Estado fomenta “la educación bilingüe e intercultural según las características de cada zona. Preserva las diversas manifestaciones culturales y lingüísticas del país”. En la definición del Estado y la Nación, la carta en consulta hace más claro un texto ya presente en la de 1979, aún en vigencia: “Son idiomas oficiales el castellano y, en las zonas donde predominen, también lo son el quechua, el aimara y las demás lenguas aborígenes según la ley”.

Respecto del reconocimiento de las comunidades campesinas y nativas, si bien la declaración de autonomía en su organización y trabajo comunal presente en la Constitución de 1979 dejaba entrever la posibilidad de su gestión interna de justicia, el proyecto constitucional en consulta incorpora un artículo (el 149.º) al interior del capítulo referido al poder judicial que señala lo siguiente:

Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del poder judicial.

Interesa también señalar que esta vez se establece que los jueces de paz serán elegidos directamente por la población.

El contexto político y la cuestión indígena

Lo dicho brevemente en el acápite anterior no pretende publicitar el proyecto constitucional del régimen que entre otros problemas, como señalamos, elimina mucho del régimen de excepción tutelar de las tierras de las comunidades campesinas y nativas, con lo que un capítulo de inestabilidad de fronteras podría volver a abrirse. Es enormemente probable que si el Perú no se encontrara en una coyuntura de cambio constitucional, los dispositivos que acabamos de mencionar hubieran sido introducidos en la Constitución actualmente vigente. Vale también señalar que esos dispositivos constitucionales no han sido producto de “luchas y presiones” de las organizaciones campesinas o indígenas, sino básicamente aportes profesionales.

25. Inciso 19 del capítulo 1 de la carta constitucional aprobada por el Congreso Constituyente Democrático (CCD), a ser consultada en referéndum el 31 de octubre de los corrientes.

Lo que queremos sugerir es que existe, tanto en la clase política peruana como en la sociedad civil, una alta permeabilidad a incorporar demandas de carácter étnico, de pluralidad cultural. Si bien el nivel de estos dispositivos es fundamentalmente declarativo, sí son evidencia de que el predominio criollo excluyente, oligárquico, de la sociedad peruana viene deteriorándose aceleradamente y, por otro lado, de que la presión social podría efectivamente ponerlos en práctica. El cambio es importante: son ahora nuevos sectores sociales, más mestizos, quienes gestionan la política y las corrientes de opinión.

El cambio también tiene que ver con un proceso social ocurrido en décadas recientes. Tras cerca de treinta años de intensa migración andina a las ciudades, proceso en el que los migrantes dejan de verse a sí mismos y ser vistos por los demás como indígenas (lo que probablemente significa un fuerte sacrificio personal, de identidad, de valoración de su origen), una cultura popular, una arquitectura urbana, y unos sistemas de trabajo y de relaciones sociales, más bien mestizos, se viene produciendo por fuera del encuadre criollo. En estos, los aportes culturales de los muy diversos orígenes étnicos que pueblan el país se mezclan.

Curiosamente, al lado de este esfuerzo de integración, que no siempre es un fracaso²⁶ o que muestra como posible una vía de movilidad social, en la que tanto los que migran como los que se quedan en el campo se comprometen a través de sus esfuerzos por educarse, obtener tierras, participar en los mercados, incorporar viejas tradiciones en nuevos moldes organizativos, etc., se produce otro fenómeno: una corriente intelectual, mestiza también, busca relevar la particularidad, no los esfuerzos de universalización, de las experiencias étnicas. Diversas organizaciones, básicamente ONG con interlocución en foros internacionales, desarrollan un discurso indianista excluyente que, sin embargo, tiene poco eco en quienes ellos reclaman representar.

Ello no quiere decir que en el Perú, en las relaciones cotidianas, no se exija de quienes portan los rasgos de un origen étnico diferente del occidental, esfuerzos adicionales para participar en los niveles altos de la política, la academia o la empresa. Un primer esfuerzo, que condena a dificultades difíciles de superar, es el traumático aprendizaje de la lectoescritura y de las bases que organizarán el conocimiento en un idioma diferente al materno. Una adecuada política de educación bilingüe, fuera de declaraciones o cursos experimentales, no se ha implementado,

26. Los grupos empresariales limeños, los parlamentarios electos o los alcaldes han dejado de tener un homogéneo tinte occidental: basta recordar al exvicepresidente de la república, el ingeniero Máximo San Román, que nació en una provincia del Cuzco y cuya lengua materna es el quechua. Se trata de un exitoso mediano empresario que tuvo un ascenso político meteórico (tanto como su caída por la difícil coyuntura política peruana).

como lo dijeron los jefes de las comunidades nativas, como base de la política educativa del Estado, y nada en la actitud de las autoridades actuales de Educación parece mostrar una preocupación por ello. Igualmente, en las oficinas públicas o en las comisarías de los pueblos, quienes portan rasgos físicos o idiomáticos de un origen indígena son tratados con desprecio.

Sin embargo, a través de los nuevos espacios de control social (rondas campesinas, instancias arbitrales, etc.), de su indiscutible aporte a la pacificación, su eficacia en el control de la subversión y de la delincuencia, las comunidades campesinas y nativas vienen ganado creciente legitimidad y respeto entre las autoridades. La apropiación, ya sin terratenientes ni patrones, de los espacios de reproducción de la vida social parece un camino interesante de desarrollo y consolidación para estas organizaciones en una sociedad como la peruana que viene cambiando.

Tal vez la pista de los indígenas peruanos no sea (porque no tiene por qué ser) la de la apertura de una agenda de diferencias, de políticas específicas, de espacios políticos diferentes, sino la presión por el cumplimiento, a través de campañas públicas, de las leyes y las declaraciones cuya efectivización bastaría para sustentar, sin disolverse, bases de igualdad, de democracia. No parecen ser leyes, ni principios constitucionales, lo que falta en el Perú, y un contexto de crisis de las tradicionales estructuras partidarias de representación, comprometidas en una sociedad excluyente que decae, parece abierto a la puesta en práctica de una nueva experiencia social, más bien plural.

Una reflexión final sobre las poblaciones indígenas y la violencia política en el Perú

La década de violencia política que viene terminando en el Perú afectó también diferenciadamente a indígenas peruanos andinos y amazónicos. En los debates sobre la situación de las poblaciones indígenas en contextos de violencia política, quizás sorprenda saber que la agresión a estas poblaciones en el Perú vino mucho menos de parte del Estado —y, a lo largo de los trece años de violencia, cada vez menos de parte del Estado— que de los propios movimientos subversivos. La agresión a las organizaciones campesinas o nativas, el ejercicio de un poder autoritario y represivo, la masacre de dirigentes, el ataque masivo a poblados, y la imposición de un patrón militarizado (definido por la posesión de las armas y el uso de la violencia) para el control de la población civil fueron parte de la propia estrategia subversiva.

Quizás ello explique el porqué de la reacción incluso armada de las poblaciones andinas y amazónicas contra la subversión. En la mayoría de los casos, estas

optaron por asociarse con el Ejército que, a lo largo de trece años de violencia política y de manera muy importante, transformó sus relaciones con las poblaciones campesinas indígenas y nativas, y quizás su propia imagen sobre ellas. Esta asociación ha sido la clave de la serie de derrotas que han venido sufriendo los movimientos subversivos. Descubrir su viabilidad fue, sin embargo, un proceso lento.

En este recorrido de las relaciones entre el Estado, las sociedades urbanas y las poblaciones indígenas en el Perú, se debe analizar el papel que ha jugado la guerra que ha vivido el país. Estos años de violencia y de muerte han sido también un periodo de descubrimiento, por parte del Estado y de los sectores urbanos, de que estas poblaciones indígenas no eran, por su pobreza o sus identificables diferencias raciales o lingüísticas, un potencial enemigo, sino, más bien, uno de los soportes de la viabilidad del Perú como nación que se debe forjar entre muchas tradiciones culturales. En las notas que siguen, la pista de las poblaciones indígenas quizás por momentos ceda demasiado espacio al contexto de violencia, pero, sin él, difícilmente podríamos dar cuenta de los procesos en marcha.

La violencia política estalla en el Perú en 1980 en los Andes, en el departamento de Ayacucho, una de las regiones altoandinas más pobres y deprimidas del Perú. Se trataba de parte de lo que en la planificación —bastante racista— de la década de 1960 se llamó la “mancha india”: la sierra centro-sur, asiento de la mayor cantidad de comunidades indígenas, de la mayor población quechua-hablante, del mayor analfabetismo.

A trece años de iniciados esos dramáticos acontecimientos que han segado la vida a más de 20.000 peruanos, sabemos con bastante certeza cuál fue el proceso de relación con la violencia que vivieron las poblaciones andinas. En contraste, el desarrollo mucho más tardío de la violencia en la región amazónica, que también involucró comunidades nativas, hace que nuestro conocimiento sea mucho más fragmentario, tentativo y periodístico. En cualquier caso, la imagen que hoy tenemos de esos procesos es diametralmente diferente de cómo fueron vistos cuando empezaron.

Al inicio de la década de 1980, la forma en que se vio (desde las ciudades, incluso las andinas) y fue enfrentado (por el Ejército) el desarrollo de la violencia subversiva en las zonas rurales, quechuahablantes e “indígenas” de los Andes estuvo más bien cargada de ideologías y temores, que de datos ciertos y objetivos. La primera lectura que se tuvo del fenómeno subversivo en los Andes fue una que lo entendió como un “movimiento social”: no se analizaba la acción de un partido maoísta, férreamente organizado y con sólidos dogmas, sino una especie de sublevación popular (contra la pobreza, la marginalidad, la injusticia). Más aún, en los primeros años de la década de 1980, se lo vio como un movimiento indígena, una especie de “guerra de castas”. De acuerdo con la corriente antropológica de que se

tratara, se lo identificó como “milenarista” o “indígena”; era la “venganza de los siglos”, la “utopía andina”, el *pachakut'i*.

Esta visión de la violencia (absolutamente equivocada como veremos) —urbana, distante, culturalista— tuvo también una interpretación militar y alimentó una estrategia muy brutal y represiva de la población por parte del Ejército: un indio (y si era ayacuchano, mucho peor) era un real o potencial senderista. Con esta lógica, el Ejército atacó y ocupó poblados campesinos. Un temor, una desconfianza hacia el “diferente”, hacía sospechar a cualquier soldado al ver en las punas “indios” con “poncho”. Bajo los ponchos podían esconderse armas, y se disparaba primero para averiguar después: un ejército de ocupación.

En la comunidad de Uchuraccay, una comunidad de la puna alta, totalmente quechua-hablante, los comuneros indígenas asesinaron cruelmente, en 1983, a un grupo de periodistas, aparentemente porque pensaron que se trataba de terroristas. Estos sucesos lanzaron una clarinada de alerta frente a las interpretaciones mencionadas más arriba. Se descubría que había comunidades campesinas que tenían temor de la presencia de Sendero Luminoso (SL), que no los aceptaban y que, incluso, se enfrentaban violentamente con ellos y tenían su venganza. Por su lado, los pocos documentos senderistas que iban apareciendo desvirtuaban cualquier interpretación indigenista o culturalista: una dogmática maoísta radical alimentaba sus estrategias y objetivos.

Así, poco a poco (muy lentamente) logró aclararse la situación de violencia en los Andes y se particularizó a SL como un partido político que utilizaba la violencia y la muerte como forma de intervención política de la población campesina-indígena. Poco a poco, además, empezó a verse (y más lentamente a reconocerse) que, en los últimos años de la década de 1980, esta población se organizaba valerosamente para defenderse de la subversión y que, para ello, actuaba junto con el Ejército (no obligada por él). Tras años de incomprensión, el propio Ejército cambiaba también y poco a poco empezaba a confiar en esa población a la que antes temía.

Pero ¿qué había sucedido en las zonas rurales de la sierra entre la subversión y los campesinos indígenas? Recientes investigaciones han puesto a luz un proceso complejo. Durante los primeros años, sectores significativos del campesinado indígena simpatizaron con los jóvenes senderistas (SL era un partido fundamentalmente de jóvenes, principalmente universitarios). ¿Por qué simpatizaron con ellos? Lo que podemos decir (y esto mismo probablemente sirve para explicar el avance de la subversión en las zonas de la selva, al lado de los cultivos de coca) es que SL encuentra legitimación en las situaciones donde el conflicto cotidiano o incluso las relaciones económicas no están reguladas por instituciones sólidas y legítimas. Donde crecía con inicial simpatía de la población, SL no ofrecía ventajas

económicas (a diferencia de la China de Mao, su paradigma, en el Perú de la década de 1980 no había tierras qué repartir a los campesinos porque una reforma agraria radical fue realizada la década anterior), sino algo tan básico como la regulación ordenada de los conflictos cotidianos: SL ofrecía justicia (no “justicia social” sino, simplemente, justicia).

Qué había sucedido en los Andes. En páginas anteriores hemos hablado de una suerte de “lucha” desarrollada este siglo entre el Estado central modernizante y los tradicionales señores locales (hacendados, funcionarios de poder local), que organizaban a través de sistemas autoritarios, tradicionales y verticales, la sociedad y el excedente producido por los campesinos indígenas. Los hitos más importantes de este conflicto se ubican en la década de 1920 con la política indigenista del presidente Leguía, que da personería jurídica a las comunidades de indígenas, y en la década de 1970 con la reforma agraria y el conjunto de iniciativas que desarrolla el gobierno que preside el general Velasco Alvarado. Hemos referido también que, por su lado, los campesinos habían socavado el poder de los señores locales, a través de muchos mecanismos.

El aparato tradicional de control social cae sin que, sin embargo, el Estado central logre sustituirlo con un aparato burocrático, moderno. Este vacío de poder —en el cual no funcionan nuevas instituciones que sustenten, en los poblados rurales, una normatividad nacional que garantice teóricamente la igualdad de derechos— deja desregulados los conflictos, sin que autoridades claras con criterios determinados protejan la reproducción cotidiana de las relaciones sociales: el delito (uno común como el robo de ganado), el “abuso” o venalidad de los funcionarios, el incumplimiento de funciones públicas (por ejemplo, maestros estatales que no asisten a sus escuelas) quedan sin control (ni el tradicional, vertical pero protector, ni el moderno).

Este vacío de poder legitima al inicio a SL. Lo que hoy aparece claro en los estudios y los testimonios de las zonas andinas que estuvieron bajo su control es que SL imponía justicia, es decir, castigaba al ladrón de ganado y azotaba al adúltero o al maestro que no cumplía su jornada de trabajo. El costo de esta “justicia” terminó siendo, sin embargo, demasiado alto para los campesinos. Junto con los delincuentes comunes y otros protagonistas de “conductas antisociales”, bajo la “justicia” senderista caen, por ejemplo, los comerciantes abusivos, luego los comerciantes en general, o los comuneros “ricos” que “han acaparado tierras”, aunque el criterio de “riqueza” en las comunidades campesinas sea ambiguo: la muerte, “castigo” común en la “justicia” senderista, se acerca a cualquiera.

El costo era también alterar, sin alternativa ni ventaja evidente alguna, sus prácticas productivas y económicas: la estrategia militar senderista de “cercar por hambre

las ciudades” y eliminar la tecnología capitalista, obligaba a campesinos cuya reproducción pasaba desde hacía mucho tiempo por el mercado (y que probablemente nunca vivieron sin intercambios) a romper con él y, en muchos casos, a eliminar el poco ganado mejorado que con mucho esfuerzo habían podido lograr. Nuevamente, la muerte, y esta vez rondando los pequeños mercados dominicales o las ferias.

El costo era también eliminar las instituciones que habían permitido sus conquistas económicas y sociales en este siglo: las comunidades campesinas son censuradas como herencia del “viejo Estado” y debían ser eliminadas. “Eliminar” en literal sentido estricto: se elimina físicamente a dirigentes comunales. Deben crearse organizaciones nuevas, no contaminadas por el sistema vigente: solo el partido lo garantiza. Por ello, el partido las crea y nombra a sus dirigentes.

En suma, el costo era someterse a un poder más vertical y más autoritario que el viejo poder hacendario tradicional que los propios campesinos indígenas habían colaborado a echar abajo. La inicial simpatía se torna en terror y, en muchas zonas, el terror se vuelca en una reacción organizada que busca el apoyo del Ejército. Este último paso significó, en cada comunidad, un proceso complejo de forja de una opinión, de administración interna de diferencias, de negociación y de logro de hegemonías por los más inmediatamente afectados por la violencia. Se generalizan, así, los “comités de autodefensa” o las “rondas campesinas” en los Andes, en directo enfrentamiento con SL y sufriendo también, directamente, su venganza. En suma, los campesinos indígenas se hacen partícipes de una guerra en la que toman partido por el Estado nacional.

A la selva, Sendero Luminoso llega más tarde, siguiendo la ruta de la producción ilegal de hoja de coca asociada al narcotráfico. Nuevamente la informalidad, la extralegalidad, las relaciones desreguladas, abren el espacio para la entrada de los grupos subversivos. Estos “organizan”, regulan, las relaciones entre los pequeños campesinos productores de hoja de coca y los narcotraficantes, fijando precios y cobrando “cupos”. La Amazonía resultaba así un fácil espacio de crecimiento de SL: la presencia norteamericana en lucha prioritaria contra el narcotráfico, junto con inhibir la lucha directamente antisubversiva del Ejército (presionándolo por priorizar un combate al narcotráfico y a la propia producción de hoja de coca, lo que lo enfrentaba a la población campesina), podía producir para SL el escenario ideal para legitimar su guerra: un conflicto nacional contra la invasión extranjera, en un territorio enormemente favorable para sus objetivos militares, con acceso a grandes recursos económicos por su vinculación con el narcotráfico, y bastante aislada de las grandes rutas de comunicación.

El éxito inicial de SL chocó, sin embargo, con dos límites. Por un lado, la relativa autonomía respecto de la Drug Enforcement Administration (DEA) de algunos

de los mandos militares, que a riesgo de ser acusados de corrupción por el gobierno norteamericano, efectivamente dieron prioridad a la lucha antisubversiva, con lo que pusieron de su lado a los campesinos cocaleros: un escenario claro de oposición civil a la violencia política se hacía posible. El segundo límite fueron los indígenas amazónicos. Buscando consolidar su control en esta región de enormes recursos económicos, SL busca, con la prisa de una estrategia más militar que política, controlar las poblaciones indígenas, básicamente las comunidades amueshas de la selva central. La relación de SL con estas comunidades es diferente que en la sierra: aparentemente logra el lento apoyo de algunos dirigentes, pero en la mayoría de los casos intenta controlarlas por el terror. Da la impresión de que SL establece con muchos indígenas amazónicos el tipo de odiada relación que vivieron con los antiguos “patrones” caucheros: las poblaciones amazónicas son prácticamente esclavizadas, obligadas abastecer de alimentos y mujeres a los senderistas.

Nuevamente, una guerra se desata. En ella, las organizaciones indígenas se defienden y atacan a SL e, incluso, a las comunidades nativas que apoyan a la subversión (las que, a su vez, atacan también). La dación de una “ley de arrepentimiento”, que podría ser mucho mejor de lo que es, permite a nativos capturados por SL no solo huir sino huir hacia su reincorporación en un orden claro. Hoy, en el Perú, se calcula en unos 200.000 los campesinos y nativos organizados, muchos con armas, enfrentados a SL. Estando esta organización en retirada, el problema de la desmilitarización de estas regiones es bastante delicado. Doce años de guerra han producido nuevos equilibrios locales cuyo desenvolvimiento es poco previsible.

De cualquier manera, doce años de guerra han producido también un héroe anónimo: el campesino que, en quechua o en otras lenguas nativas, defendió a la nación contra la amenaza terrorista y la volvió nuevamente viable. La imagen del “indio” ha aparecido frecuentemente en los medios de comunicación, llorando a sus muertos y enfrentando a la subversión; ha dejado de ser la imagen de un extraño amenazante, y tanto las poblaciones urbanas como la clase política parecen más sensibles a incorporar las expresiones de diversidad organizativa y lingüística en las agendas políticas.

Muchos temen un retorno vengativo de la subversión, y eso hace difícil pensar en una inmediata desmilitarización. Muchos siguen “rondando” sus linderos para evitar sorpresivas y asesinas incursiones de venganza, y la vida y la producción no pueden aún tomar un ritmo de normalidad. Pero un capítulo de la historia parece estar cerrándose y, tras mucho dolor, nuevamente parece cerrarse con éxito en los objetivos que estas poblaciones se plantearon.

Bibliografía

BALLÓN, Francisco

- 1988 "Política de la supervivencia: las organizaciones de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana". En *Apuntes*, n.º 20, pp. 105-119.
- 1993 *La Amazonía en la norma oficial peruana: 1821-1989*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

BENAVIDES, Margarita

- 1992 "Autodefensa asháninka, organizaciones nativas y autonomía indígena". En Carlos Iván Degregori, Javier Escobal y Benjamín Marticorena (eds.). *Perú: El problema agrario en debate-SEPIA IV*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

CABALLERO, Víctor

- 1992 "Urbanización de la sociedad rural puneña, crecimiento y cambios en las comunidades campesinas". En *Debate Agrario*, n.º 14, pp. 107-120.

DE LA CADENA, Marisol

- 1991 "Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cuzco". En *Revista Andina*, n.º 17, pp. 7-29.
- 2004 *Indígenas mestizos: razas y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DEL ÁGUILA, Alicia

- 2013 *La ciudadanía corporativa: política, constituciones y sufragio en el Perú (1821-1896)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DEL PINO, Ponciano

- 1992 "Los campesinos en la guerra o de cómo la gente comienza a ponerse macho". En Carlos Iván Degregori, Javier Escobal y Benjamín Marticorena (eds.). *Perú: el problema agrario en debate-SEPIA IV*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

DEGREGORI, Carlos Iván

- 1989 *Que difícil es ser Dios: ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. Lima: El Zorro de Abajo Ediciones.
- 1992 "Campesinado andino y violencia balance de una década de estudios". En Carlos Iván Degregori, Javier Escobal y Benjamín Marticorena (eds.). *Perú: el problema agrario en debate-SEPIA IV*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

DIEZ, Alejandro

- 1999a "Diversidades, alternativas y ambigüedades: Instituciones, comportamientos y mentalidades en la sociedad rural". En Víctor Agreda, Alejandro Díez-Hurtado y Marisa Glave (eds.). *Perú: el problema agrario en debate-SEPIA VII*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.
- 1999b "Organizaciones de base y gobiernos locales: mundos de vida, ciudadanía y clientelismo" En Elsa Bardález, Martín Tanaka y Antonio Zapata (eds.). *Repensando la política en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

ESPINOZA, Waldemar

- 1973 "Colonias de mitmas múltiples en Abancay: siglos XVI y XVII". En *Revista del Museo Nacional*, t. XXXIX, pp. 225-299.

FUENZALIDA, Fernando

- 1970 "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo". En Fernando Fuenzalida, Enrique Mayer, Gabriel Escobar, François Bourricaud, y José Matos Mar. *El indio y el poder en el Perú rural*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

GARCÍA JORDÁN, Pilar

- 1992 *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

GLAVE, Luis Miguel y María Isabel REMY

- 1983 *Estructura agraria y vida rural en una región andina: Ollantaytambo entre los siglos XVI al XIX*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

GUEVARA, Armando

- 1993 *Propiedad agraria y derecho colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

JACOBSEN, Nils

- 2013 *Ilusiones de la transición: el altiplano peruano 1780-1930*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/BCRP.

LEE VAN COTT, Donna (ed.)

- 1994 *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. Nueva York: St. Martin's Press.

MAYER, Enrique

- 1970 "Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas". En Fernando Fuenzalida, Enrique Mayer, Gabriel Escobar, François Bourricaud y José Matos Mar. *El indio y el poder en el Perú rural*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

MONGE, Carlos

- 1994 "Transformaciones en la sociedad rural". En Óscar Dancourt, Enrique Mayer y Carlos Monge (eds.). *Perú: el problema agrario en debate-Sepia V*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

MURRA, John

- 2002 *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Pontificia Universidad Católica del Perú.

NEIRA, Hugo

- 1968 *Los Andes, tierra o muerte*. Madrid: Editorial XYZ.

PLATT, Tristán

- 1982 *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

POOLE, Deborah

- 1990 "Ciencia, peligrosidad y represión en la criminología indigenista peruana". En Carlos Aguirre y Charles Walker (ed.). *Bandoleros abigeos y montoneros*. Lima: IAA.

REMY, María Isabel

- 2004 "Autoridad, gobierno y ciudadanía: sociedades rurales en democracia". En Fernando Eguren, Patricia Oliart y María Isabel Remy (eds.). *Perú: el problema agrario en debate-SEPIA X*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

RÉNIQUE, José Luis

- 1991 *Los sueños de la sierra*. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales.

RIMANAKUY '86

- 1987 *Rimanakuy '86: Hablan los campesinos del Perú*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

STARN, Orin (ed.)

- 1993 *Hablan los ronderos: la búsqueda por la paz en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ENCUENTROS Y DESENCUENTROS ENTRE LA POBLACIÓN ASHÁNINKA Y SU MUNICIPIO:

PARTICIPACIÓN POLÍTICA, GESTIÓN MUNICIPAL Y ORGANIZACIONES INDÍGENAS EN EL RÍO TAMBO

IORELLA BELLI, CLAUDIA CHÁVEZ
Y MARÍA DEL PILAR EGO-AGUIRRE

Introducción

En el Perú, la participación e inclusión política de los pueblos indígenas en la política estatal es un punto crítico cuando se abordan los procesos de ruptura de la exclusión y marginación que han caracterizado, histórica y estructuralmente, a estos grupos. Hoy en día, hay marcos procesuales, condiciones e iniciativas favorables en diversos países de América Latina que dan pie a la reconfiguración del alcance político de las poblaciones indígenas, promovidas tanto desde los Estados como desde la propia sociedad civil. Desde el plano internacional, los interlocutores indígenas han desplegado alianzas y rutas de incidencia para la obtención de apoyo en la defensa y promoción de sus derechos. En concreto, han logrado que se formulen leyes y normas internacionales que ponderan su protección y autoafirmación, y marcan exigencias a los Estados. En síntesis, en la actualidad existe una estructura de oportunidades políticas.¹ Desde el plano nacional, se vienen implementando procesos de democratización del Estado mediante la apuesta por la descentralización del gobierno y la implementación de nuevos mecanismos de participación ciudadana que dan cabida, desde el ámbito más local, a los pueblos indígenas como actores políticos reales o potenciales.

1. Gómez, A. "Movilizaciones étnicas y oportunidades políticas en América Latina". En *Nueva Antropología*, vol. 19, n.º 63, 2003, pp. 71-90.

En la línea de lo que indica Durand,² en un contexto de persistencia de las desigualdades entre grupos étnicos, sociales y económicos —de diferencias duraderas y sistemáticas en las posibilidades y oportunidades de vida—, el terreno político se constituye en un campo de agencia individual y/o colectiva. De esta manera, dada la profunda deslegitimación y desvalorización del rol del Estado y la crisis de representación política, desde la década de 1980 y más fuertemente en la de 1990, se reconoce la emergencia de movimientos y agrupaciones sociales con intereses y demandas específicas hacia el aparato estatal y con propias estrategias de acción política. En este marco, se sitúan los esfuerzos de las poblaciones indígenas mediante la labor de sus federaciones, organizaciones o movimientos de representación indígena para ganar terreno en un campo más amplio de accionar político (nacional e internacional) e incluso, en muchos casos, se articulan para acceder a las esferas de poder formal o a los procesos de toma de decisiones políticas.

No obstante lo anterior, la inserción de indígenas en la política formal no es predominante en nuestro país, especialmente si hablamos de los pueblos amazónicos. Este hecho ha dependido también de la participación electoral indígena relativamente reciente en el Perú y las debilidades del modelo electoral vigente. Las primeras elecciones en que los pobladores indígenas participaron, como electores y como candidatos, son las que tuvieron lugar en 1983, luego de que la Constitución de 1979 aprobara el derecho al voto de las personas analfabetas.³ Al respecto, es preciso enfatizar lo siguiente:

[...] si bien hoy la población indígena puede votar masivamente y postular a cargos electos y nombrados, parecería que este logro no ha sido significativo, en particular en el ámbito central [...] el Estado continúa siendo dirigido mayormente por blancos y mestizos de clase media alta.⁴

-
2. Durand, A. “La conflictividad irresuelta: movimientos sociales: percepciones de desigualdad y crisis de representación en el Perú”. En M. Cueto y A. Lerner (eds.). *Desarrollo, desigualdades y conflictos sociales: una perspectiva desde los países andinos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2011.
 3. Espinosa, O. “Las elecciones del 2010 y los pueblos indígenas de la Amazonía: cuotas, resultados y perspectivas”. En *Perú debate: el nuevo poder en las regiones: análisis de las elecciones regionales y municipales 2010*, año 1, n.º 1, 2011, p. 40. Se debe tomar en consideración que “las elecciones municipales se llevan a cabo oficialmente en el Perú desde 1963, pero fueron interrumpidas en 1968 por el golpe militar de Velasco y no volvieron a efectuarse sino hasta 1980” (Thorp, R. y M. Paredes. *La etnicidad y la persistencia de la desigualdad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2011, p. 80).
 4. Thorp R. y M. Paredes. Ob. cit., p. 83.

Ahora bien, ¿qué está pasando en el ámbito más local? En un reciente estudio de Espinosa,⁵ en donde se analizan los procesos electorales en la Amazonía peruana de los últimos treinta años, se ha encontrado que todavía es bajo el número de autoridades indígenas electas —en los ámbitos tanto distrital como provincial— a lo largo de los nueve procesos llevados a cabo⁶ si se toma en cuenta que, en veintitrés distritos de la Amazonía, la población indígena constituye la mayoría. Solo hay un distrito donde siempre se ha elegido a un alcalde indígena: el distrito de Río Tambo, provincia de Satipo, Junín.⁷

En este contexto, Huber⁸ resalta la importancia de diferenciar los niveles, espacios y alcances de la participación e inclusión política de la población indígena, pero, y sobre todo, problematizar sobre las experiencias concretas de inserción política indígena en el sistema oficial. Los casos o las experiencias pueden ser diversas: así como esta mayor participación puede estar motivada por reivindicaciones para el acceso a servicios o beneficios por parte de estas poblaciones, también puede ser una estrategia u oportunidad para promover un proyecto político alternativo. En este sentido, es útil retomar una reflexión de León:

La participación política y, en particular, la electoral, tiene diversas implicaciones en el sistema político, puesto que se trata precisamente de una inserción. Una de ellas es la mayor integración e institucionalización de los indígenas en el juego político, en las instituciones estatuidas. Dicha inserción puede significar, a la postre, solamente una simple inserción sin que constituya un cambio del sistema, de la vida indígena, ni enriquezca su vida colectiva.⁹

5. Espinosa, O. Ob. cit.

6. Por cada proceso electoral, se han elegido en promedio entre diez y doce alcaldes considerados indígenas.

7. Espinosa, O. Ob. cit., p. 41. Se debe mencionar que existen diferentes criterios por los cuales se determina el origen étnico de los candidatos. Según Espinosa, para esta clasificación, se pueden tomar en cuenta los siguientes: (i) que explícitamente el partido o movimiento inscriba a su candidato en cumplimiento la cuota indígena, y (ii) que en la hoja de vida de dichos candidatos se presenten referencias a su origen étnico, como lugar de residencia, lengua y participación en organizaciones indígenas, entre otros.

8. Huber, L. "La representación indígena en municipalidades peruanas: tres estudios de caso". En R. Grompone, R. Hernández y L. Huber. *Ejercicio de gobierno local en los ámbitos rurales: presupuesto e identidad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2008.

9. León, J. "La política y los indígenas en América Latina: la redefinición de las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas". En P. Oliart (comp.). *Pueblos indígenas en América Latina: retos para el nuevo milenio*. Lima: Fundación Ford/Oxfam América, 2002, p. 25.

Pero insistimos con la interrogante: ¿qué está pasando en el ámbito local? Existen unos cuantos estudios que han analizado la representación política indígena institucionalizada en ámbitos de gobierno local en las regiones andinas.¹⁰ Por el contrario, son casi nulos los trabajos que exploran estos procesos en la Amazonía:

[...] salvo unas cuantas alcaldías —y, si se quiere, la presencia un tanto deslucida primero de Paulina Arpasi y después de Hilaria Supa y María Sumiré en el Congreso—, los indígenas no han logrado conquistar espacios en la estructura del Estado. Este vacío se refleja también en la producción académica; hay una enorme cantidad de publicaciones sobre el movimiento indígena, pero los estudios sobre su representación política institucionalizada son casi nulos.¹¹

En este sentido, resulta relevante estudiar experiencias de gestión indígena en los gobiernos subnacionales amazónicos en el marco de los procesos políticos en marcha como la descentralización y los mecanismos de participación ciudadana. Está pendiente, pues, propiciar una reflexión en torno a los procesos y dinámicas de participación de líderes, representantes, organizaciones y pueblos indígenas en las plataformas de decisiones y acciones por el desarrollo que se gestan al interior de los gobiernos locales. Un punto de partida es observar y explorar cómo se concreta la “participación” de la población indígena en dos dimensiones: una política, en donde la inclusión se da en un espacio de poder y de negociación de decisiones formales y estratégicas, a través de cargos públicos en la gestión municipal; y una social, en donde la inclusión se da en el fomento de mayores oportunidades y canales para la participación como ciudadanos con derechos y demandas específicos.¹²

Es precisamente en esta discusión en que se inserta el estudio que motiva el presente artículo.¹³ A fines de 2012, en el marco de su Programa de Fortalecimiento Institucional apoyado por la *Think Tank Initiative* del International Development Research Centre (IDRC), el Instituto de Estudios Peruanos (IEP)

10. Puede verse, entre otros, Pajuelo, R. *Participación política en la sierra peruana: una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*. Lima: Konrad-Adenauer-Stiftung/Instituto de Estudios Peruanos, 2006, y Durand, A. “Revaloración étnica y representación política: los casos del INTI y MINCAP de Lircay, Huancavelica”. En J. Iguíñiz, J. Escobal y C. I. Degregori (eds.). *Perú: el problema agrario en debate-SEPIA XV*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria, 2006.

11. Huber, L. Ob. cit., p. 187.

12. Ibíd.

13. El presente artículo se ha regido por un protocolo de confidencialidad para proteger a los informantes que colaboraron en la investigación y, por ello, sus identidades se mantienen anónimas.

nos otorgó una beca de investigación¹⁴ para conocer con mayor profundidad lo que estaba sucediendo en las municipalidades subnacionales amazónicas. Para hacer el respectivo estudio de caso se seleccionó la Municipalidad Distrital de Río Tambo (MDRT), en Satipo, Junín (véanse los gráficos 1 y 2). El propósito del estudio¹⁵ fue explorar cómo la MDRT construye y ejecuta —explícita o implícitamente— sus planes de desarrollo para el distrito y, por ende, para los pueblos indígenas de su localidad, y en qué medida este proceso genera o no oportunidades de participación y representación indígena.

Si bien durante el proceso de la investigación se fueron replanteando ciertos objetivos, siempre se tuvo en la mira conocer la dinámica de la gestión distrital y las configuraciones locales de procesos de más largo aliento a la luz de dos preguntas centrales: (a) ¿la presencia o mayor inserción de personas indígenas en cargos políticos al interior de una gestión municipal está favoreciendo la inclusión de demandas específicas de estas poblaciones o una mejor atención a sus necesidades?; y (b) ¿qué rol cumplen las organizaciones de representación indígena en la articulación entre la gestión municipal y las poblaciones a las que representan?

Este artículo problematizará sobre la hipótesis de que una mayor inclusión de representantes políticos indígenas al interior de la MDRT genera condiciones para un mayor acercamiento entre la gestión municipal y las demandas y necesidades de la población indígena del distrito. Como punto de partida se propondrán algunos factores y escenarios que se relacionan directamente con las posibilidades de este acercamiento. Esta discusión se hará evidente a partir de dos escenarios que se tuvo la oportunidad de conocer de cerca: (a) el proceso del presupuesto participativo de 2014; y (b) la conformación de la subgerencia de Desarrollo del Pueblo Asháninka y Kakinte. Pero antes de entrar al análisis específico,

14. El trabajo de campo que sustenta el estudio se realizó en tres viajes a la zona, en los meses de febrero, abril y junio de 2013. El enfoque metodológico fue básicamente cualitativo y puso énfasis a las dinámicas cotidianas y de funcionamiento de la gestión municipal. Se recogió información mediante entrevistas semiestructuradas, observaciones participantes y acompañamiento en diferentes actividades, así como la revisión de documentación secundaria.

15. Este estudio no hubiera sido posible sin la orientación y el invaluable apoyo de algunas personas. Queremos agradecer especialmente al apoyo brindado por Óscar Espinosa y Norma Correa en la elaboración de la propuesta. A la MDRT por la confianza depositada en el equipo de investigación durante las visitas al distrito. A los dirigentes, dirigentes y personal técnico de las organizaciones indígenas locales, quienes nos apoyaron con valiosa información y mostraron mucho interés en la investigación. Asimismo, queremos agradecer el soporte de campo brindado por Luis Miguel Hadzich durante las observaciones del presupuesto participativo. Finalmente, y no menos importante, queremos agradecer a nuestro asesor, Ludwig Huber, por su paciencia y precisas recomendaciones a fin de lograr concretar un producto de la mejor calidad posible.

es importante presentar una caracterización del contexto en donde se realizó el estudio para ofrecer un marco que permita comprender, al lector, las dinámicas de funcionamiento de la MDRT que detallaremos más adelante.

GRÁFICO 1
UBICACIÓN DEL DISTRITO DE RÍO TAMBO EN LOS ÁMBITOS DISTRITAL,
PROVINCIAL Y REGIONAL



El distrito de Río Tambo, la MDRT y las organizaciones indígenas

Se eligió a la MDRT en la provincia de Satipo, región Junín, pues representa, como se mencionó anteriormente, el único caso de una municipalidad en la Amazonía que ha contado con varias y sucesivas gestiones a cargo de alcaldes asháninkas. A ello se suma el hecho de que, con los años, se ha ido incrementando la participación de representantes políticos indígenas en su gestión.¹⁶ Según los criterios de Dávila, esta municipalidad puede ser considerada dentro de la categoría de “municipio indígena”.¹⁷

16. Cfr. Huber, L. Ob. cit.; y Dávila, J. *Perú: gobiernos locales y pueblos indígenas*. Lima: Grupo de Trabajo Racimos de Ungurahui y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA, por sus siglas en inglés), 2005.

17. Dávila, J. Ob. cit. La literatura encontrada define municipios indígenas cuando el alcalde es de origen indígena, así como también cuando una cantidad significativa de la población de la jurisdicción es indígena (Dávila, J. Ob. cit.).

MAPA DEL DISTRITO DE RÍO TAMBO Y SUS COMUNIDADES



El distrito cuenta con una población que bordea los 32.000 habitantes. De esta, alrededor del 62% pertenece a las etnias asháninka y, en menor medida, a la kakinte, ambas de la familia etnolingüística arawak.¹⁸ Posee, además, la mayor cantidad de comunidades nativas reconocidas en el ámbito provincial.¹⁹ La población indígena de Río Tambo fue gravemente diezmada durante la época de la violencia política. Del total del pueblo asháninka en la selva central, asentado en gran parte en las cuencas de los ríos Tambo y Ene, se conoce que alrededor de 10.000 indígenas fueron desplazados, 6000 fallecieron y 5000 estuvieron cautivos por los grupos terroristas. Además, aproximadamente cuarenta comunidades nativas desaparecieron.

A los datos anteriores se suma el hecho de que, a lo largo de toda la Amazonía y a partir de la década de 1950, se intensificó un proceso de migración de la sierra hacia la selva. Este se vio condicionado por la presión por la tierra y la búsqueda de nuevas y mejores oportunidades por parte de estas familias campesinas.²⁰ Río Tambo no fue la excepción, y, hoy en día, la mayor presencia de colonos ha implicado la reconfiguración de las dinámicas económicas y territoriales de la zona.

En el ámbito político, se encuentra en el distrito un fuerte liderazgo de las organizaciones indígenas, tales como la Central Asháninka del Río Tambo (CART) y la Central Asháninka del Río Ene (CARE).²¹ Además, es notoria la presencia de organizaciones de alcance regional como la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC) y la Asociación Regional de Pueblos Indígenas de Selva Central (ARPI SC). Las organizaciones locales que mencionamos en primer lugar cuentan con trayectorias interesantes y estrategias de articulación y sostenibilidad en el tiempo, tales como la participación y trabajo con redes nacionales e internacionales de organizaciones no gubernamentales (ONG) y e otras de la cooperación internacional, entre otras instituciones. Dado que la presencia

18. Instituto Nacional de Estadística e Informática. Censos 2007: XI de Vivienda y VI de Población. Disponible en <<http://censos.inei.gob.pe/censos2007/>>.

19. Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana y Municipalidad Provincial de Satipo. Zonificación ecológica y económica de la provincia de Satipo. Lima: IIAP y Municipalidad Provincial de Satipo, 2010. Disponible en <<http://www.iiap.org.pe/cdpublicaciones2011/documentos/pdf/proterra/pu/16.pdf>>.

20. Cfr. Aramburú, C. "Las migraciones a las zonas de colonización de la selva peruana: perspectivas y avances". En *Debates en Antropología*, n.º 4, 1979, pp. 81-94; y Santos Granero, F. *Órdenes y desórdenes en la selva central: historia y economía de un espacio regional*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos, 1995.

21. La primera se encuentra afiliada a la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP) y la segunda a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP).

y atención estatal ha sido casi nula a lo largo de la historia del distrito, las organizaciones indígenas han jugado un rol clave en episodios críticos, tales como la época de la violencia política, y eso les ha permitido legitimarse ante la población indígena por sus luchas y acciones de reivindicación del pueblo asháninka.²²

La reconstrucción social-cultural, económica y política de las comunidades indígenas de Río Tambo no es un proceso acabado y las consecuencias del conflicto político han limitado las posibilidades de agencia de estos pueblos para mejorar sus condiciones de vida.²³ A lo anterior se suma la persistencia y profundización de los problemas relacionados con la invasión de foráneos en los territorios asháninkas y la continua presión que se genera sobre sus recursos. En las décadas de 1970 y 1980, la llegada de colonos trajo consigo también el desarrollo de actividades ilegales como el narcotráfico y la tala indiscriminada de especies forestales, con lo que se generaron espacios de alta conflictividad y riesgo sobre los cuales no hay una clara intervención del Estado.²⁴

Recientemente, otros actores han puesto su interés sobre este mismo territorio por sus recursos y potencialidades para el desarrollo de actividades económicas de prioridad nacional. En el marco del acuerdo energético firmado entre Perú y Brasil, dos de las áreas potenciales para el desarrollo de centrales hidroeléctricas se ubican en parte del territorio distrital: se trata de las concesiones conocidas como Tambo 40 y Pakitzapango.²⁵ Cabe resaltar que la estrategia de acción de la CARE para detener el proyecto de Pakitzapango se ha convertido en un caso emblemático sobre la capacidad de articulación de las organizaciones de representación indígena locales con redes internacionales en la protección del medio ambiente y la integridad de las poblaciones asháninkas. Además, la empresa Repsol está explorando en la cuenca de Río Tambo, desde hace algunos años, un área con potencial petrolífero, hecho que ha exigido procesos de negociación entre la CART, las comunidades de influencia directa y dicha empresa. Esta coordinación

22. Comisión de la Verdad y Reconciliación. *Hatun Willakuy: versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad*. Lima: Comisión de Entrega de la CVR, 2008.

23. Villapolo, L. "Senderos del desengaño: construcción de memorias, identidades colectivas y proyectos de futuro en una comunidad asháninka". En C. I. Degregori (ed.). *Jamás tan cerca arremetió a lo lejos: memoria y violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Social Science Research Council, 2003.

24. Espinosa, O. "Las rondas asháninka y la violencia política en la selva central". En *América Indígena*, vol. LIII, n.º 4, 1993, pp. 79-101.

25. Derecho, Ambiente y Recursos Naturales. *El acuerdo energético Perú-Brasil*. [Cartilla informativa]. Lima: DAR, 2011.

ha dado lugar a cuestionamientos sobre la transparencia de los acuerdos a los que han llegado los interlocutores asháninkas.

Este escenario resulta contradictorio considerando que una parte importante del territorio (305.973,05 ha) de la jurisdicción distrital corresponde al parque nacional Otishi y a las reservas comunales asháninkas, áreas que fueron creadas con el objetivo de proteger la estabilidad e integridad de los suelos, agua y especies vulnerables que se encuentran en la zona en beneficio de las comunidades asháninkas. Este objetivo se cumplió a través de la prohibición del asentamiento de nuevos grupos humanos y el desarrollo de actividades agrícolas, pecuarias y productivas de cualquier índole.²⁶ Las concesiones energéticas y petroleras anteriormente mencionadas se superponen a estas áreas de conservación, y eso evidencia la falta de lineamientos y consensos claros sobre la gestión del territorio en el ámbito nacional.

Por otro lado, un aspecto importante que configura las dinámicas locales es la gran extensión territorial que caracteriza al distrito (10.562,34 km²) y la limitada infraestructura de comunicación y transporte que dificulta la accesibilidad a las comunidades. Como en toda la Amazonía, los ríos son las principales vías de interconexión, pero el sistema fluvial existente es bastante precario e inseguro, al mismo tiempo que costoso. Recientemente, la MDRT ha habilitado una antigua trocha carrozable abierta por los madereros para conectar Puerto Ocopa (Junín) con Atalaya (Ucayali), sin que esta pase por las comunidades, con el afán de abaratar costos aunque, por eso, sea también insegura. Esta nueva vía ha empezado a desarticular el dinamismo económico-comercial y ha traído la disminución del transporte fluvial que servía también para trasladar e interconectar a las comunidades ribereñas de Río Tambo. En la actualidad se ha iniciado la construcción de una nueva trocha que bordea el río para articular a las comunidades, pero ha recibido resistencia por parte de estas por el peligro de mayores invasiones de colonos.

Si se quiere profundizar en la dimensión social-humana, se debe precisar el enfoque predominante del gobierno para caracterizar la situación social de la población del distrito, especialmente de los asháninkas. Río Tambo es considerado como uno de los distritos más pobres de Satipo y, de hecho, tiene uno de los índices más alarmantes de desnutrición crónica.²⁷ Sin embargo, en la línea de la

26. Instituto Nacional de Recursos Naturales. *Plan maestro del parque nacional Otishi 2005-2010*. Lima: INRENA, 2005.

27. Algunos datos extraídos del FONCODES (2006) y el INEI (2007) caracterizan a Río Tambo como uno de los distritos más pobres de Satipo y lo ubican en el primer quintil de extrema pobreza. La

reflexión de Luisa Elvira Belaunde,²⁸ estas cifras oficiales responden a una comprensión de la pobreza que se construye desde el lado urbano/occidental. En consecuencia, estos modelos limitan, en cierta forma, la posibilidad de una mirada más compleja sobre la realidad sociocultural de la población y, al mismo tiempo, justifican acciones por parte de los distintos niveles de gobierno que se basan en una concepción unilateral y estrecha de lo que debe ser el *progreso*.

Precisamente, la CARE ha realizado, como otras organizaciones representativas indígenas en Latinoamérica, un esfuerzo por contrarrestar este enfoque limitado e impuesto sobre la ruta de desarrollo que deben seguir las comunidades de la cuenca del Ene, elaborando su propia visión del “vivir bien”. Con este fin realizaron un largo proceso de consulta y creación de consensos al interior de las comunidades para conocer el punto de vista de las familias asháninkas acerca de cómo desean vivir bien y cómo quieren construir su futuro. Actualmente, este trabajo en conjunto con la población ha marcado la pauta para la construcción de una agenda política propia y sus lineamientos de acción como organización representativa. Como se ha visto, la configuración del distrito y su población reta la capacidad de respuesta de la gestión municipal y el despliegue de estrategias de acción que vayan acorde con las particularidades sociales, culturales, económicas, políticas del contexto.

Si bien el distrito de Río Tambo fue fundado en 1943, la municipalidad tuvo como sede operativa, hasta el año 2009, un local ubicado en la ciudad de Sapiro, lugar que era de difícil acceso para las comunidades de Río Tambo. Es a partir de la primera gestión municipal de Tarcisio Mendoza Shirorinti que se empieza la construcción del palacio municipal en Puerto Prado, su capital, donde actualmente funciona la MDRT.²⁹ Es importante añadir que el alcalde Tarcisio, que empezó su segunda gestión en el año 2011, es natural de la comunidad de Santavancori y educador de profesión.

Si bien ha impulsado, a lo largo de sus gestiones, obras de infraestructura y saneamiento básico en las comunidades, y ha promovido la educación con enfoque

población indígena se continúa viendo afectada por la desnutrición crónica (44%); el poco acceso a la educación, con una alta tasa de analfabetismo (33% en mujeres); y la falta de recursos para acceder a servicios básicos (76% sin agua y 98% sin electricidad), entre otros aspectos. Cfr. Instituto Nacional de Estadística e Informática. Ob. cit.

28. La reflexión planteada por Luisa Elvira Belaunde se desarrolla en el prólogo de *Central Asháninka del Río Ene. Kameta Asaika: el vivir bien de los asháninka del río Ene*. Lima: CARE, 2012.

29. El distrito de Río Tambo fue creado por Ley 9801, del 29 de enero de 1943, firmado por el Presidente de la República, Manuel Prado.

KAMETSA ASAIKE
EL VIVIR BIEN DE LOS ASHÁNINKAS DEL RÍO ENE

Agenda política de la CARE Lineamientos - “maneras de vivir” la vida buena	
1.	Vivir como <i>Ashaninkasanor</i> (auténtica persona)
2.	Vivir comiendo lo que sabemos
3.	Vivir seguros y tranquilos en nuestro territorio de siempre
4.	Vivir en paz sin sufrir por el terrorismo
5.	Vivir mejor produciendo para comprar lo que necesitamos
6.	Vivir sanos con nuestros conocimientos y bien atendidos en la posta y por la brigada
7.	Vivir con una educación que nos mejore y nos de poder como Asháninka
8.	Vivir bien con una organización que nos escucha y defiende nuestros derechos

Nota. Información extraída de la Agenda Política de la CARE.

intercultural, ha recibió también fuertes críticas de parte de diversos sectores de la población, tanto de comunidades como de centros poblados del distrito, por su prolongada ausencia durante este segundo periodo. Las razones de su ausencia no han sido debidamente justificadas, y eso ha implicado que la población cuestione su capacidad de liderazgo y su verdadero compromiso como alcalde distrital. Todo esto ha traído consigo un debilitamiento de la institucionalidad municipal y la pérdida del rumbo de los objetivos de la gestión, y ha generado, además, que tanto los regidores como los funcionarios municipales asuman responsabilidades que exceden sus competencias.

El punto de partida del presente artículo fue considerar a la MDRT no como un ente homogéneo con una única voz válida o completamente consensuada, pues la vida de las instituciones contiene diversas voces que entran en conflicto y negocian constantemente.³⁰ Se debe tomar en cuenta esta idea para comprender mejor las dinámicas que están en juego en la inclusión de demandas y atención de necesidades de las poblaciones asháninkas del distrito. Por ello, resulta pertinente diferenciar a los distintos actores que son parte de la MDRT de acuerdo

30. Plata, W. “De municipio a autonomía indígena: los once municipios que transitan a la autonomía indígena originaria campesina”. En J. P. Chumacero (coord.). *Reconfigurando territorios: reforma agraria y gobiernos indígenas en Bolivia*. La Paz: Fundación Tierra, 2009.

con la forma en que hemos percibido que, en términos generales, muchos asháninkas ven a la municipalidad. Principalmente, se diferencian los roles políticos que cumplen el alcalde y los regidores, entendidos como el *cuero político* o *los representantes políticos*, de los roles técnicos que cumplen los funcionarios de las distintas gerencias y subgerencias, entendidos como el *cuero técnico*.

A continuación, pasamos a explorar dos espacios a partir de los cuales se hace evidente la forma en que la MDRT está acercándose a la población asháninka para incluir y buscar atender sus demandas.

Subgerencia de Desarrollo de las Comunidades Asháninkas y Kakintes: ¿una propuesta para un mayor acercamiento entre la MDRT y la población asháninka?

Desde inicios de 2000, comenzó a surgir una tendencia en los gobiernos distritales de la provincia de Satipo hacia la conformación de áreas de trabajo dedicadas a los pueblos indígenas al interior de la estructura municipal. Se trata de la creación de secretarías o subgerencias alineadas usualmente a gerencias vinculadas al desarrollo humano y social. Probablemente sea la Subgerencia de Desarrollo del Pueblo Asháninka (SGDPA), perteneciente a la Municipalidad Distrital de Río Negro,³¹ el caso que ha servido de inspiración para el resto de las municipalidades de la provincia, debido al modelo de trabajo que ha logrado consolidar.

Recientemente, la MDRT se ha unido a esta tendencia, creando en el año 2012 la Subgerencia de Desarrollo de las Comunidades Asháninkas y Kakintes (SGDCAK). Esta nueva área está conformada por un subgerente, tres funcionarios y un asistente administrativo, todos de origen asháninkas (salvo el encargado de la oficina de Turismo y Artesanía, de origen mestizo). Es interesante, aquí, detenernos a reflexionar, pues la vía electoral no es el único mecanismo para ingresar al espacio municipal por parte de la población asháninka de la zona. Como en otras municipalidades de la provincia, los asháninkas están asumiendo también roles de tipo técnico que constituyen oportunidades para incidir en la gestión municipal.

De esta manera, es importante comprender, en primer lugar, quiénes son las personas asháninkas que están logrando ingresar a este espacio y cuáles las

31. En el año 2003 se creó la Secretaría General de Asuntos Indígenas, que en el año 2007 fue elevada a Subgerencia de Desarrollo del Pueblo Asháninka.

condiciones en que están ejerciendo sus funciones. Se pueden destacar tres trayectorias diferentes entre los funcionarios asháninkas que integran la SGDCAK:

1. En primer lugar, se tiene al subgerente, nacido en Puerto Ocopa (en las comunidades nativas en Río Tambo), quien tiene formación como profesor bilingüe intercultural y cuenta con experiencia de trabajo en otras municipalidades de la provincia.
2. En segundo lugar, el encargado de la oficina de Asuntos Étnicos, nacido en una comunidad nativa de la zona, quien se ha desempeñado en diversos cargos dirigenciales en el ámbito comunal y al interior de la federaciones de alcance local, regional y nacional. A lo largo de su vida, además, este funcionario ha tenido la oportunidad de conocer y vivir en diversas comunidades de la selva central, y eso ha nutrido, en su momento, su trabajo como dirigente y, en la actualidad, su trabajo en la MDRT.
3. Por último, el asistente administrativo, constituye el único ejemplo de personal que inicialmente se incorporó a la MDRT como guardia de seguridad y que, gracias al apoyo de algunos funcionarios mejor posicionados, logró que la municipalidad gestione su formación como técnico en computación en la ciudad de Satipo. Esto último habría motivado su ascenso como asistente administrativo en la recientemente creada SGDCAK.

Además, esta subgerencia cuenta con un conjunto de personas asháninkas de apoyo que, entre otras actividades menores, realizan trabajos de logística y se dedican a brindar orientación a asháninkas que llegan en busca de apoyo de diverso tipo.³² En la práctica, también prestan colaboración a otras subgerencias y al consejo municipal, aunque sus roles no están definidos dentro de la estructura municipal.

La contratación de los funcionarios y el personal de apoyo de la SGDCAK depende de la voluntad y decisión del alcalde y su consejo municipal, es decir, de los representantes políticos. La creación de esta subgerencia y las personas que ahí laboran sientan un precedente para configurar una vía de inserción laboral en contraste con las anteriores posibilidades que han tenido los asháninkas en este municipio. Según los testimonios de los integrantes de la SGDCAK, los asháninkas eran contratados antes —y aún algunos lo siguen siendo— solo para desempeñar funciones de limpieza y seguridad. El presidente de la ARPI SC es consciente de que, en la medida que no se acorte la brecha educativa que existe en

32. Apoyo en la agilización de ciertos procedimientos administrativos, solicitudes al alcalde o apoyo en las demandas que traen desde sus comunidades (perfiles de proyecto, expresión de necesidades, etc.).

la formación de las poblaciones indígenas, los asháninkas no podrán conquistar más espacios laborales ni en el sector público, ni en el privado.

En segundo lugar, hay que comprender con qué objetivos se crea esta subgerencia. En los términos formales la SGDCAK, esta tiene como misión:

Representar un espacio de participación libre del pueblo asháninkas y kakintes en el gobierno local, en la adopción de decisiones en instituciones, administrativas y de otra índole responsable de políticas, y programas de desarrollo que les afecten, a fin de favorecer la ampliación y evaluación de los planes y programas de desarrollo local y regional respetando la identidad cultural, recursos naturales y medio ambiente.³³

En comparación con lo que acontece en otros municipios, en donde el área se crea para dar cabida a los intereses y demandas de las poblaciones indígenas que representan una minoría en el ámbito territorial, en Río Tambo varios actores consideran contradictoria la creación de esta subgerencia, ya que en este caso la población asháninka es mayoritaria.³⁴

A partir de lo conversado con algunas personas vinculadas con la MDRT, la creación de esta subgerencia respondería a una iniciativa del propio alcalde para asegurar la atención a la población asháninka de la jurisdicción, en caso de que en las siguientes elecciones municipales asuma el poder un alcalde no indígena.³⁵ A diferencia de la SGDPa de Río Negro, que se creó como respuesta a un pedido de las organizaciones indígenas de la zona,³⁶ las organizaciones indígenas en Río Tambo no habrían sido partícipes del proceso de creación de la SGDCAK.³⁷

Si analizamos las estrategias de acción que estaría planteándose ejecutar esta subgerencia, se puede interpretar que su trabajo estaría pensado para ser de carácter más transversal a la gestión municipal y, en concreto, al quehacer de las otras subgerencias. La SGDCAK debería asumir un rol clave en el desarrollo de los pueblos indígenas, ya que entre sus objetivos encontramos, principalmente, la “formulación, aprobación, implementación, ejecución, evaluación, supervisión y

33. Información extraída de la presentación de Power Point oficial de la SGDCAK.

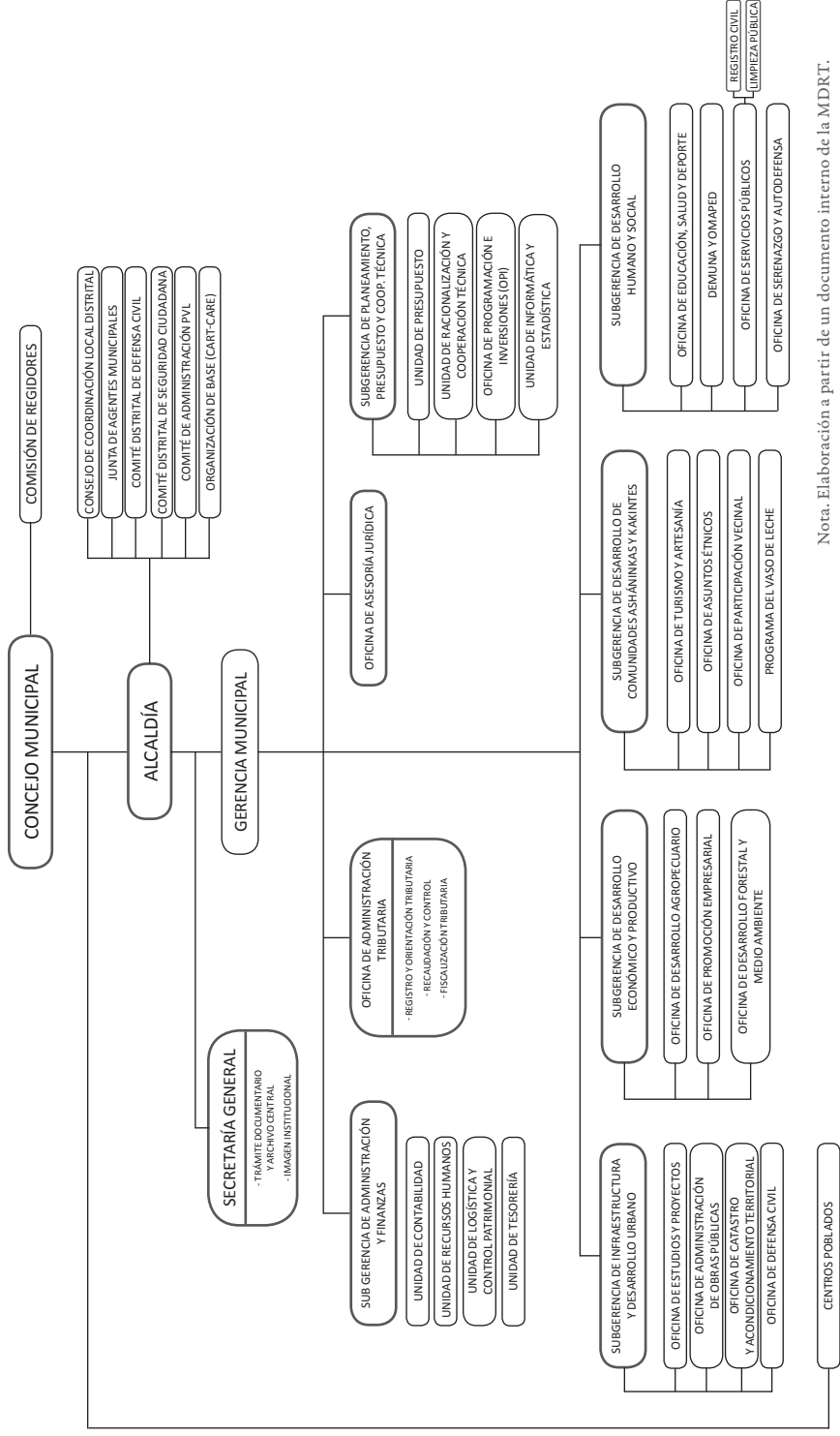
34. Entrevistas a equipo técnico de la CARE y a funcionario asháninka de la SGDCAK.

35. Parecería que en este proceso habrían colaborado la Universidad Católica Sedes Sapientae y el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

36. Las organizaciones representativas en Río Negro son las siguientes: la Federación de Comunidades Asháninka del Bajo Perené (FECONABAP), la Federación de Comunidades Nativas Campa-Asháninka (FECONACA) y la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC). Asimismo, se contó con el apoyo de la ARPI SC.

37. Entrevistas a representantes de las organizaciones CARE y CART.

ORGANIGRAMA ESTRUCTURAL
MUNICIPALIDAD DISTRITAL DE RÍO TAMBO
(D.M. N.º 007-2012-MDRT)



Nota: Elaboración a partir de un documento interno de la MDRT.

el control de las actividades, programas, planes y proyectos a favor de los pueblos asháninkas y kakintes”.³⁸

No obstante, se pudo observar que, en la práctica, esta subgerencia no ha sido implementada para asumir las funciones anteriormente mencionadas. Al interior de la estructura municipal, todavía no queda claro cómo es que debería articularse el trabajo de la SGDCAK con el resto de subgerencias. Muchos de los funcionarios de las distintas subgerencias (Desarrollo Económico Productivo, Desarrollo Humano y Social, Desarrollo Urbano e Infraestructura, entre otras) mencionaron que no se han generado espacios de presentación y diálogo acerca de la labor de esta nueva subgerencia, ni se tiene claro cuáles serían los lineamientos de trabajo con ella.

A pesar de que hubo liderazgo desde el cuerpo político para apoyar la creación de esta subgerencia al interior de la MDRT, este pareciera haberse diluido y no se llega a acompañar y promover su proceso de habilitación. En términos de gestión, los funcionarios asháninkas de esta subgerencia manifestaron tener dificultades en el proceso de implementación, así como en el cumplimiento de las labores administrativas y los procedimientos propios de la normatividad municipal. “Como no conocemos cómo funciona una oficina, un área, es difícil lo que hacemos”, afirmó uno de los miembros de esta oficina. La lógica burocrática y el reto de implementar una nueva área de trabajo en la municipalidad implican un proceso de aprendizaje y adaptación para estos funcionarios asháninkas, que no cuentan, además, con el apoyo y orientación adecuada por parte de los demás funcionarios con más experiencia y rango.

Básicamente, el impulso para la organización de la SGDCAK ha dependido de la labor del subgerente y su equipo técnico para la elaboración de sus planes de trabajo y presupuestos. Estos han encontrado oposición por parte de la gerencia municipal, liderada por un funcionario migrante, quien según testimonio del mismo subgerente, “no comprende la realidad de las comunidades y no tiene interés en darles prioridad”. Otro miembro de la oficina menciona lo siguiente: “Los de (la subgerencia de) Presupuesto no quieren ni van a asignar presupuesto para este tipo de actividades, no le dan importancia a la subgerencia (asháninka)”. En efecto, hasta el momento de nuestra visita, en agosto de 2013, la subgerencia no contaba con un presupuesto significativo asignado para cumplir con las funciones encomendadas, así como tampoco con un manual de organización y funciones (MOF), o con un reglamento de organización y funciones (ROF). Estos

38. Información extraída de la presentación de Power Point oficial de la Subgerencia de Desarrollo del Pueblo Asháninka y Kakinte.

últimos documentos son importantes instrumentos de gestión de acuerdo con la normativa municipal.

A pesar de ello, los funcionarios de la oficina elaboraron un plan de actividades ambicioso, en el que podemos observar actividades en cuatro ejes de trabajo: (a) territorio, gobernabilidad y fortalecimiento de los pueblos indígenas; (b) economía sostenible y biodiversidad; (c) cultura, educación, salud intercultural y vivienda; y (d) promoción de proyectos y convenios. No obstante, es muy poco lo que se ha logrado en cuanto a la ejecución de actividades, y la gerencia municipal solo les ha aprobado el desarrollo de ciertas actividades puntuales.

Aparte de la ejecución de estas actividades, el equipo que compone esta subgerencia es convocado continuamente por parte del alcalde y los regidores para acompañar a las salidas de campo de las comisiones, las sesiones de consejo descentralizadas y otras que impliquen interacciones directas con la población asháninka. Este hecho pondría en evidencia la necesidad de la municipalidad de contar con interlocutores que, en la práctica, sirvan de “bisagra” entre la población

SUBGERENCIA DE DESARROLLO DE COMUNIDADES ASHÁNINKAS Y KAKINTES*

Oficina	Actividad aprobada
Oficina de Turismo y Artesanía	Elaboración de un inventario turístico y elaboración de perfiles de proyectos.
Oficina de Asuntos Étnicos	Recopilación de información sobre medicina tradicional.
Oficina de Participación Vecinal	Elaboración de infografía de Río Tambo en coordinación con la ONG PRISMA, en donde se plasme información distrital acerca de salud, educación, población e infraestructura.

* Formalmente, el Programa Vaso de Leche pertenece a esta subgerencia pero no queda claro los motivos por los cuales se ubicó en esta y no en la Subgerencia de Desarrollo Humano y Social. A la fecha de nuestra última visita, no se estaban realizando mayores actividades en este ámbito.

Elaboración propia a partir de información proporcionada por miembros de la SGDCAK

asháninka y la municipalidad. Desde la perspectiva del cuerpo político, la inclusión de personal asháninka de la SGDCAK en las salidas de campo demuestra, en palabras del alcalde, el interés de la MDRT por mejorar las relaciones y las formas de trabajo con las comunidades asháninkas. Por su parte, el cuerpo técnico (los subgerentes colonos y migrantes³⁹ de diversas áreas) consideran que son los funcionarios asháninkas los idóneos para hacerse cargo del diálogo y coordinación con la población asháninka en estas salidas a campo. En concordancia con esta consideración, se constató que la mayoría de estos subgerentes poseían un conocimiento mínimo sobre la realidad cultural y social de la población asháninka del distrito.

Además, en torno de la actitud y visión de los funcionarios colonos y migrantes, es posible identificar, como trasfondo del vínculo que establecen con la población asháninka de la zona, la persistencia de relaciones de poder y paternalismo. En este marco, a partir de los testimonios de varios de los funcionarios se pudo conocer que estos ven a las personas asháninkas como ignorantes, sin cultura, incivilizados, flojos y pobres, por lo cual el Estado debe orientarlos y traerles el desarrollo:

- Hay que ayudarles a cambiar su cultura, su pensamiento, no tienen buenas costumbres alimenticias, hay que hacer más programas sociales.
- Falta de capacidad de la población, son como niños.
- La gente del Tambo va a morir en su ley.
- Los asháninkas solo quieren su masato, son conformistas, no están interesados en desarrollar, en trabajar sus tierras, son conformistas.⁴⁰

Frente a este panorama, y a pesar de las limitaciones identificadas en el quehacer de la SGDCAK, el actual subgerente tiene la visión de convertirla en una oficina con mayor autonomía en la toma de decisiones al interior de la municipalidad. Hasta el momento, la continuidad de su trabajo (recursos, personal, estrategias, etc.) depende directamente del alcalde y su concejo municipal, así como de la gerencia municipal. La experiencia de la SGDPA de Río Negro evidencia que es posible imaginar otras formas de gestión y sostenibilidad para este tipo de áreas, que estarían tomándose como referencia para la SGDCAK.

39. La expresión “funcionarios colonos” hace referencia a aquellas personas que llegaron a Río Tambo y se encuentran ahí asentados o son descendientes de generaciones anteriores de migrantes, mientras que la expresión “funcionarios migrantes” se refiere a aquellos funcionarios que migran al distrito por motivos meramente laborales sin llegar a establecerse en la zona.

40. Funcionario de la Municipalidad Distrital de Río Tambo.

Como se conoce, el puesto del subgerente asháninka en el caso de Río Negro es elegido en el Congreso Asháninka de la localidad por un periodo de cuatro años y no por el alcalde como el resto de subgerentes, por lo cual le rinde cuentas directamente a la población y sus organizaciones, a quienes les debe su puesto. Se debe añadir, además, que la sostenibilidad de esta subgerencia ha dependido de su articulación a redes institucionales nacionales e internacionales para la consecución de recursos financieros para sus actividades, dado el insuficiente respaldo económico otorgado desde la municipalidad.

En síntesis, si bien la inclusión de representantes políticos indígenas ha influido de manera positiva en la creación de esta subgerencia, ya que fue el mismo alcalde quien lideró su creación, vemos que aún no podemos visibilizar un proceso de habilitación sostenida de la misma, ni de articulación con el resto de subgerencias que conforman la MDRT. Este hecho nos invita a reflexionar sobre el reto en el corto y mediano plazo que supone incluir de manera orgánica a la subgerencia como catalizadora de procesos para acercar o articular las demandas de la población asháninka del distrito y la capacidad de propuesta y respuesta del cuerpo técnico de la municipalidad.

Como área, la subgerencia afronta grandes retos para la ejecución de las actividades de su plan operativo institucional (POI). Se debe señalar que, si bien su carácter es meramente técnico, tendrá que pasar por un proceso de legitimación política al interior de la MDRT para fortalecerse y articularse. No obstante, ello no basta, pues tendrá también que tener legitimidad hacia el exterior, con las comunidades, con el pueblo Asháninka.

¿Un espacio para el diálogo?: alcances a partir del presupuesto participativo en la cuenca del Tambo

Desde el año 2006, la normatividad municipal peruana considera la dotación de incentivos a aquellos gobiernos locales que tengan la capacidad de generar sus propios ingresos y de priorizar los gastos de inversión en contraposición a los gastos corrientes o administrativos.⁴¹ Esta iniciativa se enmarca en los procesos de formalización y organización de dichos gobiernos subnacionales. En el caso de la MDRT, se sabe que, en gestiones anteriores, la distribución del gasto municipal estaba mayoritariamente orientada hacia los gastos corrientes, y eso sustentaba

41. Muñoz, P. *El diseño institucional municipal 1980-2004 y sus implicancias para las zonas rurales*. Lima: Servicios Educativos Rurales, 2005.

una lógica de atención de necesidades inmediatas de la población y pedidos de corto plazo, con lo que se relegaba la ejecución de fondos como gastos por inversión. No obstante, esta tendencia ha comenzado a revertirse en los últimos años.⁴²

Producto de esta nueva tendencia, han cobrado importancia procesos como el presupuesto participativo⁴³ para la planificación de la inversión municipal. Si bien la Ley Orgánica de Municipalidades reconoce la existencia de municipalidades en ámbitos urbanos y rurales, no se cuenta todavía con procedimientos o pautas para la adecuación de estos a la realidad de cada contexto. Este hecho supone que, a mayor formalización, se pierde flexibilidad para la adaptación del trabajo municipal a las características de los territorios y de la población a la que atienden.

Por otro lado, como ya ha sido evidenciado por diversos autores que han problematizado sobre el tema de la participación en espacios locales, este proceso alberga relaciones de poder, asimetrías, concepciones de ciudadanía, etc., que lo complejizan y cuestionan el ideal en torno a la participación y sus alcances. Sumado a esto, como se verá más adelante, la implementación de procesos participativos en contextos con poblaciones asháninkas supone considerar una serie de factores y retos adicionales.

En el caso concreto de la MDRT, se tuvo la oportunidad de presenciar el desarrollo del presupuesto participativo 2013 en dos de las cinco ediciones descentralizadas que se realizaron en el distrito de Río Tambo.⁴⁴ Las otras tres ediciones se realizaron en el valle de Santa Cruz y las cuencas del río Perené y

42. En gestiones pasadas como la de Santiago Contoricón, el 80% de gasto de la municipalidad se orientaba a gastos corrientes, pues la reconstrucción del río Tambo hacía que las necesidades y prioridades fueran otras en ese momento. Santiago Contoricón, dirigente de larga trayectoria de la CART, fue uno de los baluartes de la contraofensiva asháninka durante el periodo de violencia política que azotó la cuenca de los ríos Tambo y Ene. Llegó a ser alcalde de la MDRT en dos periodos.

43. De acuerdo con el Ministerio de Economía y Finanzas, el presupuesto participativo es un “instrumento de política y de gestión, a través del cual las autoridades regionales y locales, así como las organizaciones de la población debidamente representadas, definen, en conjunto, cómo y a qué se van a orientar los recursos, los cuales están directamente vinculados a la visión y objetivos del Plan de Desarrollo Concertado” (Dirección Nacional de Presupuesto Público. Portal del Presupuesto Participativo. Lima: Ministerio de Economía y Finanzas. Disponible en <http://presupuesto-participativo.mef.gob.pe/portal_pp/html/>).

44. Se observó el proceso realizado en dos comunidades de la cuenca del río Tambo: (a) en la comunidad nativa de Otishi en el Alto Tambo y (b) en la comunidad nativa de Chembo en el Bajo Tambo. El presupuesto asignado a la cuenca del Tambo es de dos millones de soles. Este monto constituye el mayor del distrito y se reparte en partes iguales para cada lado de la cuenca: el Bajo Tambo y el Alto Tambo. La razón que ampara dicha partida es la cantidad mayoritaria de población y electores en ese ámbito distrital.

Ene, respectivamente. Si bien el valle de Santa Cruz pertenece a la cuenca del río Perené, probablemente debido a la alta concentración de población colona en dicha zona y al dinamismo económico que se vienen suscitando en esta, la municipalidad habría decidido la realización de su propio proceso de consulta. Cabe señalar que, en anteriores ediciones, el presupuesto participativo se realizaba de manera centralizada, pero, de acuerdo con el testimonio de algunos subgerentes, las organizaciones indígenas locales habrían incidido para que el proceso se diera de forma descentralizada. Se buscaba con ello responder a la heterogeneidad de la población y a su alta dispersión en el territorio, características que venían dificultando la concentración de un número importante de representantes en un solo lugar para llevar a cabo dicho proceso. No obstante, para la MDRT todavía no es viable desarrollar de manera descentralizada todas las fases que estipula la normatividad para el proceso del presupuesto participativo. Los altos costos y tiempos para la movilización del personal de la municipalidad hace que se privilegie dos únicos aspectos de todo el proceso en una única reunión por cada zona: (a) rendición de cuentas y (b) priorización de proyectos.⁴⁵

En principio, el presupuesto participativo contempla una rendición de cuentas por parte de las subgerencias que integran la municipalidad. La presentación de los trabajos que han venido siendo impulsados por estos funcionarios propicia un espacio para que la población asistente manifieste su opinión respecto a dichas gestiones. En este primer momento, a partir de lo observado en el presupuesto participativo, es interesante dar cuenta de dos principales tendencias en la formulación de las críticas que dio a conocer la población: la primera está relacionada con el planteamiento de determinadas obras y la segunda, con la forma de trabajo que despliegan los funcionarios con las comunidades beneficiarias de proyectos.

En cuanto a la primera crítica realizada en el espacio de la rendición de cuentas, la habilitación de una trocha carrozable para la conformación de una carretera que una Satipo con Atalaya, abierta en primer lugar por madereros ilegales, ha sido motivo de cuestionamientos por parte de las comunidades que ven amenazados sus territorios por la potencial invasión de colonos. Las comunidades reclamaron, en este espacio, la falta de un adecuado proceso de consulta. No obstante, muchos consideraron con resignación que era irremediable continuar criticando una obra ya concretada, pero pedían que, en las siguientes oportunidades, se tome en cuenta la opinión de las comunidades para tomar decisiones de este tipo.

45. Las cuatro fases son las siguientes: (a) preparación, (b) concertación, (c) coordinación y (d) formalización. En este caso, el reglamento del presupuesto participativo reconoce las particularidades de los contextos donde se tiene que llevar a cabo este proceso y no sanciona la no realización de todas sus fases.

El debate acerca de la habilitación de esta carretera dividió a las comunidades durante su ejecución entre aquellas que estaban a favor y aquellas que estaban en contra. A favor se decía que la carretera facilitaría la conexión comercial con las zonas urbanas y que eso permitiría que los productores de café y cacao —asháninkas y colonos— accedan a mejores mercados y precios. Sin embargo, la ruta de esta carretera no cruza las comunidades de manera directa, por lo que, en realidad, no se verán beneficiadas. Por ello, la MDRT ha iniciado la construcción de una nueva carretera que bordea el río Tambo y busca conectar vialmente a las comunidades. Ambas obras son objeto de rechazo por parte de otro sector de la población, que teme la invasión de sus territorios y la expansión de actividades ilegales en la cercanía de sus comunidades y las consecuencias que eso traería para las nuevas generaciones (tala indiscriminada, delincuencia, narcotráfico, prostitución, etc.).

Como en otros municipios de la Amazonía, desde la MDRT se considera que es imperativo conectar estos espacios que se ven desde fuera como aislados al territorio y sociedad nacionales. Sin embargo, esta articulación se piensa bajo un enfoque que no diferencia las particularidades de los territorios en los que opera. Existen múltiples estudios que han analizado los grandes impactos ambientales y sociales que tiene la construcción de carreteras en la Amazonía.⁴⁶ Al respecto, otros investigadores han desarrollado propuestas alternativas a la articulación vial que generen menores impactos como podrían serlo las ferrovías y las hidro-vías.⁴⁷ Estos planteamientos, no obstante, no encuentran cabida en una gestión municipal que está pensada y gestada desde una lógica urbana y citadina.

El otro motivo de críticas apuntaba a las formas en que los funcionarios y los técnicos de campo han venido realizando sus labores directamente con la población. Precisamente, una de las principales demandas de los asistentes al presupuesto participativo es la capacitación y el apoyo para el desarrollo económico productivo alrededor de sus cultivos comerciales. Las comunidades no han estado percibiendo avances en estos proyectos, debido a la falta de un trabajo más intensivo y duradero de parte de los técnicos en el campo. Se criticó que estos últimos realizan solo viajes puntuales, hecho que imposibilita una labor continua y un aprendizaje in situ en sus chacras.

46. Véase, entre otros, Little, P. *Megaproyectos en la Amazonía: un análisis geopolítico y socioambiental con propuestas de mejor gobierno para la Amazonía*. Lima: Derecho, Ambiente y Recursos Naturales, 2013.

47. Dourojeanni, M. *Loreto sostenible al 2021*. Lima: Derecho, Ambiente y Recursos Naturales, 2013.

Cuestionamientos de esta misma naturaleza recibió el personal a cargo del Registro Civil, dado que la programación de la atención que brindan en las comunidades fue considerada insuficiente y caprichosa. Las comunidades reclamaron tanto que el personal atendiese durante las horas en que ellos se encontraban en las chacras como que sus horarios no se adaptasen a sus tiempos, hecho que imposibilita su asistencia y el cumplimiento de los trámites. Debido a las distancias y a las dificultades de acceso que supone movilizarse al interior del territorio, a los funcionarios y técnicos les toma tiempo y mayores recursos económicos permanecer en las comunidades para cumplir los objetivos que se espera de su labor. Esto último no es coherente con la forma de trabajo del funcionario, que suele concebirse bajo la premisa de una jornada laboral con horarios determinados y funciones que no sobrepasan el espacio formal de trabajo.⁴⁸

A partir de las críticas planteadas por parte de la población, podemos dar cuenta de los desencuentros entre las expectativas y formas de trabajo de las comunidades en relación con la MDRT, y la concepción que tiene el cuerpo técnico sobre la forma en que deben realizar su trabajo. Hay que decir que este desencuentro se da a pesar de la existencia de un cuerpo político mayoritariamente asháninka, representando por el alcalde de origen asháninka y por los regidores. Al respecto, las críticas de los comuneros asistentes al proceso son diversas:

—Que impulsen la agricultura, lo productivo, mediante eso se puede conseguir dinero y pagar los gastos. El agua potable es secundario.⁴⁹

—No hay otro espacio para dialogar con la municipalidad.⁵⁰

Este desencuentro nos habla del peso que tiene la normatividad, la estructura y los enfoques de trabajo que imperan en el quehacer municipal, que impiden un marco flexible de acción y adecuación a los contextos en los que deben operar. A pesar de la voluntad verbal que demuestran tener los integrantes asháninkas del cuerpo político de la MDRT para trabajar con sus comunidades, las exigencias formales de la lógica municipal limitan su capacidad de innovación en la respuesta que ofrecen a las poblaciones que sirven. En otras palabras, existe un divorcio entre lo que puede prometer el cuerpo político a través de un espacio concreto

48. Por ejemplo, la realización de dos sesiones —cada una de un día de duración— del presupuesto participativo en la misma cuenca de río Tambo le tomó a un equipo de alrededor de veinte personas, entre funcionarios, técnicos y regidores, una semana entera de viaje.

49. Fragmento de conversación informal con comunero asistente al presupuesto participativo.

50. Opinión de un comunero presente en el presupuesto participativo en relación con los espacios de diálogo con los que se cuenta para encontrarse con los funcionarios de la MDRT.

como el presupuesto participativo y lo que realmente se puede ejecutar en los ámbitos técnico y presupuestal, algo que será finalmente definido por el cuerpo técnico y la Ley Orgánica de Municipalidades bajo las que este se rige.

Durante el proceso de priorización de proyectos también se constató el direccionamiento por parte del alcalde hacia temas que son de su mayor preocupación en relación con la atención de la población y que, en algunos casos, responde a demandas recurrentes por parte de esta. El alcalde propuso destinar recursos del presupuesto participativo a combatir la desnutrición crónica infantil, mitigar los impactos por desastres naturales e implementar mobiliario educativo. La inclusión de este último aspecto responde a los múltiples pedidos y demandas por parte de la población que recibe la gestión a lo largo del año. Entre las diversas demandas que se expresan en este espacio se puede señalar la de la población asháninka de las comunidades, que pidió más apoyo en el ámbito de los proyectos productivos, mejor asistencia técnica para sus cultivos, así como infraestructura en salud y agua potable.

En relación con la asistencia de la población, se sabe que la dinámica de participación en procesos de esta naturaleza no necesariamente incluye a todos y, mucho menos, está dirigida a todos.⁵¹ A partir de lo observado, se pudo constatar que a los presupuestos participativos asisten un conjunto de representantes por cada comunidad asháninka, usualmente algunas de las autoridades o líderes comunales, pero no todos los asistentes tienen la oportunidad de expresar sus demandas. Entonces, ¿quiénes participan? Solo aquellos representantes con más experiencia de liderazgo y capacidad de alocución, así como aquellos más vinculados con los actores de la micropolítica local,⁵² quienes se hacían escuchar y conseguían que sus pedidos sean incorporados en la priorización de proyectos.

De esta manera, la participación en estos espacios depende de contar una serie de recursos sociales y políticos para alzar la voz y buscar el respaldo de sus pares, en este caso de las demás comunidades del Río Tambo y de la organización. Como señala Verba, Lehman y Brady,⁵³ la participación política es el resultado de factores vinculados a la dedicación y a la disponibilidad de recursos como tiempo, dinero, talento, etc. Como sucede en otras plataformas de participación, los

51. Cooke, Bill y Uma Kothari (eds.). *Participation, the New Tyranny?* Nueva York: Zed Books, 2001.

52. Gledhill, J. *El poder y sus disfraces: perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Bellaterra, 2000.

53. Verba, S.; K. Lehman, y H. Brady. *Voice and Equality: Civic Voluntarism in Latin American Politics*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

ciudadanos no son iguales respecto a estos recursos, por lo que su participación política tampoco.

Por otro lado, se debe resaltar el rol que cumple la CART, la organización representativa de esta cuenca en este proceso. A lo largo de la priorización de proyectos, el líder de la organización tenía la capacidad de darle soporte o no a las demandas presentadas por los representantes de las comunidades. Para hacerlo apelaba a la necesidad de un consenso previo entre los miembros de la comunidad con el objetivo de que el alcance de la demanda fuese mayor. Su rol fue preponderante en esta etapa para direccionar y avalar el cauce de la discusión, puso énfasis en aquellas demandas que potenciarían el aspecto productivo y educativo.

Dado que la MDRT no desarrolló una fase de información y preparación, algunos miembros tanto de la municipalidad como de la organización manifestaron que la CART habría realizado tareas de orientación con miras a este proceso. En concreto, la organización los ha orientado acerca de la naturaleza de los pedidos que pueden presentar y sobre el consenso interno previo que debe legitimar la presentación de sus demandas en este espacio. Paralelamente, si bien no se exploró a profundidad el vínculo entre la municipalidad y la organización representativa de la cuenca del Ene, se supo que, a propósito del presupuesto participativo, esta última elaboró un manual de orientación para las comunidades del Ene, con la finalidad de brindarles elementos informativos y pautas de trabajo para un mejor aprovechamiento de este espacio.

Resulta claro el papel que cumple la organización para intermediar la relación entre la municipalidad y las poblaciones asháninkas, y eso se hace evidente en estos espacios, pero parece ser una constante fuera de ellos también. Dado que la relación directa entre la población y la gestión municipal⁵⁴ se gesta estructuralmente como una relación desigual y confusa para el ciudadano de a pie,⁵⁵ se busca el apoyo de la organización, pues se asume que esta podrá velar de mejor manera por sus intereses. Según testimonios del cuerpo técnico y político de la MDRT, incluso se reconoce la necesaria coordinación que debe tener la gestión para trabajar en el territorio y, en concreto, con las comunidades:

54. Nos referimos a los casos en que los comuneros y comuneras se acercan de manera directa a la municipalidad para hacer pedidos o a aquellos en que durante la ejecución de los proyectos o programas se suscitaban, según nos comentaron, críticas a la labor municipal que no eran debidamente respondidas.

55. Como mencionamos anteriormente, el proceso de formalización que atraviesa la municipalidad hace que se complejicen sus procedimientos de respuesta a demandas y elaboración de proyectos, y eso genera su alejamiento del ciudadano de a pie.

[...] coordinamos con las organizaciones (de base), cruzamos documentos, oficios, comunicándoles el desarrollo de un taller en actividad para involucrarlos y también por respeto, pidiéndoles autorización para ingresar al Tambo o al Ene para que las autoridades las dejen entrar o atender, estamos coordinando, con esto de la Beca 18 han participado estas organizaciones en buscar a los jóvenes egresados del nivel secundario para costearles el pasaje, la alimentación, porque somos conscientes de que la única forma que pueda cambiar nuestro distrito es una inversión de la educación...⁵⁶

Al presupuesto participativo también asistieron funcionarios y regidores de la MDRT que jugaron distintos roles en la dinámica del proceso. Si bien se podría considerar que los regidores, que representan la dimensión política de la gestión, son los que cuentan con mayor injerencia para la orientación y toma de decisiones en esta plataforma, lo que se vio en la práctica fue distinto. En contraste, fueron los funcionarios colonos y migrantes los que, junto al alcalde, asumieron un rol más activo en representación de la municipalidad; en efecto, era la opinión técnica de estos funcionarios lo que determinó en varios casos la inclusión o exclusión de ciertas demandas. Por ejemplo, ante la presentación de pedidos de infraestructura o solicitudes de respuesta a casos de emergencia por desastres naturales, el alcalde solicitaba la orientación de los funcionarios para determinar el costo y la capacidad que tendría la municipalidad frente a ellos con la finalidad de evaluar su viabilidad y determinar su grado de importancia. Lo anterior da cuenta de que la aprobación de proyectos de diversa índole por parte de la MDRT suponen que entren en juego una serie de factores y procedimientos burocráticos que no son comprendidos o manejados en su totalidad por el cuerpo político, por lo cual se requiere y se le da un considerable peso al punto de vista de estos funcionarios.

A pesar de que también estaba presente el subgerente de la SGDCAK, este asumió un rol pasivo frente al proceso en marcha, relegándose a cumplir labores de tipo logístico. Como se mencionó, a pesar de que estaban presentes los representantes asháninkas, tanto del cuerpo político como del técnico, fue evidente el liderazgo de la organización en la representación de los intereses y demandas de las comunidades presentes.

Desde la MDRT y, particularmente, desde su alcalde, el espacio del presupuesto participativo se proyecta como una oportunidad en la cual la población podría discutir y plantear demandas en función de una visión de futuro más o menos compartida. Sin embargo, y a partir de lo conversado con un dirigente y lo observado en la dinámica del proceso, la naturaleza de los pedidos que se hacen en este

56. Testimonio de funcionario de la MDRT.

espacio corresponde a un proceso de aprendizaje sobre lo que la municipalidad está en capacidad de hacer o gestionar, y eso resulta en una serie de pedidos atomizados. Contrastándolo con los debates que tienen lugar en el contexto de los congresos asháninkas,⁵⁷ desarrollados por las organizaciones indígenas locales, resulta evidente que existe otro conjunto de demandas que son de preocupación de estas mismas poblaciones y que sobrepasan los ámbitos de acción de la gestión municipal. Al respecto, uno de los dirigentes comunales que asistió al espacio se manifestó en los siguientes términos:

En el presupuesto participativo, [las autoridades asháninkas] no van a definir su futuro como pueblo. Ellos ven el presupuesto participativo como una oportunidad para conseguir algo, pero nada más. No es un espacio tan importante; se organiza desde la MDRT que es un actor externo. Estas poblaciones ya tienen su espacio para debatir su futuro y hablar en sus términos: el Congreso Asháninka. Se ha creado, con el PP, un espacio paralelo; las comunidades no confían en ese...

Esto ha marcado la pauta para que las organizaciones asuman un mayor liderazgo en la negociación y representación de ciertos temas (tales como seguridad y saneamiento territorial, justicia y reparaciones colectivas, desarrollo de actividades extractivas, etc.) con los niveles de gobierno regional y nacional, que sí tienen competencias en dichos ámbitos. Entonces, el presupuesto participativo debe ser entendido como una plataforma de demandas, no como un espacio de discusión política.

Se debe añadir que, desde hace algunas gestiones, la MDRT se encuentra obligada a brindar un informe de las actividades y proyectos que ejecuta en el espacio de los congresos asháninkas,⁵⁸ de acuerdo con la resolución municipal que emitió

57. Por ejemplo, en el caso del Congreso Asháninka, organizado por la CART, este constituye un espacio en el que los jefes de cada comunidad se reúnen para discutir sobre el devenir de sus pueblos y se plantean, además, una serie de retos y exigencias a la organización para que esta tome acciones a fin de conseguir los objetivos trazados. Asimismo, en el Congreso se destina un espacio para la rendición de cuentas por parte de la CART, actividad que se lleva a cabo a través de la presentación de informes de sus secretarías de trabajo. El encuentro se da principalmente en lengua asháninka y tiene una duración de entre dos y tres días en comparación con el presupuesto participativo que dura un día. La dinámica de este congreso se asemeja a lo que se conoce como una asamblea comunal y está moderada por una persona designada por el secretario de la organización. Así, cada una de las secretarías brinda a la asamblea información sobre los avances de su gestión, espacio que es aprovechado por los asistentes para levantar sus quejas o brindar sus recomendaciones sobre el devenir de cada secretaría.

58. Durante la edición 2013 del Congreso Asháninka, dicho rol no fue cumplido por la MDRT. El alcalde Tarcisio Mendoza Shirorinti cumplió un rol de dirigente asignado por su comunidad de origen, Santavancori, y no asumió un papel protagónico en este espacio como alcalde. La exigencia de rendición de cuentas por parte de la municipalidad no se incluyó en la agenda de este año, debido al contexto particular en el que debía ratificarse o elegirse a la junta directiva de la CART.

el exalcalde Santiago Contoricón, como una iniciativa para acercar a la municipalidad a la política asháninka, dada su trayectoria como dirigente y su reconocimiento del potencial de estos espacios.

En síntesis, es importante rescatar tres puntos claves sobre los que se ha hablado en esta parte del artículo:

1. El primero tiene que ver con el desencuentro latente que existe e impera entre las expectativas y demandas de la población asháninka, y lo que piensa y hace en términos generales la MDRT. Esto se hace visible a través de las constantes críticas que se hacen a determinados proyectos y programas que se vienen implementando en el distrito, y, a la vez, sobre las formas de accionar de los funcionarios y representantes políticos de la MDRT.
2. El siguiente punto se refiere al peso de la normatividad, la estructura y los enfoques/actitudes de trabajo que imperan en la MDRT, que no dan cabida a la adecuación o flexibilización de su actividad al contexto y la población a la que se sirve. A pesar del compromiso y voluntad verbal que demuestran tener los representantes políticos asháninkas del municipio para trabajar con sus comunidades, las exigencias y procedimientos formales de la lógica municipal, además de la dependencia que se tienen del cuerpo técnico, ha ido complejizando la posibilidad de atender a la población como esta lo requiere.
3. Finalmente, y como tercer punto, es esencial rescatar el rol que vienen desempeñando las organizaciones indígenas en este devenir de encuentros y desencuentros entre la MDRT y las comunidades de Río Tambo. Su presencia y papel en el espacio del presupuesto participativo nos ha demostrado que es de suma importancia al momento de dotar de legitimidad y confianza al vínculo que establece la MDRT con las comunidades. Asimismo, vale señalar que representan un canal alternativo para la consecución de demandas, razón por la cual existen los congresos de la CARE y la CART como plataformas en los que se presentan demandas de carácter propiamente indígena (como lo es, por ejemplo, la defensa del territorio).

Conclusiones

Como se presentó al inicio de este artículo, la investigación llevada a cabo tuvo en la mira indagar acerca del efecto que tiene la inserción de representantes políticos de origen asháninka en una gestión municipal para favorecer la inclusión de

demandas específicas de estas poblaciones o una mejor atención a sus necesidades. Asimismo, se buscó explorar cuál es el rol que cumplen las organizaciones de representación indígena en la articulación entre la gestión municipal y las poblaciones a las que representan.

El caso estudiado en la MDRT nos ha dado pistas interesantes para reflexionar acerca de estos procesos e identificar algunos de los factores y escenarios que entran a tallar en las posibilidades de acercamiento entre dicha gestión municipal y las necesidades de la población indígena del distrito. A modo de conclusión general, podemos decir que, en el caso de la MDRT, la mera inserción de asháninkas en las esferas de poder político —alcalde y regidores— al interior de este ámbito de gobierno no constituye un factor determinante para hablar de procesos de cambios sostenidos o algún tipo de transformación importante en la manera en que se acerca y relaciona la municipalidad con la población indígena. Este tipo de cambios suponen decisiones políticas de quienes fueron elegidos para gobernar, dada la naturaleza jerárquica y las normas que rigen a la institución municipal.

A pesar de lo mencionado, esta inserción parecería estar empezando a funcionar como un catalizador para que se gesten, lentamente, algunos procesos y se articulen una serie de actores que permitan una legítima inclusión y adecuada respuesta a las demandas de estas poblaciones. Sin embargo, existen otra serie de factores que limitan las posibilidades de acción de los actuales representantes asháninkas en el espacio municipal, que señalaremos a continuación.

Como hemos podido ver, la creación de SGDCAK al interior de la estructura municipal, si bien respondió a la voluntad del cuerpo político, no se respalda en la elaboración y gestión de un proyecto de más largo aliento. Esta característica está impidiendo la implementación de una mirada y forma de trabajo más transversal, que favorezca la relación entre el municipio y la población bajo su jurisdicción. Recordemos que, en el discurso, la MDRT se identifica como la “Gran Nación Asháninka” y busca proyectar sobre sí la imagen de un municipio indígena; no obstante, su visión y modelo de trabajo no refleja en lo concreto un proyecto propiamente alternativo ni intercultural.

La constitución de la SGDCAK no ha supuesto un esfuerzo por planificar o articular un tipo de trabajo con el resto de áreas de la gestión; por el contrario, se concibe como aislada, y sus objetivos y acciones no quedan del todo claros para el resto de miembros de la municipalidad. Estos la consideran como una oficina accesoria y no como una que los interpele a buscar acercarse y, posiblemente, modificar sus enfoques y estrategias de trabajo para lograr esta mejor articulación. Hasta el momento, esta subgerencia se encuentra deslegitimada en los ámbitos tanto interno como externo, debido, probablemente, a la falta de articulación con

las organizaciones indígenas de representación desde el inicio de su concepción, creación e implementación. En contraste con otros casos ya mencionados, esta subgerencia no respondió a un pedido o demanda específica de las organizaciones, y, por lo tanto, no se percibe aún el interés de estas sobre lo que pueda hacer potencialmente a favor de los pueblos asháninkas.

Sumado a esto, la subgerencia se enfrenta a una serie de barreras. Por un lado, de manera directa, la rigidez de la normatividad municipal vigente difícilmente le permitiría realizar cambios sistémicos si es que este fuera su propósito. Por otro lado, incluso si los cambios que quisiesen proponerse necesitaran el respaldo del cuerpo político y se enmarcasen en lo permitido por las normas municipales, el personal técnico sería una limitante que como ya hemos mencionado se ancla en una concepción propia y subjetiva sobre la manera de trabajar de los funcionarios, inspirada en imaginarios urbanos y ciudadanos, y en una visión de la ruralidad que la asemeja toda a la andina. No existen incentivos ni lineamientos desde el gobierno nacional para que los funcionarios se esfuercen en propiciar un acercamiento adecuado a las poblaciones y al territorio en que operan. El diseño institucional municipal, como indica Muñoz,⁵⁹ supone, en sí, un proceso político que depende de instancias de escala mayor, por lo que las posibilidades de incidencia de los gobiernos subnacionales son, lamentablemente, limitados.

Si exploramos la capacidad que han tenido las organizaciones indígenas de incidir en la esfera municipal, posibilidad que ha sido visibilizada, en cierta medida, en el espacio del presupuesto participativo, la inserción de asháninkas en estos puestos de poder probablemente ha jugado un rol clave para su reconocimiento como interlocutores válidos. En este sentido, desde la MDRT se reconoce la necesidad de contar, en determinadas ocasiones, con el apoyo de las organizaciones para construir la legitimidad de sus acciones ante la población asháninka de la localidad. No obstante, esta capacidad de incidencia de la que hablamos no ha supuesto, a pesar de los años, impactos para reestructurar las lógicas y formas del quehacer municipal. Cabría preguntarse, entonces, si este rol podría ser asumido en un futuro por la SGDCAK y de qué dependería tal proceso. Asimismo, los liderazgos tangibles asumidos por personas de origen asháninka en la MDRT a través de los años no han trastocado de manera determinante las maneras en que se hace la política en el ámbito local.

Pero, entonces, ¿cómo hacemos para no quedarnos en la mera crítica? En este punto, quizá sea pertinente retomar los avances en el desarrollo de formas o modelos de gobierno local con la participación de representantes políticos y

59. Muñoz, P. Ob. cit.

organizaciones indígenas a partir de la experiencia boliviana. Esta constituye un referente en el debate en torno a los municipios indígenas y, por lo tanto, podría inspirar caminos alternativos o transformaciones esperadas a mediano y/o largo plazo para el caso peruano. Los estudios al respecto dan cuenta de que sí es posible la implementación de un modelo de gestión municipal con mayores niveles de autonomía (respecto del sistema oficial y central), y más adecuado al contexto social, cultural y político en el que opera.⁶⁰ Su punto de partida es la reforma en la normatividad municipal y de participación ciudadana. En términos concretos, y seguro luego de reestructuraciones de fondo y de largo aliento, los municipios indígenas en Bolivia están experimentando el despliegue de procesos administrativos que retoman los usos y costumbres de las culturas indígenas locales, dando mayor poder de influencia y decisión política a las formas organizativas y de representación indígena propias. Asimismo, están suponiendo una reestructuración de los ámbitos jurisdiccionales en que operan con base en las territorialidades étnicas.

El estudio de caso ha mostrado que la sostenibilidad de la injerencia que pueden llegar a tener las organizaciones en la dinámica municipal. La CART, en particular, está supeditada a la continuidad de las alianzas y relaciones interpersonales. Actualmente, estas se dan en relación con ciertas agendas coyunturales comunes que ponen en una situación de vulnerabilidad el terreno ya ganado. Hay que resaltar que la CART tampoco está consolidando su liderazgo en el debate con ciertos actores con otros intereses políticos y económicos sobre el territorio, hecho que profundiza la fragilidad de su capacidad de influencia en el distrito y de lucha por la primacía de los intereses de la población asháninka de la cuenca del río Tambo. Valdría la pena preguntarse quién será, en los próximos años, el actor llamado a liderar este proceso.

Frente a lo anteriormente descrito, es importante resaltar el rol de bisagra entre la municipalidad y la población asháninka que estaría cumpliendo en la práctica la SGDCAK. Este hecho podría suponer una oportunidad para institucionalizar de manera transversal una forma de diálogo y trabajo que reconozca los activos y posibles contribuciones de la población en el desarrollo del distrito y en la construcción de un proyecto intercultural al interior del municipio.

60. Véanse, entre otros, Colque, G. y J. Cameron. "El difícil matrimonio entre democracia liberal e indígena en Jesús de Machaca". En J. P. Chumacero (coord.). *Reconfigurando territorios: reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia*. La Paz: Fundación Tierra, 2009; y Galindo, M. *Municipio indígena: análisis del proceso y perspectivas viables*. La Paz: Centro de Estudios Multidisciplinarios, 2008.

Lo que sabemos, luego de haber realizado el presente estudio, es que la inserción de asháninkas (en los cuerpos tanto político como técnico) en la gestión de la MDRT no ha constituido o siquiera propiciado un verdadero cambio en el sistema mismo o en la vida política indígena. A la luz de los aportes de Fraser,⁶¹ y en consonancia con lo que acontece en el resto de la sociedad nacional, para el Estado y, concretamente, para la MDRT, los pobladores asháninkas, a pesar de ser mayoría en el distrito, siguen siendo vistos como los “otros”, los diferentes y los desiguales. La participación de representantes políticos asháninkas ha dado pie a acciones que se enmarcan en la perspectiva del reconocimiento afirmativo, pero no en la dimensión transformativa del reconocimiento:

El reconocimiento afirmativo para solucionar la injusticia racial cultural incluye el nacionalismo cultural, es decir, el esfuerzo por asegurar el respeto para las personas de color mediante la revaluación de la ‘negritud’, sin cambiar el código binario blanco-negro, que le da sentido.⁶²

Al mismo tiempo,

[...] el objetivo a largo plazo del antirracismo deconstructivo (reconocimiento transformativo) es crear una cultura en la que las dicotomías raciales jerárquicas sean reemplazadas por redes de diferencias múltiples que intersectan, que no están masificadas y que cambian constantemente.⁶³

La población asháninka, ya sea a través de sus organizaciones o de sus representantes en la MDRT, no ha emprendido aún una interpelación hacia las estructuras del Estado, que busque la reconfiguración de las categorías desde las que esta ha sido pensada y operativizada. Por ahora, lo que sabemos que puede ser crucial para esa transformación es la existencia de marcos de gestión pública más flexibles, que permitan su adaptación dependiendo de la configuración social, cultural, económica y territorial de cada zona. Esperemos que en el marco de la nueva Política de Modernización de la Gestión Pública (Decreto Supremo 004-2013-PCM), pensada bajo el principio de una gestión orientada al ciudadano, esta flexibilización vaya siendo viable.

61. Fraser, N. “¿De la redistribución al reconocimiento?: dilemas en torno a la justicia en una época ‘postsocialista’”. En su *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Santa Fe de Bogotá: Siglo de Hombres Editores, 1997, pp. 17-54.

62. *Ibid.*, p. 29.

63. *Ibid.*, p. 30.

Bibliografía

ARAMBURÚ, Carlos

- 1979 “Las migraciones a las zonas de colonización de la selva peruana: perspectivas y avances”. En *Debates en Antropología*, n.º 4, pp. 81-94.

CENTRAL ASHÁNINKA DE RÍO ENE

- 2012 *Kametsa Asaike: el vivir bien de los asháninka del río Ene*. Lima: CARE.

COLQUE, Gonzalo y John CAMERON

- 2009 “El difícil matrimonio entre la democracia liberal e indígena en Jesús de Machaca”. En Juan Pablo Chumacero (coord.). *Reconfigurando territorios: reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia*. La Paz: Fundación Tierra.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN

- 2008 *Hatun Willakuy: versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Comisión de Entrega de la CVR.

COOKE, Bill y Uma KOTHARI (eds.)

- 2001 *Participation, the New Tyranny?* Nueva York: Zed Books.

DÁVILA, Julio

- 2005 *Perú: gobiernos locales y pueblos indígenas*. Lima: Grupo de Trabajo Racimos de Ungurahui y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

DERECHO, AMBIENTE Y RECURSOS NATURALES

- 2011 *El acuerdo energético Perú-Brasil: los casos de Inambari y Pakitzapango*. [Cartilla informativa]. Lima: DAR.

DOUROJEANNI, Marc

- 2013 *Loreto sostenible al 2021*. Lima: DAR.

DURAND, Anahí

- 2006 “Revaloración étnica y representación política: los casos de INTI y MINCAP de Lircay, Huancavelica”. En Javier Iguíniz, Javier Escobal y Carlos Iván Degregori (eds.). *Perú: el problema agrario en debate-SEPIA XV*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.
- 2011 “La conflictividad irresuelta: movimientos sociales: percepciones de desigualdad y crisis de representación en el Perú”. En Marcos Cueto y Adrián Lerner (eds.). *Desarrollo, desigualdades y conflictos sociales: una perspectiva desde los países andinos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ESPINOSA, Óscar

- 1993 "Las rondas asháninka y la violencia política en la Selva Central". En *América Indígena*, vol. LIII, n.º 4, pp. 79-101.
- 2011 "Las elecciones del 2010 y los pueblos indígenas de la Amazonía: cuotas, resultados y perspectivas". En *Perú debate: el nuevo poder en las regiones: análisis de las elecciones regionales y municipales 2010*, año 1, número 1, pp. 40-57.

FRASER, Nancy

- 1997 "¿De la redistribución al reconocimiento?: dilemas en tomo a la justicia en una época 'postsocialista'". En su *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Santa Fe de Bogotá: Siglo de Hombres Editores, pp. 17-54.

GALINDO SOZA, Mario

- 2008 *Municipio indígena: análisis del proceso y perspectivas viables*. La Paz: Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios.

GLEDHILL, John

- 2000 *El poder y sus disfraces: perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Bellaterra.

GÓMEZ SUÁREZ, Águeda

- 2003 "Movilizaciones étnicas y oportunidades políticas en América Latina". En *Nueva Antropología*, vol. 19, n.º 63, pp. 71-90.

HUBER, Ludwig

- 2008 "La representación indígena en municipalidades peruanas: tres estudios de caso". En Romeo Grompone, Raúl Hernández Asensio y Ludwig Huber. *Ejercicio de gobierno local en los ámbitos rurales: presupuesto, desarrollo e identidad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DE LA AMAZONÍA PERUANA
Y MUNICIPALIDAD PROVINCIAL DE SATIPO

- 2010 *Zonificación ecológica y económica de la provincia de Satipo*. Lima: IIAP y Municipalidad Provincial de Satipo. Disponible en <<http://www.iiap.org.pe/cdpublicaciones2011/documentos/pdf/proterra/pu/16.pdf>>.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA

- 2007 Censos 2007: XI de Vivienda y VI de Población. Disponible en <<http://censos.inei.gob.pe/censos2007/>>.

INSTITUTO NACIONAL DE RECURSOS NATURALES

- 2005 *Plan maestro del parque nacional Otishi 2005-2010*. Lima: INRENA,

LEÓN, Jorge

- 2002 “La política y los indígenas en América Latina: la redefinición de las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas”. En Patricia Oliart (comp.). *Pueblos indígenas de América Latina: retos para el nuevo milenio*. Lima: Fundación Ford/Oxfam América.

LITTLE, Paul E.

- 2013 *Megaproyectos en la Amazonía: un análisis geopolítico y socioambiental con propuestas de mejor gobierno para la Amazonía*. Lima: DAR.

MUÑOZ CHIRINOS, Paula Valeria

- 2005 *El diseño institucional municipal 1980-2004 y sus implicancias para las zonas rurales*. Lima: Servicios Educativos Rurales.

PAJUELO, Ramón

- 2006 *Participación política en la sierra peruana: una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*. Lima: Konrad-Adenauer-Stiftung/Instituto de Estudios Peruano.

PLATA, Wilfredo

- 2009 “De municipio a autonomía Indígena: los once municipios que transitan a la autonomía indígena originaria campesina”. En Juan Pablo Chumacero (coord.). *Reconfigurando territorios: reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia*. La Paz: Fundación Tierra.

PRESIDENCIA DEL CONSEJO DE MINISTROS

- 2013 Decreto Supremo 004-2013-PCM: Aprueba la Política Nacional de Modernización de la Gestión Pública. Lima: PCM.

SANTOS GRANERO, Fernando

- 1995a *Etnohistoria de la Alta Amazonía: siglos XV-XVIII*. Quito: Abya Yala.
- 1995b *Órdenes y desórdenes en la selva central: historia y economía de un espacio regional*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos.

THORP, Rosemary y Maritza PAREDES

- 2011 *La etnicidad y la persistencia de la desigualdad: el caso peruano*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

UNITED STATES AGENCY FOR INTERNATIONAL DEVELOPMENT

- 2011 *Aspectos claves en la gestión pública descentralizada: reforma del Estado y modernización de la gestión pública*. Lima: Proyecto USAID/PERU Prodescentralización y PCM.

VERBA, Sidney; Kay LEHMAN y Henry BRADY

- 1995 *Voice and Equality: Civic Voluntarism in Latin American Politics*. Cambridge: Harvard University Press.

VILLAPOLO, Leslie

- 2003 “Senderos del desengaño: construcción de memorias, identidades colectivas y proyectos de futuro en una comunidad Asháninka”. En Carlos I. Degregori (ed.). *Jamás tan cerca arremetió a lo lejos: memoria y violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Social Science Research Council.

ENTRE LO REGIONAL Y LO ÉTNICO:

EL REDESCUBRIMIENTO DE LA CULTURA MOCHICA
Y LOS NUEVOS DISCURSOS DE IDENTIDAD COLECTIVA
EN LA COSTA NORTE (1987-2010)

RAÚL H. ASENSIO

Introducción

Este artículo analiza la transformación de los discursos de identidad colectiva en la costa norte del Perú desde finales de la década de 1980 hasta la actualidad. El foco está en el renacer de la identidad “mochica” y su significado social y político. Este es un tema que hasta el momento ha sido muy poco trabajado por las ciencias sociales peruanas.¹ Lo que nos interesa es analizar cómo este nuevo discurso de identidad colectiva se intersecta con los cambios políticos y sociales que afectan al país en las últimas décadas. Partimos de la idea de que la descentralización administrativa y la pulverización de los partidos políticos nacionales abren la oportunidad para nuevos proyectos de ámbito regional. Estos proyectos, a su vez, engarzan con nuevos sentidos comunes y con nuevas lógicas de pensamiento que comienzan a surgir a medida que el país avanza en la senda del crecimiento económico y la implementación de las reformas liberales durante la década de 1990.

Huber señala que en los últimos años estaríamos asistiendo a un cambio radical en la manera que las demandas políticas y sociales se articulan en nuestro

-
1. Las excepciones son dos: Alva, J. “Los moches contemporáneos: representaciones y memoria étnica en el norte peruano”. En *Guaca*, vol. 1, n.º 1, 2004, pp. 9-26; y Silverman, H. “Embodied Heritage, Identity Politics, and Tourism”. En *Anthropology and Humanism*, vol. 30, n.º 2, 2005, pp. 141-155. Asimismo, dos estudios recientes, pero aun en curso son: Maradiegue, W. “Lo moche en el museo: Etnicidades Inc. en vitrina”; y Bassilio, G. “Dar a conocer: marca-territorio e identidad performativa: el caso de la artesanía y los artesanos de ‘Túcume’”. Ambas ponencias fueron presentadas en el seminario “Buscando un Inc.: nuevas subjetividades y utopías del Perú contemporáneo”, realizado en Lima, entre el 21 y 22 de noviembre de 2013.

país.² La clase social habría dejado de ser el referente principal de articulación, sustituida por apelaciones identitarias de diferente índole: identidades étnicas, identidades regionales y locales e identidades de género, entre otras. El resultado sería una eclosión de “políticas de identidad” y un nuevo modelo de relación entre Estado y sociedad, caracterizado por nuevos discursos y nuevas estrategias de acción colectiva.³ Estaríamos, por lo tanto, ante una manera distinta de leer las diferencias sociales y culturales en los ámbitos regional y nacional. Releer las diferencias, pero también rediseñarlas, a partir de nuevos discursos y nuevas realidades sociales, políticas y económicas.

El eje del estudio son los departamentos de Lambayeque y La Libertad. El texto comienza con una breve reseña de los hitos más importantes en el redescubrimiento de las culturas prehispánicas de la costa norte, desde finales de la década de 1980. Estas culturas eran hasta ese momento poco conocidas fuera del ámbito académico y en ningún caso habían dado lugar a procesos de apropiación social significativos. El cambio se debería tanto a un nuevo estilo de práctica de la arqueología, que privilegia la difusión de los descubrimientos a través de los medios de comunicación masivos, como a la búsqueda por parte de las élites regionales de un discurso propio en el contexto de descentralización. Estos dos procesos habrían contribuido a posicionar lo prehispánico y particularmente lo “mochica” como eje de los discursos identitarios de la costa norte.

El segundo y tercer apartados analizan dos estilos diferentes de apropiación de este pasado prehispánico: un discurso regional en construcción y un discurso contestatario con fuerte énfasis étnico. Como veremos, se trata de narrativas que responden a tradiciones intelectuales diferentes y que tienen distinto énfasis político. El cuarto apartado traza de manera breve la historia del movimiento neoindigenista *muchik*. Se trata de un esfuerzo de activismo político con resultados ambiguos: aunque contribuye a consolidar un nuevo sentido común sobre la identidad colectiva regional, no logra convertirse en una fuerza política significativa. Finalmente, el quinto apartado muestra que, pese a sus diferencias, entre los discursos regional y étnico existen cada vez más vasos comunicantes e influencias recíprocas.⁴

-
2. Huber, L. “Desigualdad, diferencia y política de identidad”. En J. Cotler y R. Cuenca (eds.). *Las desigualdades en el Perú: balances críticos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2012.
 3. Huber, L.; R. Asensio, y R. Zúñiga. *Políticas de la identidad, fragmentación y conflicto social en el Perú contemporáneo*. Serie Documentos de Trabajo n.º 166. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2011. Disponible en <<http://198.57.164.64/~ieporg/textos/DDT/politicadidentidad.pdf>>.
 4. Este documento es el resultado de varios años de investigaciones en la costa norte, en torno al turismo y la puesta en valor del patrimonio cultural. En sucesivas etapas, estas investigaciones fueron financiadas por el Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural (RIMISP) y por la Facultad

El redescubrimiento de las culturas prehispánicas de la costa norte

Perú es un caso paradigmático de lo que Trigger denomina “arqueología nacionalista”.⁵ Desde sus orígenes, la disciplina se concibe como una ciencia al servicio de la construcción de una identidad nacional.⁶ Este objetivo es compartido por los propios arqueólogos, que en nuestro país son uno de los principales vectores de construcción de narrativas de la nación. También lo asumen los promotores de la arqueología y el propio Estado peruano, que desde comienzos del siglo pasado pone en marcha varias iniciativas para crear un museo arqueológico emblemático, que reúna los principales testimonios del pasado nacional en un relato coherente y ejemplar de la nación.⁷ Este sentido de misión nacionalista condiciona la elección de temas y lugares de trabajo de los arqueólogos. La sierra recibe mucha más atención que la costa y la selva. En la sierra se encuentran los monumentos más espectaculares y son las culturas de esta parte del país, más conocidas y arraigadas, las que despiertan mayor interés en los arqueólogos. Con

Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Tras reiterados retrasos en los desembolsos y desencuentros con los evaluadores, esta última institución interrumpió su financiamiento, por no estar de acuerdo con la metodología y el enfoque del trabajo. Posteriormente, la redacción del texto ha sido posible gracias al financiamiento de la *Think Tank Initiative* de International Development Research Centre. Muchas de las ideas que articulan el documento son el resultado de largas conversaciones sobre estos temas con investigadores del Instituto de Estudios Peruanos (IEP) y de otras instituciones, entre los que quiero destacar a Claudia Ranaboldo, Carolina Trivelli Ávila, Sofía Vera Rojas, Ludwig Huber, Adriana Arista Zerga y Beatriz Pérez Galán. Para todos ellos mi agradecimiento. También para Rafael Nova Arismendi, Patricia Olivera Paredes, Zully Chumaceiro y Luis Samaniego, quienes colaboraron como asistentes de campo. Debo agradecer igualmente la paciencia y el tiempo de todos los entrevistados, casi cien personas a lo largo de los años, varias de ellas en más de una ocasión, y a todos los participantes en los grupos focales, así como a las instituciones que nos prestaron apoyo para la organización de los mismos. Una versión preliminar del estudio se presentó en un simposio el marco del 54.º Congreso Internacional de Americanista, celebrado en Viena en agosto de 2012, y apareció publicada en el libro resultado de este simposio. Esta nueva versión recoge algunos de los comentarios y críticas realizados a la primera publicación, así como los comentarios realizados en una “Mesa Verde” de discusión realizada en el IEP en marzo de 2013.

5. Trigger, B. “Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist”. En *Man*, nueva serie, vol. 19, n.º 3, 1984, pp. 355-370.
6. Asensio, R. H. “Las piedras suplican auxilio: arqueólogos, huaqueros y autoridades locales en Chavín de Huántar (1870-1945). En *Histórica*, vol. 36, n.º 2, 2013, pp. 113-138; y Tantaleán, H. “Las miradas andinas: arqueologías y nacionalismos en el Perú del siglo XX”. En *Arqueología Suramericana/Arqueología Sul-americana*, vol. 4, n.º 1, 2008, pp. 34-52.
7. Borea, G. “Hablando de nosotros en un país pluricultural: identidad, poder y exotismo en los museos peruanos”. En *Arqueológicas*, n.º 26, 2003, pp. 267-275.

pocas excepciones, la sierra se considera el corazón y el alma de la nacionalidad, el territorio en el cual la peruanidad primigenia se habría desarrollado, hasta consolidarse en los grandes imperios prehispánicos.

Esta visión serrano céntrica del pasado prehispánico peruano comienza a cambiar a partir del descubrimiento del Señor de Sipán en 1987. La historia se inicia en un pequeño caserío en las tierras de la empresa cooperativa Pomalca. Una noche, una pelea de huaqueros termina mal. Como consecuencia, la intervención policial recupera varios objetos prehispánicos de gran valor.⁸ Las investigaciones posteriores permiten situar el origen de las piezas en un yacimiento denominado Huaca Rajada, que nunca antes había sido objeto de trabajos arqueológicos sistemáticos. La excavación se encomienda a Walter Alva, director del Museo Regional Hans Brüning de Lambayeque, que en ese momento era la principal institución científica de la costa norte. La tarea no es sencilla. Alva debe vencer las reticencias de la población del lugar y la hostilidad de los cómplices del comercio ilegal de objetos prehispánicos. Pero los resultados son impresionantes. En los siguientes meses salen a la luz más de una docena de tumbas intactas. Son los restos de los gobernantes prehispánicos mochicas, una cultura hasta ese momento muy secundaria en los imaginarios nacionales, pero que desde entonces se convierte en referente de la arqueología peruana.

El descubrimiento de Huaca Rajada-Sipán supone la entrada de la civilización mochica en las grandes narrativas de la historia peruana.⁹ Tradicionalmente la costa norte había jugado un papel muy secundario en estos relatos, focalizados casi siempre en la sierra. La civilización mochica había sido estudiada en la década de 1930 por arqueólogos locales como Rafael Larco Hoyle, quienes ya habían postulado su antigüedad superior a los primeros vestigios urbanos de Chavín.¹⁰

8. Las versiones de los primeros días del descubrimiento son muy contradictorias y están cruzadas por la muerte, en un incidente con la policía, de uno de los huaqueros más importantes de Sipán. El relato más completo, desde la versión oficial, se encuentra en Kirpatrick, S. *Lords of Sipán: A True Story of Pre-Inca Tombs, Archaeology, and Crime*. Nueva York: William Morrow & Company, 2002.

9. El descubrimiento se conoce como “Señor de Sipán” ya que este es el núcleo de población más cercano. Sin embargo, el nombre exacto del lugar del emplazamiento es Huaca Rajada. Esta disparidad provoca conflictos entre los habitantes de la zona. A medida que avanza la puesta en valor, Huaca Rajada, que hasta entonces era un sector de Sipán, comienza a desarrollar una identidad propia diferenciada. El resultado es que, desde hace unos años, los arqueólogos y funcionarios públicos prefieren la denominación Huaca Rajada-Sipán, que permite retener el capital simbólico asociado al nombre de Sipán, pero es más receptiva con las demandas de la población local.

10. Sus obras más importantes, escritas en la década de 1940, se refieren a las culturas mochica (1938-1940), Cupisnique (1941), Salinar (1944) y Virú (1945). Larco postula que los primeros ejemplos de cultura avanzada en el Perú se habrían dado en la costa y no en la sierra.

En las décadas de 1950 y 1960, varios arqueólogos norteamericanos trabajan también en diferentes yacimientos de la zona. Sin embargo, sus aportes tienen poca repercusión en Perú. Se publican solo en revistas especializadas y no logran impactar en los imaginarios nacionales, que en ese momento están dominados por la imagen del pasado prehispánico trazada por Julio César Tello, basada en la idea de Chavín como cultura matriz del mundo andino. Lo mismo ocurre con los estudios antropológicos que en paralelo se realizan en zonas como la campiña de Moche.¹¹ Estos trabajos ayudarán a configurar, posteriormente, una tradición intelectual regional, pero su cristalización tiene lugar solo a partir de los nuevos descubrimientos arqueológicos.

Las tumbas excavadas por Alva muestran la riqueza y sofisticación de los gobernantes de la costa peruana. Revelan una sociedad compleja y jerarquizada, capaz de levantar grandes monumentos y desarrollar elaborados rituales religiosos. Las excavaciones significan también un punto de quiebre en el estilo de práctica de la arqueología en la costa norte. Son dos los cambios que van a afectar decisivamente al desarrollo posterior de la arqueología norteña. Por un lado, el gobierno peruano se apropia muy rápidamente del descubrimiento de Sipán.¹² El propio Alan García, entonces presidente de la república, visita el yacimiento para apoyar Alva y contribuye a los primeros contactos con la cooperación internacional. La recuperación y restauración de las piezas se considera un asunto de interés nacional, que moviliza a políticos y diplomáticos, además de arqueólogos y especialistas de varios países. El Señor de Sipán se convierte en un emblema de la nación y poco a poco el discurso oficial de la peruanidad comienza a incorporar a las culturas prehispánicas norteñas. Por otro lado, debido a la crisis económica y política que Perú atraviesa en ese momento, Alva y sus colegas se ven obligados a buscar nuevas fuentes de financiamiento para sus excavaciones, más allá del apoyo estatal. La solución la van a encontrar en el apoyo de la empresa privada y la cooperación internacional. La consecuencia de esta particular serie de circunstancias es un esquema de práctica profesional, que desde ese momento

-
11. Gillin, J. *Moche: A Peruvian Coastal Community*. Washington, D. C.: Institute for Social Anthropology, Smithsonian Institution, 1945; y Holmberg, A. *Viru: Remnant of an Exalted People*. Chicago: The Delphian Society, 1950.
 12. Sobre esta apropiación y sus consecuencias, Trivelli, C., y R. Asensio. "Apostando por el desarrollo territorial rural con identidad cultural: la puesta en valor del patrimonio prehispánico de la costa norte de Perú". En C. Ranaboldo y A. Schejtmann (eds.). *El valor del patrimonio cultural: territorios rurales, experiencias y proyecciones latinoamericanas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/ Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural, 2009; y Holmquist, U. "Archaeological Heritage: Values and Uses in the Local and the National Context in Peru". En *Peru: Beyond the reforms*. Lima PromPerú/Summer Internship Program, 1996.

va a caracterizar a la arqueología norteña frente a otras arqueologías regionales peruanas: la colaboración entre arqueólogos, iniciativa privada y cooperación internacional, con la supervisión del Estado peruano.

Esta alianza configura un panorama muy distinto a otras arqueologías regionales peruanas, donde la iniciativa privada enfrenta profunda resistencia y rechazo. También supone un cambio para los propios arqueólogos. Podemos hablar desde ese momento de una “arqueología de descubrimientos”, caracterizada por un alto perfil mediático y por el protagonismo público de los arqueólogos, convertidos en personajes públicos, cuya fama traspasa ampliamente el ámbito científico. El giro hacia la lógica de “descubrimientos” implica que los arqueólogos deben cumplir un doble objetivo en su trabajo: deben obtener resultados científicos y al mismo tiempo satisfacer las expectativas de relevancia social de sus socios privados. Para mantener su financiamiento están obligados a asegurar descubrimientos espectaculares, capaces de llegar a los medios de comunicación. Deben prestar a la prensa tanta atención como a los escenarios tradicionales de validación del conocimiento científico (congresos, revistas especializadas, etc.).

Tras su cuidadosa restauración por parte de un equipo internacional, las piezas del ajuar funerario del señor de Sipán recorren varias capitales europeas y americanas. Los restos del gobernante moche son el atractivo principal del pabellón de Perú en la Exposición Universal de Sevilla de 1992. También se exponen en Alemania, Italia y varias ciudades de los Estados Unidos, con un gran éxito de público y crítica. En marzo de 1993 regresan al Perú, donde el presidente Fujimori las recibe con honores de jefe de Estado.¹³ Unos días después son aclamadas en Chiclayo, en un desfile masivo por las calles de la ciudad.¹⁴ Este éxito mediático y científico tiene un efecto catalizador. En pocos años, la costa norte es escenario de una serie de descubrimientos espectaculares, ampliamente difundidos por los medios de comunicación. En casi todos los casos, el esquema sigue el modelo inaugurado por Alva: alianza con el sector privado, que permite un financiamiento más fluido de las excavaciones, a cambio de relevancia social y alto perfil mediático de los descubrimientos. Esta apertura hacia el financiamiento privado permite que la arqueología se desarrolle en la costa norte como en ninguna otra parte del país. En poco tiempo, la región se convierte en uno de los referentes arqueológicos latinoamericanos, tanto en un sentido cuantitativo (con mayor número de

13. “Al son de ‘El cóndor pasa’ recibieron restos del señor de Sipán”. En diario *El Comercio*, Lima, 6 de marzo de 1993.

14. “Lambayeque recibió con desfile los restos del señor de Sipán”. En diario *El Comercio*, Lima, 25 de marzo de 1993.

excavaciones) como cualitativo (con descubrimientos más espectaculares y aportes teóricos más originales).

La segunda etapa de este auge comienza en 2002, cuando se inaugura el Museo Tumbas Reales de Sipán, que reúne los restos hallados por Alva y sus colaboradores. El diseño de este museo es espectacular y rápidamente se convierte en un destino turístico de primer nivel. También en esto se trata de un modelo que es rápidamente imitado. Los descubrimientos y los museos se suceden a gran velocidad. En 2003, le toca el turno al museo de Sicán, en Ferreñafe. En 2005, un grupo de arqueólogos peruanos descubre, en Magdalena de Cao, la tumba de una gobernante mochica del valle de Chicama, a la que denominan “Dama de Cao”. Su cuerpo momificado se encuentra perfectamente conservado, con tatuajes y adornos faciales, y se convierte rápidamente en otro icono regional. Como en el caso de Señor de Sipán, National Geographic juega un papel clave en la difusión internacional de este hallazgo. En 2007 se reanudan las excavaciones en Huaca Rajada, interrumpidas por más de diez años por diferencias entre los arqueólogos y la población local. El esfuerzo de Luis Chero saca a la luz dos nuevas tumbas y un nuevo personaje, el “sacerdote-guerrero”, que se une a los héroes culturales creados en los últimos años en la costa norte. Dos años después se abre un nuevo museo, igualmente espectacular, para mostrar estos hallazgos en la propia localidad de Huaca Rajada-Sipán. También en 2009, se inaugura en Magdalena de Cao el museo que acoge los restos de la dama descubierta cuatro años antes. Un año más tarde, se abre un nuevo museo en las Huacas del Sol y la Luna, cerca de Trujillo.

Los descubrimientos siguen en los años posteriores. La costa norte se convierte en uno de los principales destinos turísticos del país. Los museos atraen miles de visitantes todos los años (sobre todo nacionales) y se convierten en centros de la vida cultural y social de la región. Muchos de los eventos sociales y culturales más importantes tienen lugar en sus recintos o incluso son financiados de manera directa por los propios museos. En este sentido, los museos arqueológicos norteños pueden ser vistos como espacios de poder, con un fuerte contenido simbólico. Su presencia condiciona y reformula los imaginarios regionales, tanto desde el punto de vista de los propios habitantes de la costa norte como del resto de los habitantes del país.

Lo mochica como discurso de identidad regional

En paralelo al redescubrimiento arqueológico de la civilización mochica, la costa norte experimenta otros cambios importantes. Desde finales de la década de 1990 la economía se ve favorecida por el auge de la agroexportación. El crecimiento

económico genera un sentimiento de orgullo regional y permite una recomposición de la élite costeña. A diferencia de otras partes del país, se trata de un grupo social que aún mantiene gran parte de su influencia política y económica. Su predominio se ve favorecido por el establecimiento de gobiernos regionales en 2001. Con estos gobiernos, se incrementan los niveles de autogobierno y se abre un nuevo espacio para la articulación de demandas y proyectos políticos regionales. Este contexto de cambios políticos y económicos permite (y potencia) la apropiación simbólica de los descubrimientos arqueológicos por parte de las élites regionales. El resultado es la aparición, en un periodo de tiempo sorprendentemente corto, de un nuevo discurso que redefine la identidad colectiva regional a partir de la asimilación de los referentes prehispánicos. La clave es la idea de un sustrato mochica que estaría en la base de la identidad regional norteña

La imbricación entre arqueología, élites regionales y nuevos discursos de identidad colectiva se produce de varias maneras. En primer lugar, existe un vínculo directo entre la élite regional y el nuevo estilo de práctica de la arqueología. Es habitual que los proyectos arqueológicos cuenten con patronatos integrados por empresarios, intelectuales y políticos locales. Estas instituciones legitiman las intervenciones y hacen posible canalizar fondos privados o de la cooperación internacional hacia la arqueología, sin pasar por el complicado entramado del Instituto Nacional de Cultura (convertido en 2010 en Ministerio de Cultura). También son muy importantes las fundaciones ligadas a empresas de arraigo regional, que financian de manera directa proyectos tan importantes como el rescate de las huacas de Moche, a inicios de la década de 1990, o la puesta en valor del complejo arqueológico El Brujo.¹⁵ Sin su presencia estos proyectos no habrían podido realizarse o habrían ido mucho más lentos. Un efecto colateral de este involucramiento es que estas empresas suelen tener buenos contactos en los principales medios de comunicación peruanos, por lo que aseguran una gran cobertura de los hallazgos.

Las relaciones directas entre arqueólogos y élites permiten una rápida circulación de las narrativas asociadas a los descubrimientos arqueológicos. La consecuencia más directa es la masiva difusión en toda la región de la iconografía asociada al mundo prehispánico. Este es un proceso transversal, que incluye actores públicos y privados, y que no se limita a la élite regional. Estatuas, murales,

15. Sobre este involucramiento de las élites locales: Asensio, R. y A. Arista. *Arqueología, museos y desarrollo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2011; Trivelli, C. y R. Asensio. Ob. cit.; y Uceda, S. "El patrimonio cultural y desarrollo turístico en el norte del Perú". En J. Iguñiz, J. Escobal y C. I. Degregori (eds.). *Perú: el problema agrario en debate-Sepia XI*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria, 2006.

arcos de bienvenida y otros elementos del mobiliario urbano de comienzan a incorporar motivos alusivos al pasado ancestral.¹⁶ Un ejemplo es la representación del Señor de Sipán, tocado con las piezas más espectaculares de su ajuar funerario, que saluda orgullosamente a los visitantes que llegan por carretera a Chiclayo. En Lambayeque, a pocos kilómetros de distancia, un conjunto escultórico monumental, situado a la entrada de la localidad, representa el desembarco de Naylamp, mítico fundador del reino Sicán. En Moche, cerca de Trujillo, un huaco de dimensiones monumentales preside una de las rotondas de la carretera Panamericana.

Otras muchas ciudades y pueblos tienen ejemplos semejantes, más o menos afortunados en su acabado final. La práctica se extiende también a las instituciones públicas. La municipalidad distrital de Magdalena de Cao incluye en su escudo de armas un guerrero mochica y el propio gobierno regional de Lambayeque adopta como emblema el tocado en forma de “V”, usado por los gobernantes prehispánicos. Más allá del gusto o la moda, esta apropiación tiene también una clara funcionalidad política. En una región que hasta ese momento no tiene símbolos regionales oficiales bien definidos, puede verse como una estrategia de legitimación de los gobiernos regionales recién creados. Los descubrimientos arqueológicos proporcionan a las autoridades un nuevo lenguaje iconográfico para hablar de la identidad colectiva a escala local y regional.

La iconografía prehispánica se difunde también en el ámbito privado. En toda la costa norte son muy numerosas las empresas que adoptan nombres o emblemas relacionados con la cultura mochica o con alguna otra de las culturas de la costa norte, revalorizadas por los descubrimientos arqueológicos. Imágenes de inspiración prehispánica son parte de las estrategias de posicionamiento de los negocios más variados: desde restaurantes, tiendas de artesanía y agencias de viajes hasta bancos, cajas de ahorros e incluso universidades. Muchas de estas empresas incluso cambian sus nombres, para adoptar denominaciones que remiten al pasado ancestral de la región. En ocasiones detrás de esta masiva apropiación simbólica están organizaciones no gubernamentales y proyectos de desarrollo, que ven el turismo arqueológico como una oportunidad para generar nuevas fuentes de ingresos para la población local.¹⁷ Más frecuentemente, sin embargo,

16. Un proceso similar, mucho más estudiado y conocido, se da en Cuzco, donde el alcalde Daniel Estrada impulsa una fuerte incaización de la ciudad. Al respecto puede consultarse Silverman, H. “Mayor Daniel Estrada and the Plaza de Armas of Cuzco, Peru”. En *Heritage Management*, vol. 1, n.º 2, 2008, pp. 181-218; y Berghe, P. y J. Flores “Tourism and Nativistic Ideology in Cuzco, Peru”. En *Annals of Tourism Research*, vol. 47, n.º 1, 2000, pp. 7-26.

17. Cfr. Asensio, R. y A. Arista. Ob. cit.; y Trivelli, C. y R. Asensio. Ob. cit.

se trata de un proceso espontáneo, que parte de la propia población. La apuesta por este nuevo lenguaje iconográfico se realiza en un marco que mezcla consideraciones subjetivas (orgullo y sentido de pertenencia) y utilitarias (engancharse a la fama de un descubrimiento).

La apropiación pública y privada de los referentes prehispánicos es especialmente importante en las capitales departamentales y en las poblaciones cercanas a los principales monumentos arqueológicos. En parte tiene algo de moda inducida por el alto nivel de difusión mediática de los descubrimientos. Pero no se trata únicamente de un asunto estético. En un nivel más profundo, la proliferación de referentes mochicas evidencia la voluntad de posicionar la costa norte como un espacio con una identidad propia, diferente del resto del país. Detrás de la renovación iconográfica y de la apuesta de la élite por la arqueología existe una narrativa regional en construcción, cuyo eje son tres ideas: (i) el amalgamamiento de la diversidad cultural prehispánica de la costa norte bajo la etiqueta “mochica”, que en el lenguaje popular subsume a todas las demás cultural, (ii) la caracterización de los mochicas como una cultura cualitativamente diferente del resto de las civilizaciones prehispánicas peruanas, y (iii) la consideración de que estas diferencias ancestrales seguirían influyendo en el presente, tanto en el carácter de las personas como en la cultura política de la región.

Las referencias a la identidad mochica están muy presentes en los últimos años en los discursos de los políticos norteños. Es posible encontrarlas también en artículos de prensa y en las intervenciones de muchos intelectuales locales, incluyendo a los propios arqueólogos a cargo de los museos y las excavaciones. El trasfondo es una imagen idealizada de esta cultura prehispánica, modelada a partir de un conjunto bastante limitado de ideas fuerza, que representarían su esencia diferencial frente a otras culturas ancestrales. Los mochicas tal como son imaginados por la élite local se caracterizarían por un fuerte sentido de la jerarquía y el control social, por su conocimiento y adaptación al medio ambiente costero y, desde el punto de vista económico, por el comercio a larga distancia a través de la costa sudamericana. Estos elementos serían la base de un desarrollo regional diferente del resto del Perú: una región con una personalidad singular, que desde la época prehispánica es distinta de otras partes del país. La herencia de los mochicas sería un *ethos* particular costero, diferente del *ethos* andino, que habría pervivido desde los tiempos prehispánicos hasta la actualidad.

Este *ethos* de origen mochica explicaría por qué la costa norte es la región más desarrollada, más organizada, menos conflictiva y con menores niveles de pobreza del país. Más allá de sus méritos académicos, este discurso tiene un fuerte atractivo para las élites regionales. Parte de su éxito se debe a que actualiza y

legitima un discurso más antiguo sobre las desigualdades regionales peruanas, que algunos autores remontan hasta la época colonial.¹⁸ La supremacía de la costa sobre la sierra está presente tanto en la retórica de la Ilustración colonial como en los sentidos comunes de los intelectuales republicanos. El discurso de lo mochica retoma estos tópicos, pero introduciendo una novedad importante: la reivindicación de la peruanidad de la costa norte, que ahora se presenta como una región que sería tan auténticamente peruana como la sierra. La apelación al pasado mochica como fuente de identidad permite a los integrantes de la élite regional verse a sí mismos (y presentarse ante los demás) como verdaderos peruanos, sin necesidad de asimilarse ni al indígena andino ni al conquistador europeo. Frente a la herencia europea, lo mochica representaría autenticidad e identidad nacional. Frente a lo andino, representaría otra forma de ser peruano, vinculada a la modernidad y a sus virtudes, que ya no serían cualidades asociadas a la herencia europea, sino genuinamente peruanas.

El *ethos* mochica reelabora (y no solo actualiza) los discursos de supremacía de la costa peruana. No se asimila al paradigma geográfico de la época de la Ilustración (la geografía como clave de las diferencias entre sierra y costa), ni tampoco asume el paradigma racial predominante en la época republicana. Ya no se trataría de una dicotomía entre la sierra indígena y la costa criolla. Los tiempos han cambiado y las propias élites costeñas son ahora mucho más diversas desde el punto de vista racial. Tampoco corresponde al sentido común tradicional que establece que modernidad y progreso solo pueden provenir de fuera del país. En la línea de reivindicación nacionalista peruana de moda en los últimos años, los mochicas serían el ejemplo de una civilización que al mismo tiempo es peruana, exitosa, emprendedora y próspera. La combinación de estos dos referentes (lo ancestral-auténtico y lo exitoso-moderno) permite una narrativa muy sugestiva, que las élites asumen de manera casi natural. En este sentido, se trata de un discurso que es en buena medida intuitivo. Se intuye en los discursos políticos, en los artículos de prensa y en muchas conversaciones cotidianas, pero no tiene un sustento teórico explícito. No existe, por el momento, un ideólogo que haya sido capaz de sistematizar estas ideas, convirtiéndolas en una teoría política o social articulada y sustentada.

18. Sobre estos discursos preexistentes: Orlove, B. "Putting race in its place: order in colonial and postcolonial Peruvian geography". En *Social Research*, vol. 60, n.º 2, 1993, pp. 301-306; y Mesclier, E. "De la complementariedad a la voluntad de aplanar los Andes: representaciones de la naturaleza y pensamiento económico y político en el Perú del siglo XX". En *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, vol. 30, n.º 3, 2001, pp. 541-562.

Esta falta de elaboración intelectual del discurso identitario regionalista diferencia a la costa norte de lo que ocurre en Cuzco, donde el incaísmo tiene un grado mucho mayor de reflexión conceptual. Sin embargo, esta ausencia no disminuye su utilidad para las élites regionales. Sin ir más lejos, la dicotomía costa mochica y sierra andinas es una herramienta sumamente eficaz para encarar aspectos concretos relacionados con la gestión del patrimonio cultural. Es el tipo de argumento que subyace, por ejemplo, en los debates sobre la construcción del museo donde deben exponerse los restos y el ajuar del “Señor de Sipán”. A finales de la década de 1990 el discurso oficial sostiene que los habitantes de Huaca Rajada no serían auténticamente costeños, sino emigrantes andinos provenientes de los departamentos de Áncash y Cajamarca. Este origen andino explicaría su “falta de identidad” y avalaría la decisión de construir el museo en Lambayeque, y no en Huaca Rajada. El traslado de los restos a esta localidad cercana a Chiclayo se presenta como un acto de defensa del patrimonio cultural costeño, frente al peligro de depredación por parte de los emigrantes andinos, quienes solo estarían interesados en los monumentos prehispánicos en tanto posible fuente de ingresos económicos.¹⁹ Argumentos similares están igualmente presentes en otras disputas por el control del patrimonio cultural entre pobladores locales, autoridades y arqueólogos. Su constante reiteración trasluce la ansiedad de una élite regional tradicional, que se siente cada vez más amenazada por la competencia de las élites emergente de emigrantes serranos, que comienzan a disputarles los espacios de poder económico y político en ciudades como Chiclayo y Trujillo. En este sentido, el discurso mochica puede ser visto como una expresión de lo que Eaton denomina nuevos nacionalismos económicos subnacionales: discursos surgidos en el interior del país, que no apuntan a quebrar la unidad nacional, sino a reposicionar a las élites regionales en un contexto de crecimiento económico y descentralización del poder político.²⁰

Aunque con diferencias y matices, el discurso de identidad regional mochica está muy extendido en todos los sectores sociales de la costa norte, especialmente en los ámbitos urbanos. Es un discurso muy funcional para los intereses de las élites, pero sería un error considerarlo única y exclusivamente un discurso elitista. Tiene, por el contrario, una gran transversalidad, tanto social como ideológica. Esta capacidad para llegar a diferentes sectores es parte de su éxito y se debe tanto

19. Este discurso está muy presente, por ejemplo, en el relato museográfico del Museo Tumbas Reales de Lambayeque. En los últimos años parece haberse matizado bastante, sobre todo a partir de la construcción del museo de sitio de Huaca Rajada-Sipán.

20. Eaton, K. “Subnational Economic Nationalism?: The contradictory effects of decentralization in Peru”. En *Third World Quarterly*, vol. 31, n.º 7, 2010, pp. 1205-1222.

a su atractivo como fuente de orgullo e identidad regionales, como a su presencia masiva en la vida cotidiana. El nuevo paradigma iconográfico está acompañado de un gran número de actividades públicas, que incluyen referencias a elementos prehispánicos. Son frecuentes representaciones teatrales, ceremonias cívicas y desfiles de personajes como el propio Señor de Sipán, la Dama de Cao, el Señor de Úcupe o la Dama de Chornancap. Estos personajes contribuyen a la divulgación popular de los descubrimientos arqueológicos. Son también figuras icónicas, que vehiculizan la nueva identidad regional.²¹ Esta dimensión performativa está presente también en la llamada “Ruta Moche”, un ambicioso proyecto financiado por el Ministerio de Comercio Exterior y Turismo, con apoyo de los gobiernos regionales de Lambayeque y La Libertad, y de la Fundación Wiese, para crear un circuito turístico con los principales monumentos arqueológicos de la costa norte. La Ruta Moche incluye capacitaciones de artesanos para elaborar productos emblemáticos, la realización de documentales sobre el pasado mochica de la costa y la puesta en escena de eventos culturales (obras de teatro, musicales, desfiles de moda) inspirados en las culturas prehispánicas costeñas. A través de su cuidada escenografía y su fuerte capital simbólico, estos eventos transmiten, refuerzan y naturalizan los discursos de identidad regional basados en el pasado mochica.

Lo mochica como discurso de identidad étnica

La arqueología permite a las élites de la costa norte articular un discurso sobre la identidad regional acorde con sus intereses. Se trata de una reelaboración basada en una imagen selectiva del pasado, que enfatiza los valores de la civilización mochica que encajan con su propio proyecto político. Sin embargo, este discurso no es el único intento de reelaborar narrativas de identidad colectiva sobre la base de referentes prehispánicos. En paralelo al auge de la arqueología de descubrimientos, encontramos un segundo discurso identitario, que en este caso podríamos llamar “antropológico”. A diferencia del discurso regionalista, no busca diferenciar la costa del mundo andino, sino afirmar los lazos de unión y continuidad cultural. Sus principales defensores no son integrantes de la élite económica y política regional, sino intelectuales relativamente alejados de los centros de poder (aunque esto ha comenzado a cambiar en los últimos años, como veremos más adelante). El referente son los trabajos de un grupo de antropólogos peruanos y extranjeros que estudian la cultura mochica desde principios del siglo pasado.

21. Sobre esta lógica de generar personajes a partir de los descubrimientos arqueológicos y su funcionalidad política en la costa norte, Silverman, H. “Mayor Daniel Estrada...”.

Dos figuras clave en la formulación de este discurso son el viajero y etnólogo alemán Hans Heinrich Brüning, y el antropólogo y activista norteamericano Richard Schaedel.

Brüning es un héroe improbable de las reivindicaciones étnicas mochicas. Nacido en la ciudad renana de Hoffeld, llega a Perú en 1875 para trabajar como ingeniero en la hacienda Pátapo. Durante cincuenta años recorre la costa norte en múltiples oficios. Mediante el uso sistemático de la fotografía, recoge las costumbres de la población rural, su vestimenta, técnicas de trabajo, rituales cívicos y fiestas. En total son más de dos mil imágenes de una etapa clave de la historia de la costa peruana.²² También realiza grabaciones sonoras que testimonian el folclore y los últimos vestigios de las lenguas nativas locales.²³ Estos materiales son la fuente de información más importante sobre las poblaciones rurales de la costa norte peruana a finales del siglo XIX.²⁴ Se han convertido desde entonces en una referencia imprescindible para antropólogos y lingüistas. Son también un material esencial para los discursos identitarios desarrollados desde la década de 1990, ya que constituyen casi los únicos testimonios de primera mano de las culturas indígenas costeñas disponibles en la actualidad.

Schaedel también es un personaje con una intensa peripecia vital.²⁵ Tras servir en el ejército americano en la II Guerra Mundial, estudia antropología en las universidades de Wisconsin y Yale. Su vinculación con la costa norte se inicia a mediados de la década de 1950, cuando participa junto con el pintor trujillano Pedro Azabache en el registro de los murales mochicas de Pañamarca, en el valle de Nepeña. Posteriormente, dirige numerosos trabajos en los que combina antropología, historia y arqueología. Uno de sus estudios más destacados se refiere precisamente a las fotografías de Brüning, que toma como punto de partida para

22. Hampe, T. "The collection of Hans Heinrich Brüning: An inventory of colonial documents related to Peru". En *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 7, n.º 3, 1998, pp. 293-333.

23. Vásquez, Ch. "El registro musical de Brüning". En *Folclor, cultura e identidad: ponencias del XVII Congreso Nacional y VI Congreso Internacional de Folclor Mildred Merino de Zela*. Lima: San Marcos, 2006, pp. 275-283; y Yep, V. "Música peruana en cilindros de cera (1910-1925): las grabaciones musicales de Enrique Brüning". En *Boletín de Lima*, n.º 130, 2002, pp. 11-17.

24. Los trabajos de Brüning están compilados en Brüning, H. *Estudios monográficos del departamento de Lambayeque*. Chiclayo: Librería Imprenta de Dionisio Mendoza, 1922. Hay una edición facsimilar a cargo de James M. Vreeland, editada en Chiclayo por la Sociedad de Investigación de la Ciencia, Cultura y Arte Norteño, en 1989.

25. Una biografía de este personaje puede revisarse en Maeda, J. "Richard Paul Schaedel y los Mu-chik". Manuscrito. Chiclayo, 2006.

su reconstrucción etnográfica de la población indígena de la costa norte.²⁶ Su tesis central es la existencia de un hilo continuidad cultural entre los constructores de los monumentos prehispánicos y los actuales habitantes de las zonas rurales de Lambayeque y La Libertad. Estos pobladores rurales serían los actuales mochicas, a quienes Schaedel y sus seguidores prefieren denominar *muchik*.

Los *muchik*, según Schaedel, serían un pueblo con entidad propia, que habría continuado existiendo desde la etapa prehispánica hasta la actualidad. La suya no sería una identidad reinventada, sino una identidad redescubierta, que había estado opacada durante décadas por un discurso homogeneizador basado en la idea del mestizo como paradigma de la identidad costeña. La tarea de los antropólogos consistiría en desvelar esta identidad indígena subyacente y contribuir a que sea valorada por sus propios portadores. El principal obstáculo en este camino sería la ausencia de un idioma propio, que pondría en desventaja a los *muchik* frente a los pueblos quechua y aimara, con mucha mayor visibilidad pública. Este marcador cultural fuerte habría permitido que los pueblos andinos se convirtieran tempranamente en objeto de atención de las ciencias sociales, lo que habría contribuido a su valorización, al menos en determinados círculos intelectuales. El idioma también habría hecho posible un fuerte autorreconocimiento cultural. Nada de esto existiría en el caso de los *muchik*. De ahí la importancia extraordinaria de los testimonios recogidos por Brüning, que serían casi la única fuente para estudiar la idiosincrasia original de este pueblo, tal como era antes de la extensión del paradigma homogeneizador del mestizo costeño.

El eje del discurso de Schaedel es la idea de *ekística* o relación entre los hombres y el medio ambiente. Cada cultura habría desarrollado a lo largo de los siglos una relación particular con el medio ambiente, que se reflejaría en lo que Schaedel denomina “complejos étnicos de macro rasgos”: la tecnología, el concepto de ser humano, las transacciones socioeconómicas y la vida ritual.²⁷ En el caso de los *muchik* las tecnologías serían el punto clave. Debido a sus problemas de autorreconocimiento, sería aquí donde se expresarían mejor sus particularidades étnicas.²⁸ Schaedel señala en concreto dos ejemplos emblemáticos, que desde su

26. Schaedel, R. *La etnografía muchik en las fotografías de H. Brüning, 1886-1925*. Lima: Cofide, 1988.

27. Schaedel, R. “Determinantes ecológicas de la etnicidad: el caso del pueblo *muchik* en el norte del Perú”. En *Utopía norteña*, n.º 4, 1997, pp. 53-64.

28. Schaedel, R. “Dos mil años de continuidad cultural de los Muchik en la costa del Perú”. En *Iberoamerikanisches Archiv*, NF, n.º 13, 1987, pp. 117-123. Un análisis más detallado de sus ideas se puede ver en Maeda, J. Ob. cit.; y Alva, J. Ob. cit.

punto de vista codificarían la esencia étnica *muchik*. El primero es la medicina tradicional, cuyo estudio permitiría “dilucidar los procesos cognoscitivos subyacentes, que a su vez nos permiten explicar algo sobre la etnicidad del pueblo *muchik*, [...] que los etnógrafos consideraban casi extinguida”.²⁹ El segundo ejemplo es el “complejo tecnológico asociado al cultivo de algodón nativo”. Desde su punto de vista, en esta actividad sería posible encontrar pervivencias que se remontarían a la época prehispánica, tanto en las técnicas de cultivo y transformación, como en el estilo particular de los productos finales. En palabras de Schaedel, las poblaciones rurales de la costa conservarían todavía “el sistema de industria del vestido precolombino”, que habría logrado “sobrevivir a una campaña deliberada para exterminar la semilla [del algodón nativo] de casi un siglo”.³⁰

El énfasis de Schaedel en el origen prehispánico de la cultura norteña tiene similitudes con el discurso regionalista neo mochica de las élites regionales. En ambos casos se postula la existencia de un sustrato ancestral, que hasta la actualidad condicionaría la identidad colectiva de los habitantes de la costa norte. Sin embargo, existen dos grandes diferencias entre ambos discursos. Schaedel focaliza esta identidad ancestral específicamente en la población rural. Los campesinos de los pueblos y aldeas de la costa norte serían los verdaderos herederos de los mochicas prehispánicos, en oposición a los pobladores urbanos y a las élites regionales, a quienes el antropólogo norteamericano sigue considerando criollos, ocupantes del territorio *muchik* y usurpadores de su identidad. Se trataría, además, de una identidad cultural esencialmente andina. Los habitantes prehispánicos de la costa habrían sido parte de un mismo universo cultural junto con los pueblos andinos. Esta unidad esencial de fondo es uno de los postulados centrales de Schaedel, tanto en el plano académico como en el ámbito político. Como veremos más adelante, esta es la idea central de su programa reivindicativo. Los *muchik* serían la rama local del universo andino y no una cultura diferente, con valores opuestos, como pretende el discurso de las élites regionales.

En el momento de su formulación, las teorías de Schaedel se sitúan en la periferia del mundo académico. Son conocidas pero pocas veces logran influir de manera significativa en la corriente principal de estudios sobre la costa norte. Aun así, gracias a su carisma personal, logra aglutinar a un dinámico grupo de seguidores peruanos y extranjero, que realizan varios estudios de campo en las décadas de 1970 y 1980. El objetivo de estos trabajos es identificar y recuperar

29. Ibid., p. 61

30. Ibid., p. 64.

las tecnologías idiosincrásicas de las poblaciones rurales costeñas.³¹ Estas paleotecnologías serían la prueba del carácter indígena de la cultura rural norteña. El resultado de este esfuerzo es muy desigual. En algunos casos son trabajos muy básicos y estereotipados. Están repletos de tópicos respecto a la presunta singularidad norteña y se muestran poco a atentos a los debates teóricos y a la bibliografía preexistente. Otras veces, sin embargo, son trabajos originales y seminales, que dan pie a nichos de investigación que se consolidan con los años. Un rasgo común es que suelen ser textos poco accesibles para el público peruano. Están publicados en inglés, en revistas académicas norteamericanas o europeas, en un momento en que aún no existen las facilidades actuales de comunicación, o por el contrario en revistas regionales de la costa norte, muchas veces mal diagramadas y con escasa tirada, que casi nunca llegan a Lima. Estos problemas de difusión explican que durante mucho tiempo hayan quedado por debajo del radar. Su impacto es muy limitado y casi siempre pasan desapercibidos, salvo en nichos muy concretos del mundo académico anglosajón.

Pero Schaedel no es solo un académico. En paralelo a la publicación de sus trabajos, durante toda su vida desarrolla una intensa labor de activista en favor de sus ideas. Recorre constantemente la costa norte y traba relación con un gran número de intelectuales locales, que progresivamente asumen sus propuestas. Se trata de profesores de primaria y secundaria, con inquietudes en temas políticos y sociales. Muchos de ellos son autodidactas y en adelante se convertirán en la base de apoyo y el principal canal de difusión de las ideas de Schaedel sobre la identidad étnica de la población rural costeña. Sus motivaciones para emprender esta aventura entrecruzan orgullo regional y deseo de reivindicación personal. Son ellos quienes primero comienzan a identificarse como *muchik* y poco a poco van haciendo que la palabra (y el concepto subyacente) se popularicen en la costa norte. El discurso étnico les permite explicar su postergación en las redes académicas peruanas, que atribuyen al centralismo criollo. Les permite también dar continuidad a sus reivindicaciones políticas, tras el hundimiento de los modelos ideológicos tradicionales de la izquierda peruana, a finales de la década de 1980. El resultado es el surgimiento de un movimiento intelectual articulado en torno

31. Schaedel, R. "Control del agua y control social". En Susana Glantz (ed.). *La heterodoxia recuperada en torno a Ángel Palerm*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1987, y "Paleohidrografías y política agraria en el Perú". En *América Indígena*, vol. 46, n.º 2, 2006, pp. 319-329; Sabogal, J. *La persistencia de una cultura: los chimor contemporáneos: Chimor, una antología sobre el valle de Chicama*. México, D. F.: Instituto Indigenista Interamericano, 1975; Vreeland, J. "El cultivo milenario del algodón país". En *La Palabra*, n.º 3, 1983; y Rodríguez, V. A. "La medicina tradicional en la costa norte del Perú actual". En *Cuquitayap*, n.º 1, 1973, p. 1.

a la idea de una cultura indígena rural de la costa norte, que estaría siendo desconocida y oprimida, tanto por las élites regionales como por el Estado peruano.

La primera etapa del movimiento étnico *muchik*

El movimiento de reivindicación étnica *muchik* se desarrolla desde comienzos de la década de 1990 hasta la actualidad. Aunque nunca logra tener una presencia política de primer nivel, el activismo de sus integrantes permite introducir nuevos temas en la agenda de debate regional. La primera etapa está protagonizada por el propio Schaedel y su colaborador más importante, el antropólogo liberteno Víctor Antonio Rodríguez Suysuy, quien en 1989 funda el Centro de Investigaciones y Promoción del Pueblo Muchik. Para ese entonces Suysuy era ya un intelectual muy conocido en la costa norte. Había tenido una larga carrera como profesor universitario y había trabajado en diversos proyectos con especialistas de todo el país.³² También había sido un colaborador cercano al gobierno velasquista. En la década de 1960, trata de poner en marcha un museo popular en Chivico y, posteriormente, trabaja en el museo de Túcume. Su posición apunta a tender un puente entre el cooperativismo campesino y las reivindicaciones étnicas. En este sentido, puede considerarse como el eslabón entre el izquierdismo populista de la década de 1970 y el indigenismo que se desarrolla en los últimos años. Con el tiempo, este último elemento cobra mayor protagonismo en su visión del mundo, hasta llegar a ser conocido con el sobrenombre *muchik* de *oquet-lupuc*, guardián de las esencias, en la última etapa de su vida.

El Centro Muchik pretendía ser una plataforma para aglutinar fuerzas y captar fondos para el desarrollo de las poblaciones rurales de la costa, asumiendo una perspectiva abiertamente étnica. En la lógica de los proyectos gestionados desde abajo, que en ese momento se impone en la cooperación internacional, buscaba convertirse en una contraparte “indígena” local. Suysuy y Schaedel preparan varios proyectos en esta línea, pero su éxito es limitado. El Centro Muchik no logra posicionarse frente a otras ONG regionales y nacionales con más trayectoria y prestigio. Nunca llega a tener la capacidad necesaria para ejecutar proyectos de

32. Es interesante notar que, en la década de 1950, había trabajado con importantes antropólogos cuzqueños como Óscar Núñez del Prado y Manuel Chávez Ballón. Posteriormente, estudió en la Escuela de Antropología Aplicada de México, en plena efervescencia del indigenismo en ese país. Esas son sus principales influencias. Trabaja también en las universidades de Huancayo y Ayacucho, antes de regresar a la costa norte para involucrarse en la reforma agraria del gobierno militar. Al respecto véase Schaedel, R. “Recolección histórica-etnográfica sobre la problemática *muchik*”. Manuscrito. Lima, 1996.

mediano y largo alcance. Incluso a escala local su éxito es limitado. Es más que nada un punto de encuentro del grupo de seguidores de Schaedel. La propia personalidad de Schaedel y Suysuy, confrontacionales ambos y poco dispuestos a adaptarse al lenguaje retórico de la cooperación internacional, puede haber sido un factor importante en este fracaso. También influyen las propias prioridades de la cooperación internacional, más interesada en los movimientos étnicos de la sierra y la selva, y por lo general poco atenta a los procesos sociales que ocurren en la costa, por considerar que se trata de una región más próspera y menos necesitada. Como el propio Schaedel señala en sus textos, esta es una región en la que es difícil “ver” indígenas. La mayor parte de los proyectos de desarrollo se enfoca en temas empresariales, que quedan muy lejos de sus intereses.

El siguiente paso del movimiento *muchik* tiene lugar en 1995, cuando Suysuy se presenta como candidato a alcalde de su localidad natal, Moche, con un programa de explícita reivindicación étnica. Se trata de un cambio radical de estrategia, que se explica por la confluencia de varios factores. El salto a la política es una decisión que Schaedel señala haber pensado durante mucho tiempo y que solo entonces se decide a promover.³³ La apuesta es convertir a Suysuy en un referente de liberación étnica, al punto que Schaedel no duda en denominarle “el Nelson Mandela” de los *muchik*.³⁴ Coincide también con el auge de las agrupaciones políticas independientes, que a mediados de la década de 1990 proliferan en la política peruana, tras el colapso de los partidos políticos tradicionales. Para posicionarse en este contexto, Suysuy asume una posición explícitamente antipolítica e incluso en ocasiones abiertamente antidemocrática. En la línea de otros movimientos étnicos, la democracia liberal es vista como un mecanismo de dominación étnica, funcional para consolidar la opresión de los *muchik* por las élites regionales blancas y mestizas. La participación electoral de los *muchik* resultaría adecuada únicamente en tanto contribuyera a sus objetivos de liberación étnica. El ejemplo de Suysuy prende en otras localidades de la costa rural, como Huanchaco, donde también se presentan candidaturas con ideas similares, aunque sin una relación orgánica directa.³⁵

Este salto a la política electoral se produce en un momento de crecimiento de los movimientos indigenistas en los países andinos. Schaedel y Suysuy

33. Schaedel, R. “Recolección histórica-etnográfica...”.

34. Ibíd. El propio Suysuy parece no haber sido ajeno a este mesianismo sobre su persona. Schaedel relata en este mismo texto haber recibido una carta suya a inicios de la década de 1990, en la que señalaba que los campesinos de los caseríos de Túcume se referían a él como “su mesías”.

35. Alva, J. Ob. cit.

explícitamente inscriben su actuación dentro de este contexto de “renacer étnico pananadino”.³⁶ Otro referente es el exitoso regreso del Señor de Sipán a Chiclayo, que dispara el sentimiento de orgullo regional en torno al pasado prehispánico. Sin embargo, a pesar de todos estos factores aparentemente favorables, la iniciativa desemboca en un rotundo fracaso. Ninguno de los candidatos vinculados al movimiento *muchik* resulta elegido. Para explicar esta derrota, Schaedel señala “haber calculado mal el espectro político de Moche y del norte del Perú”.³⁷ Moche es una localidad tradicionalmente controlada por el Partido Aprista Peruano. La postulación de Suysuy coincide con la ofensiva del gobierno fujimorista para acabar con los últimos baluartes de poder de este partido tras el autogolpe de abril de 1993. Los militantes apristas acusan a Suysuy de haber sido cooptado por el fujimorismo para esta campaña de destrucción. Estas rivalidades locales habrían pesado más que el innovador discurso étnico propuesto por Suysuy. El propio Schaedel reconoce que su amigo había sido tentado por representantes del fujimorismo, pero señala que la alianza no habría llegado a producirse. De hecho, desde su punto de vista, esta falta de apoyo oficial habría sido la razón de la derrota de Suysuy, a manos de “un mochero de nombre”, vinculado con el Partido Aprista Peruano (PAP), tras una muy agria campaña electoral.³⁸

Esta derrota supone un nuevo cambio de estrategia. Schaedel asume que solo será cambiar el “sistema de dominación étnica” a través de un proceso de larga duración. Acceder al poder político sería imposible en las condiciones reales en que se desenvuelve la política peruana. La nueva estrategia apuesta por incidir desde abajo, potenciando los procesos de autorreconocimiento étnico por parte de la población rural costeña. Ese mismo año se crea la Confederación de los Pueblos Muchik.³⁹ El manifiesto fundacional, elaborado por Suysuy y Schaedel, está firmado por aproximadamente sesenta líderes de comunidades rurales de los departamentos de Lambayeque y La Libertad, donde el arraigo del movimiento *muchik* es más fuerte. También incluye representantes de Áncash y Piura. Se trata de un documento muy interesante, que refleja el grado de penetración de las teorías de Schaedel en los intelectuales locales. La mayor parte de los firmantes son profesores de primaria y secundaria, quienes se definen como representantes de “un pueblo autóctono, con más de cuatro mil años de vigencia”. La reivindicación

36. Schaedel, R. “Determinantes ecológicas de la etnicidad...”.

37. Schaedel, R. “Recolección histórica-etnográfica...”.

38. Ibíd.

39. Maeda, J. Ob. cit.

se plantea en términos de autonomía étnica. Los firmantes del manifiesto resaltan la necesidad de “articular un programa de reivindicaciones y reclamos, con el fin de dejar un espacio autóctono dentro de la nación-Estado, donde podamos vivenciar y conducir nuestro propio destino, disponiendo de nuestras tierras y territorios, y la herencia cultural y material de nuestros antepasados”.⁴⁰

El manifiesto incluye un repaso de las diferentes etapas históricas del pueblo *muchik*, que habrían estado marcadas casi por el sufrimiento y la negación de la propia identidad étnica. Especialmente grave habría sido el oprobio sufrido durante el periodo posterior a la independencia, cuando “se benefició la población criolla, pero nosotros los muchik y los otros pueblos y naciones nativas quedamos encadenados”. Debido a esto, la etapa independiente habría sido “el peor periodo de discriminación racial contra nosotros”, puesto que “perdimos la herencia más valiosa de la etnicidad de nuestro pueblo: el idioma *muchik*”. Estas reivindicaciones culturales van a marcar la siguiente etapa de la historia del movimiento *muchik*.

La segunda etapa del movimiento *muchik*

La Confederación de los Pueblos Muchik es el último esfuerzo de Schaedel y Suysuy para dotar de estructura orgánica al movimiento *muchik*. A finales de la década de 1990, ambos se retiran de la vida pública y entra en escena una nueva generación de activistas, que imprime un rumbo diferente a las demandas. La apertura política del país tras la destitución de Fujimori y el auge de la arqueología mochica hace que surjan un mayor número de organizaciones y asociaciones enfocadas en la revalorización de la cultura *muchik*. Las estrategias y las iniciativas se diversifican, y comienzan a impactar en el debate público. Otro cambio consiste en que Lambayeque sustituye a La Libertad como principal referente y campo de acción. En este departamento, en el año 2002 asume la presidencia regional el Partido Humanista, un movimiento de extracción izquierdista, menos ligado a la élite regional tradicional y más abierto a los nuevos discursos étnicos.

Esta confluencia abre el camino a una colaboración que no está exenta de problemas, pero que contribuye a reformular el discurso regional original a partir de los referentes étnicos propuestos por los seguidores de Schaedel. Como muestra de esta nueva efervescencia, un grupo de ellos comienza a militar en posiciones

40. El manifiesto se encuentra inserto en Schaedel, R. “Recolección histórico-etnográfica...”.

cercanas al etnocacerismo y mantiene una posición radical.⁴¹ Otro grupo apunta a una estrategia menos confrontacional, enfocada en los ámbitos cultural y educativo. A esta última línea pertenece el llamado Equipo Etnopedagógico Muchik, Quechua y Afro Richard Schaedel (EMUQA), creado por un discípulo de Suysuy, el antropólogo Jorge Sechún.⁴² Esta institución es importante porque protagoniza uno de los ejemplos más exitosos (y menos conocidos) de colaboración entre un gobierno regional y un movimiento de reivindicación étnica en nuestro país. Es también la responsable de los mayores éxitos conseguido por los seguidores de Schaedel en cuanto a la plasmación de sus reivindicaciones en políticas públicas concretas.

EMUQA es una asociación civil, reconocida por el gobierno regional de Lambayeque como colaboradora en las tareas educativas. Varios de sus integrantes llegan incluso a ocupar cargos importantes en instituciones del ámbito educativo regional. Su objetivo es trabajar en favor de una educación intercultural que permita recuperar lo que se considera la verdadera identidad regional lambayecana de origen *muchik*. La principal línea de trabajo es la revitalización de esta lengua prehispánica, que hasta la llegada de los europeos se extendía por una amplia franja del litoral peruano. Su decadencia se habría iniciado durante la colonia, hasta que a comienzos del siglo pasado mueren sus últimos hablantes nativos.⁴³ La recuperación del *muchik* comienza en la década de 1990, aprovechando la ola de orgullo por el pasado regional resultado de los descubrimientos arqueológicos. Comienzan entonces a reeditarse las antiguas gramáticas coloniales y se organizan numerosos eventos reivindicativos, que convocan a especialistas, académicos y activistas.⁴⁴ La lengua *muchik* vuelve a ponerse de moda entre los especialistas y aparecen también algunos trabajos novedosos sobre su gramática y su vocabulario.

El proceso se acelera en los últimos años, con el salto desde el ámbito erudito al educativo. EMUQA es parte de este impulso, junto con otras organizaciones, como la Sociedad Ciencia y Cultura Muchik, fundada por el profesor Antonio

41. Sobre esta cercanía al etnocacerismo véase Maeda, J. "Antauro Humala: ¿rebelde, sedicioso o criminal?" Manuscrito. Chiclayo, 2011.

42. Sechún trabaja con Suysuy durante su frustrada estancia en el museo de Túcume a inicios de la década de 1990. Schaedel lo califica como uno de los intelectuales jóvenes muchik más brillantes. Al respecto véase Schaedel, R. "Recolección histórica-etnográfica..."

43. Cerrón-Palomino, R. *La lengua de Naylamp: reconstrucción y obsolescencia del mochica*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

44. Algunos ejemplos son los siguientes: Carrera, Fernando de la. *Arte de la lengua yunga*. Chiclayo: Sociedad, Ciencia y Cultura Muchik, 2009 [1644]; y Brüning, H. *Mochica Wonerbubch*. Editado por José Antonio Salas. Lima: Universidad de San Martín de Porres, 2004.

Serrape y la doctora Ana Ramos, una de las lingüistas más activas en la recuperación de la lengua costeña. Estas instituciones buscan que los profesores introduzcan el idioma en las aulas, mediante la elaboración de glosarios de términos de origen *muchik* usados localmente. Otra estrategia consiste en crear las llamadas “aulas funcionales *muchik*” en las escuelas rurales de la región. Estas aulas promueven la representación de pequeñas obras teatrales inspiradas en elementos de la mitología prehispánica y contribuyen a extender los temas y conceptos vinculados a la cultura *muchik*.⁴⁵ Las paredes se decoran con carteles y afiches con mensajes en este idioma, así como fotografía o dibujos alusivos a la cultura y las tradiciones ancestrales. El objetivo desde el punto de vista de sus promotores es que los niños cuenten con un “entorno *muchik*” que les facilite su autorreconocimiento étnico. En esta misma línea, uno de los mayores éxitos de la Sociedad son los cursos de *muchik* para profesores, impartidos desde 2005 por Ramos y Serrape, quien en ese momento era director del Instituto Nacional de Cultura de Lambayeque.⁴⁶

EMUQA también se involucra de manera directa en otra de las actividades clave del movimiento de reafirmación cultural *muchik*: los concursos de belleza escolares denominados *Inikuk Muchik* o “señorita mochica”. Estos concursos son un ejemplo muy ilustrativo de la manera en que los discursos de identidad colectiva basados en el pasado prehispánico permean las actividades cotidianas en la costa norte en los últimos años. Los concursos de belleza son una actividad tradicional en esta parte del país, que inicialmente no tiene nada que ver con los debates étnicos. La resignificación comienza en el año 2003, en el centro poblado de Pómape, en el distrito de Monsefú. Lo que hasta entonces había sido una celebración sin connotaciones políticas, se transforma en un acto de afirmación y exaltación identitaria, al asociarse con los discursos de identidad colectiva promovidos por los seguidores de Schaedel. Las “señoritas primavera” pasan a ser “señoritas *muchik*”. El cambio de significado de la celebración se apoya sobre todo en los profesores locales, muchos de los cuales han participado en los cursos de *muchik* o son seguidores de las ideas de Schaedel. En poco tiempo, el nuevo sentido de los concursos se extiende a otras localidades rurales, como Cascajales, Eten, Pátapo, Mochumí o Túcume. La nueva trama étnica que rodea a estas celebraciones se refleja en detalles como el uso de una banda y trenzas de algodón

45. Ramos, A. *Maellaec maix muchik: lengua muchik para adultos*. Chiclayo: Instituto Nacional de Cultura/Sociedad Ciencia y Cultura Muchik, 2005.

46. Aylas, M. “Una identidad revalorada: yo soy moche. Suplemento *Variedades*, n.º 284, del diario *El Peruano*, Lima, 16 de julio de 2012.

nativo, llamadas “pardos”, para distinguir a las ganadoras, o en el uso masivo de indumentarias de inspiración prehispánica por parte de las concursantes, quienes además deben dirigirse al público saludando en *muchik*.

El salto de escala en el nuevo enfoque étnico de los concursos de belleza se produce en 2006, cuando el gobierno regional de Lambayeque asume la elección de *Inikuk* como una actividad propia.⁴⁷ Desde entonces es habitual la presencia de autoridades e intelectuales locales, que aprovechan los concursos para pronunciar discursos sobre la identidad local y regional. Su presencia legitima los eventos y les otorga una nueva dimensión política. Los concursos se convierten en actos de reivindicación de la nueva identidad regional *muchik*. La presencia de autoridades permite también que la cobertura de los concursos sea mucho mayor por parte de los medios de comunicación. Comienzan a celebrarse encuentros interdistritales y finales regionales, que reúnen a las ganadoras de las diferentes localidades. En algunos casos especialmente significativos, los museos ceden sus instalaciones para las premiaciones, lo que permite reforzar el mensaje de continuidad cultural entre los monumentos prehispánicos y las reivindicaciones étnicas del presente.

Los concursos de belleza mochicas son un ejemplo de aprovechamiento de prácticas preexistentes para potenciar nuevos discursos de identidad colectiva, con un claro énfasis étnico. Esta resignificación no impide, sin embargo, que los concursos sigan teniendo un claro sesgo patriarcal. La mujer *muchik* se caracterizaría “por sus cualidades morales, tales como ser hacendosa, solidaria, hogareña, sencilla, modesta, amante de la limpieza y con grandes secretos culinarios, demostrados en la gran sazón de sus comidas”.⁴⁸ La incorporación de la trama étnica no tendría, por lo tanto, un impacto sobre los estereotipos de género preexistentes. El modelo de mujer *muchik* promovido por los concursos de *Inikuk* sigue siendo el mismo modelo de mujer característico de los sistemas de género predominantes en el mundo campesino costeño: una mujer dedicada a su hogar,

47. Mediante resolución ejecutiva regional 161-2006-GR.LAMB/PR, ratificada por la resolución directoral regional sectorial 0675-2008-GR.LAMB/DREL. Poco después, en marzo de 2008, una resolución directoral sectorial establece la elección obligatoria de “personajes ancestrales emblemáticos” en los colegios lambayecanos: *chisi* (niña) en los centros de primaria e *inikuk* en los centros de secundaria. Al respecto véase la resolución directoral regional sectorial 675-2008-GR.LAMB/DREL. En el caso de los distritos de habla quechua, estos personajes ancestrales serían *wambra* (niña) y *shipash* (señorita). Desde el año 2010, la práctica también se ha extendido a La Libertad, aunque en mucha menor medida. San Pedro de Lloc es el primer lugar donde se realiza esta ceremonia en este departamento.

48. Citado en Dirección Regional de Educación/Unidad de Gestión Educativa Local de Lambayeque. “Elección de *inikuk* en región Lambayeque”. Presentación en Power Point. Chiclayo: s. f.

cuya razón de ser es el cuidado de su familia y la atención a su marido. La única novedad quizás sea la inclusión de la mención a sus habilidades culinarias, que habría que interpretar dentro de la actual ola de exaltación de la gastronomía peruana.

Desde mediados de la década pasada, EMUQA trabaja también con municipalidades y gobiernos locales en la recuperación y puesta en valor de técnicas productivas tradicionales. Estas actividades tienen un enfoque político mucho más explícito. En localidades como Ciudad Eten y Mochumí, la recuperación de paleotecnologías se inserta dentro una narrativa más amplia, que apuesta por la identidad cultural como estrategia para generar desarrollo económico y mejorar los ingresos de la población rural. Se trata de un enfoque que explícitamente remite a la apuesta de Schaedel por crear “comunidades *muchik* económicamente sostenibles”. EMUQA cuenta con el apoyo de los alcaldes de estas localidades, que se convierten en punta de lanza de lo que podríamos llamar una “muchikficación” de sus distritos, tanto en el plano simbólico como en el ámbito programático. Aunque no existe un partido o movimiento político propio, estos alcaldes se consideran cercanos a las ideas de Schaedel y de manera explícita asumen lo que denominan “un proyecto de etnodesarrollo” a escala local. Los esfuerzos apuntan a temas como la artesanía y la producción textil. Están acompañados también de una mayor visibilidad del idioma *muchik*, que entra a formar parte de los actos y eventos oficiales.

Este trabajo a escala local se desarrolla en paralelo a un nuevo esfuerzo para crear organizaciones de ámbito regional. En 2007 se funda la Federación de Pescadores y Agricultores Muchik “Enrique Brüning” y dos años después nace la Federación de Comunidades Campesinas Muchik del Área Norandino y Oriental del Perú “Richard P. Schaedel” (FECOCAM). Ambas organizaciones se plantean sus objetivos en términos explícitamente políticos y étnicos. La novedad consiste en que su lenguaje se asimila cada vez más al de las organizaciones campesinas de la sierra, que luchan contra la expansión de la minería en sus territorios. El principal reclamo es recuperar para las comunidades *muchik* el control de los recursos naturales y productivos locales.⁴⁹ En el plano simbólico, un primer resultado consiste en extensión del término “comunidad campesina *muchik*”, cuyo uso se

49. Este entrecruzamiento de reivindicación étnica y pugnas por el control de la tierra en diferentes niveles se ilustra en el caso el asesinato de Antonio Martínez Senaqué, presidente de la comunidad campesina de Chepén. Senaqué había sufrido un atentado previo en el año 2009, cuando se le eligió vicepresidente de la FECOCAM. El evento estaría relacionado con traficantes de tierra, que habían sido denunciados por la víctima. Al respecto véase “Asesinan a presidente de la comunidad campesina de Chepén”. En *Últimas Noticias*, Pacasmayo, 19 de febrero de 2011.

multiplica en los últimos años como denominación oficial de muchas localidades rurales, especialmente en Lambayeque. El objetivo, en la línea de los postulados de Schaedel, es reforzar el autorreconocimiento étnico de los pobladores locales. Otra herramienta en este mismo sentido son los llamados “reencuentros étnicos *muchik*”, que se celebran cada dos o tres años, con presencia de activistas, autoridades, líderes comunales y representantes del mundo académico. Estos encuentros están pensados como una fiesta de la identidad *muchik*. Buscan generar sentimientos de orgullo y autoafirmación en los asistentes, al tiempo que divulgan las principales ideas de Schaedel y sus seguidores. Las actividades incluyen desfiles públicos, debates sobre diferentes aspectos de la cultura *muchik*, manifestos y discursos de autoridades. Por lo general, se realizan en zonas rurales y suelen tener una cobertura mediática relativamente importante en el ámbito regional. La FECOCAM aparece siempre como el elemento articulador de las reivindicaciones, con el objetivo de promover un proyecto político más amplio que, sin embargo, aún no termina de cuajar.

Del conflicto a la cooperación

Tras su muerte en 2005, Richard Schaedel se convierte en un personaje legendario para sus seguidores. Hasta hoy sus ideas son debatidas y divulgadas con auténtico fervor. Lo mismo ocurre con las decenas de historias y anécdotas que circulan en la costa norte en relación con su azarosa trayectoria vital. Durante la etapa final de su vida, sus preocupaciones se desplazan del ámbito académico al político. Sus postulados son cada vez más radicales, en favor de lo que considera un grupo humano injustamente maltratado, tanto por las élites regionales, que desprecian a los *muchik* porque les recuerdan su origen andino, como por la izquierda y la intelectualidad peruanas, que ignoran su existencia al asumir el paradigma del mestizo costeño. La creciente radicalidad se relaciona también con el surgimiento del discurso regionalista que analizamos en la primera parte de este capítulo. Schaedel se siente profundamente descontento y critica lo que considera una mercantilización de la cultura mochica. En uno de sus últimos escritos denuncia “la huachafería criolla que, tanto en la conservación de las ruinas como en los programas de turismo, organiza fiestas y *shows*, creando más la atmósfera de un circo que la de honrar al pueblo más creativo del mundo”.⁵⁰ Esta actitud crítica es compartida por sus seguidores, que miran con mucha desconfianza a la nueva arqueología norteña. El manifiesto del III Rencuentro Étnico-Cultural de

50. Schaedel, R. “Recolección histórica-etnográfica...”.

Pescadores y Agricultores Muchik celebrado en 2007 incluye de manera explícita un llamamiento a la recuperación de los restos prehispánicos por parte de las poblaciones rurales: “Nosotros, herederos cultural vivientes del pueblo pesquero-agricultor muchik, —señalan los firmantes— exigimos a nivel de valles y cuencas, [se] reconozcan nuestras ancestrales zonas arqueológicas, dedicadas a solemnes actos rituales y ceremonias mágico religiosas pesquero-agrícola y médicas, con carácter de intangibles y correcta interpretación andina y *muchik*, en particular”.⁵¹

Los seguidores de Schaedel desconfían de unos museos que consideran un instrumento de las élites regionales para apropiarse de su pasado prehispánico. Una de sus propuestas alternativas apunta a la municipalización de estos museos, que pasarían a depender de los gobiernos locales, como una manera de asegurar su cercanía a la población. El control municipal también evitaría lo que se considera un acaparamiento de los principales puestos de trabajo por parte de los arqueólogos urbanos, en perjuicio de los “profesionales *muchik*”.⁵² Las críticas se refieren también a la actuación de los propios arqueólogos, a quienes se percibe como los principales enemigos del autorreconocimiento étnico de los pobladores rurales. Un punto especialmente sensible es la tendencia a identificar nuevas “culturas” a partir de descubrimientos locales. Esta proliferación de culturas se atribuye al deseo de los arqueólogos de crearse su propio nicho profesional. Para los seguidores de Schaedel se trataría de práctica que atenta contra la unidad del pueblo *muchik*, que debería considerarse como una sola cultura, desde el norte de Lima hasta el sur del Ecuador. En algunos casos también se les reprocha a los arqueólogos haberse apropiado de los hallazgos y el trabajo de intelectuales locales, quienes habrían trabajado en los monumentos antes de su descubrimiento “oficial”.⁵³ El empeño por desconocer este aporte local habría llevado incluso a realizar cambios en la toponimia, para presentar como nuevos hallazgos que ya eran conocidos en los círculos de eruditos regionales.⁵⁴

Estas acusaciones se focalizan sobre todo en determinados arqueólogos de alto perfil mediático, vinculados con las élites regionales y nacionales.⁵⁵ Las

51. “Manifiesto del III Rencuentro Étnico-Cultural de Pescadores y Agricultores Muchik Manuel Piminchumo Cumpa-Richard P. Schaedel”. Manuscrito. Huanchaquito, 2007.

52. Maeda, J. “Municipalización de nuestros museos nacionales”. Manuscrito. Chiclayo, 2011.

53. Maeda, J. “Don José Maeda Montenegro: entre huacas y bosques”. Manuscrito. Chiclayo, 2011; y “Pomach: lugar de adoración (del ídolo) de piedra”. Manuscrito. Chiclayo, 2012.

54. Maeda, J. “Arqueólogos: respeten nuestra toponimia”. Manuscrito. Chiclayo, 2011.

55. Maeda, J. “Walter Alva y la unidad ejecutora Naylam”. En diario *La Primera* (edición regional). Chiclayo, 12 de agosto de 2011.

críticas muchas veces son expresadas en términos muy fuertes y han llegado a derivar en conflictos judiciales. Sin embargo, más allá de estas rivalidades personales, en los últimos años se observa un gran número de espacios en los que el discurso regionalista mochica y el discurso étnico *muchik* se intersectan y refuerzan mutuamente. Varios son los factores que influyen para que esto se haya dado. Por un lado, cada vez son más los arqueólogos de la costa norte que muestran interés por la recuperación de la cultura *muchik*. Los discursos de los años noventa, centrados en el huaqueo y el poco respeto de la población local por los monumentos, están ahora más matizados. Las ideas de Schaedel sobre la estrecha vinculación de los universos mochica y andino han ganado mayor visibilidad, aunque sigan existiendo discrepancias entre los arqueólogos respecto a la relación de ambas culturas. En el plano práctico, casi todos los museos cuentan con proyectos de desarrollo enfocados en la población rural. Muchos de ellos colaboran también con el gobierno regional y con los seguidores de Schaedel en la puesta en marcha de estrategias de reforzamiento de la identidad cultural regional. El propio museo de sitio de Huaca Rajada-Sipán, inaugurado en el año 2009, participa directamente en la llamada “estrategia etnopedagógica para la vigorización de la etnia *muchik*”, elaborando y publicando textos de enseñanza del idioma para docentes.⁵⁶ Otro caso emblemático es el museo de sitio de Kuntur Wasi, en Cajamarca, que para EMUQA sería un modelo de puesta en valor con conciencia étnica y al servicio de la población local. El propio Schaedel señala que este habría sido “el primer museo realmente popular y comunitario” del Perú.⁵⁷ En diferentes niveles y con matices particulares, lo mismo ocurre en Magdalena de Cao, Túcume, Ferreñafe y otros museos de la región.⁵⁸

Otro ejemplo de retroalimentación entre el discurso regional y el discurso étnico es la progresiva introducción del *muchik* en las actividades oficiales. En la actualidad, este es un idioma que podríamos llamar “ritual”. Su uso en las ceremonias oficiales es importante, pero reduce a unas pocas palabras o frases, al principio o al final de los discursos. También está presente en afiches hechos a mano, colgados en las paredes de muchas aulas de la región, como una especie de recordatorio de la particular idiosincrasia cultural local. Fuera de estos ámbitos su uso es muy escaso, ya que no cuenta con un vocabulario completo ni con una

56. Chero, J. C. “Muchik: una lengua viva”. En *Thzoecoen: Revista Científica de la Universidad Señor de Sipán*, n.º 2, 2009, pp. 190-198.

57. Schaedel, R. “Recolección histórico-etnográfica...”.

58. Varios de estos casos se analizan con detalle en H. Silverman (ed.). *Archeological Site Museums in Latin America*. Gainesville: University Press of Florida, 2010.

gramática estandariza. Tampoco existen hablantes nativos e incluso los especialistas no se ponen de acuerdo sobre la correcta pronunciación. Sin embargo, pese a estas dificultades, en el año 2010 el gobierno regional de Lambayeque aprueba una ordenanza que establece como objetivo a mediano plazo su enseñanza obligatoria en todas las escuelas de primaria y secundaria de la región.⁵⁹ Para llegar a este objetivo se ha conformado un equipo técnico multisectorial, integrado por representantes de EMUQA y de otras instituciones públicas y privadas. El objetivo es avanzar en la reconstrucción de la lengua, para asegurar que el *muchik* pueda incluirse de manera efectiva en los programas educativos en los próximos años.⁶⁰

Esta creciente simbiosis de agendas y discursos étnicos y regionales queda patente en eventos como la inauguración del IV Reencuentro Macrorregional Muchik por parte del presidente regional, Luis Becerra Arribasplata, en diciembre de 2009. Este evento, celebrado en las localidades de Cascajales y Muy Finca, reúne durante varios días a políticos, académicos y activistas, e incluye un intenso programa de ceremonias públicas, conferencias y debates. La rueda de prensa que precede a la inauguración cuenta con la presencia de las ganadoras de los concursos de “señorita mochica” de los distritos de Mochumí y Ciudad Eten, quienes saludan a los periodistas e invitados con palabras de bienvenida en *muchik*. También participan un reconocido curandero y chamán de la sierra de Mórope y cuatro tejedoras de sombreros de paja, situadas al fondo de la sala. Tras la bienvenida, toman la palabra los alcaldes de las ciudades anfitrionas, Teodoro Martínez Iñoñán y Alejandro Ñiquen Sandoval. Ambos resaltan la importancia de la educación para el rescate de la identidad ancestral. Destacan también la nueva sintonía entre las municipalidades que trabajan por “el pueblo *muchik*” y el gobierno regional. Para despedirse nuevamente recurren a unas palabras “en nuestro idioma”. Entre el público se encuentran representantes de EMUQA y de dieciocho instituciones educativas y asociaciones de pescadores y agricultores de Chimbote, Piura, Lambayeque y La Libertad.

Esta escena es ilustrativa por dos razones. Por un lado, refleja la amalgama de referentes que se entrecruzan en los discursos identitarios de la costa norte. Los panelistas conjugan apelaciones al sentimiento regional, a la cultura popular campesina y a los nuevos discursos indigenistas. Por otro lado, refleja también la diversidad de actores involucrados en la promoción de la identidad étnica

59. Ordenanza regional 011-2010.

60. Resolución directorial sectorial de Educación 2629-2010. El equipo técnico incluye cuatro subcomisiones de trabajo, encargadas de normalización del alfabeto *muchik*, investigación de la cultura y lengua mochica, archivo y patrimonio, y formulación de proyectos.

muchik: docentes, eruditos locales, líderes rurales y autoridades municipales y regionales (además de científicos sociales provenientes de Lima, que observan y toman notas). En una escala aun mayor una amalgama similar está presente en el lanzamiento de la candidatura presidencial de Javier Velásquez Quesquén en octubre de 2010, en el propio museo Tumbas Reales de Lambayeque. Esta ceremonia puede ser vista como el paroxismo de los nuevos discursos de identidad colectiva costeños. Velásquez Quesquén es un perfecto representante de la élite política norteña. Pertenece a una de las familias políticas más importantes de la región y su carrera se desarrolla en una organización tan emblemática de la costa norte peruana como es el Partido Aprista Peruano.⁶¹ Gracias a esta militancia, ejerce como congresista desde 1995 e incluso llega a ser primer ministro durante un breve periodo de tiempo a finales de 2009. En medio de una retórica florida, su discurso de aceptación de la candidatura presidencial resalta la presunta idiosincrasia regional, al tiempo que se presenta explícitamente como el sucesor de los antiguos gobernantes mochicas. Llevado por la emoción del momento, Velásquez se refiere a su propio aspecto físico “indio” y promete convertirse en el primer *muchik* en llegar a la casa de Pizarro. El momento álgido es la entrega al futuro candidato del mazo ceremonial del Señor de Sipán. La simbología es diáfana y no necesita mayor explicación. Más allá del fracaso posterior de su aventura política, la consagración de Velásquez en el Museo Tumbas Reales constituye un ejemplo claro de la imbricación entre los referentes culturales prehispánicos y los discursos políticos de la costa norte. Evidencia también la nueva trama de sentido que rodea la vida cotidiana de esta parte del país. Una trama que apunta, en última instancia, a la configuración de una incipiente comunidad imaginada en torno a la cultura *muchik*.⁶²

61. El PAP se caracteriza por la apropiación de los símbolos prehispánicos como parte de su simbología partidaria casi desde su fundación. Uno de sus primeros emblemas es el cóndor de Chavín, que Tello había hecho famoso en la década de 1930, en su trabajo sobre el Perú prehispánico. Hasta la actualidad muchos de los arqueólogos que trabajan en la costa norte son militantes o simpatizantes de este partido.

62. La candidatura de Velásquez Quesquén no logra convencer a su propio partido, el PAP, que finalmente decide presentar como candidata presidencial a la ministra de comercio exterior y turismo, Mercedes Araoz, que entre otras cosas había sido la encargada de inaugurar el museo de sitio de El Brujo en el año 2009. Velásquez debe conformarse con una nueva reelección como congresista por Lambayeque para el periodo 2011-2016.

Conclusiones

¿Cómo concluirá esta historia? ¿Se convertirán los pobladores rurales de la costa norte en indígenas desde el punto de vista académico y/o político? ¿Llegará el *muchik* a ser un idioma renacido, al estilo del griego o el hebreo, y volverá a hablarse de manera cotidiana en Lambayeque y La Libertad? Por el momento es difícil responder a estas preguntas. Es aventurado señalar si los discursos de identidad colectiva basados en la exaltación de las civilizaciones prehispánicas llegarán a consolidarse en los imaginarios regionales y nacionales, o si bien quedarán simplemente como una moda pasajera. En todo caso, lo sorprendente desde la perspectiva del historiador es la velocidad del cambio que se ha producido en los últimos años. En poco más de dos décadas, estas culturas han pasado de ser un tema exclusivamente académico a convertirse en una presencia constante en la vida cotidiana de los habitantes del norte del país. En la actualidad, son un referente ineludible en los ámbitos iconográfico y discursivo, al punto que es prácticamente imposible pasear por las principales ciudades de la región sin resultar bombardeado por su presencia, en forma de reclamos publicitarios, nombres de instituciones y empresas, y ornamentación pública.

Esta rápida expansión de los referentes identitarios mochicas es un ejemplo de la manera en que las oportunidades políticas y económicas, junto con las agendas de activistas y académicos, pueden transformar en un plazo relativamente breve los discursos de identidad colectiva en los ámbitos locales y regionales peruanos. La apelación al pasado prehispánico permite, en un momento de intenso cambio político y económico, generar un sentimiento de orgullo y arraigo regional. En este sentido, la costa norte no es un caso excepcional. En otras regiones de Perú existen también procesos similares de reconfiguración de los discursos sobre la identidad colectiva a partir de vectores historicistas. El caso más conocido es el incaísmo cuzqueño, pero en menor medida el proceso también se percibe en lugares como Amazonas (en torno a la cultura chachapoyas) y Huancavelica (en torno a la cultura anq'ara).⁶³ La costa norte, por lo tanto, se inscribe en una corriente más amplia, que se observa en todo el país, aunque es un caso especialmente destacado por la profundidad y la velocidad de los cambios.

En algunos casos se han definido estos nuevos discursos de identidad colectiva como “identidades neoliberales”, en tanto se trataría de identidades pensadas

63. Arista, A. “Usos del patrimonio cultural y transformaciones socioculturales en Leimebamba”. En V. Vich (ed.). *Industrias culturales*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 2007; y “La importancia de llamarse indígena: manejo y uso político del término *indígena* en Ircay-Perú”. En *E-Cuadernos CES*, n.º 7, 2011, pp. 178-191.

fundamentalmente para ser operativizadas en un régimen cultural dominado por la lógica de mercado. La costa norte muestra, sin embargo, que esta definición podría estar perdiéndose una parte significativa de los cambios ocurrido en los últimos años. Más que un discurso identitario coherente y funcional, lo que encontramos son diferentes visiones que pugnan entre sí por definir qué significa ser mochica en un contexto de cambio político y económico. El discurso regionalista convive, colabora y compite con otro discurso alternativo, más cercano a los postulados de los movimientos indigenistas andinos. Detrás de cada uno de estos discursos (que a su vez se podrían matizar y subdividir en infinitas variantes) se encuentran múltiples actores diferentes: desde las élites económicas y políticas regionales, hasta humildes intelectuales locales, cercanos a postulados radicales de izquierdas.

La versión regional del nuevo discurso identitario cuenta con el apoyo de gran parte de las élites y se apoya en el prestigio de los grandes descubrimientos arqueológicos de los últimos años. Los museos arqueológicos y las múltiples manifestaciones culturales y sociales que surgen a su alrededor, son parte de su cristalización. Sin embargo, este discurso no tiene aún una clara formulación teórica. Está todavía a la espera del ideólogo capaz de articularlo y proyectarlo en el ámbito intelectual y académico. Por el momento se limita a una vaga apelación a un presunto *ethos* diferencial de la costa norte, que explicaría la actual prosperidad de la región, en comparación con otras partes del país. La versión indigenista, por el contrario, cuenta con menos apoyo oficial, pero está más consolidada intelectualmente. Su formulación actual es el resultado de la lenta maceración de un conjunto de teorías que tienen su origen en la década de 1970, cuando Schaedel y sus seguidores comienzan a hablar de una identidad étnica *muchik*. Se trata de ideas que circulan a través de revistas regionales con poca difusión, por lo que su impacto es muy limitado en los debates nacionales. Para salir de este aislamiento, los integrantes del movimiento *muchik* coquetean con el velasquismo, con el fujimorismo y con el etnocacerismo, aunque estas alianzas nunca llegan a ser duraderas. Finalmente, es el cambio de contexto político producido en la década de 1990, lo que permite que este discurso emerja y cristalice, al encontrar una nueva audiencia más preparada para asumir sus postulados étnicos.

El discurso étnico *muchik* permite descubrir y potenciar expresiones culturales que habían desaparecido o que estaban próximas a desaparecer. La lengua y la cultura indígenas costeñas vuelven a formar parte de la agenda de los gobiernos regionales y locales. Es en este punto donde ambos discursos identitarios (regional y étnico) terminan convergiendo y retroalimentándose. La propia evolución de la arqueología peruana, más abierta a consideraciones sociales y culturales en

los últimos años, apunta en esta dirección. Lo mismo ocurre con los cambios que se producen en Lambayeque y La Libertad, en el ámbito de los gobiernos de los regionales y locales. Los discursos regionalista y étnico siguen siendo diferentes y remiten a proyectos políticos diferentes, pero, como hemos visto en este capítulo, han comenzado a emerger espacios de colaboración e intereses compartidos. Han comenzado también a surgir discursos intermedios, que buscan integrar ambas visiones, en ocasiones con un claro oportunismo electoral y otras veces con mayor sinceridad y preocupación genuina por los intereses de la región.

Sin embargo, no todo es positivo. Existen también sombras que es necesario considerar al evaluar el posible impacto futuro de estas nuevas identidades regionales/étnicas que están apareciendo en la costa norte. El tono de reivindicación e inclusión social que prevalece en estos discursos puede en ocasiones ocultar la reformulación de antiguos prejuicios, que afectan a una parte significativa de la población nacional. Puede igualmente convertirse en un instrumento para generar nuevas exclusiones, a partir de la naturalización de lógicas supremacistas, justificadas ahora mediante supuestas realidades históricas: la costa frente a la sierra, la población urbana frente a la población rural, los verdaderos mochicas frente a los nuevos costeños emigrantes. El resultado final puede ser una profundización del paradigma de ciudadanía fragmentada que Huber señala en su estudio sobre las nuevas manifestaciones de la desigualdad en el Perú, como una característica inherente al auge de las políticas de identidad.⁶⁴

Tenemos que hablar, por lo tanto, de un balance final ambiguo y en construcción. La pugna por definir el sentido que en el futuro tendrá la identidad colectiva mochica/*muchik* está aún abierta. Incluso la propia existencia de esta identidad no es un asunto que esté claro. La evolución en los próximos años dependerá del resultado de un debate en el que los habitantes de la costa norte participan todos los días, de manera explícita o implícita, a través de prácticas y discursos, que muchas veces de manera inadvertida van dando forma a su cambiante identidad colectiva: desde bautizar un negocio con un determinado nombre hasta visitar un museo, desde regalar una artesanía inspirada en formas prehispánicas hasta acompañar a sus hijas a un concurso de belleza. El resultado es una “extraña multiplicidad de voces”, que desafía al investigador y que en los próximos puede deparar aún muchas más sorpresas.⁶⁵

64. Huber, L. Ob. cit.

65. Daehnke, J. ‘A ‘strange multiplicity’ of voices: Heritage stewardship, contested sites and colonial legacies on the Columbia River’. En *Journal of Social Archaeology*, vol. 7, n.º 2, 2007, pp. 250-275.

Bibliografía

Artículos periodísticos

“AL SON DE ‘EL CÓNDOR PASA’...”

- 1993 “Al son de ‘El cóndor pasa’ recibieron restos del señor de Sipán”. En diario *El Comercio*, Lima, 6 de marzo.

“ASESINAN A PRESIDENTE...”

- 2011 “Asesinan a presidente de la comunidad campesina de Chepén”. En *Últimas Noticias*, Pacasmayo, 19 de febrero.

“INTISUNQU WAMAN...”

- 2007 “Intisunqu waman, entrevista a un sabio *muchik*: los sacrificios humanos entre los pueblos muchik de ayer”. En *Serpiente Emplumada*, año 1, n.º 1, 21 de junio, pp. 51-70.

“LAMBAYEQUE RECIBIÓ...”

- 1993 “Lambayeque recibió con desfile los restos del señor de Sipán”. En diario *El Comercio*, Lima, 25 de marzo.

“MANIFIESTO DEL III RENCUENTRO...”

- 2007 “Manifiesto del III Rencuentro Étnico-Cultural de Pescadores y Agricultores Muchik Manuel Piminchumo Cumpa-Richard P. Schaedel”. Manuscrito. Huanchaquito.

Libros y revistas

ALVA, Jacobo

- 2004 “Los moches contemporáneos: representaciones y memoria étnica en el norte peruano”. En *Guaca*, vol. 1, n.º 1, pp. 9-26.

ALVA, Walter y Luis CHERO

- 2008 “La tumba del sacerdote-guerrero”. En Antonio Aimi, Walter Alva y Emilia Perassi (eds.). *Sipán: el tesoro de las tumbas reales*. Florencia: Fondo Ítalo-Peruano/Giunti Arte Mostre.

ASENSIO, Raúl H.

- 2012 “Nosotros los *muchik*: turismo, arqueología, antropología y discursos de identidad colectiva en la costa norte del Perú (1987-2010)”. En R. Asensio y B. Pérez (eds.). *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*. Colección Pasos edita, n.º 8. El Sauzal: Asociación Canaria de Antropología / Instituto de Estudios Peruanos.

- 2013 “Las piedras suplican auxilio: arqueólogos, huaqueros y autoridades locales en Chavín de Huántar (1870-1945)”. En *Histórica*, vol. 36, n.º 2, pp. 113-138.

ASENSIO, Raúl H. y Adriana ARISTA

- 2011 *Arqueología, museos y desarrollo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ARISTA, Adriana

- 2007 “Usos del patrimonio cultural y transformaciones socioculturales en Leimebamba”. En Víctor Vich (ed.). *Industrias culturales*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- 2011 “La importancia de llamarse indígena: manejo y uso político del término *indígena* en Ircay-Perú”. En *E-Cuadernos CES*, n.º 7, pp. 178-191.
- 2012 “Del Pacífico al Mediterráneo: coincidencias y diferencias —desde la antropología— en la concepción del patrimonio cultural”. En *Cuadernos de Campo*, n.º 21, pp. 289-300.

AYLAS, Moisés

- 2012 “Una identidad revalorada: yo soy moche”. Suplemento *Variedades*, n.º 284, del diario *El Peruano*, Lima, 16 de julio de 2012.

BASSILIO, Giacomo

- 2013 “Dar a conocer: marca-territorio e identidad performativa: el caso de la artesanía y los artesanos de ‘Túcume’”. Ponencia presentada en el seminario “Buscando un Inc.: nuevas subjetividades y utopías del Perú contemporáneo”, realizado en Lima, entre el 21 y 22 de noviembre.

BERGHE, Peter van den y J. FLORES

- 2000 “Tourism and Nativistic Ideology in Cuzco, Peru”. En *Annals of Tourism Research*, vol. 47, n.º 1, pp. 7-26.

BOREA, Giuliana

- 2003 “Hablando de nosotros en un país pluricultural: identidad, poder y exotismo en los museos peruanos”. En *Arqueológicas*, n.º 26, pp. 267-275.

BRÜNING, Hans

- 1922 *Estudios monográficos del departamento de Lambayeque*. Chiclayo: Librería Imprenta de Dionisio Mendoza.
- 2004 *Mochica Wonerbuch*. Editado por José Antonio Salas. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

CARRERA, Fernando de la

2009 [1644] *Arte de la lengua yunga*. Chiclayo: Sociedad, Ciencia y Cultura Muchik.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

1995 *La lengua de Naylamp: reconstrucción y obsolescencia del mochica*. Lima Pontificia Universidad Católica del Perú.

CHERO, Juan Carlos

2009 "Muchik: una lengua viva". En *Thzoecoen: Revista Científica de la Universidad Señor de Sipán*, n.º 2, pp. 190-198.

DAEHNKE, John D.

2007 "A 'strange multiplicity' of voices: Heritage stewardship, contested sites and colonial legacies on the Columbia River". En *Journal of Social Archaeology*, vol. 7, n.º 2, pp. 250-275.

EATON, Kent

2010 "Subnational economic nationalism?: The contradictory effects of decentralization in Peru". En *Third World Quarterly*, vol. 31, n.º 7, pp. 1205-1222.

GILLIN, John

1945 *Moche: A Peruvian Coastal Community*. Washington, D. C.: Institute for Social Anthropology, Smithsonian Institution.

HAMPE, Teodoro

1998 "The collection of Hans Heinrich Brüning: An inventory of colonial documents related to Peru". En *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 7, n.º 3, pp. 293-333.

HOLMBERG, Alan R.

1950 *Viru: Remnant of an Exalted People*. Chicago: The Delphian Society.

HOLMQUIST, Úrsula S.

1996 "Archaeological Heritage: Values and Uses in the Local and the National Context in Peru". En *Peru: Beyond the reforms*. Lima PromPerú/Summer Internship Program.

HUBER, Ludwig

2012 "Desigualdad, diferencia y política de identidad". En J. Cotler y R. Cuenca (eds.). *Las desigualdades en el Perú: balances críticos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 97-131.

HUBER, Ludwig; Raúl H. ASENSIO y Rómulo ZÚÑIGA

- 2011 "Políticas de la identidad, fragmentación y conflicto social en el Perú contemporáneo". Serie Documentos de Trabajos Electrónicos. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Disponible en <<http://198.57.164.64/~ieporg/textos/DDT/politicadeidentidad.pdf>>.

KIRPATRICK, Sidney D.

- 2002 *Lords of Sipan: A True Story of Pre-Inca Tombs, Archaeology, and Crime*. Nueva York: William Morrow and Company.

MAEDA, José

- 2006 "Richard Paul Schaedel y los Muchik". Manuscrito. Chiclayo.
- 2011a "Antauro Humala: ¿rebelde, sedicioso o criminal". Manuscrito. Chiclayo.
- 2011b "Municipalización de nuestros museos nacionales". Manuscrito. Chiclayo.
- 2011c "Don José Maeda Montenegro: entre huacas y bosques". Manuscrito. Chiclayo.
- 2011d "Arqueólogos: respeten nuestra toponimia". Manuscrito. Chiclayo.
- 2011e "Walter Alva y la unidad ejecutora Naylamp". En diario *La Primera* (edición regional). Chiclayo, 12 de agosto.
- 2012 "Pomach: lugar de adoración (del ídolo) de piedra". Manuscrito. Chiclayo.

MARADIEGUE, Walther

- 2013 "Lo moche en el museo: Etnicidades Inc. en vitrina". Ponencia presentada en el seminario "Buscando un Inc.: nuevas subjetividades y utopías del Perú contemporáneo", realizado en Lima, entre el 21 y 22 de noviembre.

MESCLIER, Evelyn

- 2001 "De la complementariedad a la voluntad de aplanar los Andes: representaciones de la naturaleza y pensamiento económico y político en el Perú del siglo XX". En *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, vol. 30, n.º 3, pp. 541-562.

ORLOVE, Benjamín

- 1993 "Putting race in its place: order in colonial and postcolonial Peruvian geography". En *Social Research*, vol. 60, n.º 2, pp. 301-306.

RAMOS, Ana

- 2005 *Maellaec maix muchik: lengua muchik para adultos*. Chiclayo: Instituto Nacional de Cultura/Sociedad Ciencia y Cultura Muchik.

RODRÍGUEZ, Víctor Antonio

- 1973 "La medicina tradicional en la costa norte del Perú actual". En *Cuiquityap*, n.º 1, p. 1.

SABOGAL, José

- 1975 *La persistencia de una cultura: los chimor contemporáneos: Chimor, una antología sobre el valle de Chicama*. México, D. F.: Instituto Indigenista Interamericano.

SCHAEDEL, Richard

- 1987a "Control del agua y control social". En Susana Glantz (ed.). *La heterodoxia recuperada en torno a Angel Palerm*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- 1987b "Dos mil años de continuidad cultural de los Muchik en la costa del Perú". En *Iberoamerikanisches Archiv*, NF, n.º 13, pp. 117-123.
- 1988 *La etnografía muchik en las fotografías de H. Brüning, 1886-1925*. Lima: Cofide.
- 1996 "Recolección histórica-etnográfica sobre la problemática *muchik*". Manuscrito. Lima.
- 1997 "Determinantes ecológicas de la etnicidad: el caso del pueblo *muchik* en el norte del Perú". En *Utopía nortea*, n.º 4, pp. 53-64.
- 2006 "Paleohidrografías y política agraria en el Perú". En *América Indígena*, vol. 46, n.º 2, pp. 319-329.

SILVERMAN, Helaine

- 2005 "Embodied Heritage, Identity Politics, and Tourism". En *Anthropology and Humanism*, vol. 30, n.º 2, pp. 141-155.
- 2008 "Mayor Daniel Estrada and the Plaza de Armas of Cuzco, Perú". En *Heritage Management*, vol. 1, n.º 2, pp. 181-218.
- 2010 *Archeological Site Museums in Latin America*. Gainesville: University Press of Florida.

TANTALEÁN, Henry

- 2008 "Las miradas andinas: arqueologías y nacionalismos en el Perú del siglo XX". En *Arqueología Suramericana/Arqueología Sul-americana*, vol. 4, n.º 1, pp. 34-52.

TRIGGER, Bruce G.

- 1984 "Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist". En *Man*, nueva serie, vol. 19, n.º 3, pp. 355-370.

TRIVELLI, Carolina y Raúl H. ASENSIO

- 2009 "Apostando por el desarrollo territorial rural con identidad cultural: la puesta en valor del patrimonio prehispánico de la costa norte de Perú". En C. Ranaboldo y A. Schejtmann (eds.). *El valor del patrimonio cultural: territorios rurales, experiencias y proyecciones latinoamericanas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural.

UCEDA, Santiago

- 2006 "El patrimonio cultural y desarrollo turístico en el norte del Perú". En J. Iguíñiz, J. Escobal y C. I. Degregori (eds.). *Perú: el problema agrario en debate-Sepia XI*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

VÁSQUEZ, Chalena

- 2006 "El registro musical de Brüning". En *Folclor, cultura e identidad: ponencias del XVII Congreso Nacional y VI Congreso Internacional de Folclor Milded Merino de Zela*. Lima: San Marcos, pp. 275-283.

VREELAND, James

- 1983 "El cultivo milenario del algodón país". En *La Palabra*, n.º 3.

YEP, Virginia

- 2002 "Música peruana en cilindros de cera (1910-1925): las grabaciones musicales de Enrique Brüning". En *Boletín de Lima*, n.º 130, pp. 11-17.

¿OPORTUNIDADES PARA EL CAMBIO?:

POSIBILIDADES DE LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA
AFROPERUANA FRENTE A UN ESTADO INDIFERENTE

ALICIA QUEVEDO CANALES

Introducción¹

En el año 2010, distintas empresas funerarias limeñas recibieron una carta del Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (MIMDES), en las que se les solicitaba que no contrataran solo a afroperuanos como cargadores de ataúdes debido a que ello era una “clara manifestación de discriminación racial”. La solicitud propició un breve pero interesante debate público sobre el tema.

Las empresas argumentaron que la contratación de hombres negros no era discriminatoria, ya que obedecía a la demanda del mercado, sobre todo de personas con cierto poder adquisitivo que solicitaban la presencia de afroperuanos como cargadores. Parte de la opinión pública proporcionó argumentos que apoyaban dicha idea, al expresar que esa práctica era una costumbre arraigada y que continuar con ella no perjudicaría a los trabajadores, porque se les brinda un

-
1. Este texto ha sido posible gracias a la colaboración de Delia Zamudio, Carmen Falcón Medina, Azucena Asunción Algondones, Cecilia Ramírez, Gloria González, Guillermo Muñoz, Patricia La Riva, Augusto Zavala, Hermes Palma, Sofía Arizaga, Paul Colino, Néstor Valdivia, Luis Rocca, Adriana Mandros, Oswaldo Bilbao, Esteban Minaya, César Delgado Guembes, Milagros Campos, Gustavo Zambrano, Iván Lanegra, Newton Mori, Jorge Ramírez, Giovanni Forno, Elsa Vega, la señora Enriqueta, Natalia González, Patricia Zárate, Rossana Lara, Alexandra Arca, Yeny Arauco, Irma Canales, Andrés Quevedo, Yolanda Franco, Alexandra Chihuán, Meliza Príncipe y Lourdes Goldez. Debo mencionar, además, a la familia Canales-Franco y a las siguientes instituciones: Diálogo de Mujeres Afroperuanas e Instituto de Estudios Peruanos. Agradezco a todos aquellos que me apoyaron a investigar sobre lo que me gusta, especialmente a Romeo Grompone.

empleo remunerado. Algunos medios recogieron las opiniones de los cargadores, quienes parecieron unirse a la perspectiva de las empresas funerarias, al manifestar que no sentían discriminación y, al mismo tiempo, expresar preocupación por la posibilidad de quedarse sin empleo si es que la solicitud del MIMDES y de algunas organizaciones afroperuanas prosperaba. A ese miedo se sumaban las escasas opciones laborales disponibles para ellos.

Desde otra óptica se sostenía que la contratación de cargadores negros era una práctica que remitía a valores de la Colonia, época en la que contar con mano de obra esclava era una señal de estatus. Por ello, si bien se trataba una costumbre, esta develaría que los afroperuanos aún están destinados, en la actualidad, a ciertos oficios solo por su color de piel o fenotipo. En este sentido, si bien el ejercicio de dichos oficios les proporcionaría ingresos económicos, tendría el efecto perjudicial de seguirlos encasillando en labores que afirmarían su posición subordinada en una sociedad donde tienen muy pocas opciones de acceder a puestos de trabajo de alta calificación.

Por otro lado, un sector de la opinión pública manifestó reticencia a tomar alguna de las posiciones reseñadas y se centró, más bien, en cómo se había canalizado políticamente el tema y si este había sido adecuadamente conducido por el MIMDES, una institución que no debería normar sobre asuntos laborales y que no estaba preparada para realizar el seguimiento de lo solicitado a las empresas funerarias.

Hasta la fecha, el polémico caso de los cargadores de ataúdes ha sido una de las pocas ocasiones en las que se ha discutido públicamente la situación laboral de los afroperuanos. Sin embargo, el hecho quedó en el plano anecdótico porque el debate no tuvo como resultado el replanteamiento de la acción liderada por el MIMDES o la ampliación de la discusión para llevarla a una deliberación más profunda sobre el tema. A pesar de ello, lo que se demostró una vez más es que el reflexionar sobre las condiciones sociales de los afrodescendientes inevitablemente nos remite a realidades como la discriminación y la desigualdad, dos manifestaciones de injusticia social.

Gran parte de los estudios sobre afroperuanos que indagan sobre dicha injusticia se han centrado en entender la época de la esclavitud y las consecuencias que esta tuvo para la población afrodescendiente. Estos, en conjunto con investigaciones sobre racismo y mestizaje abordados desde la antropología, el psicoanálisis y la crítica literaria, han ayudado a comprender la construcción social que se ha hecho del sujeto afroperuano. Además, desde hace aproximadamente una década y con apoyo de organismos internacionales, se han emprendido investigaciones con el objetivo de indagar sobre qué es lo que sucede con los afrodescendientes

actualmente en cuanto a indicadores sociales y económicos. Este tipo de estudios, en su mayoría descriptivos, tienen por objetivo generar evidencia sobre el hecho de que históricamente la población afroperuana se ha caracterizado por vivir en condiciones desfavorables, estrechamente vinculadas a la discriminación.

Una de las investigaciones más resaltantes de ese tipo fue la realizada por el Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE) en el año 2006 y dentro de la serie “Más allá de los promedios: afrodescendientes en América Latina”, auspiciada por el Banco Mundial. Bajo el título “Pobreza, discriminación social e identidad: el caso de la población afrodescendiente en el Perú”, se compara a los afroperuanos e indígenas sobre la base de la Encuesta Nacional de Hogares (ENAHOG) en diversos indicadores. De esa forma se muestran datos que permiten constatar la situación de desigualdad en la que se encuentran ambos grupos.

En ese sentido, el caso de los afroperuanos resalta en términos de formación de capital humano y de empleabilidad. Se indica que solo un “27,9% tiene acceso a educación secundaria completa y apenas un 1,9% a universitaria completa (porcentaje que es inclusive bastante menor a la tasa alcanzada por sus similares indígenas en la costa)”.² Esta precariedad en su formación educativa es una barrera para el desarrollo en un mundo donde el trabajo basado en información y conocimiento desplaza al manual.

Respecto del ámbito laboral, se indica que un 39,3% se encuentra fuera de la población económicamente activa (PEA),³ dato que sugiere que ser afrodescendiente implica el gran riesgo de carecer de un trabajo que proporcione ingresos para vivir. A esto se le suma el agravante de que difícilmente, por sus limitaciones de formación y por efectos de la discriminación, serán contratados en trabajos de alta calificación. Cargadores de ataúdes, porteros en establecimientos de lujo, choferes, cocineras, bailarines, músicos y deportistas son oficios en los que se espera encontrar a los afrodescendientes, y muchas de estas alternativas laborales son reforzadoras de estereotipos, en la medida en que perpetúan prácticas coloniales sin que se abran otras opciones de trabajo que para otros grupos sí hay.

Una reciente investigación del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), en la que se explora las percepciones que los afroperuanos tienen de sus condiciones de vida, destaca que la población en general se enfrenta a la

2. Grupo de Análisis para el Desarrollo. *Pobreza, discriminación social e identidad: el caso de la población afrodescendiente en el Perú*. Lima: GRADE, 2006, p. 77.

3. *Ibíd.*, l. cit.

discriminación por sus rasgos físicos al buscar un empleo.⁴ Dentro de ese panorama, las mujeres tienden a desempeñarse, en su mayoría, como amas de casas, con lo que quedan circunscritas al mundo del hogar.⁵

Dichos datos sobre percepciones se respaldan en el análisis de indicadores socioeconómicos, que permiten constatar que, a pesar del crecimiento sostenido del Perú en la última década, los afrodescendientes, en comparación con otros grupos, han mostrado un estancamiento en sus condiciones de vida, a pesar de que estos se concentran en zonas de la costa donde hay mayor integración con los mercados de bienes, servicios y trabajo.⁶

Un estudio del Proyecto de Etnicidad y Raza en América Latina (PERLA) llega a la conclusión de que el color de la piel es relevante para la estratificación social en América Latina, pues los que tienen un color de piel más claro obtienen, por ejemplo, un mejor nivel de instrucción que los que tienen piel más oscura.⁷ De esta manera, las evidencias indican que los afroperuanos están predispuestos a tener una situación socioeconómica desfavorable por efecto de la discriminación por rasgos fenotípicos.

Diversos teóricos sociales señalan que para enfrentar ese tipo de injusticias se requiere implementar acciones de redistribución, reconocimiento y representación. La primera serviría para subsanar injusticias socioeconómicas de riqueza y recursos como las que sufren los afroperuanos por su escasa oferta laboral. La segunda implicaría que los individuos sean valorados por igual en sus manifestaciones socioculturales, en su identidad. De acuerdo con Axel Honneth y Nancy Fraser, las luchas sociales no son siempre generadas por reivindicaciones materiales de redistribución sino también por demandas de autoconfianza, autorrespeto y autoestima de los individuos frente a la humillación y el desprecio sufridos.

Nancy Fraser propone que una forma ideal para superar las injusticias en la dimensión económica (redistribución) y en la dimensión social (reconocimiento) es mediante la implantación de la paridad participativa, que consiste en que los ciudadanos tengan un estatus de igualdad para deliberar en la esfera pública y

4. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. *Autopercepciones de la población afroperuana: identidad y desarrollo*. Panamá: PNUD, 2013.

5. Honneth, A. y N. Fraser. *Redistribution or Recognition?: A political-philosophical exchange*. Londres: Verso, 2003.

6. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Ob. cit., p. 55.

7. Telles, E. y L. Steele. "Pigmentocracy in the Americas: How is Educational Attainment Related to Skin Color?". En *Americas Barometer*, n.º 73, 2012.

así defender sus demandas. Esta paridad participativa requiere la intervención en el ámbito público del grupo, y eso implica, por un lado, delimitar quiénes pertenecen a este y, por el otro, definir cómo han de plantearse y arbitrarse sus reivindicaciones. De esa forma se genera la dimensión política, que se manifiesta en la representación que se emprende desde el grupo subordinado en la deliberación pública.⁸

Debido a la importancia del ámbito político para que se propicien acciones de reconocimiento y redistribución, esta investigación tiene como principal objetivo caracterizar las formas de representación que tienen los afroperuanos para enfrentar las injusticias sociales. Dicha representación política está actualmente en manos de un conjunto de entidades conformadas como organizaciones no gubernamentales (ONG). Estas se han convertido en los principales interlocutores con el Estado y la comunidad internacional del tema afroperuano.

Como escenarios de análisis se han elegido cuatro instancias impulsadas desde el Estado, en las que ha habido mucho dinamismo: la Comisión de Pueblos Andinos Amazónicos y Afroperuanos, Ambiente y Ecología (CPAAAAE), la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso de la República (MTAP-CR), el Instituto de Pueblos Andinos Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA) y la Mesa Afrodescendiente de la Comunidad Andina. Cada escenario tiene su propia historia que han sido reconstruida para comprender la manera en que se despliega la representación de los afroperuanos en la dimensión política.

La hipótesis que guía esta investigación es que el tipo de representación que ejercen las organizaciones en conjunto y la poca apertura del Estado para la discusión del tema afroperuano permiten implementar, sobre todo, medidas simbólicas, de poca repercusión. Ante este panorama, el espacio más prometedor para el desarrollo de una representación que enfrente la situación de desigualdad con acciones de mayor envergadura es la Comunidad Andina, porque trasciende el espacio estatal y se constituye en una plataforma regional de representación de los afrodescendientes con capacidad de influencia.

Esperamos que este trabajo aporte a la comprensión de la dinámica política que han conformado las organizaciones y del rol que ha jugado y juega el Estado en este asunto. El entender dichas relaciones nos puede ayudar a distinguir las posibilidades de implementar acciones que reviertan la marginalidad en la que se encuentran desde hace siglos los afrodescendientes.

8. Fraser, N. *Escalas de la justicia*. Barcelona: Herder, 2008, p. 42.

Actores y escenarios

Para entender la dinámica política de las organizaciones afroperuanas, esta sección describirá cómo estas se han ido creando en el tiempo y reconstruirá sus relaciones e interacciones al analizar cuatro espacios públicos en los que participan.

Reseña histórica de la conformación de organizaciones afroperuanas

Son diversas las estrategias que, a lo largo de la historia, los afroperuanos han aplicado para enfrentar la discriminación y la opresión, y han ensayado, para hacerlo, desde formas individuales hasta colectivas. Una forma individual de movilidad social ha sido el mestizaje, denominado coloquialmente “blanqueamiento”. En otras palabras, tener hijos con alguien que no sea afroperuano para que así la descendencia tenga piel y rasgos más cercanos a lo considerado “blanco”. Se percibe que haciendo ello se protege a los hijos para que no sufran la discriminación que el padre o la madre han vivido.

Por su parte, las estrategias colectivas como forma de enfrentar la opresión, al igual que el mestizaje, se han dado también desde la época colonial. Por ejemplo, los palenques fueron espacios donde esclavos fugitivos se refugiaban para tener una vida en comunidad. Así, ellos ejercían una forma de resistencia frente al sistema. Si bien a lo largo de la historia estas manifestaciones colectivas han sido escasas y aisladas, actualmente se vienen consolidando y conformando agrupaciones cuyo desempeño es fundamental para llevar a cabo acciones políticas que enfrenten la discriminación y las consecuencias negativas que esta tiene en términos socioeconómicos para los afroperuanos.

Es posible rastrear los inicios de este tipo de organizaciones en la década de 1950. En el contexto de auge del movimiento pro derechos civiles que se desarrolló en los Estados Unidos se conformaron las primeras agrupaciones afroperuanas. Entre ellas destacan el grupo Cumanana, integrado por los hermanos Nicomedes y Victoria Santa Cruz; y Perú Negro, que en la actualidad es una prestigiosa asociación cultural y un referente fundamental del folclore nacional. Estos grupos no tenían como objetivo central promover la discusión de una agenda política sino, más bien, demostrar que los afrodescendientes han aportado en gran medida al acervo cultural peruano.

A partir de la década de 1970 se empiezan a conformar organizaciones de personas vinculadas a la universidad que tienen por objetivo realizar investigaciones

y trabajos académicos. Entre estas se encuentra la Asociación Cultural de la Juventud Negra Peruana (ACEJUNEP), creada en 1972, y el Instituto de Investigaciones Afroperuanas (INAPE) formado en 1983 por personalidades como José Campos Dávila, José Carlos Luciano y Susana Matute, entre otros.

Sin embargo, el hito más importante que marcó el inicio del ejercicio de actividades políticas por parte de una organización afroperuana fue la creación del Movimiento Negro Francisco Congo en 1986. Este nace por iniciativa de un grupo de jóvenes vinculados a partidos de la izquierda peruana. Dentro de sus objetivos principales se incluye la lucha por el trato justo e igualitario de los afroperuanos, además de la exigencia de oportunidades para su desarrollo y progreso.⁹

En sus primeros años de vida, se presentó como una organización de base y llegó a tener filiales en diversas localidades de la costa. Debido a la presencia descentralizada del movimiento se pudo realizar, en 1992, el I Encuentro de Comunidades Negras. Después de este surge una gran complicación para el MNFC: la falta de representatividad en la conformación de sus autoridades internas. La organización había crecido, pero el manejo y la dirección se concentraban en Lima y no existía un medio por el cual se sintieran representadas las localidades donde el movimiento tenía filiales.

En 1993, un año después del primer encuentro, se produce otro gran problema para el MNFC: las deserciones de sus líderes para formar organizaciones propias ante la oportunidad de obtener financiamiento. Por ejemplo, se encuentra la liderada por Jorge Ramírez, actualmente reconocida como Asociación Negra de Defensa de los Derechos Humanos (ASONEDH). Frente a estas complicaciones se plantearon soluciones para que el MNFC no se debilitara más, por lo que en el II Encuentro de Comunidades Negras de 1996 se modificaron los estatutos para incluir a los líderes de las localidades fuera de Lima en la junta directiva. Con aquellos cambios se optó por renombrar al Movimiento Negro Francisco Congo con la denominación Movimiento Afroperuano Francisco Congo (MAFC).

En 1999, por recomendación de organizaciones que financiaban al movimiento, se estableció un área técnica a su interior. Así, se creó el Centro de Desarrollo Étnico (CEDET), que se encargaría de operar como una ONG, mientras que el MAFC tendría el rol de una organización de base. Su objetivo sería la consolidación política del movimiento en el ámbito nacional.

Esta separación de funciones trajo complicaciones, al generarse una agrupación con dos cabezas. Esta circunstancia sería uno de los factores que llevarían a

9. Movimiento Negro Francisco Congo. *Manifiesto, plataforma y estatutos*. Lima: MNFC, 1987, p. 8.

su declive cuando posteriormente ocurrió el intento de usar el aparato político construido por el movimiento para beneficio de los intereses del gobierno de Alberto Fujimori. Ante la propuesta del fujimorismo de incluir a integrantes del movimiento en su lista parlamentaria, hay un deslinde de varios integrantes que no estuvieron de acuerdo con las prácticas antidemocráticas de ese gobierno. Por ello, el III Encuentro de Comunidades Negras se realiza en un ambiente tenso y conflictivo, luego del cual el movimiento se desestructura. Si bien se han emprendido diversos esfuerzos para su fortalecimiento y recuperación, hasta la actualidad no ha podido remontar el éxito que tuvo en el pasado.

Desde el año 2000 hasta el presente, diversas organizaciones constituidas como ONG son los principales actores encargados de promover políticas y acciones frente al problema de exclusión de los afrodescendientes. La creación de estas agrupaciones ha sido propiciada bajo un contexto favorable de apoyo de la comunidad internacional en financiamiento y difusión para el fortalecimiento de asociaciones que puedan ser los interlocutores frente al Estado. Sin embargo, este panorama organizativo se caracteriza por la atomización y dispersión. Para cohesionarlo se han implementado espacios donde se espera que la acción conjunta y el diálogo ayuden a llevar a cabo una plataforma de lucha clara. Las iniciativas más relevantes al respecto son el Foro Afroperuano, la Red Nacional de la Diáspora del Perú y el Diálogo de Mujeres Afroperuanas.

Tanto el Foro Afroperuano como la Red Nacional de la Diáspora en el Perú han realizado pocas actividades y hasta se podría decir que están en proceso de desactivación. Esta situación tal vez ha sido causada por la forma artificial en la que nacieron: el primero fue creado en el contexto de realización de la III Conferencia Mundial contra el Racismo en el año 2001 y la segunda se creó como iniciativa del INDEPA, detrás de la cual, como se explicará en otra sección, solo una organización afroperuana se comprometió decididamente con su consolidación. Por su parte, el Diálogo de Mujeres Afroperuanas, espacio con mayor dinamismo creado en el año 2008, sirve como plataforma para promover actividades y debate en torno a las condiciones sociales de la mujer afrodescendiente.

En general, las organizaciones se caracterizan por ser pequeñas, con escaso alcance y pocos recursos. Dichas limitaciones influyen en el poco contacto que tienen estas con la población a la cual representan.¹⁰ Sin embargo, a pesar

10. Una investigación recopiló información sobre la relación que tienen los pobladores con organizaciones nacionales de afrodescendientes, y sus datos arrojaron como resultado que solo cerca del 30% reconocía alguna (Thomas, J. *El contexto de las organizaciones afrodescendientes en el Perú*. Lima: Banco Interamericano de Desarrollo, 2011).

de todas estas restricciones, actualmente las organizaciones afroperuanas son los interlocutores principales que promueven acciones de reconocimiento y redistribución frente al Estado y la comunidad internacional. Es allí donde radica la importancia de comprender su forma de trabajo y la relación que sostienen con el Estado, ya que de esa manera podremos acercarnos mejor a entender cuáles son las limitaciones y posibilidades que tienen para alcanzar el éxito en su labor.

Los espacios de interacción

Con apoyo de la comunidad internacional se han creado, desde el Estado, espacios de deliberación y apertura para la propuesta de políticas públicas a favor de los afroperuanos. Se asume, en principio, que dicha población presenta condiciones desiguales en relación con otros grupos y, por ello, es conveniente crear dichos espacios. El objetivo es que, en ellos, se traten problemáticas sociales que atañan directamente a los afroperuanos.

Comprender la forma en que se ejerce la representación política de la población afroperuana ha hecho necesario reconstruir la historia de cuatro de los espacios donde las organizaciones han tenido mayor participación y acción: la Comisión Ordinaria de Pueblos Andinos, Amazónicos, Afroperuanos, Ambiente y Ecología (CPAAAAE) del Congreso de la República, la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso de la República (MTAP-CR), la CONAPA/INDEPA y La Mesa del Pueblo Afrodescendiente de la Comunidad Andina.

a) La Comisión Ordinaria de Pueblos Andinos, Amazónicos, Afroperuanos, Ambiente y Ecología del Congreso de la República

El Congreso de la República tiene como sus principales funciones emitir leyes y fiscalizar su cumplimiento. La realización de dichas tareas supone un constante diálogo sobre la realidad social peruana que permita tomar las mejores decisiones de acuerdo con las necesidades de desarrollo del país. Una forma de organizar la agenda de temas que deben discutirse es crear grupos de trabajo con los congresistas para debatir materias específicas. Este es el caso de las veinticuatro comisiones ordinarias del Congreso de la República entre las que se encuentra la de Pueblos Andinos, Amazónicos, Afroperuanos, Ambiente y Ecología (CPAAAAE).

Las comisiones varían en el tiempo en términos tanto de cantidad como de temática. Así, la CPAAAAE ha atravesado también por periodos de cambio que, cuando se analizan, ilustran cómo se concibe el tema afrodescendiente desde el Estado, específicamente desde el poder legislativo.

Los afroperuanos y la CPAAAAE

La inclusión del tema afrodescendientes en alguna de las comisiones ordinarias del Congreso fue propiciada, en el año 2001, por iniciativa de Elsa Vega. Ella fue la primera congresista afroperuana, electa por el partido fujimorista Perú 2000, y sustentó un proyecto de ley de cambio de la denominación de “Comisión de Asuntos Indígenas” por la de “Comisión de Asuntos Indígenas y Afroperuanos”. Dicho proyecto de ley ya había sido propuesto anteriormente por organizaciones como el Movimiento Negro Francisco Congo.

En el año 2002, el tema de la Amazonía es transferido de la Comisión de Ambiente, Ecología y Amazonía, a la renombrada Comisión de Amazonía, Asuntos Indígenas y Afroperuanos. Dentro de su plan de trabajo para el año de su creación, esta consideró invitar a solo una organización afrodescendiente, el Movimiento Negro Francisco Congo. El último gran cambio por el que atravesó dicha comisión fue durante el año 2005, cuando se fusiona con la de Ambiente y Ecología. Esta situación se origina porque se crearon más comisiones —como la de Banca, Finanzas e Inteligencia Financiera— y, para que no aumentase su número, se optó por unificar las que aparentemente tenían mayor afinidad en temas.

A lo largo de más de una década han sido escasas las propuestas presentadas referidas a la población afroperuana. En este sentido, el mayor dinamismo se propició durante la coyuntura en la que se consideró incluir por primera vez el término “afroperuano”. En ese sentido, hubo tres iniciativas, dos de las cuales desestimaron la inclusión de los afrodescendientes en los temas que debería tratar la comisión.

Además de ello, hubo dos proyectos de ley directamente vinculados a los afroperuanos en el aspecto cultural. Por un lado, la declaración del 4 de junio como el Día de la Cultura Afroperuana, que años después de su presentación se convertiría en ley debido al trabajo de incidencia de la MTA-CR. Por otro lado, la propuesta de que Chíncha sea la capital del folclore afroperuano, iniciativa que no ha sido llevada al pleno para su discusión. Además de estas iniciativas, Martha Moyano presentó una propuesta de ley que planteaba la reforma constitucional del artículo 89.º, al incorporar al pueblo afrodescendiente como un grupo con personería jurídica y con propiedad de sus tierras. Los proyectos restantes los incluyen por estar dirigidos al INDEPA.

Desde el año 2007 a la actualidad no se ha presentado un proyecto de ley relacionado a la población afrodescendiente. Esa baja productividad puede haber sido influida por el predominio de los temas de medio ambiente y ecología en la discusión legislativa que se propicia en la CPAAAAE. Ante la escasa receptividad

sobre la discusión de temas afroperuanos, las organizaciones no han encontrado en este espacio un lugar apropiado para promover su plataforma política y el desarrollo de acciones a favor de sus intereses.

Desde la CPAAAAE, difícilmente se emprenderá alguna iniciativa relevante para hacerle frente a la desigualdad socioeconómica que enfrentan los afroperuanos. Sin embargo, se debe considerar qué tanto poder tiene esta dentro del conjunto de las comisiones ordinarias del Congreso de la República, ya que aquello nos develará en qué medida existe la oportunidad de realizar alguna ley de más envergadura de las que se han presentado.

El poder relativo de la CPAAAAE

Al iniciar el periodo congresal de cinco años, cada una de las comisiones ordinarias se reparte de acuerdo con el criterio de proporcionalidad, que se mide por la cantidad de miembros que tiene cada grupo parlamentario.¹¹ Después de saber qué cantidad de comisiones le toca a cada uno se da paso a un proceso político de negociación, en el que los portavoces, delegados de los grupos parlamentarios, se encargan de repartir las comisiones de acuerdo con sus intereses. De este modo, las comisiones más solicitadas son las de Presupuesto y Cuenta General de la República; Economía, Banca, Finanzas e Inteligencia Financiera; y Fiscalización y Contraloría, entre otras.

En ese sentido, la CPAAAAE fue, desde sus orígenes, uno de los espacios menos deseados en el momento de la repartición de las comisiones ordinarias. Así, en el año 2005, al hacer la distribución, esta no fue pedida por grupo parlamentaria alguno:

[...] el último año del quinquenio 2001-2006 a la Comisión se le asignó a un grupo parlamentario que recién se había conformado para ese año, en realidad fue la comisión que quedó, para el grupo más pequeño era nuevo y simplemente obtuvo lo que nadie más quería ¿no? Así sucedió. En el quinquenio 2006-2011, el primer partido de minoría que era el Partido Nacionalista [...] una de sus comisiones que él quiso tener fue la comisión de pueblos andinos, o sea ellos [...] no te voy a decir que la pelearon porque nadie se la quiso disputar, pero sí había una intención... (entrevista a Giovanni Forno, exasesor de la CPAAAAE)

11. “[...] si el grupo uno tenía dieciocho miembros, el grupo dos tenía quince, el grupo tres tenía doce, el grupo cuatro tenía siete y el grupo cinco tenía seis; este número de comisiones se repartía de manera proporcional a este número, dado entonces el de dieciocho, le tocaban cinco, el de quince le tocaban cuatro, el de doce le tocaban tres, el de siete le tocaba uno y el de seis le tocaba uno” (entrevista a Giovanni Forno).

A este hecho se le suma que el Congreso cuenta con numerosas comisiones ordinarias dentro de las cuales se gestan proyectos de ley que son presentados en el pleno para su discusión. Si consideramos las iniciativas que tiene cada una de las comisiones, los dictámenes, las mociones del día, etc., resta poco tiempo para discutir las propuestas de ley de la CPAAAAE en el pleno, sobre todo porque se privilegian los temas de economía, justicia y relaciones internacionales.

La presencia del tema afroperuano en las comisiones ordinarias en el Congreso se ha caracterizado por ser un asunto marginal, al ser discutido en escasas oportunidades y haberse centrado el debate en aspectos de poca repercusión sobre la condición de desigualdad socioeconómica que atraviesa la población. Frente a este hecho se debe considerar que el alcance de la CPAAAAE es limitado, debido a que su poder dentro del Congreso se encuentra disminuido por encontrarse entre las comisiones menos solicitadas. Por ello, las organizaciones afroperuanas encuentran este espacio como un lugar poco receptivo para sus propuestas.

b) La Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso de la República (MTAP-CR)

Para contar con un espacio en el poder legislativo se impulsó la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso de la República (MTAP-CR), que se ha convertido en uno de los espacios más dinámicos respecto del tema afrodescendiente. La MTAP-CR nació por iniciativa de diversas organizaciones y fue respaldada por los congresistas afroperuanos Cecilia Tait (Perú Posible), José Luis Risco (Partido Popular Cristiano) y Martha Moyano (Alianza Perú 2000) en el contexto de conmemoración de los 150 años de la abolición de la esclavitud, el 11 de junio de 2004. Este propósito inicial dio paso a otro más ambicioso: el crear un espacio de diálogo entre la sociedad civil afroperuana y el Estado para promover políticas de inclusión y reconocimiento.

La progresiva institucionalización de la MTAP-CR

La MTAP-CR fue formalmente creada por acuerdo de la mesa directiva del Congreso 137-2007-2008/MESA-CR. Dado que procede de una instancia encargada de supervisar la administración del Congreso, las decisiones y acuerdos que se emiten desde ella no tienen valor o fuerza de ley.¹² Por ello, la MTAP-CR

12. Robinson, P. *Proceso de elección de la mesa directiva del Congreso de la República del Perú*. Lima: Centro de Capacitación y Estudios Parlamentarios, 2012, p. 7.

se mantiene legalmente bajo un acuerdo administrativo, en el que el respaldo del Congreso se expresa en aspectos de difusión y comunicación pero no de financiamiento.

A pesar de que en el año 2008 se reconoció formalmente a la MTAP-CR, esta ya operaba varios años antes. Un ejemplo de ello es que en el año 2005 se había publicado el reglamento de elecciones para su consejo directivo y, además, se habían realizado diversas actividades como las celebraciones anuales de la abolición de la esclavitud y la elaboración de sus estatutos, entre otros logros que analizaré más adelante.

Uno de los factores más importantes que incide en la institucionalización de esta mesa es la designación de su presidente. De acuerdo con los estatutos de constitución puede ser presidida por un congresista o por un miembro de la sociedad civil. A la fecha, siempre ha sido conducida por un congresista y, a pesar de que no tuvo presidente por un tiempo, ningún miembro de la sociedad civil asumió el cargo, sino que se esperó a que un congresista se encargue de dicha labor. Desde las organizaciones que conforman la MTAP-CR se prefiere contar con un congresista como presidente porque los acuerdos pueden ser derivados e impulsados en cualquier instancia con mayor facilidad de lo que sería si dependieran solamente de la sociedad civil organizada.¹³

La designación de los presidentes de la MTAP-CR se ha caracterizado por ser un proceso de negociación política que no comprende elecciones. La primera presidencia recayó en Martha Moyano,¹⁴ cuyo periodo comprendió desde julio de 2004 a julio de 2011. Ella fue elegida para el cargo debido a que, entre los congresistas afrodescendientes de ese entonces, demostró mayor interés por consolidar la MTAP-CR. Esta designación generó divergencia entre las organizaciones debido a su filiación al partido político fujimorista: se generó desconfianza por la posibilidad de que el espacio se utilizase para hacer proselitismo político, régimen acusado de ser antidemocrático y violador de derechos humanos.

Algunas organizaciones se retiraron después de un tiempo de asistir a las reuniones debido a que percibieron que se anunciaban las actividades de la Mesa

13. “Hermes Palma: Yo escuché una vez a algún congresista, hace años, decir que con relación a otras autoridades o la población, los congresistas tenían una mano más grande que les permitía abrir más puertas. Entrevistador: Es verdad. Entonces siempre van a procurar que sea [...]. Hermes Palma: Personalmente pienso que por una cuestión estratégica y por una cuestión de fortaleza, la presidencia, por lo menos en estos primeros años, debe estar en las manos de un congresista” (entrevista a Hermes Palma).

14. Hermana de María Elena Moyano, quien enfrentó al grupo terrorista Sendero Luminoso y fue asesinada, por este, el 15 de febrero de 1992.

como eventos organizados por el partido fujimorista.¹⁵ Se manifestó, también, que bajo el mandato de la congresista se estaba utilizando sin autorización el nombre de varias organizaciones¹⁶ para crear una ONG denominada “Mesa de Trabajo Afroperuana”. Por otro lado, desde el grupo de organizaciones que permanecieron en la Mesa, se sostuvo que la experiencia con la presidencia de Martha Moyano no estuvo marcada por el proselitismo y que, en cambio, se respetaron las diversas vertientes políticas de los líderes y de las personalidades que conformaban aquella.¹⁷

Considerando los siete años en los que Martha Moyano desempeñó su cargo, varios líderes de organizaciones alegan que no se utilizó el espacio abiertamente para difundir el discurso fujimorista y promover la adhesión a él. Sin embargo, el retiro de importantes organizaciones, debido a la filiación política de la presidenta y las incompatibilidades que aquello generó, impactó negativamente en la consolidación de un espacio plural.

Tras la negociación para la siguiente presidencia, se eligió a la congresista fujimorista afroperuana Leyla Chihuán.¹⁸ La diferencia entre la adhesión fujimorista de ambas es que Martha Moyano había sido desde 1995 una de las principales

15. “[...] a veces las reuniones que salía, aparecía como mesa de afrodescendientes en el Congreso pero apareciendo en sus informe a favor del partido político Cambio 90. Entrevistador: ¿Ah, sí? Delia Zamudio: Entonces nosotros no queríamos que nos... le habíamos pedido mil veces que en ninguna de las reuniones mencionara... saliera y a veces nosotros estábamos ahí en un debate y llegaba alguien ‘fio-fio’, nos filmaba y después aparecía en... Entrevistador: Cambio 90. Delia Zamudio: En Cambio 90, que estábamos debatiendo, apoyando al señor Fujimori [...]” (entrevista a Delia Zamudio). Se hallaron indicios de aquello al revisar la página web de la excongresista y encontrar, en esta, una descripción de la Mesa siguiendo el formato y los colores del partido fujimorista. Ello puede verse en el siguiente enlace: <<http://www.congreso.gob.pe/congresista/2006/mmoyano/mesa.htm>>.

16. Las organizaciones que se manifestaron al respecto fueron las siguientes: Cimarrones, Asociación Pluriétnica Impulsora del Desarrollo Comunal y Social (APEIDO), CEDET, Asociación Negra de Defensa y Promoción (ASONEDH), OMADAL, REDMAP, Ashanti y MOMUDMAD. Al respecto véase el siguiente enlace: <http://www.cimarrones-peru.org/carta_mesa_trabajo.htm>.

17. “Gloria González: Mira, todas las pocas o muchas organizaciones afros apoyamos la posición de la Mesa, que después cada uno ya fue realmente... de acuerdo con su visión y su misión no les interesaba pertenecer a la mesa cosa que para mí es totalmente ilógica, porque es el brazo político... que teníamos no interesaba el color político ¿no? que esto lo que ha sido... lo que realmente ha hecho que la mesa siga hasta este momento. Entrevistador: Porque creo que eso... quejas por eso de... fujimorismo. Gloria González: Claro, claro, no, las quejas eran porque la congresista Martha Moyano era fujimorista, pero realmente yo mentiría... y no tengo edad para mentir, con sinceridad te digo este... si en algún momento ella... después ya vinieron las elecciones que ella ha dicho: ‘bueno... quiénes están interesados’ o... llevar la conversación en tal forma de ver cómo la ayudaban ¡nunca!” (entrevista a Gloria González).

18. Reconocida deportista, cuyo caudal electoral se debe a que perteneció a la selección de vóleybol.

defensoras del régimen fujimorista, mientras que Leyla Chihuán había sido invitada para postular en las elecciones del 2001, sin tener antecedentes de participación en política. La presidencia de Leyla Chihuán se caracterizó por su brevedad, de agosto de 2011 a abril de 2012, y por las pocas actividades y reuniones realizadas con los miembros de la Mesa. Ante la noticia repentina de su renuncia, no hubo un sucesor inmediato, y eso originó incertidumbre en los miembros de la MTAP-CR por dos meses.

En la práctica, el temor de que la Mesa desapareciera parecía ser un hecho distante, debido a que varios congresistas, sobre todo aquellos que pertenecían a la CPAAAAE, se ofrecieron a asumir el cargo. A pesar de estos múltiples ofrecimientos, el proceso de elección demoró porque, detrás de este, había una negociación política donde el resultado esperado era que el futuro presidente sintiese afinidad con las demandas de la población. Por ese motivo, y considerando que ningún congresista afroperuano postuló, Santiago Gastañadui demostró ser la mejor opción debido al interés que demostró por el espacio, además de que uno de sus asesores, Miguel Ángel Menéndez Maldonado, era afrodescendiente y apoyaba la labor de las organizaciones de afroperuanos desempeñándose como nexo entre estas y el congresista.

En el corto periodo de tiempo que ha estado en el cargo, Santiago Gastañadui se ha ganado la confianza de varias organizaciones, entre otros factores, por su preocupación respecto de la Mesa y por el hecho de no pertenecer al partido político fujimorista. Esto último constituye un incentivo para que los grupos que se alejaron por motivo de la filiación política de las anteriores presidentas volvieran a interesarse por el espacio.¹⁹ Aunque el futuro es incierto, varios líderes de organizaciones esperan que acepte quedarse en el cargo un par de años para promover la estabilidad del espacio.

Logros de la MTAP-CR

Debido a que la gestión de Martha Moyano ha sido la de mayor duración, varios de los logros de la mesa se han alcanzado bajo su dirección. Entre estos está, por ejemplo, el conseguir una oficina en el Congreso, en la que se puedan reunir sus miembros. En el año 2006 se declaró que el Día de la Cultura Afroperuana se

19. "Entrevista: Pero ¿Usted va a las reuniones de la mesa o no? Delia Zamudio: No, de la mesa del Congreso no. Ahora estoy queriendo ir otra vuelta. Entrevista: Ahora está el señor Gastañadui que es otro. Es de Gana Perú, no es fujimorista. Delia Zamudio: Estoy queriendo ir por eso, quiero integrarme" (entrevista a Delia Zamudio).

celebrase cada 4 de junio. Tres años más tarde, el año 2009, las celebraciones por ese día incluyeron la inauguración del Museo Nacional Afroperuano. Ese mismo año, además, se emitió la resolución de Perdón Histórico del Estado al pueblo afrodescendiente por la exclusión que ha sufrido desde la época de la esclavitud hasta la actualidad.

Uno de los logros fundamentales se gestó desde el año 2003. Ese año, como forma de recordar los aportes de la cultura afroperuana al país, se presentó, ante la CPAAAAE, el proyecto de ley para declarar un día nacional en el que se conmemorase aquello. Se eligió el 4 de junio por ser la fecha en que nació Nicomedes Santa Cruz, uno de los artistas más representativos de la cultura afroperuana. En el año 2006, el proyecto fue aprobado por gestiones de la MTAP-CR a través de su presidenta.

Aunque simbólico, se trató un avance significativo para la causa afroperuana, debido a que a partir de aquello se podría promover políticas de reconocimiento. En la práctica, si bien no ha habido acciones de ese tipo, ha servido para generar discusión en torno del tema desde el Estado, y ello se ha reflejado en el interés de instancias como la Defensoría del Pueblo, el Ministerio de Cultura, el Ministerio de Educación, etc. Todas estas instituciones realizan, por esta fecha, actividades relativas a la cultura afroperuana.

El 27 de noviembre de 2009 se emitió, desde el MIMDES, la resolución suprema de la que se habló más arriba y que tenía por contenido una declaración fundamental del Estado: “Expresan perdón histórico al pueblo afroperuano por abusos, exclusión, y discriminación cometidas a su agravio y reconocen su esfuerzo en la afirmación de nuestra identidad nacional, difusión de valores y defensa del pueblo patrio”. Esta iniciativa fue el resultado del trabajo de incidencia del INDEPA y, sobre todo, de la MTAP-CR. Meses antes de su promulgación, el Comité de la ONU para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) se había pronunciado sobre la situación de racismo que sufren los afrodescendientes e indígenas en el país, hecho que tal vez propició que se realizara el acto simbólico de ofrecer perdón. Este se convirtió en el segundo de su tipo dentro del continente americano después del que se diera en los Estados Unidos.

Uno de los aspectos más interesantes del documento es que en su artículo tercero se estipula lo siguiente: “El Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social, en coordinación con los sectores competentes, dictará políticas públicas específicas para el desarrollo del Pueblo Afroperuano”. Esta disposición ha sido denunciada como declarativa, ya que en la práctica han sido escasas —por no decir inexistentes— las políticas públicas llevadas a cabo para la población. Los argumentos más críticos sobre el acto simbólico provinieron de organizaciones que no perte-

necían a la MTAP-CR como Makungu para el Desarrollo, CEDET y Cimarrones, que denunciaron que, en la práctica, es poco lo que se hacía para reconocer al pueblo afroperuano mediante políticas concretas.

Quizás el mayor logro de la MTAP-CR haya sido la creación del Museo Nacional Afroperuano, en una casona ubicada en el centro histórico de Lima conocida como las “Trece Monedas”. Este espacio ha servido como un centro de difusión de la cultura afroperuana y ha llegado a recibir un gran número de visitantes. A pesar de que existe el Museo Afroperuano en Zaña, Chiclayo,²⁰ ha sido importante contar con un espacio apoyado por el Estado.

Al igual que la MTAP-CR, este espacio cultural ha sido criticado por percibirse como una obra auspiciada por el fujimorismo. Por esa razón, desde su inauguración se lanzó un comunicado donde se expresaba desacuerdo respecto de que personas con filiación fujimorista respaldasen la causa afrodescendiente. El argumento principal fue que el apoyo ha sido instrumental: el único objetivo de hacerlo sería el de obtener votos, y eso se demostraría por el poco interés que hay en realizar políticas públicas de mayor repercusión.²¹ Dicha manifestación fue firmada por organizaciones críticas a la Mesa que ya habían expresado sus opiniones públicamente sobre el perdón histórico. Al igual que en el caso de la MTAP-CR, este hecho causó división entre las asociaciones afroperuanas: en la práctica, las que apoyaron este museo manifestaron no haber experimentado presión por la presidenta para que apoyasen al fujimorismo.

A pesar de que este museo existe hace poco tiempo, se ha convertido en un prometedor atractivo turístico y cultural. Este hecho se demuestra en el número de visitantes que tiene y en los premios internacionales que ha ganado.²² Más allá

20. Esta institución se dedica a la investigación, salvaguardia y difusión del patrimonio cultural material e inmaterial de los afrodescendientes en el Perú con una perspectiva continental. Se fundó el 29 de marzo de 2005, impulsado principalmente por Luis Rocca (<<http://www.blogger.com/profile/13268819124098257566>>).

21. Véase el Comunicado por el Día de la Cultura Afroperuana de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas (2009): “En el Día de la Cultura Afroperuana, las organizaciones y personas firmantes, rechazamos la utilización que hace el fujimorismo del pueblo afroperuano. Más aún, se dijo lo siguiente: “Ese fue el estigma con el que creció el Museo, ese fue un motivo por el cual hay muchas... lo que sucede con las asociaciones afro, es que muchas asociaciones tocan el tema del racismo y el racismo es un tema de derechos humanos y al gobierno del presidente Fujimori se le tilda de haber ido contra los derechos humanos y por ende todos los fujimoristas son contra los derechos humanos y es por eso que muchas asociaciones no se acercan a la Mesa ¿no? Y por eso vieron mal al Museo.” (entrevista al exdirector del Museo Nacional Afroperuano, Augusto Zavala).

22. El Museo Afroperuano obtuvo el beneficio económico gracias a proyecto presentado en Ibero-museos, al obtener el cuarto lugar en el concurso Trabajemos el Patrimonio Cultural y Natural del Perú (<<http://www.museodata.com/noticias/actualidad/735-museo-afroperuano-apoyo->

de sus defectos, se puede considerar que este espacio es un logro importante en el reconocimiento del aporte de la cultura afroperuana. Sin embargo, a pesar de las posibilidades que tiene de consolidarse como un lugar de congregación, ha sido varias veces amenazado con ser cerrado, situación posible por la falta de normatividad que lo respalde: depende de la MTAP-CR, que está amparada, a su vez, solamente por un acuerdo administrativo.

Uno de los acontecimientos que hizo temer el cierre del Museo Nacional Afroperuano, en septiembre de 2012, fue que la casona se adjudicó intempestivamente a la oficina de Participación, Proyección y Enlace con el Ciudadano a través del Museo del Congreso y la Inquisición. Dicha transacción fue detenida por intermediación del presidente de la Mesa, al presentar el problema al presidente del Congreso, quien en última instancia dio su apoyo para que el Museo siguiera funcionando como tal, aunque hasta diciembre de 2013 no ha sido reabierto, aduciendo la construcción de un edificio aledaño. Una vez más constatamos la importancia del presidente para continuar con el funcionamiento de la MTAP-CR y de su principal logro que es el Museo. En la actualidad, los integrantes de la Mesa están promoviendo que se ampare bajo una norma que le permita estabilidad y que no esté en peligro de ser cerrado de forma repentina.

Además de los logros detallados, ha habido iniciativas importantes como la creación de la Escuela Política, lugar donde se espera formar a los líderes de las organizaciones afrodescendientes, aunque la inscripción está abierta al público en general. Asimismo, se debe mencionar la organización de la primera y segunda edición del Encuentro Nacional Afroperuano, el último de los cuales generó polémica y división entre las organizaciones al tratarse de una iniciativa empezada por un comité ajeno a la MTAP-CR.²³

ibermuseos-video.html>). Al respecto, el exdirector de este museo declaró lo siguiente; “Augusto Zavala: Tengo cinco premios internacionales. Entrevistador: Felicitaciones. Augusto Zavala: Y tenemos seis mil visitantes al mes. Es decir, somos uno de los museos más visitados en Lima. Entrevistador: Y eso que es pequeño. Augusto Zavala: Mira, yo sé que soy pequeño con relación al espacio físico, y sé que mi exposición permanente tiene ocho objetos museables, ese ha sido uno de los premios que hemos ganado en el extranjero ¿no? Cómo es posible, que con ocho objetos, jocho, ocho! tengamos un guión perfectamente elaborado...” (entrevista a Augusto Zavala, exdirector del Museo Afroperuano).

23. Fue iniciada por aquellos delegados peruanos que fueron a la I Cumbre Mundial de Afrodescendientes en Honduras el año 2011, entre los cuales se encontraban Guillermo Muñoz (Organización para el Desarrollo de los Afrochalcas “Quilombo” [ODACH]), Jorge Ramírez (ASONEDH), Marco Ramírez (Ashanti) y Jaime Zevallos (Grupo Jiza).

Actores que participan en la MTAP-CR

Las organizaciones que pertenecen a la MTAP-CR son culturales, políticas y religiosas, y pueden convocar personalidades. En general, las actividades y las reuniones de la Mesa son abiertas para aquel que esté interesado en el tema. Sin embargo, es importante tener en cuenta que gran parte de los miembros activos provienen de Lima, y eso significa poca participación de las provincias.

Existe una junta de la Mesa Directiva, que juramentó por primera vez en el año 2005. En ella, representantes de las organizaciones y personalidades más cercanas a la MTAP-CR asumieron la vicepresidencia y las secretarías de Organización, de Comunicaciones, de Economía, de Deportes, de la Mujer, de la Juventud y de Proyectos. En la actualidad, las secretarías están desactivadas o realizan actividades reducidas. En cambio, el área denominada “Comisión Política” tiene un rol dinámico, ya que se dedica a representar a la Mesa en diversos espacios y se ha constituido en el principal interlocutor con las organizaciones.

Hay, por lo menos, cerca de treinta actores que interactúan en la MTAP-CR. Sin embargo, el trabajo de campo y la revisión de fuentes secundarias permiten sostener que, actualmente, los actores más cercanos son cerca de dieciséis, entre personalidades y organizaciones.²⁴ Los más resaltantes son las organizaciones conformadas como ONG de desarrollo, la excongresista Martha Moyano y el presidente actual de la Mesa.

Reflexiones sobre la MTAP-CR

La MTAP-CR es un espacio singular, formalmente constituido bajo un acuerdo administrativo. Su trabajo es fruto de la colaboración de las organizaciones que son respaldadas y guiadas por el presidente de la Mesa, quien en la práctica tiene funciones de apadrinamiento. Este padrinazgo consiste en interceder por los intereses de la Mesa, ya que la sola labor de las organizaciones no tendría la fuerza suficiente para demandar el cumplimiento de políticas públicas y acuerdos, o defender la posición del espacio ante fuerzas mayores, por ejemplo.

24. Personalidades: Martha Moyano y Santiago Gastañadui, acompañado de su asesor, Abelardo Alzamora, representante de la comunidad de Yapatera. Organizaciones: Fuerza por la Paz, Asociación Negra de Defensa y Desarrollo de la Mujer y Juventud Chinchana “Margarita”, ASONEDH, Mujer Negra y Desarrollo, Movimiento Negro Francisco Congo, Organización para el Desarrollo de los Afrochalcas “Quilombo” (ODACH), Centro de la Mujer Negra Peruana (CEDEMUNEP), Pastoral Afroperuana del Callao, APEIDO, Todas las Sangres, Mundo de Ébano y Orgullo Afroperuano.

Si bien desde la instauración de la MTAP-CR se han logrado varias acciones importantes de reconocimiento, las más significativas se enmarcan en el aspecto cultural. No ha habido alguna que incida directamente en atender las necesidades socioeconómicas de los afrodescendientes. Este hecho y el que congresistas fujimoristas asumieran la presidencia de la Mesa en dos oportunidades han sido dos de los factores que más influyeron en el retiro de organizaciones afroperuanas importantes. Si bien las que forman parte de la Mesa sostienen que no ha habido proselitismo fujimorista al interior del espacio, es innegable la influencia que ha tenido Martha Moyano, ferviente defensora de su partido, respecto de la promoción de las labores y actividades de la Mesa hasta mucho después de dejar su mandato.

c) La CONAPA, el INDEPA y los afrodescendientes

En concordancia con los acuerdos asumidos por el Perú después de la III Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y otras formas conexas de intolerancia fue creada la Comisión Nacional de Pueblos Andinos y Amazónicos (CONAPA) el 5 de octubre de 2001. Esta nació bajo una serie de cuestionamientos, principalmente surgidos por la forma en que se manejaban sus fondos y la asignación que se hicieron de sus principales cargos. Al respecto, la entonces primera dama Eliane Karp desempeñó el rol principal como su promotora y directora, hecho que, a su vez, conllevó que sea tomada como la responsable de los malos manejos que se hicieron con sus recursos.

El objetivo de la CONAPA era contar con una instancia especializada en asuntos de los pueblos indígenas, andinos y amazónicos. Se trataba de que se pudieran plantear políticas públicas multisectoriales para ellos y se contara con la participación directa de los propios pueblos mediante representantes elegidos. Este organismo nació financiado por el Banco Mundial y dependía de la Presidencia del Consejo de Ministros, características que le permitían una mayor influencia hacia cada uno de los ministerios.

La norma de la CONAPA fue modificada hasta en dos oportunidades el mismo año de su promulgación. Se hizo, sobre todo, para ampliar la cantidad de representantes que había para los pueblos indígenas, andinos y amazónicos. Hasta ese entonces no se hizo mención alguna de la población afrodescendiente, a pesar de que los acuerdos internacionales estipulaban también el reconocimiento esta.

*La Comisión Nacional de Pueblos Andinos y Amazónicos
(y también Afroperuanos)*

El término “afroperuano” se incorporó dos años después de la creación de la CONAPA, el 15 de agosto de 2003, debido a la presión de varias organizaciones, sobre todo aquellas que formaban parte del Foro Nacional Afroperuano, mencionado en un acápite anterior.²⁵ Durante las negociaciones, la dirección de la CONAPA ofreció a algunos líderes de organizaciones que aceptasen, sin elecciones de por medio, la representación en la institución. Mientras algunos rechazaron la oferta, la aceptación de otros ocasionó quiebres y conflictos entre las organizaciones que percibieron dicha táctica política como perjudicial para la institucionalidad democrática del movimiento afrodescendiente en general. La principal organización que se involucró con las actividades fue la ASONEDH.

Una de las iniciativas más importantes respecto de políticas públicas fue la de crear la Red Nacional de la Diáspora Africana, en un intento por generar, desde localidades fuera de Lima, organizaciones afroperuanas. La Red se conformó por cerca de cincuenta organizaciones, pero gran parte de estas tuvieron un corto tiempo de duración. Posiblemente, ello se debió a la forma artificial como fueron conformadas: no nacieron con un respaldo organizacional o liderazgos que promovieran su consolidación. No obstante, la mayoría cuenta con escritura pública y así están formalmente constituidas.

Esta red será muy importante para comprender el proceso de elecciones posterior que se realizará en el INDEPA y en la Mesa Afrodescendiente de la Comunidad Andina de Naciones (CAN). La relevancia radica en que varias de las débiles y casi inexistentes organizaciones que conforman parte de la Red cuentan con derecho a voto, el mismo que tiene un peso equivalente al de cualquier otra organización con mayor consolidación. Debido a que el voto de dichas organizaciones responde a lealtades políticas, vinculadas a su fundación, ASONODEH cuenta con un gran respaldo al promover su propia agenda en los espacios donde las organizaciones de la Red tienen participación.

A causa de los múltiples cuestionamientos sobre el funcionamiento de la CONAPA, el 6 de abril de 2005 se constituye el INDEPA. Este hecho supone

25. Comisión integrada por Delia Zamudio (MamaIné), Mónica Carrillo (Lundu), Hermes Palma (Margarita Chíncha Afro), Rafael Santa Cruz (Cimarrones), Guillermo Muñoz (Movimiento Negro Francisco Congo) y Jorge Ramírez (ASONEDH) (Cimarrones. “INDEPA: crónica de una (vieja) traición”. En *Boletín Afroperuano*, n.º 25, año 2. Disponible en <<http://www.cimarrones-peru.org/boletin25.htm>>).

una nueva oportunidad para que las organizaciones incursionen de una manera distinta que la experimentada por la CONAPA:

La creación de la Comisión Nacional de los Pueblos Andinos y Amazónicos/CONAPA, sin consulta previa a los pueblos indígenas, la designación de la presidencia de la misma ad honórem de la primera Dama Eliane Karp y el nombramiento de los miembros representantes de los pueblos andinos, amazónicos y afroperuanos sin contar con la participación de todas las organizaciones representativas de los pueblos indígenas, la falta de capacidad y calificación profesional de su personal, su manejo antidemocrático en la adopción de sus decisiones contrario a su mandato de “concertación”, y la falta de transparencia en su administración, generaron su desactivación. (Pronunciamiento de la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú [CONAP], 2005)

INDEPA: nueva oportunidad, nueva decepción

El artículo 6.º de la ley del INDEPA estipula que su Consejo Directivo estaría conformado por veintitrés miembros, de los cuales cuatro serían representantes de los pueblos andinos, tres de los amazónicos y dos del afroperuano. Todos estos, añade, “son elegidos al interior de sus respectivos pueblos, de acuerdo con sus procedimientos tradicionales y a las reglas que establece el reglamento”. Tanto en la CONAPA como en el INDEPA consideran a los andinos, amazónicos y afroperuanos bajo la denominación de pueblo. Sin embargo, hay diferencias entre estos tres grupos que cuestionarían la inclusión de los afrodescendientes bajo esa categoría: la propiedad comunal de la tierra, una lengua propia, procedimientos tradicionales para elegir autoridades, etc. Evidentemente, este hecho afecta la forma en que se elegirán los representantes de los afroperuanos, ya que estos procederán de organizaciones conformadas como ONG.

La división entre las organizaciones por la mala experiencia de representación en la CONAPA determinó un proceso complicado. La realización de los comicios en los se elegirían a los representantes afrodescendientes hizo necesaria la instauración de un comité electoral que fue objeto de múltiples cuestionamientos, debido a las infracciones a las normas que se cometieron en el proceso. Este hecho originó que varias organizaciones renunciaran a su voto, con lo que después de un accidentado proceso se tuvo como resultado que los dos representantes elegidos, Jorge Ramírez y Raúl Ramírez, provinieran de la red ASONEDH.

Las elecciones fueron cuestionadas, pues se denunció el supuesto favoritismo que tendría la dirección del INDEPA hacia una organización en particular. De este modo, importantes organizaciones se pronunciaron duramente anunciando su desacuerdo y alejamiento del INDEPA. Una vez terminado el proceso, las

actividades respecto de los afroperuanos se monopolizaron, debido a la reticencia por participar en un espacio que no estaba abierto a la deliberación y que más bien proyectaba una posición antidemocrática y poco inclusiva.

El breve tiempo transcurrido entre las elecciones de los representantes y el cambio de gobierno de Alejandro Toledo al de Alan García influyeron en que no se realizaran acciones importantes a favor de los afrodescendientes. Bajo el nuevo gobierno, el presupuesto del INDEPA se congeló y entró en una etapa de estancamiento que recién se logró superar el año 2007. Ello se logró por la protesta de las organizaciones andinas, amazónicas y afroperuanas, que demandaban un espacio para promover políticas públicas que los beneficiaran.²⁶

En la reconfiguración del INDEPA bajo el gobierno de Alan García, no se realizaron elecciones para elegir los representantes de los pueblos, sino que se optó por contar con un asesor proveniente de una conocida organización. Dicha situación se mantiene hasta que el INDEPA se convierte en una unidad ejecutora, adscrita al Ministerio de Cultura, específicamente al Viceministerio de Interculturalidad a comienzos de 2011. Este hecho supuso nuevamente la paralización del tema afroperuano, derivado en la práctica a la Dirección General de Ciudadanía Intercultural, también en el Viceministerio de Interculturalidad. Allí se está gestando actualmente la Dirección Política para la Población Afroperuana, que tiene entre sus proyectos abrir un espacio de deliberación para sus organizaciones.

Los vaivenes de la CONAPA y el INDEPA

Tanto la CONAPA como el INDEPA se caracterizan por ser instituciones “nómades”, ya que han sido trasladadas por varias instancias del poder ejecutivo y así han variado de rango en cortos periodos de tiempo. Aquello ha afectado el poder con el que cuentan para implementar políticas públicas y tomar decisiones que vinculen a otros sectores del Estado. Del año 2001 al 2010 se modificó su estatus por lo menos siete veces y pasaron desde estar adscritas a la Presidencia del Consejo de Ministros a ser dependiente del MIMDES,²⁷ el Ministerio de Cultura (MINCU) o convertirse en un organismo público.

Desde el año 2001 al 2004, y por un breve periodo en el 2010, la CONAPA/ INDEPA se mantuvo como una institución adscrita a la Presidencia del Consejo

26. Thomas, J. Ob. cit., p. 36

27. Desde el 21 de enero de 2012, el MIMDES pasó a llamarse Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (MIMP).

de Ministros, hecho que implicó que estuviera en la instancia mayor de coordinación que tiene el poder ejecutivo con otros poderes del Estado. Por ello, se tuvo la posibilidad de que las políticas étnicas fuesen transversales a todos los ministerios, dado que la situación socioeconómica por la que la que atraviesan las poblaciones andinas, amazónicas y afroperuanas no se circunscriben solo al área cultural como se concibe ahora.

Hasta en tres oportunidades el INDEPA fue declarado como organismo público, dependiente de un ministerio pero con entidad jurídica propia, y eso lo convirtió, en la práctica, en una entidad autónoma. Aquella situación le brindaba mayor libertad de acción en comparación de la que tenía al estar adscrito al MIMDES o de la que actualmente tiene al ser, desde julio de 2010, una unidad ejecutora dentro del MINCU,²⁸ un rango que actualmente no se sabe hasta cuándo mantendrá.

La inestabilidad del INDEPA ha impedido generar una institucionalidad sólida, entendiendo que esta se basa en la regularidad de normas y costumbres. Para desarrollarla se requeriría, por lo menos, especificar el rango y poder de acción que tendría la institución en el desarrollo de sus políticas. Además, es importante considerar que el tema andino, amazónico o afroperuano no se circunscribe a solo un área o un ministerio: la desigualdad por la que atraviesan estas poblaciones requiere de políticas transversales. Por ello, solo adjudicar el tema al MINCU limita el área de intervención: se incide en aspectos culturales y folclóricos que, si bien son importantes, refuerzan el hecho de que estas poblaciones se acercan más al estatus de patrimonio cultural que al de ciudadanos.

Logros y visión de lo afrodescendiente

A pesar de la inestabilidad tanto de la CONAPA como del INDEPA, hubo algunos avances en relación con el reconocimiento de los afrodescendientes como, por ejemplo, el ya mencionado Perdón Histórico, la formación de la Red de la

28. "Entonces el Ejecutivo en el anterior gobierno, a fines del 2010, decide adscribir [el] INDEPA al Ministerio y fusionarlo, con lo cual ya era absorbido por el Ministerio de Cultura y así ocurrió. Pero la plata que tenía la unidad ejecutora, el organismo público, en lugar de ser incorporados directamente a la cuenta del Ministerio, que era lo que correspondía, me imagino que por un tema de facilidad, mientras que se producía el tránsito, decidieron crear lo que se llama una unidad ejecutora, que es, en términos simples, una administración propia [...]. Entrevistador: ¿No es como dos cabezas? Iván Lanegra: No, en términos prácticos ya hay una sola. Todas las funciones de gobierno las tenemos nosotros [MINCU] ya no ellos y lo único que hacen ellos es cumplir algunas tareas que el Ministerio le asigna [...]" (entrevista a Iván Lanegra).

Diáspora y la creación de una bolsa de becas para afroperuanos en la Universidad Nacional de Educación Enrique Valle y Guzmán. Sin embargo, actualmente el INDEPA está abocado exclusivamente a los temas relacionados con la consulta previa y las comunidades en aislamiento, que no se vinculan con los afrodescendientes.

Desde gran parte de las organizaciones, este espacio es percibido como poco eficiente. Dicha percepción se vincula a que, desde un inicio, no estuvo pensado para que se traten temas afroperuanos, y eso produce escepticismo ante la posibilidad de que se implementen políticas importantes al respecto:

Bueno, en algún momento de la conversación, ella [Eliane Karp] se refirió a la Conapa como el espacio de los pueblos andinos y amazónicos, antes que continuara, una funcionaria del Banco Mundial, le corrigió, suavemente y en forma muy educada, “Comisión de Pueblos Indígenas y Afroperuanos”. La primera dama miró hacia quien le había hecho la corrección y dijo de manera irónica: “A tanta insistencia...”. Inmediatamente su mirada se dirigió hacia donde estaban los andinos y amazónicos, y soltaron juntos las risas. (Testimonio de Sofía Arizaga, directora del CEDET)

Además, la reticencia a integrar el espacio proviene de la forma en que son percibidos los afroperuanos en comparación a los representantes de las poblaciones indígenas y amazónicas: generalmente no son concebidos como parte de un colectivo que necesite reconocimientos por del Estado, debido a que no son una población originaria, carecen de propiedad de la tierra, de una lengua propia, etc. En otros términos:

[...] al contemplar el recinto y tratar de contraponer individuos y alianzas organizacionales, me percaté de que no había ni un solo afroperuano presente. Su ausencia parecía reflejar lo que ya había comenzado a notar en entrevistas y conversaciones informales acerca del INDEPA con varios líderes indígenas y campesinos de los Andes y el Amazonas. Muchos creían que, a diferencia de los grupos representados por ellos, los afroperuanos no son un pueblo distintivo. Desde su punto de vista, los afroperuanos “han subido el carro” en el ámbito multicultural y, por ende, “se cuelgan no más de nosotros” (los pueblos indígenas), por citar las frases que de hecho escuché a varios activistas indígenas.²⁹

Esta realidad ha ocasionado que actualmente, en su condición de unidad ejecutora, el INDEPA tenga planes de conformar una agenda diferenciada entre lo andino/amazónico, por un lado, y lo afroperuano, por el otro. En dicha agenda,

29. Greene, S. “Entre lo indio, lo negro y lo incaico: la jerarquía espacial de la diferencia en el Perú multicultural. En *Tabula Rasa*, n.º 13, 2010, p. 116.

las organizaciones serán las principales responsables de proponer los temas y políticas para discutir.³⁰ Este nuevo panorama es complicado, debido a que muy pocas desean integrarse a un espacio cuestionado por sus antecedentes: falta de apertura y transparencia.

Tanto la CONAPA como el INDEPA no han sido percibidos como espacios abiertos hacia las organizaciones. Ello se ha debido a que, desde sus inicios, se les excluyó y su incorporación posterior fue cuestionada por supuestas preferencias políticas hacia una organización en particular. A pesar de ello, la experiencia del INDEPA ha ayudado a que las organizaciones afroperuanas pueden enfrentar mejor las oportunidades que se les brinda ante nuevos espacios como veremos en el caso de la Mesa Afrodescendiente de la Comunidad Andina.

d) La Mesa del Pueblo Afrodescendiente de la Comunidad Andina

En América Latina se calcula que habitan cerca de 150 millones de afrodescendientes, de los cuales aproximadamente entre un 20 y 30% vive en la región andina.³¹ Por ello, en la CAN, espacio de integración creado por los países de Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú, se consideró necesario constituir una instancia donde se discutiesen y planteasen propuestas ante las necesidades y demandas de los afrodescendientes. Por ello, en el contexto de las celebraciones por el Año Mundial de los Afrodescendientes, declarado así por la Asamblea General de las Naciones Unidas, se conformó la Mesa del Pueblo Afrodescendiente, inaugurada el 22 de agosto de 2011. No obstante, fue después de la primera reunión de sus miembros, que dio como resultado la Declaración de Esmeraldas, en la que se anunció oficialmente su instalación, es decir, el 23 de noviembre de 2012.

30. "Gustavo Zambrano: [...] entonces tú tienes diferencia en dos agendas, tendrás pues doscientos puntos en la agenda indígena y unos diez en la agenda afrodescendiente, lo cual no es un tema de que ustedes sean menos importantes, sino que su agenda política es esa. Entrevistador: Umjú... ¿y la agenda política desde... dónde sale, desde las organizaciones? Gustavo Zambrano: De las organizaciones Entrevistador: Desde ahí han rescatado. Gustavo Zambrano: Así es, así es, desde ellos, todo es a partir de ellos" (entrevista a Gustavo Zambrano).

31. Antón, J. y Fabiana del Popolo. "Visibilidad estadística de la población afrodescendiente en América Latina y el Caribe: aspectos conceptuales y metodológicos". En Comisión Económica para América Latina. *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos*. Serie Población y Desarrollo, n.º 87. Santiago de Chile: CEPAL, 2009, p. 48.

Proceso de elecciones

Cada uno de los países miembros debe elegir a sus delegados ante la instancia regional, y estos estarán conformados por cuatro representantes:

Dos representantes del Pueblo Afrodescendiente de cada País Miembro elegidos entre las organizaciones más representativas, de conformidad con sus respectivos procedimientos internos; un(a) delegado(a) gubernamental de cada País Miembro designado por las autoridades encargadas de la dirección de la política pública afrodescendiente y un(a) delegado(a) de la Defensoría del Pueblo de cada País Miembro. Además, las delegaciones y suplencias estarán compuestas por personal experto en política pública afrodescendiente. (Artículo 2.º, decisión 758)

Observemos que, a comparación del reglamento de elecciones del INDEPA, bajo estas normas se considera que los afrodescendientes tienen que elegir a sus representantes desde las organizaciones que trabajan el tema. Este hecho refuerza la idea de que existe una dinámica diferente entre la representatividad política andina/amazónica/indígena y la afrodescendiente como se señaló en páginas anteriores.

En el caso peruano, el proceso de elecciones se desarrolló de una manera exitosa. Por ello, varias organizaciones perciben que se ha madurado, sobre todo en comparación con la experiencia vivida con el INDEPA. Los comicios han sido una de las actividades más importantes realizadas desde que la Mesa se conformó. Por ello, la forma en que se desarrolló el proceso es reveladora en cuanto a las dinámicas que se establecen entre las organizaciones:

Cecilia Ramírez: Ha sido un proceso súperinteresante [sic] y, además, ha sido la primera vez que los afros, creo que hemos tenido como la oportunidad de participar en un proceso eleccionario, aparte de lo que fue el INDEPA, pero más transparente, o sea, porque cuando fue el tema de la CONAPA en el cual también estuvimos, fue todo un proceso muy difícil, muy duro, de muchas divergencias ¿no? Pero este proceso fue muy interesante a pesar de que hubo algunos inconvenientes pero considero que fue un gran avance. (Cecilia Ramírez, directora ejecutiva del Centro de Desarrollo de la Mujer Negra Peruana [CEDEMUNEP])

Este proceso comenzó oficialmente con la invitación por parte del Mincu a unas cuantas organizaciones para conformar la Mesa. Entre los asistentes a dicho encuentro se tomó la decisión de ampliar la convocatoria y hacer el proceso lo más participativo posible. Se tuvo en cuenta de que existían múltiples organizaciones cuyo voto sería demandado como una señal de avance en la consolidación del movimiento político afroperuano.

Ello dio por resultado un total de veintiún organizaciones, las que eligieron a tres candidatos: Jorge Ramírez de ASONEDH, apoyado por las organizaciones de la Red de la Diáspora; Gloria González de Mujer Negra y Desarrollo, que fue considerada candidata de la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso de la República; y Oswaldo Bilbao de CEDET, candidato de las organizaciones con perfil más crítico a los espacios abiertos para la discusión del afrodescendientes desde el Estado. Hubo, además, otros tres que se retiraron de la contienda.

Después de esta fase, se conforma un comité electoral, elegido por la voluntad de las organizaciones, que tuvo a su cargo la planificación y el establecimiento de las normas para la realización de las elecciones. Estas establecieron los requisitos que debían cumplir las organizaciones para emitir su voto, los mismos que enfatizaban en la importancia de la formalización y la comprobada trayectoria de la asociación. Sobre la base de ello, se amplió la participación de las organizaciones a 36, que lograron ser consideradas aptas para la votación.

El proceso consistió de dos etapas: elegir a los representantes de la Mesa Regional y hacer lo propio con los de la Mesa Nacional. La primera es el espacio de integración para los países de la CAN en el tema afrodescendiente. Los representantes y suplentes elegidos de cada país serían los encargados de reunirse con sus pares, por lo menos dos veces al año, para discutir la situación socioeconómica de los afrodescendientes en compañía de autoridades de la Defensoría del Pueblo, cancillería y otras instancias afines al tema.

En febrero de 2012, de los tres postulantes para el cargo de delegados principales tuvieron que elegirse dos. En la práctica, este hecho se convirtió en un procedimiento meramente formal debido a que Oswaldo Bilbao (CEDET) se retiró de la contienda un día antes de que esta tuviera lugar por cuestionamientos a la participación de organizaciones pertenecientes a la Red de la Diáspora. A pesar de su poca o nula actividad, estas cuentan con derecho a voto, por lo que se les acusa de haberlo utilizado a favor de Jorge Ramírez (ASONEDH) como sucedió en el caso del INDEPA. Otras organizaciones también se abstuvieron de participar en el proceso por el mismo motivo.

El proceso culminó en noviembre de 2012, cuando se eligieron a los suplentes de la Mesa Regional. En esta oportunidad, se optó por incluir a líderes de provincia, debido a que los dos delegados principales son representantes de organizaciones con sede en Lima. En esa misma fecha también se eligieron a los integrantes de la Mesa Nacional. Las elecciones para la conformación de la Mesa Nacional se dieron con el objetivo de instaurar el espacio de coordinación de los afrodescendientes con el Estado. De este modo, serán las organizaciones que la integran las responsables de plantear y discutir políticas públicas.

Coordinadora Nacional del Pueblo Afroperuano (CONAFRO) ha sido el nombre elegido para designar la Mesa Nacional que se desempeñará como coordinadora de la CAN en relación con el tema afrodescendiente. Se halla conformada por las 36 organizaciones que emitieron su voto para la instauración de la Mesa Regional y está encabezada por la Junta Directiva. Esta última se haya integrada por once miembros, de los cuales siete se eligen en asamblea y cuatro son los ya elegidos para la Mesa Nacional.

Polémica acerca de la denominación de CONAFRO

Entre algunas de las organizaciones que dieron su voto para la conformación de la Mesa Regional, la denominación de Coordinadora Nacional del Pueblo Afroperuano (CONAFRO) para la Mesa Nacional propició controversia. Varias de aquellas manifestaron su incomodidad por el hecho de que tal nombre no especificaba que la acción de dicho espacio se circunscribía solamente al de la CAN. Por ello, se proponía el nombre de “Coordinadora Nacional Afroperuana ante la CAN” o “CONAFRO Perú-CAN”.

Dicha especificación se exponía como pertinente debido a que los representantes de la CAN podrían ser considerados como representantes del pueblo afrodescendiente en general y quizá hacer mal uso de ese supuesto título. En todo caso, tal denominación se prestaba a confusión, pues se usaba sin especificar el alcance que tenía:

El título ya lo regalaron: los elegidos son “representantes nacionales afroperuanos”. ¿Algún otro organismo o agencia internacional que no sea la CAN se enterará que quienes ostentan ese gran título solo son representantes ante la CAN? ¿O habremos de enterarnos más adelante del mal uso que alguno/a dará a ese “título”? (Comunicación de Carlos López de Cimarrones)

Este temor se ha visto reforzado por líderes que han sido elegidos representantes en ese espacio. Estos han dicho, por ejemplo, que la CONAFRO es “el espacio real y definitivo para nuestro pueblo”.³² Si bien el deseo de que esta institución se convierta en la plataforma que sostenga a un supuesto movimiento nacional afroperuano es válido³³ y puede convertirse en ello en un futuro, algunas

32. Ponencia de Jorge Ramírez en la ceremonia de presentación de los representantes de la CONAFRO.

33. “Si en el Perú aún existiera Foro [...] o si el Dialogo de Mujeres no fuera solo de mujeres y allí participaran todas las Organizaciones [...] o si el Movimiento Negro Francisco Congo hubiese alcanzado sus planteamientos emanados del Primer Encuentro de Comunidades Negras del Perú, tal

organizaciones pueden concebir que, debido a que la CONAFRO nació como una exigencia desde una instancia internacional y no como una propuesta de las mismas organizaciones, esta no es lo suficientemente legítima como para declararse el mayor espacio de representatividad de la población afroperuana.

En su corto tiempo de existencia, la Mesa del Pueblo Afrodescendiente ha logrado llevar a cabo un proceso de elecciones que, dirigido por las mismas organizaciones que conforman gran parte del “movimiento político afroperuano”, ha culminado de forma satisfactoria. Sin embargo, las polémicas generadas con el derecho a voto de organizaciones con poca actividad y la discusión sobre la pertinencia del nombre de CONAFRO para la Mesa Nacional reavivan nuevamente la discusión sobre el tema de la representatividad de los afrodescendientes.

No obstante, ser considerados como miembros de la CONAFRO puede resultar beneficioso, debido a que uno de los objetivos de la Mesa de la CAN es “fortalecer a las organizaciones y autoridades étnico-territoriales afrodescendientes de los Países Miembros”.³⁴ Este apoyo, nunca antes declarado abiertamente en otro de los tres espacios analizados, puede significar avances en la institucionalidad del movimiento afrodescendiente el cual se sustenta de organizaciones, en su mayoría pequeñas y con escasos recursos.

Representación política afroperuana: entre lo descriptivo y la desidia del Estado

A partir del estudio de los cuatro espacios observamos que los logros de las organizaciones han sido pobres: no se ha propiciado alguna política pública que atienda el problema de las malas condiciones socioeconómicas de la población y tan solo ha habido acciones simbólicas. Proponemos que para entender ese hecho es necesario comprender dos factores: (a) la forma en que las organizaciones ejercen su representación política y (b) la manera en que desde el Estado se trata el tema afrodescendiente.

vez esos serían los nombres que estuviésemos utilizando y no necesariamente CONAFRO-Perú” (comunicación de Eduardo Palma de Mundo de Ébano).

34. Declaración de Esmeraldas, primera reunión de la Mesa del Pueblo Afrodescendiente de la CAN, 22 y 23 de noviembre de 2012.

Características de la representación política afroperuana

Según Nancy Fraser, el espacio donde se pelea por la redistribución de los recursos y el reconocimiento es el político. El factor más importante en tal espacio para demandar por justicia es la representación.³⁵ En el caso de los afroperuanos, la representación política se canaliza a través de las organizaciones. Estas pueden desarrollar sus funciones por haber adquirido cierto reconocimiento a partir de su trabajo. Por ello, entender el tipo de representación que ejercen contribuirá a comprender cómo se puede luchar desde lo político contra las injusticias de redistribución y reconocimiento.

La teoría de Hanna Pitkin sobre representación nos puede ayudar en esa tarea. Para esta autora hay hasta cuatro perspectivas sobre la representación:

La primera es la formal. En sus términos, la representación se refiere a los acuerdos institucionales que la preceden y la inician. Desde este plano, ella tiene dos dimensiones: (a) la autorización, que se entiende como la forma en que el representante obtiene su estatus (mediante elecciones, por ejemplo); y (b) la rendición de cuentas, que son los mecanismos que ejercen los representados para controlar a los representantes.

1. La segunda es la simbólica. En sus términos, se refiere a aquella por la cual los representantes le asignan valor a un agente u objeto que adquiere significado como, por ejemplo, las banderas nacionales o los himnos.³⁶
2. La tercera es la substantiva. En sus términos, se refiere al contenido de la acción de los representantes al ejercer sus funciones. Idealmente, el representante debería defender los intereses del grupo al cual representa de manera sensible para este.³⁷
3. La última es la descriptiva. En sus términos, se refiere a que el representante adquiere dicho estatus por su semejanza con el representado, o sea, por compartir características tales como raza, etnicidad, género, intereses

35. En los términos de esta autora, no hay redistribución ni reconocimiento sin representación (Fraser, Nancy. Ob. cit., p. 49).

36. Cerulo, K. "Symbols and the World System: National Anthems and Flags". En *Sociological Forum*, vol. 8, n.º 2, 1993, pp. 243-271. La representación se construye y mantiene sobre la ficción de que el representante es el símbolo del pueblo. Lo relevante es el proceso mediante el cual la población crea, acepta, se socialice y desarrolle determinado tipo de actitudes que implican su aceptación de ese símbolo no convencional (Pitkin, H. *El concepto de la representación*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985, pp. 111-112).

37. Pitkin, H. Ob. cit., p. 233.

en común, experiencias, etc. Este tipo de representatividad se caracteriza porque el representante no actúa por otros, sino que los “sustituye” en virtud de una correspondencia o conexión entre ellos, de una semejanza o reflejo.³⁸

Las organizaciones afroperuanas caerían bajo este último tipo de representación, es decir, serían representantes descriptivos. Ellas se desempeñan de tal manera que no necesitan del “permiso” de los representados para asumir sus cargos ni rendirles cuentas. Esto último forma parte de los mayores cuestionamientos que se hace al tipo de representatividad descriptiva.

Además del cuestionamiento señalado, este tipo de representación en el caso de los afroperuanos ha propiciado que las actividades se concentren en Lima. Esta centralización en la labor de las organizaciones se entiende porque no se sigue algún criterio de proporcionalidad de acuerdo con la cantidad de afroperuanos por zona para elegir a los representantes. En la práctica, los requerimientos o criterios para convertirse en representante de los intereses afroperuanos frente a instancias estatales o internacionales son laxos, ya que no es necesario comprobar, por ejemplo, que se están realizando labores con las poblaciones. Muchas de estas organizaciones solo exigen que sus líderes cumplan con asistir a eventos sociales.

Sin embargo, también hay aspectos positivos en este tipo de representación. Jane Mansbridge menciona que, en el caso de una población marginada como la de afrodescendientes, su situación será más fácil de comprender por alguien perteneciente al mismo grupo que por alguien que no ha pasado por las mismas experiencias de subordinación.³⁹ Por ello, como se mencionó, se buscaba que el presidente de la Mesa Afroperuana del Congreso de la República sea afroperuano(a), objetivo que no se pudo conseguir con Santiago Gastañadui. Sin embargo, se hallaron vínculos de este con los afrodescendientes en la figura de su asesor.

Además, en los casos en los que la agenda política de un grupo tiene poca fuerza y organizaciones representativas de las democracias participativas como los partidos aún no se han apropiado de esta, es beneficioso contar con una representación descriptiva, ya que esta atrae la atención. Este es el caso, por ejemplo, de la curiosidad que los medios demostraban por la participación y declaraciones de la excongresista indígena Hilaria Supa de Unión por el Perú.

38. *Ibíd.*, p. 67.

39. Mansbridge, J. “Should Blacks Represent Blacks and Women Represent Women? A Contingent ‘Yes’”. En *The Journal of Politics*, vol. 61, n.º 3, 1999, pp. 628-657.

Desde los partidos políticos muy poco se ha desarrollado sobre etnicidad e interculturalidad en general. Una muestra de ello es que en el Acuerdo Nacional, plataforma que se creó en el año 2002 bajo el gobierno de Alejandro Toledo para involucrar a las diversas organizaciones de la sociedad civil en la gobernabilidad del país, ninguna asociación andina, indígena o afroperuana fue considerada. Ante ello, la inclusión del tema afrodescendiente en las plataformas de los partidos políticos ha sido demandada en varias ocasiones.

Una representación descriptiva puede ayudar a cambiar el significado social que se le asigna a los afrodescendientes como grupo discriminado y subordinado, por ejemplo, al no considerarlos aptos de ejercer funciones políticas. El que haya representantes afrodescendientes contribuye a reconstruir significados sobre las capacidades que estos tienen. Además, la representación descriptiva ayuda a que los representados sientan que, de alguna manera, están presentes en el proceso de deliberación política. Este aspecto es importante en la medida en que las personas perciben a las organizaciones como interlocutores frente al Estado como ha sucedido en varios casos de discriminación donde se ha acudido a estas por ayuda y asesoría.

A partir del análisis de la forma en que las organizaciones ejercen la forma de representación descriptiva se propone la siguiente tipología:

1. *Las organizaciones mediáticas* son aquellas cuyos miembros se han preocupado por participar en los espacios analizados, al considerar que se trata de una oportunidad de obtener poder político. Hacerlo ha supuesto que muchas veces deban pasar por alto (o superar) cuestionamientos sobre el adecuado funcionamiento del espacio en donde desempeñan sus funciones.
2. *Las organizaciones críticas/propositivas* son aquellas que han cuestionado permanentemente los espacios. Si bien en algún momento han pertenecido a alguno, en varias ocasiones han optado por desligarse de ellos y así tener una posición distante o de oposición y denuncia.
3. *Las organizaciones enfocadas en sus labores* son aquellas que se enfocan en sus propios objetivos. Su participación en los mencionados espacios es una labor secundaria, por lo que no hay interés en asumir cargos dentro de estas aunque estén informadas de lo que pasa.

Las organizaciones del primer tipo son las que predominan en los espacios analizados, mientras que las otras son las que tienen mayor actividad académica y acercamiento con las poblaciones a las que representan.

El Estado y los afroperuanos

A partir del análisis realizado, se puede afirmar que los espacios más dinámicos —la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso de la República y la Mesa Afrodescendientes de la Comunidad Andina— son los que, en diversa medida, generan cohesión y son inclusivas con las organizaciones. Por su parte, los más inactivos se caracterizan porque han sido promovidos desde el Estado.

Espacios	Principal promotor	¿Genera cohesión entre organizaciones?	¿Es dinámico?
Comisión de Pueblos Andinos, Amazónicos, Afroperuanos, Ambiente y Ecología (CPAAAAE)	Estado	No	No
Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso de la República	Sociedad civil afroperuana	Sí	Sí
CONAPA/INDEPA	Estado	No	No
Mesa de Trabajo Afrodescendiente de la Comunidad Andina	Organismo regional	Sí	Sí

La inclusión del tema afrodescendiente tanto en la CONAPA/INDEPA como en la CPAAAAE, espacios impulsados por el Estado, se dio por exigencia de las organizaciones, pues este no habría sido considerado desde su gestación. Posteriormente, esta se dio de forma nominal (por emplear el nombre “afroperuano”), ya que en la práctica no se ha traducido en acciones concretas y efectivas que atiendan sus demandas de reconocimiento y redistribución. Este desinterés por parte del Estado respecto del tema afrodescendiente deja en manos de las organizaciones y de instancias internacionales como la CAN la promoción políticas públicas.

En relación con las organizaciones, hemos mencionado en secciones anteriores que son débiles, cuentan con pocos recursos y, además, ejercen un tipo de representación, denominada como descriptiva, que las limita en varios aspectos.

Por ello, dejar la labor de impulsar políticas públicas significativas a estas es delegar una gran responsabilidad en manos de las mismas personas que sufren su condición de desigualdad. Sería algo así como esperar que los discriminados resuelvan por sí mismos los problemas de discriminación.

Por otro lado, las instancias internacionales parecen generar mayores esperanzas. Kathryn Sikkink explica que, cuando la estructura de oportunidad nacional (Estado) es cerrada y la internacional es abierta, se puede propiciar un “efecto *boomerang*” mediante el cual la presión que se ejerce desde fuera puede influenciar en los gobiernos para que emprendan acciones.⁴⁰ En ese sentido, la Mesa Afrodescendiente de la Comunidad Andina puede ser un espacio importante para promover políticas públicas que atiendan las necesidades socioeconómicas de los afroperuanos.

La desidia que ha demostrado el Estado por la población afroperuana ha propiciado el surgimiento los padrinos, que son funcionarios públicos que interceden por los intereses de las organizaciones. Los peligros de depender de estas figuras son varios. Entre ellos se puede mencionar que las organizaciones están sujetas a su voluntad, por un lado, y no aportan a su fortalecimiento al hacer su trabajo, por el otro.

Reflexiones finales

El objetivo principal de esta investigación ha sido analizar la manera en que se ejerce la representación política de los afroperuanos, que principalmente ha logrado acciones simbólicas de reconocimiento. Para ello, nos centramos en analizar la labor de las organizaciones que son los principales interlocutores frente al Estado en los espacios públicos abiertos para la discusión del tema afrodescendiente. Al respecto, encontramos que los principales factores limitantes para la acción de las organizaciones son la forma en que ejercen su representación y la manera en que lo afroperuano es acogido por el Estado.

El tipo de representación de las organizaciones, según Hanna Pitkin, sería descriptiva. Ello ocasionaría que no haya rendición de cuenta, sus actividades se centralicen en Lima y carezcan de mecanismos que aseguren que los representantes efectivamente estén trabajando con las poblaciones. No obstante, hay

40. Sikkink, K. “Patterns of Dynamic Multilevel Governance and the Insider-Outsider Coalition”. En D. de la Porta y S. Tarrow (eds.). *Transnational Protest and Global Activism Conference*. Oxford: Rowman & Littlefield, pp. 151-174.

ciertos beneficios que se derivan del hecho de ver a personas discriminadas ejerciendo cargos de responsabilidad pública, pues así entrenan sus capacidades de deliberación.

Siguiendo a Nancy Fraser, saber cuáles son las posibilidades de implementar acciones de redistribución y reconocimiento a favor de los afrodescendientes hace necesario comprender cómo se propicia su representación política. Al haber analizado ese aspecto, proponemos establecer criterios más estrictos para que una organización sea su representante como, por ejemplo, que se compruebe si tiene un trabajo activo con las poblaciones. Además, es importante hacerle seguimiento a la forma en que funciona la Mesa Afrodescendiente de la CAN, porque en esa instancia se tiene mayores probabilidades de poder incidir en el Estado para la implementación de acciones que reduzcan la desigualdad en la que se encuentra la población afrodescendientes a causa de la discriminación.

El desinterés que demuestra el Estado por el tema afrodescendiente es una gran limitación para desarrollar políticas públicas. Esta barrera ha sido en cierta medida superada por el apoyo con el que cuentan las organizaciones por parte de funcionarios públicos que apadrinan sus iniciativas (sin sus intermediaciones poco se podría alcanzar). Otra forma de hacerle frente a la desidia del Estado es mediante la influencia de la comunidad internacional por medio de la Mesa Afrodescendiente de la CAN, espacio donde se puede realizar importantes avances en el fortalecimiento de las organizaciones y su incidencia frente al Estado. Sin embargo, todo ello será insuficiente si es que a los afroperuanos se les sigue considerando más como patrimonio cultural que como ciudadanos con derecho a tener las mismas oportunidades que los demás.

Bibliografía

Primaria:

- 2005 “Bancadas ningunean comisión de pueblos amazónicos y ecología”. En diario *La República*, Lima, 11 de agosto. Disponible en <<http://www.larepublica.pe/11-08-2005/bancadas-ningunean-comision-de-pueblos-amazonicos-y-ecologia>>.
- 2011 “Museo Afroperuano obtiene apoyo económico gracias a proyecto en Ibermuseos”. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=c_uDEatLCGQ>.
- 2012a “Ica: colectivo de mujeres afroperuanas realizará plantón exigiendo sanción por presunta violación a joven empleada”. Disponible en <<http://>

senalalternativa.com/noticias/regionales/ica-colectivo-de-mujeres-afroperuanas-realizara-planton-exigiendo-sancion-por-presunta-violacion-a-joven-empleada.html>.

- 2012b “Mujer se encadena denunciando discriminación racial en Huanca-
yo”. En diario *Ojo*, Lima, 24 de octubre. Disponible en <[http://ojo.pe/
ojo/nota.php?t=mujer-se-encadena-denunciando-discriminacion-ra-
cial-en-huancayo&txtSecci_id=51&txtNota_id=725432&txtRedac_
id=&pag=1](http://ojo.pe/ojo/nota.php?t=mujer-se-encadena-denunciando-discriminacion-ra-cial-en-huancayo&txtSecci_id=51&txtNota_id=725432&txtRedac_id=&pag=1)>.

Secundaria:

ABANDO, Alicia

- 2011 “La institucionalidad indígena en el Perú” En Revista *Argumentos*, año 5,
n.º 3. Disponible en <[http://www.revistargumentos.org.pe/la_institucio-
nalidad_indigena_en_el_peru.Html](http://www.revistargumentos.org.pe/la_institucio-nalidad_indigena_en_el_peru.Html)>.

ARDITO, Wilfredo

- 2010 “Pedir perdón no basta: la situación de los afroperuanos”. Disponi-
ble en <[http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?cod=52732&
lang=ES](http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?cod=52732&lang=ES)>.

BENAVIDES, Martín; Máximo TORERO y Néstor VALDIVIA

- 2006 *Más allá de los promedios: afro descendientes en América Latina*. Washing-
ton, D. C.: Banco Mundial. Disponible en <[http://siteresources.world-
bank.org/INTLACAFROLATINSINSPA/Resources/FINAL_Peru.pdf](http://siteresources.world-bank.org/INTLACAFROLATINSINSPA/Resources/FINAL_Peru.pdf)>.

BRICEÑO, Franklin

- 2013 “Afroperuanos cargan ataúdes de la élite limeña”. Disponible en <[http://
chilcuyo.blogspot.com/2013/07/afro-peruanos-cargan-ataudes-de-la.
html](http://chilcuyo.blogspot.com/2013/07/afro-peruanos-cargan-ataudes-de-la.html)>.

CENTRO DE CAPACITACIÓN Y ESTUDIOS PARLAMENTARIOS

- S. f. “La fuerza legal de los acuerdos de Mesa Directiva”. Disponible en <[http://
www.congreso.gob.pe/DGP/CCEP/estudios/LA_FUERZA_LEGAL_
ACUERDOS_MESA_DIRECTIVA-GiulianaLastres.pdf](http://www.congreso.gob.pe/DGP/CCEP/estudios/LA_FUERZA_LEGAL_ACUERDOS_MESA_DIRECTIVA-GiulianaLastres.pdf)>.

CENTRO DE DESARROLLO ÉTNICO

- 2005 *El Estado y el pueblo afroperuano: balance de propuestas del proceso afro-
peruano ante los acuerdos de la conferencia regional de las Américas* Lima:
Cedet.

CERULLO, Karen

- 1993 "Symbols and the World System: National Anthems and Flags". En *Sociological Forum*, vol. 8, n.º 2, pp. 243-271.

CIMARRONES

- 2006 "INDEPA: crónica de una nueva (vieja) traición". En *Boletín Afroperuano*, n.º 25, año 2. Disponible en: <<http://www.cimarrones-peru.org/boletin25.htm>>.

COMUNIDAD ANDINA

- 2008 "Declaración del Palenque de San José. El Carmen-Chincha, Perú". Disponible en <<http://www.comunidadandina.org/documentos/actas/23-5-08afro.htm>>.
- 2012 *Declaración de Esmeraldas. Encuentro de Hermandad Afroandino*. Disponible en <http://www.comunidadandina.org/Upload/2012127162127declaracion_esmeraldas.pdf>.

CONFERENCIA NACIONAL DE ORGANIZACIONES AFROCOLOMBIANAS

- 2009 "Análisis del Perdón Histórico desde Centro de Desarrollo Étnico Cedet." Disponible en <<https://groups.google.com/forum/#!msg/plan-integral-largo-plazo/Em17ua5lfPs/X3GdrKw4NMYJ>>.

CONGRESO DE LA REPÚBLICA DEL PERÚ

- 2002 *Plan de trabajo Legislatura 2002-2003 Comisión de Amazonía, Asuntos Indígenas y Afroperuanos*. Tomado de: <<http://www.congreso.gob.pe/comisiones/2002/asuntos-indigenas-afro/PLAN-DE-TRABAJO.pdf>>.

CONFEDERACIÓN DE NACIONALIDADES AMAZÓNICAS DEL PERÚ

- 2005 "Pronunciamiento De La Confederación De Nacionalidades Amazónicas Del Perú – Conap". Disponible en <http://www.cimarrones-peru.org/indepa_3dic.htm>.

CONVENCIÓN INTERNACIONAL SOBRE LA ELIMINACIÓN
DE TODAS LAS FORMAS DE DISCRIMINACIÓN RACIAL

- 2009 "Examen de los informes presentados por los estados partes de conformidad con el artículo 9 de la convención. Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial. Perú". Disponible en <http://www.justiciaviva.org.pe/webpanel/doc_int/doc03092009-180910.pdf>.

COTLER, Julio y Ricardo CUENCA (eds.)

- 2011 *Las desigualdades en el Perú: balances críticos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

FRASER, Nancy

- 1995 "Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente". En Romero Grompone (coord.). *Instituciones políticas y sociedad: lectura introductoria* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 390-441.
- 2008 *Escalas de la Justicia* Barcelona: Herder.
- 2009 "La justicia como redistribución, reconocimiento y representación". En Ramón Máiz (coord.). *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia: Tirant lo Blanc, pp. 335-364.

GREENE, Shane

"Entre lo indio, lo negro y lo incaico: la jerarquía espacial de la diferencia en el Perú multicultural". En *Tabula Rasa*, n.º 13. Disponible en <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892010000200006&lang=pt2010>.

GUERRA, María José

- 2001 "Nancy Fraser: La justicia como redistribución y reconocimiento". En Ramón Máiz (coord.). *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia: Tirant lo Blanch, pp. 315-334.

HONNETH, Axel y Nancy FRASER

- 2003 *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Londres: Verso.

MADALENGOITIA, Óscar y Ramón DÍAZ

- 2012 *Análisis de la situación socioeconómica de la población afroperuana y de la población afrocostarricense, y su comparación con la situación de las poblaciones afrocolombiana y afroecuatoriana*. Panamá: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.

MANSBRIDGE, Jane

- 1999 "Should Blacks Represent Blacks and Women Represent Women? A Contingent 'Yes'" En *The Journal of Politics*, vol. 61, n.º 3, pp. 628-657.

MORI, Newton

- 2005 "Procesos organizativos afroperuanos". En Máximo Estupiñán y Newton Mori. *Identidad, historia y política: materiales para la formación del liderazgo afroperuano*. Lima: Centro de Desarrollo Étnico/Terres del Hommes.

MOVIMIENTO NEGRO FRANCISCO CONGO

[S. f.] *Manifiesto, plataforma y estatutos*. Lima.

PITKIN, Hanna

1985 *El concepto de la representación*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

PORTOCARRERO, Gonzalo

2007 *Racismo, mestizaje y otros ensayos* Lima: Congreso de la República del Perú.

ROBINSON, Patricia

2012 *Proceso de elección de la mesa directiva del Congreso de la República del Perú*. Lima: Centro de Capacitación y Estudios Parlamentarios.

ROJAS, Roberto

2009 “¿Es suficiente pedir perdón? Reflexiones sobre el pedido de ‘perdón histórico’ al pueblo afroperuano”. Disponible en <<http://perumakungu.blogspot.com/2009/12/es-suficiente-pedir-perdon-reflexiones.html>>.

SEGATO, Rita

2007 *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempo de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

SIKKINK, Kathryn

2004 “Patterns of Dynamic Multilevel Governance and the Insider-Outsider Coalition”. En Donatella de la Porta y Sidney Tarrow (eds.). *Transnational Protest and Global Activism Conference*. Oxford: Rowman & Littlefield, pp. 151-174.

SULMOT, David

2005 *Encuesta nacional sobre exclusión y discriminación social*. Lima: Demus.

TAYLOR, Charles

1993 *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

THOMAS, John

2011 *El contexto de las organizaciones afrodescendientes en el Perú* Lima: Banco Interamericano de Desarrollo.

Leyes, decretos y otros similares

COMUNIDAD ANDINA DE NACIONES

Decisión 758. 22 de agosto de 2011.

CONGRESO DE LA REPÚBLICA DEL PERÚ

Proyecto de Ley 633. 10 de septiembre de 2001.

Proyecto de Ley 914. 4 de noviembre de 2001.

Proyecto de Ley 1219. 7 de noviembre de 2001.

Proyecto de Ley 01258. 12 de noviembre de 2001.

Proyecto de Ley 06692. 8 de mayo de 2003.

Proyecto de Ley 07324. 25 de junio de 2003.

Proyecto de Ley 08736. 24 de octubre de 2003.

Proyecto de Ley 11765/2004-CR. 21 de octubre de 2004.

Ley 28495. 6 de abril de 2005.

Acuerdo de Mesa Directiva 137-2007-2008/MESA-CR. 18 de junio de 2006.

Proyecto de Ley 01250/2006-CR. 26 de abril de 2007.

MINISTERIO DE LA MUJER Y DESARROLLO SOCIAL

Resolución Suprema 010-2009-MIMDES. 27 de noviembre de 2009.

PRESIDENCIA DEL CONSEJO DE MINISTROS

Resolución ministerial 211-2001-PCM. 12 de noviembre de 2001.

Decreto Supremo 111-2001. 4 de octubre de 2011.

HISTORIAS, TRAYECTORIAS Y CONTEXTOS:

LA FORMACIÓN DE PROFESIONALES INDÍGENAS
EN BOLIVIA Y PERÚ

RICARDO CUENCA

Introducción

En los últimos años, las luchas por el reconocimiento y por el derecho a la diferencia han contribuido a consolidar las acciones de reivindicación de grupos tradicionalmente excluidos, desde una perspectiva en la que asuntos económicos, políticos y culturales se entrelazan.¹ Estas reflexiones han impactado en los movimientos indígenas latinoamericanos en un doble sentido: por un lado, han servido de marco de referencia para los giros que vienen dándose en las reflexiones conceptuales sobre *lo indígena*; y, por otro lado, se constituyen en una plataforma universal que contribuye a legitimar las históricas reivindicaciones emprendidas por los pueblos indígenas latinoamericanos, ahora una inimaginable fuerza activa en el mundo contemporáneo.²

-
1. Al respecto véanse Benhabib, S. *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz Editores, 2009; Young, I. M. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra, 2000; Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos*. Barcelona: Crítica, 1997; Fraser, N. *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes; Kymlicka, W. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996; y Taylor, C. *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
 2. De la Cadena, M. y S. Starn. "Introducción". En su edición *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2010.

Los *otros* ahora reclaman políticas que no solo reconozcan sus diferencias, sino que las valoren. Las culturas (étnicamente hablando) ya no solo tienen valor en sí mismas y para sus grupos, sino que se presentan como formas valoradas que pueden aportar al desarrollo de las sociedades nacionales. Para la lingüista e investigadora ecuatoriana en asuntos indígenas Ruth Moya, “Entre los ochenta y el fin del siglo XX, los movimientos y organizaciones indígenas dieron un salto sin precedentes: buscan interpretar no solo sus propios intereses sino también aquellos factores estructurales que atañen al interés nacional”.³

La incorporación de los asuntos indígenas en las agendas (trans)nacionales ha permitido que la tradicional imagen del indígena como cercano a la naturaleza y alejado de la civilización transite hacia formas más complejas y heterogéneas de identidad. El tradicional e histórico binomio indígena-campesino le cede el paso al indígena urbano. Este desarrollo se ha debido a que “ya no es posible ni permitido considerar a los pueblos autóctonos como rurales en su esencia, puesto que muchos de ellos viven en la actualidad en ciudades medianas o en las capitales”.⁴

Esta incursión de los indígenas en los espacios urbanos ha acelerado —y hasta cierto punto modificado— su participación en la vida política y económica de los países de la región. En Bolivia, el espacio político ha sido ocupado, sin duda, por los discursos étnicos. No solo la política formal se ha vuelto étnica, sino que el discurso indígena penetra las discusiones sobre las de políticas públicas. Por ello, los movimientos indígenas han tenido que establecer formas de coaliciones y de alianzas distintas con otros grupos, y han respondido así a una larga historia de encuentros entre intereses de sindicatos urbanos, campesinos rurales e indígenas para luchar contra decisiones del Estado que solo reprodujeron sistemáticamente dominación.⁵

En Bolivia, fundamentalmente en el periodo comprendido entre la llamada “guerra del agua” en el año 2000 y la elección de Evo Morales en el año 2005, la identidad indígena mostró la más clara evidencia de la interacción de clase y etnia, así como su fin en la acción política pública: una resistencia desde la

3. Moya, R. “La escuela: acicate para acceder a la educación superior indígena”. En *Pueblos Indígenas y Educación*, n.º 61, 2011, p. 90.

4. Fondo Indígena. *Pueblos indígenas y su Estado (pluri)nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*. Cochabamba: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / Universidad Mayor de San Simón, 2007, p. 22.

5. Salazar, H. *La formación histórica del movimiento indígena campesino boliviano: los vericuetos de una clase construida desde la etnicidad*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2013.

subalternidad.⁶ En efecto, tal como lo presenta Ramón Pajuelo, los movimientos indígenas (en especial en Bolivia) han ganado espacios políticos nacionales, debido a que han organizado sus movilizaciones y sus reclamos en torno a discursos de identificación étnica, pero también a posiciones en las que se releva la importancia de la pertinencia cultural.⁷ De este modo, los proyectos políticos de los movimientos indígenas se apoyan en lo étnico para alcanzar a la sociedad en general. Esta condición de pertenencia de los indígenas en las sociedades nacionales se traduce especialmente en plataformas políticas sobre la plurinacionalidad de los Estados-nación (para los casos boliviano o ecuatoriano) y en exigencias de políticas sociales focalizadas (para el caso de Chile o el Perú).⁸ Aunque las discusiones sobre la naturaleza indígena de estos movimientos políticos en oposición a su esencia —por ejemplo, clasista antes que étnica— está en las agendas actuales, no cabe duda alguna que colocan a los indígenas en espacios de poder que requieren de interpretaciones particulares y de decisiones especiales que, como veremos más adelante, bien pudiesen recaer en la educación.

Por otro lado, la participación del indígena en la economía deja de ser pasiva y receptiva, y, en ese sentido, deja de ser homogénea. Surgen evidencias de experiencias exitosas que se contraponen a la imagen de pobreza de los grupos indígenas. En el Perú, por ejemplo, este tema ha sido estudiado por Huber y Suño.⁹ Ludwig Huber señala el ejemplo de los migrantes de la comunidad aimaraha-blante de Ollaraya, en la provincia de Yunguyo, en Puno. Ellos incursionaron en la industria de las confecciones y, a medida que crecen, forman pequeños talleres de producción que se sostienen en lazos familiares y de paisanaje. Según van incrementando sus negocios, los ollarayenses se asocian y se organizan apelando a su pertenencia étnica para comprar un local comercial en el que construyen una

-
6. Chatterjee, P. "La nación y sus campesinos". En S. Rivera y R. Barragán (comps.). *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Historias, Sephis y Ayuuyiri, 1997.
 7. Pajuelo, R. *Reinventando comunidades imaginadas: movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países andinos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos, 2007.
 8. Para distinciones específicas sobre el tema véase Albó, X. *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 2008; Pajuelo, R. Ob. cit.; y Bello, A. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe / Sociedad Alemana de Cooperación Técnica, 2004, entre otros.
 9. Huber, L. *Etnicidad y economía en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1997; y Suño, M. *La voz de una nación: los aymaras en Lima metropolitana. Caso Unicachi*. Lima: Centro de Investigación de Lingüística Aplicada de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008.

galería de ocho pisos. La particularidad de este hecho radica en la base étnica de este grupo, pues consideran que entre puneños existe la afinidad y confianza necesaria para arriesgar sus capitales en esta nueva empresa. Así, excepto dos, todos los socios eran provenientes de Puno, con lo cual se puede decir que asumían como su principal capital la cohesión social del grupo.

El éxito empresarial de los ollarayenses les permite su reafirmación étnica y la reivindicación de una ética de trabajo que los diferenciaría de los limeños, a quienes se les perciben como flojos, sobrados, charlatanes y abusivos. Como los migrantes de Ollaraya, existen diversos casos que muestran la inserción exitosa de indígenas en Lima, su buen desempeño empresarial y el surgimiento de capas indígenas con poder adquisitivo y con un profundo sentido de pertenencia. Es conocido, en este sentido, el caso los aimaras del distrito de Unicachi (Puno). Se trata de un grupo de aimaras que incursionó en el comercio de abarrotes al por mayor y que construyeron mercados y galerías en el Cono Norte, el Centro de Lima y el Cono Sur. El grupo Unicachi no solo es un grupo empresarial, sino que desarrolla una intensa actividad cultural en Lima: promocionan la cultura y festividades del altiplano a través de grupos de música, danzas y expresiones folclóricas que se presentan en eventos y locales de los distritos de Lima (Suxo 2008).¹⁰

Aunque la incorporación indígena es las ciudades esté originando un proceso de desterritorialización indígena ¹¹ que impacta en la identidad étnica, es posible identificar que asuntos indígenas ocupan un lugar prioritario en las discusiones actuales sobre el desarrollo. En algunos casos, lo hacen como en Bolivia, bajo la forma política del “buen vivir”,¹² o como en el Perú, a través del despegue de la economía con “rostro étnico”.¹³

-
10. Si bien estos casos demuestran situaciones exitosas entre las poblaciones indígenas, no se debe olvidar que justamente estas poblaciones se encuentran en los niveles de mayor pobreza. En el caso peruano, el porcentaje de hogares indígenas pobres es 50% mayor que el de los hogares no indígenas (Trivelli, C. *Los hogares indígenas y la pobreza en el Perú: una mirada a partir de la información cuantitativa*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005).
 11. Bengoa, J. *La comunidad fragmentada*. Santiago de Chile: Catalonia, 2009.
 12. Al respecto véanse Garcés, F. *Los indígenas y su Estado (pluri)nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*. Cochabamba: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y Universidad Mayor de San Simón, 2013; y Ticona, E. “‘El Vivir bien’ o ‘El Buen vivir’: algunas disquisiciones teóricas”. En L. Montenegro (ed.). *Cultura y naturaleza: aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Bogotá: Centro de Investigación y Desarrollo Científico del Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
 13. Asensio, R. y C. Trivelli. *Puesta en valor de activos culturales y dinámicas territoriales en el sur del Cuzco*. Santiago de Chile: Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural, 2011; y “Apostando por el desarrollo territorial rural con identidad cultural: la puesta en valor del patrimonio

Este contexto motiva la pregunta por el papel que cumple la educación superior de la población indígena en estos cambios, particularmente a la luz de una oferta cada vez mayor y más diversa de programas de educación superior dirigidos a jóvenes indígenas. Esta heterogeneidad de la oferta educativa caracteriza tanto a los programas formativos y especialidades (ya no solo se trata de formación docente como lo fue en los inicios), como al perfil de los estudiantes (más formados en la educación básica formal y con otro tipo de vínculos con las ciudades y el Estado).

El objetivo de este artículo es identificar el grado de influencia que ha tenido la formación de indígenas en la colocación de los asuntos indígenas en las agendas públicas. Para trabajar el objetivo propuesto hemos reconstruido la historia personal y comunitaria de un conjunto de profesionales indígenas bolivianos y peruanos, así como su trayectoria formativa y profesional. Junto con ello, y con la finalidad de comprender de mejor manera las historias y trayectorias de estos profesionales, analizamos el contexto político-cultural de Bolivia y el Perú. El *corpus* del trabajo estuvo conformado por veinticinco entrevistas a profesionales indígenas (catorce en Bolivia y once en Perú). La mayoría de ellos (veintiuno) formó parte de los distintos programas formativos desarrollados por la Universidad Indígena Intercultural, proyecto regional a cargo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe, con sede en La Paz (Bolivia); y los cuatro restantes siguieron cursos de postgrado en el programa de becas de la Fundación Ford.

El documento está organizado en seis secciones. La primera presenta brevemente a los profesionales indígenas que participaron en el estudio. Las siguientes tres secciones corresponden a la descripción de los ejes de investigación (es decir, a las historias y las trayectorias de un grupo de profesionales indígenas), así como a la descripción del contexto en actualmente trabajan dichos profesionales. La última sección presenta algunas de las más importantes conclusiones a la que hemos llegado.

Este trabajo ha sido posible gracias a una subvención otorgada por el Instituto de Estudios Peruanos, en el marco del Programa *Think Tank Initiative*, auspiciado por el International Development Research Centre (IDRC). Este trabajo recibió comentarios de distintas personas a lo largo de su desarrollo. Cuando esta investigación aún era un proyecto, recibí importantes comentarios de Cynthia

prehispánico de la costa norte del Perú. En C. Ranoboldo y A. Schejtmann (eds.). *El valor del patrimonio cultural: territorios rurales, experiencias y proyecciones latinoamericanas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009.

Sanborn y Julio Cotler; a ellos, mi agradecimiento. Este trabajo no hubiera sido posible sin la disposición, interés y apoyo del Fondo Indígena en La Paz, particularmente agradezco a Mateo Martínez, su secretario técnico y a Amparo Morales, su directora de asuntos internacionales. El apoyo logístico del Programa Universidad Indígena Intercultural-GTZ fue fundamental, tanto como la compañía y los comentarios de Nicole Nucinkis, exdirectora del Programa. Rodrigo Niño y Wilwer Vilca contribuyeron con la revisión bibliográfica y elaboraron documentos intermedios que ayudaron a comprender los procesos estudiados; por ello mi especial agradecimiento. Ludwig Huber hizo valiosos comentarios a versiones iniciales del texto.

Los hallazgos más importantes nos alertan sobre los cambios que están sucediendo alrededor del tema indígena. Estos cambios no solo han supuesto la creación de nuevas plataformas políticas étnicas o la reorientación de la educación superior dirigida a pueblos indígenas, sino que se han dado, sobre todo, alrededor de la noción de identidad indígena. Nuevas preguntas a viejos temas emergen y, con ellas, nuevos retos para la investigación social.

Los profesionales indígenas: sujetos políticos y tecnócratas

La definición de la identidad (más bien, de las identidades) es un tema complejo; más aún lo es cuando se pretende definir identidades étnicas. La información para determinar estas identidades proviene de fuentes como el sentido de pertenencia (autoidentificación), la memoria colectiva, las prácticas culturales (en especial la lengua), la territorialidad, la raza, etc. De hecho, tal como lo afirma Néstor Valdivia en un estudio sobre el uso de categorías étnico-raciales en los censos y encuestas nacionales en el Perú, la identidad étnica es medida de diversas maneras y la selección de alguna de estas formas obedece a los objetivos que se quieren lograr con dicha información.¹⁴

Reconocer que las identidades étnicas son producto de interacciones sociales dinámicas, que se desarrollan sin “fronteras fijas” y que pueden ser múltiples y elegidas de manera racional¹⁵ ha sido vital para la comprensión de las identidades indígenas latinoamericanas, en general, y bolivianas y peruanas, en particular.

14. Valdivia, N. *El uso de categorías étnico/raciales en censos y encuestas del Perú: balance y aportes para una discusión*. Lima: Grupo de Análisis para el Desarrollo, 2011.

15. Véanse, al respecto, Comaroff, J. y J. Comaroff. *Etnicidad S. A.* Buenos Aires: Katz, 2011; de la Cadena, M. y O. Stern. Ob. cit.; y Anderson, B. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993.

En ambos casos, las identidades étnicas —fundamentalmente las andinas— han sido (re)construidas sobre la base de una historia de asimetrías asentadas en estructuras coloniales de poder¹⁶ y como resultado de la globalización de la economía de libre mercado y la crisis de regímenes socialistas.¹⁷ En ambos casos, la reconstrucción se ha dado en los intersticios producidos por los (des)encuentros entre lo cultural, lo económico y lo político;¹⁸ y en la mimetización de la categoría indígena con la de campesino.¹⁹

En este contexto específico, la etnicidad se consolida como una categoría política que desplaza a la noción de clase²⁰ e interpela el orden social.²¹ Se convierte, de esta forma, en un instrumento de acción política frente al Estado y a otros grupos dominantes.²² Los profesionales indígenas que participaron en el estudio se definen como indígenas con las clásicas categorías étnicas de autoadscripción, lengua o territorialidad. Sin embargo, a estas categorías se le suma el vínculo —más o menos intenso— que mantienen con organizaciones y movimiento indígenas, así como con su compromiso —intenso en todos los casos— con el desarrollo de una agenda étnico-política. De este modo, la etnicidad se define como tal en una relación dialéctica entre la identidad individual y grupal, es decir, entre la autoidentificación y la categorización social.²³

Veinticinco fueron los profesionales indígenas que participaron en el estudio. Catorce de ellos fueron bolivianos (nueve mujeres y cinco hombres) y once, peruanos (cuatro mujeres y siete hombres). Todos ellos tienen entre 30 y 45 años, y lograron educación de nivel superior. Diecinueve profesionales fueron formados en cursos de especialización (diplomados o maestrías) en la Universidad Indígena

16. Quijano, A. "Colonialidad, poder, cultura y conocimiento en América Latina". En *Anuario Mariátegui*, vol. IX, n.º 9, 1992, pp. 113-122.

17. Trejo, G. "Etnicidad y movilización social: una revisión teórica con aplicaciones a la "cuarta ola" de movilizaciones indígenas en América Latina. En *Política y Gobierno*, vol. 7, n.º 1, pp. 205-250.

18. Bello, A. Ob. cit.

19. Albó, X. Ob. cit.

20. Huber, L. "Desigualdad, diferencia y 'políticas de identidad'". En J. Cotler y R. Cuenca (eds.). *Las desigualdades en el Perú: balances críticos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2011.

21. Loayza, R. *Halajtayata: racismo y etnicidad en Bolivia*. La Paz: Fundación Konrad Adenauer, 2010.

22. Al respecto véanse Hobsbawm, E. *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Barcelona: Crítica, 1997; y Gellner, E. *Encuentros con el nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

23. Jenkis, R. *Social identity*. Nueva York: Routledge, 2004.

Intercultural (UII)²⁴ y seis estudiaron en maestrías gracias al programa de becas de la Fundación Ford.²⁵

En el momento de hacer las entrevistas veintiún profesionales trabajaban en alguna dependencia del Estado, en los ámbitos nacional o subnacional, y en sectores tan diversos como educación, salud, desarrollo social, agricultura y energía, hidrocarburos o minería. De este grupo, dos tenían el cargo de regidores/concejales, y un entrevistado boliviano iniciaba su vida diplomática con una misión en el extranjero. Los cuatro entrevistados restantes trabajaban en organizaciones no gubernamentales (ONG) y en universidades, aunque tuvieron experiencia de trabajo en el sector público.

Salvo una entrevistada, todos están vinculados a alguna organización indígena. Mantienen relaciones cercanas con estas, y muchas veces ha sido consultores en proyectos específicos. Este es el caso de un grupo de profesionales indígenas que trabajaron en la elaboración de los planes estratégicos de las organizaciones indígenas bolivianas en el marco de la instalación, en el año 2007, de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Bolivia (COINCABOL) para elaborar proyectos que permitan acceder al Fondo de Desarrollo para los Pueblos Indígenas y Comunidades Campesinas (FDPPYOCC).²⁶

-
24. La UII es una estrategia formativa liderada por el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe (Fondo Indígena). Se define como “un espacio para el diálogo de saberes, donde la comunidad académica y los sabios y sabias indígenas, en una lógica intercultural, deben interaccionar y crear sinergias entre los conocimientos indígenas y los de tradición occidental.” (Fondo Indígena 2011: 1). Su objetivo principal es que las organizaciones indígenas y los gobiernos latinoamericanos dispongan de técnicos y líderes altamente calificados para asumir tareas de articulación y participación en temas indígenas y de interculturalidad en sus respectivas sociedades. La UII inició sus actividades en el año 2007 y hasta el 2010 se graduaron 301 estudiantes provenientes de 76 pueblos indígenas distribuidos en 20 países de la región. El 52% de los egresados trabajan en oficinas del Estado.
 25. Sobre el programa de becas de la Fundación Ford puede revisarse en Belaunde, C. de; C. Trivelli, y C. Israel. *Inclusión a través de la educación de posgrado: el programa internacional de becas de la fundación Ford*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2011; y Cuenca, R. y R. Niño. *Igualando oportunidades: sistematización del programa internacional de becas de la fundación Ford en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2011.
 26. Este fondo fue creado en el año 2005, pero recién se implementó en el año 2007. El fondo cuenta con cien millones de dólares, proveniente del 5% del impuesto directo de hidrocarburos. En las entrevistas notamos que este fondo y la propia COINCABOL han ocasionado problemas de integración de las cinco organizaciones indígenas. Los detractores de esta estrategia afirman que se trata de un mecanismo clientelar del gobierno para mantener el control ordenado de las organizaciones indígenas, particularmente del Consejo Nacional de Ayllus y Markas de Qullasuyu (CONAMAQ) y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), que mostraron sus desacuerdos en algunos puntos de las decisiones del gobierno de Evo Morales.

Pertenecer (o estar vinculados) a las organizaciones indígenas no ha supuesto que los profesionales indígenas que participaron del estudio trabajen en ellas permanentemente. Sienten, por el contrario, que su aporte al desarrollo de la agenda indígena en ambos países se puede dar en varios espacios. Esta percepción ha ocasionado, como veremos más adelante, ciertos conflictos entre los “viejos” dirigentes indígenas, formados en las lides políticas. La mayoría de estos presenta una restringida educación formal, pero un compromiso de trabajo directo e intenso en las organizaciones.

En síntesis, los profesionales indígenas que participaron en la entrevistas presentan un perfil en el que su etnicidad se construye sobre la base de su compromiso político con la agenda indígena, al mismo tiempo que desde su convencimiento de que el cambio es posible trabajando fundamentalmente en el Estado y en el diseño de políticas públicas. En la construcción de esta etnicidad, la formación recibida ha sido determinante en la idea de canalizar las demandas políticas en decisiones concretas.

Del olor a campo al reto de la ciudad: las historias

Las historias registradas durante el desarrollo del proyecto son fascinantes; de alguna manera, son extraordinarias. Estas historias se escapan de los lugares comunes para ocupar un lugar en la lista de experiencias de éxito y de lucha contra la adversidad. Pero estas historias son, a su vez, experiencias de conflictos, de cuestionamientos y de renunciaciones. Son ejemplos de resiliencia frente a contextos de desigualdad social, pero son también demostraciones de las luchas para modificar, de cierta manera, la tradición familiar y el “orden social” de las comunidades:

La lucha empezó con mi familia. Creo que les fastidiaba que yo quiera estudiar. Mejor quería que me quede en la casa como mis hermanas [...] difícil fue también ir a la universidad, trabajar después. Otros [en mi comunidad] creen que cambié. (EB11)

Los relatos de vida de los profesionales indígenas comparten una gran cantidad de rasgos comunes que les permiten acercarse unos a otros y, al mismo tiempo, poseen potentes especificidades que hacen que esas mismas historias se alejen una de otras. Todas nuestras historias empiezan en el campo, y la gran mayoría de ellas terminan en la ciudad. Este tránsito, tan común en nuestras sociedades, es sinuoso; su avance es discontinuo, y el éxito se reconoce en cada etapa antes que en la llegada a la meta, como bien lo señala un profesional indígena:

Yo nunca pensé llegar a la universidad. Fui llegando. Paso a paso como se dice. Primero la secundaria. Después terminar la secundaria. Después ir a la universidad. De ahí terminar la universidad y de ahí hasta postgrado. [...] cada paso con alegría. (EP12)

El punto de partida común en nuestras historias es el campo, un campo que más en Bolivia que en el Perú se encuentra claramente apartado del mundo urbano. La comunidad rural, sus paisajes y sus actividades están presentes en cada uno de los relatos de los profesionales indígenas bolivianos y peruanos que participaron en la investigación. En general, el recuerdo de esa niñez en el campo es positivo:

[...] mi niñez la pase bien [...] Mucho, mucho me adentré con mi abuela, porque mi abuela estaba en la quebrada, tenía la huerta, tenía las pozas, los animales... ¡Ay! Me acuerdo lindo era... (EP08)

Las historias de la infancia, la vida familiar y la convivencia comunitaria no tienen mayores diferencias a lo encontrado en los múltiples estudios sobre socialización en la niñez rural.²⁷ La infancia de los profesionales indígenas que participaron en la investigación transcurrió entre las actividades agropecuarias, las faenas comunitarias y la escuela:

[...] ayudar con el pastoreo, cosechando cuando era la época, ir a la escuela... lo que hace todo niño rural. También un momento para el juego. Las niñas más grandes ayudando en las tareas de la casa. Los niños ya grandecitos en el campo... lo normal, no ve. (EB05)

Sin embargo, la apacible y por momentos bucólica imagen del campo contada en los relatos de los profesionales indígenas se quiebra ante los recuerdos de pobreza. Estas historias de carencias y sacrificios no forman parte del discurso más o menos estructurado de los recuerdos; más bien, irrumpen en los relatos perturbándolos:

Duro, muy duro es la vida en la comunidad. Cuando hay hambre, hay frío [...] hasta la ciudad más pobre está mejor. (EB04)

27. Al respecto véanse Yapu, M. (comp.). *Primera infancia: experiencias y políticas en Bolivia. Aporte a la educación actual*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, 2010; Ames, P. *Para ser iguales, para ser distintos: educación, escritura y poder en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2002; Anderson, J. *La socialización infantil en comunidades andinas y migrantes urbanos en el Perú*. Lima: Fundación Bernard van Leer y Ministerio de Educación, 1994; y Blanes, J. *De los valles al Chapare: estrategias familiares en un contexto de cambios*. Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, 1983.

Mirando para atrás recuerdo lo feo de la pobreza. Creo que ni sabíamos que eso era pobreza, pero bien feo era. (EP05)

La vida de los niños en la pobreza rural ha sido descrita en varios estudios. En nuestro caso, es posible reconocer la recurrencia de dos aspectos que han sido referidos permanentemente por los profesionales indígenas entrevistados: la violencia familiar y el choque cultural que supone el ingreso a la escuela. Sobre el primer tema, solo compartiremos dos extractos de entrevistas muy representativas de la violencia familiar en las zonas rurales bolivianas y peruanas, así como del lamentable círculo de su legitimación. Ambas citas corresponden a profesionales mujeres:

Mi papá era un buen hombre, pero tenía su carácter. Era bien estricto. Si hacías algo mal te daba un varazo. Pero peor era cuando llegaba tomado. Borracho pegaba por cualquier cosa a todos, pero más a mi mamá... (EB06)

Mi padre era muy agresivo, muy abusivo con mi madre, conmigo. Con mis hermanos no tanto, pero también lo era. Me daba rabia. A veces mi mamá le daba cuando llegaba ya tarde la parte de la comida más fea. Feo chuño, las habas chancaditas. Esa era nuestra forma de reclamar [la entrevistada inicialmente dijo las primeras frases de la palabra “venganza” por reclamar, pero se contuvo en la primera sílaba (“ven-”) y cambio a “forma de reclamar”]. (EP10)

La educación fue, para todos los entrevistados, la estrategia para acabar con el sufrimiento y las privaciones de la pobreza. Se trataba, además, de una decisión familiar que, en muchas de nuestras historias, solo beneficiaba a alguno de los hijos; quienes en la mayoría de los casos eran los mayores o los varones. El esfuerzo de las mujeres ha sido siempre mayor:

Mi mamá otra vez se impuso, pero ya no con mal carácter, sino llorando por sus hijas; llorando, suplicando, diciendo “dice que está bien en la escuela, el compadre me ha dicho, mejor hay que ponerlo, como sea hay que ponerlo”. Entonces puso a mi hermana en la secundaria. (EP10)

Esta situación confirma lo encontrado en otros estudios desde la década de 1980. Las familias siguen apostando, tanto en Bolivia como en el Perú, por la educación como el principal vehículo de progreso.²⁸ Aun cuando la pertinencia de

28. Montoya, R. *Por una educación bilingüe en el Perú: reflexiones sobre cultural y socialismo*. Lima: Mosca Azul y Centro Peruano de Estudios Sociales, 1990. Véanse, también, Yapu, M. (comp.). Ob. cit.; Montero, C., y R. Cuenca. *Sobre notas y aprendizajes escolares: opiniones y demandas de la población del Perú. Segunda encuesta nacional de educación-ENADED 2007*. Lima: Foro Educativo, 2008, y *Encuesta nacional de educación 2005*. Lima: Foro Educativo, 2006; Llanos, D. “Niños estudiantes trabajadores en Bolivia”. En Instituto de Formación para Educadores de Jóvenes,

la oferta educativa sea discutible,²⁹ el acceso a la educación es siempre una oportunidad para los profesionales indígenas entrevistados. “Sin educación no hay posibilidades de avanzar en la vida. Eso me decía mi padre y eso le digo a mis hijos.” (EP03). Con ello, el “mito del progreso”,³⁰ esa actitud prospectiva de valoración del futuro a partir de la educación, sigue vigente, antes que el apego al pasado.

No obstante, en los relatos de los profesionales indígenas entrevistados, el ingreso a la escuela y, particularmente, al colegio secundario es un asunto paradójico. La “emoción” de lo nuevo, de la promesa de que en la escuela hay cosas buenas y mejores, y que, con la educación, la vida va a mejorar, se produce junto con un desconcierto frente a “lo nuevo” y un especial temor ante una sólida e inflexible nueva institución:

[Sobre los recuerdos de la escuela] No me solté de la mano de mi hermanito ni un momento. La maestra decía pero soltalo vas a quedarte pegado. Sentate aquí mejor. Pero yo no soltaba a mi hermanito. (EB10)

En el marco del Programa Niños del Milenio, Patricia Ames, Vanessa Roja y Tamia Portugal comprenden esta situación, entre otras cosas, debido a la poca posibilidad de adaptación que tiene la escuela y, en general, el sistema educativo, acostumbrado a funcionar en un marco de homogeneidad. Aunque esta investigación se escribe en el contexto peruano, es altamente probable que pueda servir de marco de referencia para aquello que sucede en las escuelas rurales bolivianas.

Las escuelas no están haciendo un esfuerzo consciente para dar la bienvenida a los niños a sus aulas y aligerar los diversos cambios que enfrentarán. Por el contrario,

Adolescentes y Niños Trabajadores de América Latina y el Caribe (ed.). *Infancia y adolescencia en América Latina: aportes desde la sociología*. Tomo II. Lima: Save the Children, 2003; Ames, P. Ob. cit.; Ansión, J.; J. Rodríguez, y A. Lazarte. *Educación: la mejor herencia*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998; Ansión, J. *La escuela en la comunidad campesina*. Lima: Food and Agriculture Organization of the United Nations-Suiza y Ministerio de Agricultura, 1989; Degregori, C. I. “Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional”. En *Socialismo y Participación*, n.º 36, 1986, pp. 46-55; y Blanes, J. Ob. cit.

29. Sería demasiado extenso reseñar las investigaciones realizadas en los últimos años sobre la calidad educativa en las zonas rurales. Considerando solo la variable de rendimiento estudiantil en matemáticas y lenguaje es posible apreciar los serios problemas de calidad de la educación básica rural. Más información sobre el punto es posible encontrarla en el siguiente enlace: <http://portal.unesco.org/geography/es/ev.php-URL_ID=7732&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html>.

30. Degregori, C. I. Ob. cit.

las escuelas dejan sobre los hombros de los niños la pesada carga de la adaptación, con un apoyo muy poco organizado.³¹

No obstante los problemas de calidad y pertinencia de la escuela rural, la educación continúa siendo definitivamente el salvataje de la pobreza. “Ingresar a la escuela es un sacrificio, pero es un sacrificio que vale. Es la oportunidad para no ser pobres” (EP11). Además, la experiencia de ingresar al sistema educativo formal es también un trampolín hacia afuera de la comunidad,³² es la posibilidad de ingresar al mundo urbano. Esta misma educación salvadora se constituye también en la vía que colocó a nuestros profesionales indígenas ante un nuevo mundo no menos complejo y no menos duro que el espacio rural.

La relación de nuestros profesionales indígenas con la ciudad se inicia con el tránsito a la secundaria. Si bien el ingreso a la escuela es una experiencia distinta —una discontinuidad cultural³³— en el caso de nuestros entrevistados, la escuela primaria no suponía un mayor alejamiento de su comunidad y de su entorno, a diferencia de la secundaria, en la que siempre debían irse a la ciudad y enfrentar no solo un cambio de entorno sociocultural sino un cambio en la forma como se habían relacionado con la escuela primaria.³⁴ Este nuevo frente, la experiencia de ser indígenas urbanos, suele ser una de las barreras más duras que los entrevistados identificaron. Es recurrente escuchar en sus relatos que la pobreza de los indígenas en la ciudad es doblemente complicada porque mezclan carencias materiales con experiencias de discriminación:

A mí me había contado mi primo que ya se había ido a la ciudad a estudiar que era bien difícil todo. Más difícil el colegio, más difícil la vida. Que había que trabajar en la casa de los parientes. Me decía que a veces no había ni para comer. Yo al principio no quería ir. (EP01)

-
31. Ames, P.; V. Rojas, y T. Portugal. *Métodos para la investigación con niños: lecciones aprendidas, desafíos y propuestas desde la experiencia de Niños del Milenio en Perú*. Lima: Grupo de Análisis para el Desarrollo y Niños del Milenio, p. 41.
 32. Ansión, J. “Universidad e interculturalidad en el Perú”. En F. Tubino y K. Mansilla (eds.). *Universidad e interculturalidad: desafíos para América Latina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.
 33. Zavala, V. *Desencuentros con la escritura: escuela y comunidad en los Andes peruanos*. Lima: Red para el Desarrollo de la Ciencias Sociales en el Perú, 2002.
 34. Sobre las transiciones hacia la secundaria en el mundo rural peruano se puede revisar Ames, P.; y V. Rojas. *Cambios y oportunidades: la transición de la escuela primaria a la secundaria en el Perú*. Lima: Grupo de Análisis para el Desarrollo y Niños del Milenio, 2011.

Las historias de los profesionales indígenas en las ciudades han sido siempre historias cargadas de sacrificio. La vida de los indígenas en las ciudades supone un conjunto de complejos procesos de renunciaciones y adaptaciones que impactan en asuntos primordiales como la identidad, particularmente cuando hacen su ingreso a la educación superior. En todas nuestras historias, aunque con intensidades distintas, los profesionales indígenas que han participado del estudio han experimentado situaciones de renuncia, reafirmación y reconstrucción de sus identidades indígenas. Según Ricoeur,³⁵ estos relatos son una forma abierta de expresar esa complejidad de la identidad (personal e interpersonal) que se construye alrededor de la capacidad de autodesignación y de las múltiples formas de ser “reconocido” por el otro.

Para graficar el asunto identitario, presentamos dos casos que encierran particular importancia, porque, además del tema de la identidad, nos dan las primeras pistas para comprender mejor el impacto de la formación en la agenda indígena. En Bolivia, el asunto identitario encierra una particularidad que resulta determinante en la formación de profesionales indígenas y en la construcción de una agenda diferenciada. Aun cuando se estima que la población indígena boliviana es de aproximadamente el 70%,³⁶ la segmentación al interior de este gran porcentaje es marcada. En Bolivia, la identidad étnica supone una identidad institucional. El nivel de institucionalización de la etnicidad ha llegado a impresionantes niveles de desarrollo. En Bolivia existen cinco organizaciones étnicas que agrupan a toda la población indígena y mestiza del territorio.³⁷ Solo dos de ellas se asientan exclusivamente sobre discursos marcadamente étnicos, mientras que las otras tres suman, al discurso étnico, un fuerte componente sindical clasista. Ello en virtud al desarrollo histórico de los movimientos sociales en Bolivia, en donde “lo sindical”, “lo indígena” y “lo político” han tenido momentos de encuentros y alejamientos, muy en especial durante el siglo XX.³⁸ Sin duda, los profesionales indígenas entrevistados en Bolivia son conscientes de ello:

35. Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1996.

36. Datos proyectados según el Instituto Nacional de Estadística del Estado Plurinacional de Bolivia, disponibles en el siguiente enlace: <<http://www.ine.gob.bo/>>.

37. Estas organización son el CONAMAQ, la CIDOB, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos d Bolivia (CSUTCB), la Confederación Nacional de Mujeres Campesina Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” (FNMCIOS “BS”) y la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB).

38. Sobre la historia de las organización indígenas en Bolivia puede revisarse Salazar, H. Ob. cit.; Garcés, F. Ob. cit.; Albó, X. “Larga memoria de lo étnico, con temporales oscilaciones. En J. Crabtree, G. Gray y L. Whitehead (eds.). *Tensiones irresueltas: Bolivia, pasado y presente*. La Paz: Plural,

¿Sabe una cosa? Yo voy a llegar a ser viceministra de salud intercultural... pero cuando tengamos un presidente indígena... porque... ¿sabrá usted que el Evo no es indígena, no? (EB07).

Sabe que hay algunos compañeros que pertenecen a CSUTCB o a las Bartolinas que a veces están más preocupados por la política en general y no tanto por la política indígena. [...] es porque somos un poco distintos. (EB12).

En el Perú, el tema identitario pasa por un fenómeno distinto al boliviano debido al limitado desarrollo relativo de las organizaciones indígenas. El discurso político alrededor de la etnicidad tiene un desarrollo marcadamente menor en el Perú, a diferencia de Bolivia, en donde la influencia de los movimientos indígenas ha instalado una potente narrativa étnico-política entre las comunidades. En todos nuestros casos, los profesionales indígenas se han reconocido como tal durante sus estudios universitarios y por contacto con otros profesionales (en la mayoría de los casos profesores), que los acercaron al discurso indígena y al trabajo de los movimientos indígenas: “Yo recién en la universidad terminando todavía me enteré de las organizaciones indígenas. Vinieron un día para ofrecer becas para estudiar en Lima unos cursos” (EP03).

Esta misma situación es advertida en un estudio realizado por Virginia Zavala y Nino Bariola,³⁹ a partir del análisis de un grupo de profesionales indígenas beneficiarios de becas de estudio. Los autores concluyen para este punto lo siguiente:

En la primera parte de la narración de los formularios revisados, la mayoría de becarios asocia lo indígena a la exclusión, aunque en la segunda parte –cuando se posicionan como resilientes– algunos construyen lo indígena como recurso. Este carácter recursivo de lo indígena aparece también en la entrevistas de algunos de los becarios, para quienes la diáspora académica implicó poder reconocerse como parte de un movimiento indígena global.⁴⁰

Este camino hacia las ciudades se piensa como una ruta de “ida y vuelta”. Antes de partir a las ciudades para estudiar en las universidades, los jóvenes indígenas están convencidos de que este es solo un viaje de tránsito y de que el regreso es inminente desde que salen. No siempre es así, pero esta visión está claramente

2009; y Crabtree, J. “Una historia de tensiones no resueltas. En J. Crabtree, G. Gray y L. Whithead (eds.). Ob. cit., entre otros.

39. Zavala, V. y N. Bariola. “Jerónimo con la beca Ford es otra cosa y Jerónimo sin la beca Ford hubiese sido otro tema”. En R. Cuenca (ed.). *Educación superior, movilidad social e identidad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2012.

40. *Ibíd.*, p. 223.

influida por el discurso de muchos de los programas de educación superior que buscan, además de dotar de formación técnica a los jóvenes indígenas, fortalecer las identidades indígenas. Ejemplos claros de esta situación son el Programa Hatun Ñan, la Universidad Indígena Intercultural y, particularmente, los programas de maestría de la Fundación PROEIB Andes, que tienen una apuesta específica en el desarrollo de la identidad indígena. En este sentido, Luis Enrique López señala lo siguiente:

[...] la reflexión autobiográfica es una herramienta potente que confronta al sujeto con las experiencias vividas pero que además, mirándose al espejo, le permite releer su realidad y releerse a sí mismos para construir una imagen renovada de sí mismos. Mirarse en el espejo pero también intercambiar miradas, o “espejearse” como nos decía una de las estudiantes, potencia la autoestima, la autoconsciencia y la autocomprensión de uno mismo, y todo ello contribuye a la agencia individual y colectiva en los profesionales indígenas.⁴¹

Hasta aquí, las historias de estos profesionales indígenas parecen comunes a muchos de los procesos de migración que de manera constante se dan tanto en Bolivia como en el Perú. Sin embargo, en el caso de estos profesionales indígenas, tanto bolivianos como peruanos, las características familiares tienen un peso específico en la decisión de estudiar y migrar a la ciudad.⁴² Es común encontrar entre las familias de estos profesionales liderazgos comunitarios o características familiares que sobresalen del promedio como, por ejemplo, mayores niveles de instrucción alcanzados por los padres.

Mi madre era parte en ese tiempo de esa organización y mi madre no sabía leer ni escribir y a ella le eligieron como líder del grupo. (EB01)

Mi familia, mi padre mejor, ¿no?, era considerado en la comunidad. Éramos de la familia de los instruidos, ¿no? Dos familias éramos. Una [familia] bien líder política y mi familia... mi padre era el profesor. (EP11)

En nuestras historias, las familias han jugado un papel fundamental en el desarrollo de los profesionales indígenas. Este hecho es el que, de alguna manera, contribuye a la excepcionalidad que mencionamos al inicio. Junto con ello, como

41. López, L. E. “Viajes de autodescubrimiento: autobiografías y procesos de transformación identitaria con estudiantes indígenas”. En R. Cuenca (ed.). *Educación superior, movilidad social e identidad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2012, p. 165.

42. También es posible identificar un conjunto de características individuales, pero estos elementos no han sido considerados en el análisis del estudio.

veremos más adelante, aparecen otros factores como el aprovechamiento de todas las oportunidades posibles por más mínimas que estas sean.

Boquerones donde hay resquicios: las trayectorias⁴³

En el balance general, las trayectorias formativas de los profesionales indígenas han sido exitosas. Estos profesionales han logrado quebrar la ruta trazada y modificaron el rumbo que el destino les deparaba gracias al soporte familiar, pero también gracias a la atenta mirada de las oportunidades, cualquiera sean estas, que pudiesen ayudar a construir un camino hacia una mejor vida. En esta etapa de las historias, la formación profesional y la trayectoria laboral ocupan el centro de nuestra atención:

Sí esa vez no decidía irme a Puno, ya no hubiera podido ir otra vez... me hubiera quedado en la comunidad sin conocer todo lo que sé ahora. (EP06)

[...] Allí el padre habló con mi papá. Le convenció y le creyó que yo podía estudiar. Hasta ahora recuerdo [...] ni yo me imaginé que iba a llegar a estudiar [...] menos en España. Ni siquiera sabía que existía España. (EB11)

La educación superior orientada a formar a jóvenes indígenas está asociada a la emergencia de los movimientos indígenas en la región. La finalidad primera era la formación de cuadros que impulsen proyectos socioeconómicos y culturales, asociados a una incipiente agenda indígena, que fortalezcan las organizaciones y que atiendan la diversa oferta de ayuda de la cooperación internacional.⁴⁴

Esta preocupación por la formación de líderes indígenas en América latina, particularmente en los países andinos, se inició con la formación de maestros para atender la educación básica en las comunidades indígenas en las últimas décadas del siglo XX. Estos son los casos del Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP) en el Perú o del Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe (PROEIBANDES) en Bolivia. Ambos programas alcanzaron altos niveles de excelencia académica y produjeron un importante movimiento educativo alrededor de la educación básica de la niñez indígena. Incluso, algunos de sus egresados ocuparon luego cargos políticos y

43. Con este subtítulo quiero expresar mi reconocimiento al trabajo terco y sostenido de Luis Enrique López y mi gratitud por haberme invitado a formar parte de este inacabable espacio de reflexión que es la educación superior y los pueblos indígenas.

44. Moya, R. Ob. cit.

ejercieron cierto tipo de liderazgos en momentos de la historia reciente de ambos países.⁴⁵

Sin embargo, impulsados por el resurgimiento de los movimientos indígenas, la formación de profesionales indígenas en Bolivia se reorientó para fortalecer los discursos étnico-políticos. La educación debiera tener como fin último la descolonización⁴⁶ y, para ello, la universidad debiera transformarse en su concepción, así como en las estrategias de desarrollo educativo.⁴⁷ De este modo, la educación se torna en etnoeducación⁴⁸ y, con ello, educación y universidad se convierten en herramientas tanto de demanda al Estado como de autoafirmación de identidades étnicas.⁴⁹

En el Perú, la educación superior indígena tomó un camino menos político y más tradicional. La orientación hacia la estrategia de acción afirmativa no ha logrado modificar el discurso político de los profesionales indígenas ni impactar en la construcción de una agenda diferenciada, así como tampoco han logrado desarrollar relaciones más simétricas entre la población indígena y las instituciones universitarias.⁵⁰ Algunos autores atribuyen esta situación a que las estrategias de acción afirmativa encierran una tensión entre formas de asimilación y posibilidades de cambio del sistema,⁵¹ y a que en los programas de incorporación diferenciada de jóvenes indígenas a la vida universitaria no ocurren procesos transformativos.⁵²

45. Es, por ejemplo, el caso de Diego Pari en Bolivia y de Alberto Pizango en el Perú.

46. Huanca, R. "Diálogo epistémico en la educación superior descolonizadora". En M. Navarro (ed.). *Estrategias para una educación superior descolonizadora intra e intercultural*. Cochabamba: PROEIB Andes, 2011.

47. Machaca, G. "Pueblos indígenas, educación y transformación de la universidad en Bolivia. En L. E. López (ed.). *Interculturalidad, educación y ciudadanía: perspectivas latinoamericanas*. La Paz: FUNPREIB Andes / Plural, 2009.

48. Walsh, K. "Etnoeducación e interculturalidad en perspectiva decolonial". En Centro de Desarrollo Étnico (ed.). *Desde adentro: etnoeducación e interculturalidad en el Perú y América Latina*. Lima: CEDET, 2011.

49. López, L. E. Ob. cit.

50. Puede revisarse una compilación de testimonios de estudiantes indígenas en iniciativas de acción afirmativa en Programa Hatun Ñan. *Caminos de interculturalidad: los estudiantes originarios en la universidad*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011.

51. Ansión, J. "Universidad e interculturalidad..."

52. Tubino, F. "Las ambivalencias de las acciones afirmativas". En J. Ansión y F. Tubino (eds.). *Educación en ciudadanía intercultural*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.

No obstante estas diferencias, en los últimos años han surgido, en la región, programas de educación superior vinculados a poblaciones indígenas en otros planos profesionales, en otras áreas del conocimiento. Este es el caso de la Universidad Andina Kawsay y las flamantes universidades indígenas en Bolivia,⁵³ o del programa de Modalidad de Ingreso Aborígenes Amazónicos (MIAA) de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y los programas de acción afirmativa Hatun Nán en las universidades San Cristóbal de Huamanga y San Antonio Abad del Cuzco.⁵⁴ En los casos mencionados, se ofrece formación profesional a jóvenes indígenas de dos formas: en algunos casos se promueve el ingreso de jóvenes indígenas a programas universitarios regulares, en una línea de acción afirmativa, mientras que en otros casos se crean programas “indígenas” de educación superior, dirigidos de manera casi exclusiva a jóvenes provenientes de comunidades originarias.

Esta expansión de la oferta educativa terciaria fue veloz y, aun cuando no existe acuerdo sobre el número de instituciones y programas de formación para poblaciones indígenas, se calcula que existen alrededor de trescientas opciones institucionales técnico-profesionales y universitarias en la región.⁵⁵ Esta expansión de la oferta está también caracterizada por la heterogeneidad de instituciones y programas. Existe una oferta educativa superior que incluye aquella impulsada por el Estado, aquella que se origina en las decisiones de las organizaciones indígenas y aquella generada por iniciativas privadas.

La diversidad de pueblos, países y actores involucrados en la educación intercultural han terminado produciendo un conjunto heterogéneo de programas e instituciones de educación superior, en el que el papel de las universidades es reducido y, a veces, está supeditado a la propia complejidad institucional de cada

53. La Universidad Casimiro Huanca (quechua), la Universidad Tupac Katari (aimara) y la Universidad Apiaguaiki Tüpa (guaraní).

54. En el Perú existen, además, tres universidades de muy reciente creación (noviembre de 2010) como la Universidad Nacional Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa, la Universidad Nacional Intercultural de Quillabamba y la Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía en Bagua. Estas tres universidades se suman a la Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía (Pucallpa), creada en el año 2000.

55. Al respecto véanse López, L. E.; R. Moya, y R. E. Hamel. “Pueblos indígenas y educación superior en América Latina y el Caribe. En L. E. López (ed.). *Interculturalidad, educación y ciudadanía: perspectivas latinoamericanas*. La Paz: FUNPREIB Andes / Plural, 2009; y Mato, D. “Instituciones interculturales de educación superior en América Latina: panorama regional, procesos interculturales de construcción institucional”. En su coordinación *Instituciones. Interculturales de educación superior en América Latina: procesos de construcción. Logros, innovaciones y desafíos*. Caracas: Instituto de Educación Superior de la Unesco para América Latina y el Caribe, 2009.

realidad universitaria. No obstante, y a pesar del crecimiento de esta oferta, el ingreso a la educación superior, en cualquiera de sus opciones, significa, para los jóvenes indígenas, dificultades y conflictos asociados con la adaptación a la institucionalidad universitaria y la vida urbana.⁵⁶ Y es que, como sostiene Bello,⁵⁷ las políticas inclusivas requieren pasar de una lógica de adaptación a una de incorporación, con políticas de reconocimiento que involucren a la comunidad universitaria.

La información sobre estos programas indica niveles de conflicto en la relación entre la universidad y el mundo indígena. Para el caso de Bolivia, un recuento de parte de la literatura de los últimos años⁵⁸ reporta que a pesar de múltiples esfuerzos, la relación entre universidad y pueblos indígenas sigue siendo tensa:

Pensar en universidades indígenas, significa en gran medida romper con este paradigma, y trabajar con un modelo diferente que se sustenta en un tipo específico de universidad marcada por esta cualidad de “lo indígena” o lo propio a las culturas originarias, como parte fundamental, constitutiva, que le da sentido en el contexto en el que se gesta y se desarrolla.⁵⁹

Por otro lado, la situación en el Perú no es muy distinta a la experimentada en Bolivia. Varios investigadores⁶⁰ han reflexionado sobre el tema de la educación superior y la etnicidad. En líneas generales, los autores coinciden en que las formas tradicionales de educación superior entran en conflicto con las formas

56. En nuestras historias, el paso por una secundaria urbana parece no alcanzar para solucionar los problemas de adaptación a las instituciones urbanas.

57. Bello, A. “Derechos indígenas y ciudadanías diferenciadas en América Latina y el Caribe: implicancia para la educación”. En L. E. López (ed.). *Interculturalidad, educación y ciudadanía: perspectivas latinoamericanas*. La Paz: FUNPREIB Andes / Plural, 2009.

58. Al respecto véanse Yampara, S. *Mundo indígena y educación superior: interculturalidad: ¿encubrimiento o descubrimiento de las matrices civilizatorio-culturales?* Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón, 2009; Wiese, C. *Educación superior y poblaciones indígenas en Bolivia*. Caracas: Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe de la Unesco, 2004; y López, L. E. *La educación de jóvenes y adultos indígenas en Bolivia*. Cochabamba: PROEIBANDES / Universidad Mayor de San Simón y GTZ, 2000.

59. Weise, C. Ob. cit., p. 69.

60. Zavala, V. y G. Córdova. *Decir y callar: lenguaje, equidad y poder en la universidad peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010; Cuenca, R. “Inclusión en la educación superior: hacia la unidad en la diversidad”. En P. Díaz-Romero (ed.). *Camino para la inclusión en la educación superior*. Lima: Fundación Equitas, 2006; y Tejada, L. (ed.). *Los estudiantes indígenas amazónicos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005.

culturales de los grupos indígenas, sea por las prácticas discriminatorias de las primeras o por problemas de adaptación de los estudiantes y de cumplimiento de las expectativas de logro. Lo cierto es que una mayoría importante de jóvenes indígenas que estudian en universidades tradicionales presentan problemas de deserción, bajo rendimiento y aislamiento social.⁶¹ Parece, pues, que tanto las estrategias que promueven la inserción de estudiantes indígenas en programas tradicionales de educación superior como aquellas que desarrollan formas alternativas a las universidades clásicas no están dando los resultados esperados.

No obstante, la educación superior, y particularmente la universidad, sigue siendo una opción de mejora de vida de los jóvenes indígenas. En el caso de los profesionales indígenas entrevistados, la trayectoria de vida y las percepciones de la vida desde una posición de exclusión condicionan una actitud particular hacia las oportunidades. Sea por sacrificio propio, por la evidencia de un buen desempeño o por boquerones que existen ahí donde creemos que solo hay resquicios, los jóvenes indígenas ingresan al mundo universitario y, posteriormente, al laboral con una mezcla de desventajas y actitud propositiva que los colocan finalmente en una senda exitosa.

En todos los casos ha sido posible identificar al menos dos elementos comunes que han sido factores determinantes en la trayectoria formativa de los profesionales indígenas. El primero es el rol protagónico que juega algún familiar o personaje cercano a la familia, quien es, la mayoría de las veces, el personaje instruido más cercano. En nuestras historias, los profesores y los sacerdotes son los personajes más comunes: “[...] un tío dice: ‘la monjita dice que parece que es inteligente... todos dicen. Mejor paguemos para que sea profesora... mira si es verdad eso que dicen...’” (EB02). Estos personajes se constituyen en la primera oportunidad que tienen los jóvenes indígenas para realizar estudios secundarios y superiores, y son, a la vez, quienes los aproximan al mundo urbano.

El segundo factor es el vocacional. Para nuestros entrevistados, la noción de vocación no formaba parte de las decisiones relacionadas con los estudios. La noción tradicional de vocación —la combinación de intereses particulares y habilidades personales⁶²— no aplica en el caso de los profesionales indígenas entrevistados. La elección de formación ha obedecido a decisiones familiares e incluso comunitarias: “Se reunieron todos en la comunidad y luego de discutir decidieron que estudie educación para que regrese para encargarme del colegio

61. Tejada, L. (ed.). Ob. cit.

62. Holland, J. *Técnica de la elección vocacional: tipos de personalidad y modelos ambientales*. México, D. F.: Trillas, 1971.

secundario que no existía en ese momento. Yo soy el primer profesional de mi comunidad” (EB04). Asimismo, la selección de la carrera obedeció, en la mayoría de los casos a las posibilidades que las calificaciones de ingreso les permitían: “Ingeniería agrónoma no sabía lo que era... me metí nomás porque no me dio la nota para otras carreras ¿no? Pero sabe que al final me gusto, conocí personas... imagínese no sabía que era esa carrera y ahora tengo una maestría” (EP03). En este sentido, el interés particular y las habilidades personales son consecuencia de los años de estudio. Cabe mencionar que ninguno de los entrevistados ha dado giros de especialidad marcadamente distintos a la especialidad de formación inicial.

Lo cierto es que, volviendo al tema educativo, la mayoría de los programas de formación dirigidos a población indígena en la actualidad, han impactado en la construcción de cuadros con perfiles más técnicos que políticos. Esta característica cambia un poco las intenciones iniciales de la formación de indígenas en la década de 1980, cuando el objetivo principal de la formación era contar con líderes con manejo político que pudiesen consolidar el movimiento indígena, a partir del fortalecimiento de las instituciones de base y de la confección de una plataforma política. En este sentido, uno de los primeros hallazgos sobre el tema es cómo lo técnico ha desplazado a lo meramente político para desde ahí aportar a lo político.

No obstante, la formación de profesionales indígenas ha seguido manteniendo una prioridad en el asunto educativo. Si bien la expansión de la oferta educativa para poblaciones indígenas ha permitido la heterogeneidad en la oferta de programas de formación, que respetan la diversidad de los pueblos originarios, estos segmentan o limitan la empleabilidad de sus egresados. De esta forma, las oportunidades son muy reducidas.

De todas formas, con la carrera terminada, los primeros empleos de los profesionales indígenas se distribuyen entre las organizaciones indígenas y algunas ONG locales: “El primer trabajo que tenía en ONG [...] he trabajado todo [en las comunidades] que era con promoción de prevención solo era... nada que estudie hacía en el trabajo, pero así nomás tenía que hacer porque ahí se abría una puerita” (EB05). El trabajo en las ONG es desencadenante de los profesionales indígenas en la vida laboral, pues se constituye en su vía de contacto con la cooperación internacional y el Estado. Ambas instituciones son, además de representar oportunidades laborales, la forma en que se vinculan con programas de posgrado y becas de estudio, y con los movimientos indígenas transnacionales. Particularmente en el Perú, esta situación cobra un matiz especial, pues muchos de los profesionales indígenas entrevistados entran en contacto con los movimientos indígenas a partir de su trabajo en las ONG.

Un asunto particular es que la inserción en el trabajo urbano en los espacios de las ONG o los proyectos de la cooperación internacional provoca que los profesionales indígenas formados abandonen la idea primigenia de trabajo en la comunidad para establecerse en las ciudades. No obstante la migración hacia las ciudades, es común que los empleos tengan vínculos directos con las comunidades rurales:

Un poco de pena no trabajar en las comunidades, pero ese sacrificio vale ahora para más adelante. Ahora en la cooperación puedo hacer cosas, pero no es como trabajar para las organizaciones. (EP06)

No obstante, la idea de volver a la zona rural es recurrente. El acto de nostalgia se combina con la necesidad de devolver a su comunidad lo aprendido, en un claro ejemplo de principio de reciprocidad.

Yo tengo que trabajar en la comunidad... para eso he estudiado. Tengo que regresar. (EB03)

Los vínculos con la cooperación internacional y con las ONG locales han sido también, como ya ha sido mencionado, los espacios para que los profesionales indígenas se vinculen de manera más directa y orgánica con las agendas étnicas. Desde sus posiciones, buscan aportar a esta agenda y, como se verá más adelante, apuestan a hacerlo sobre todo desde el Estado, como muestran los datos recogidos en el marco de esta investigación:

La maestría en derechos indígenas que hice en Chile me abrió los ojos, como se dice. Las leyes son importantísimas, se necesitan. Pero luego de tener las leyes hay que tener programas, acciones concretas. Eso que le dicen políticas públicas. (EB01)

Este particular interés por aportar al desarrollo de la agenda indígena proviene especialmente de los egresados de los programas regulares de posgrado a los que acceden los profesionales indígenas. Esta oferta forma a estos profesionales en una línea técnica antes que política, que es el énfasis que tienen, por el contrario, los programas de formación originados en el seno de las organizaciones indígenas.

No hay duda de que las trayectorias revisadas han sido exitosas. Todos los entrevistados estuvieron, en el momento de las entrevistas, empleados. Han sabido vincular sus historias de éxito con oportunidades de trabajo y han (re)construido sus identidades indígenas para ponerlas, de alguna manera, al servicio de los movimientos indígenas y sus agendas políticas.

Discursos políticos sin políticas públicas: los contextos

Si hasta ahora las historias y trayectorias de los profesionales indígenas mantenían similitudes, los contextos sociopolíticos de los países muestran importantes diferencias. Fundamentalmente, estas se deben a la presencia de los movimientos indígenas en el debate público y a su participación en el desarrollo de una agenda política diferenciada.

Los análisis comparativos realizados por Albó⁶³ y Pajuelo,⁶⁴ así como los estudios nacionales de Pajuelo⁶⁵ y García y Lucero,⁶⁶ para el caso peruano; y de Salazar⁶⁷ y Garcés,⁶⁸ para el caso boliviano, coinciden en que los distintos niveles de desarrollo de los movimientos étnicos en ambos países obedecen a los orígenes de las organizaciones indígenas. Los movimientos en Bolivia se construyeron sobre discursos e instituciones sindicales, y eso permitió la construcción de plataformas de acción política, mientras que, en el Perú, tuvieron un origen clasista y estuvieron más preocupados por la redistribución económica. Aun cuando en la actualidad esta diferenciación es menos evidente, la impronta queda y, con ello, las características de ocupación laboral de los profesionales indígenas en ambos países, así como el grado de desarrollo alcanzado en las agendas políticas. Sin embargo, el tema es más complejo si se analiza el desenvolvimiento de los movimientos indígenas a la luz de los marcos jurídico-constitucionales.

En Bolivia y el Perú, los movimientos indígenas reinician el proceso de elaboración de las agendas diferenciadas en un contexto de gobiernos neoliberales.⁶⁹ Esta “apertura cultural” buscaba controlar, desde el poder central, el nivel de politización de los movimientos a partir de estrategias de “culturalización” de

63. Albó, X. *Movimientos y poder indígena...*

64. Pajuelo, R. Ob. cit.

65. Pajuelo, R. *Participación política indígena en la sierra peruana: una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Fundación Konrad Adenauer, 2006.

66. García, M. E. y J. A. Lucero. “Explorando un país “sin indígenas”: reflexiones sobre los movimientos indígenas en el Perú”. En N. Poserly y L. Zamosc (eds.). *La lucha de los derechos indígenas en América Latina*. Quito: Abya Yala, 2005.

67. Salazar, H. Ob. cit.

68. Garcés, F. Ob. cit.

69. El reconocimiento a la interculturalidad en la Constitución peruana se dio en 1993 y, en Bolivia, en la de 1994.

los mismos.⁷⁰ Si bien este hecho contribuyó a la consolidación de las identidades étnicas como oposición a las intenciones homogeneizadoras de estos gobiernos, los movimientos étnicos se vieron inmersos, en el Perú más que en Bolivia, en una paradoja de la transición democrática,⁷¹ pues los reclamos por reconocimiento habían sido formalmente aceptados, aun cuando su incorporación en la vida política no se hacía del todo efectiva.

Probablemente, el devenir de las relaciones entre movimientos indígenas y los gobiernos haya, por ello, sido tan accidentado, incluso en contextos aparentemente favorables. La clave de entendimiento pareciera estar en la tensión entre reconocimiento y representación, así como en la estrategia para solucionar dicha tensión, es decir, entre la acción política directa y la tecnocratización de la política por la vía de la participación en el diseño de políticas públicas diferenciadas. En los últimos años, el gobierno de Evo Morales ha construido una imagen de etnicidad, a diferencia de lo que ocurre en el Perú, donde la relación con las débiles organizaciones indígenas ha sido formal y, en algunos casos, de claro enfrentamiento.

Así, cuando el vicepresidente Álvaro García Linera sostenía que:

El movimiento indígena se ha abierto varias veces al “diálogo” con los otros sectores y cuerpos sociales que constituían una posible nación: Katari y la propuesta de ayllu de blancos, Zárate Willka al luchar contra los conservadores junto a los federales... Pero estas estrategias de apertura de diálogo duran poco tiempo, esa es la estrategia de la historia, porque viene la traición de los mestizos, la traición de las clases medias, que rompen esas estrategias de diálogo y obligan a una confrontación brutal a muerte entre indios y blancos.⁷²

El presidente del Perú, Alan García, escribía en un diario de circulación nacional:

[...] la demagogia y el engaño dicen que esas tierras no pueden tocarse porque son objetos sagrados y que esa organización comunal es la organización original del Perú, sin saber que fue una creación del virrey Toledo para arrinconar a los indígenas en las tierras no productivas.

70. Albó, X. *Movimientos y poder indígena...*

71. Gros, C. “¿Cuál autonomía para los pueblos indígenas de América Latina?”. En J. Arocha (comp.). *Utopía para los excluidos: el multiculturalismo en África y América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.

72. García Linera, A. “El evismo: lo nacional-popular en acción”. En *Observatorio Social de América Latina*, vol. VII, n.º 9, p. 31.

Este es un caso que se encuentra en todo el Perú, tierras ociosas porque el dueño no tiene formación ni recursos económicos, por tanto su propiedad es aparente. Esa misma tierra vendida en grandes lotes traería tecnología de la que se beneficiaría también el comunero, pero la telaraña ideológica del siglo XIX subsiste como un impedimento. El perro del hortelano.⁷³

Estos discursos de los dirigentes políticos han tenido correlatos en hechos violentos recientes. En el caso peruano, el enfrentamiento del gobierno con las demandas indígenas solo confirmó la posición del Estado frente a la incipiente agenda indígena nacional. En el caso boliviano, por su parte, las relaciones entre el gobierno y las organizaciones indígenas mostraron las tensiones propias de antiguos problemas no resueltos entre el Estado y los indígenas.

En Perú, el 5 de junio de 2009, en la provincia de Bagua (Amazonas), un grupo de indígenas mayoritariamente pertenecientes al pueblo awajún se enfrentó a la policía nacional en un contexto de reclamo por las decisiones gubernamentales de autorizar el desarrollo de actividades extractivas en territorios indígenas. Los resultados de este enfrentamiento conmocionaron al país entero y a la comunidad internacional, debido al alto número de heridos y de vidas pérdidas. El primer informe de la Defensoría del Pueblo, del 10 de junio, dio como cifras del enfrentamiento 33 víctimas fatales (23 policías, 5 civiles indígenas y 5 civiles no indígenas), 200 heridos (82 de ellos por impacto de bala y el resto por lesiones diversas) y un desaparecido (el mayor PNP Felipe Bazán).

El “baguazo” como se le denominó popularmente mostró el abismo que existe en el Perú entre el mundo indígena amazónico y el país oficial. Por ejemplo, en el plano del discurso, la palabra “masacre” asumió significados distintos según quien la pronunciara. “Masacre de policías”, en las versiones ligadas al gobierno (y lo repetiría el mismo presidente de la República), mientras que los dirigentes indígenas y las múltiples organizaciones sociales dirían “masacre de nativos y población civil”.⁷⁴

En Bolivia, el tema es aún más complejo. El 25 de septiembre de 2011, un grupo de indígenas provenientes fundamentalmente del departamento de Beni son reprimidos por el gobierno de Evo Morales, luego de varias semanas de una

73. García Pérez, A. “El síndrome del perro del hortelano”. En diario *El Comercio*, Lima, 28 de octubre de 2007, p. 4.

74. Caverro, O. “Movimiento indígena en el Perú: ¿transnacional antes que local?”. En D. Flores, E. Tejada, G. Salazar, M. Ego-Aguirre, M. González y O. Caverro. *Nuevas miradas al Perú contemporáneo: movimientos sociales, identidades y memoria*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global, 2011.

marcha emprendida hacia la ciudad de La Paz en rechazo a la construcción de una carretera que atravesaría el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure (TIPNIS). La violenta intervención policial a la marcha indígena en defensa del TIPNIS, emprendida por las fuerzas del orden del gobierno, trajo como consecuencias cientos de detenidos y decenas de muertos. Esta situación marcó el inicio de una tensa relación entre las organizaciones indígenas bolivianas y el gobierno de Evo Morales, quien fue identificado como traidor de la causa indígena por las organizaciones. En este contexto, ¿cuáles fueron las estrategias implementadas por las organizaciones indígenas en Bolivia y el Perú?

En Bolivia, las iniciativas de confluencia entre las organizaciones indígenas para enfrentar diversas amenazas durante toda la vida republicana son innumerables. Es el país donde más se han consolidado alianzas, como en la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad de 1990, y la Guerra del Agua de 2000, que dieron origen a la propuesta de consolidar el Pacto de Unidad como un espacio de integración entre organizaciones indígenas, campesinas y comunidades interculturales de Bolivia. Este pacto, que se cristalizó en el año 2003 en Santa Cruz, resultó decisivo para organizar la nueva agenda indígena en Bolivia que influyó en el resto de la región.

El Pacto de Unidad está conformado por la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” (FNMCI OB “BS”), la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB) y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). Se trata de una instancia de coordinación y de confluencia programática de los movimientos rurales de Bolivia, pero que otorga, a la vez, autonomía a las posiciones político-partidarias de las organizaciones indígenas y campesinas.⁷⁵ En la actualidad, el Pacto de Unidad tiene una instancia técnica, la COINCABOL, que da acompañamiento y se encarga de articular las agendas y promover los encuentros, además de captar fondos para las diversas acciones.

Este espacio de convergencia entre las organizaciones campesinas originarias e indígenas se da en el marco de una necesidad de reconstituir el Estado boliviano, dadas las constantes crisis económicas y el descontrol social que demandan cambios profundos en el sistema de vida de los bolivianos. Por ello, el Pacto de

75. Información obtenida de una ponencia de Alejandro Almaraz, presentada en el Foro del Sur: “Pacto de Unidad”, el 3 de febrero de 2005. Disponible en <<http://www.constituyentesoberana.org/info/?q=node/355>>.

Unidad juega un rol importante durante todo el proceso de la reforma constitucional de Bolivia, que atravesó por una serie de acciones. Las discrepancias dentro del Pacto eran frecuentes, porque las organizaciones con intereses, propuestas y características diferentes los encaminaban a desencuentros. Finalmente, lograron ponerse de acuerdo en relación con una sola propuesta constitucional que fue entregada a la presidenta de la Asamblea Constituyente. Culminadas todas las acciones que llevaron al establecimiento de un nuevo sistema de Estado plurinacional, se vive un nuevo escenario político, las elecciones presidenciales de 2009, que facilitaron la reelección del presidente Evo Morales.

Los actuales problemas entre las organizaciones del Pacto de Unidad surgen cuando algunas organizaciones como la CSUTCB y la FNMCIQB“BS” se convierten en aliados incondicionales del presidente Morales, en tanto que otras organizaciones como la CONAMAQ y CIDOB lo acompañan temporalmente esperando la concreción de sus propias agendas que incluyen puntos como la reconstitución de los ayllus y markas, la titulación de las tierras de las comunidades amazónicas y la ley de consulta previa a los pueblos indígenas. Entre los años 2012 y 2013, estas organizaciones han retomado sus asambleas conjuntas con el objetivo de demandar al gobierno la aprobación de una serie de leyes como la Ley de la Madre Tierra, que fuese trabajada en el año 2010, luego de que la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre Cambio Climático y Derechos de la Madre Tierra (Tiquipaya, Cochabamba, 2011) emitiera ese mandato.

Después de un periodo de actividades individuales, estas organizaciones han empezado a surgir ciertos acercamientos por algunas políticas emprendidas por el gobierno de turno: el Decreto del Gasolinazo (diciembre de 2010), que terminó en movilizaciones sociales de alcance nacional; la aprobación de la Ley Agraria, que permitió el ingreso de semillas transgénicas y afectó el principio de la seguridad con soberanía alimentaria; la falta de una voluntad política por emprender la ansiada educación para la descolonización, que se ha reducido a una educación intra-, inter- y pluricultural; y la falta de una política de promoción de la ciencia y la tecnología para garantizar el desarrollo agrario, que finalmente está profundizando la dependencia del capital y la industria transnacional, y afectando los principios del buen vivir. Las últimas semanas, las relaciones entre organizaciones indígenas se van consolidando en torno de la defensa del territorio de los pueblos indígenas como ocurrió, por ejemplo, con la oposición a la construcción de una carretera que afectaría el parque nacional Isiboro Sécore. Esta movilización ha sido promovida por la CIDOB, a la que se sumó la CONAMAQ, exigiendo la aprobación de una ley de consulta previa.

El escenario político que se avecina en Bolivia puede terminar por juntar a las organizaciones o por dividir las, pues hay políticas gubernamentales que afectarían

el desarrollo de la agenda política de las organizaciones indígenas como la construcción de la carretera, los matices no vinculantes de la ley de consulta, la lentitud en el proceso de titulación de las comunidades indígenas en la Amazonía o la apertura al ingreso de transgénicos. Por otra parte, está la promesa de hacer titulaciones individuales a los colonizadores y campesinos que va en contra de la lógica de prácticas comunitarias de los pueblos indígenas. Finalmente, las constantes descalificaciones, desacreditaciones, insultos y menosprecio a los líderes indígenas por parte del presidente Evo Morales, actitud propia de las dictaduras o gobiernos de derecha a quienes se ha cuestionado en su tiempo, podrían desencadenar una seria confrontación. Esta puede desembocar no solo en el fracaso del gobierno de Evo Morales sino, también, en la propuesta de construir Estados plurinacionales con todos los paradigmas que motivaron la “refundación” del Estado boliviano.

En los últimos veinte años, en el caso peruano se han dado varios intentos de articulación de las organizaciones nacionales. Una de ellas fue el intento de conformar la Coordinadora Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP), que nace por mandato del primer Congreso Nacional de Derechos Humanos y Pueblos Indígenas del Perú, realizado en la ciudad de Cuzco, en diciembre de 1997. Esta se constituía como un espacio para promover la unidad, el fortalecimiento y el desarrollo de los pueblos indígenas con identidad y autonomía, practicar el respeto y la interculturalidad, y sensibilizar a los pueblos, poblaciones y sociedad nacional en el carácter multiétnico, plurinacional y multilingüe del Estado peruano.⁷⁶ En su momento, esta iniciativa se avizoró como el inicio de un proceso importante de las organizaciones en el Perú. En 1998, promovieron eventos para elaborar su plan operativo y se realizaron otras acciones de incidencia en el Congreso de la República.

Una de sus acciones más significativas, y prácticamente la última, fue la organización del II Congreso Nacional, realizada en el auditorium de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en el año 2001. Este evento congregó a líderes indígenas de todo el país. Su clausura sería el preludio del resquebrajamiento de esta iniciativa, por la presencia de la primera dama de ese entonces, Eliane Karp. Muchos de los organizadores y participantes se mostraron contrarios a este escenario, y con los años venideros terminaron divididos, disputándose la dirección política y técnica. Finalmente, la COPPIP original se dividió en dos: la conferencia y la coordinadora, que terminaron por desarticularse. Acerca de este suceso, uno de los testimonios afirma lo siguiente: Yo me acuerdo en esas fechas, los andinos fuimos a tomar local de AIDSESP, porque ahí funcionaba la COPPIP, y nos reunimos toda la noche hasta

76. Coordinadora Permanente de los Pueblos Indígenas en el Perú. “Presentación institucional”. Lima: COPPIP, 2013. Disponible en <<http://www.redindigena.net/organinteg/coppip.html>>.

ponernos de acuerdo, pero de ahí por intereses personales terminamos divididos. Por una parte, Miguel Palacín crea su COPPIP, como Coordinadora y logra tener su escritura pública y por otro lado Javier Lajo tiene su COPPIP como Conferencia, incluso se disputaban el logo que se habían diseñado, así terminamos divididos. (LP01)⁷⁷

En el año 2007, cuando la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) empezaba a coordinar acciones en el ámbito de las organizaciones nacionales que la componen, en el Perú se impulsó un proceso de acercamiento entre las organizaciones indígenas nacionales: Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (CONACAMI), Confederación Nacional Agraria (CNA), Confederación Campesina del Perú (CCP), Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) y otras organizaciones regionales. Este proceso sirvió para impulsar dos procesos paralelos: en primer lugar, la construcción de una “Agenda Nacional Indígena Campesina: de los Pueblos Indígenas/Originarios y Comunidades del Perú”;⁷⁸ y, en segundo lugar, la consolidación del brazo político de estas organizaciones, que se lograría lanzar durante la Cumbre de los Pueblos. Esta se desarrolló en las instalaciones de la Universidad Nacional de Ingeniería y fue paralela a la Cumbre de Presidentes de Europa, América Latina y el Caribe. En la clausura de este evento se define crear el movimiento Cumbre de los Pueblos, que meses más tarde crearía el partido político Perú Plurinacional. Sin embargo, esta iniciativa no prospera porque se cuestiona el liderazgo asumido por una sola persona, y organizaciones como CCP, CNA e, incluso, AIDESEP terminan abandonado esta propuesta.

Uno de los últimos intentos de construir agendas comunes es el que se viene impulsando por organizaciones como la AIDESEP y el CONACAMI. En este caso, se trata de la Agenda de la Mujer Andina Amazónica. En el año 2011, hay un nuevo intento de reunificación al que han denominado Pacto de Unidad, que no tendría institucionalidad alguna para evitar fracasos anteriores, sino que serviría como espacio de coordinación para hacer incidencia sobre las diversas demandas en un nuevo escenario político. Entre estas se pueden señalar la aprobación de Ley de Consulta Previa, la modificación o derogatoria de la Ley Forestal, y la lucha contra los transgénicos y la criminalización de la protesta, entre otras.

77. Esta entrevista, así como otras hechas a líderes indígenas peruanos, fue realizada por Wilver Vilca.

78. Esta agenda contempla cuatro ejes temáticos: (a) políticas de Estado, pueblos indígenas y comunidades; (b) territorio y recursos naturales; (c) políticas económicas, comercio exterior, industrias extractivas y economía comunitaria; y (d) identidad cultural, educación bilingüe intercultural, salud comunitaria y justicia comunitaria. Para cada eje temático se ha desarrollado un marco conceptual, descripción de la situación, propuestas y líneas de acción.

La actual situación política del Perú puede constituirse en un revés para los intentos de articulación. Las posturas asumidas por la CCP y la CNA están abiertamente comprometidas con el actual gobierno, con el discurso de que esta es la oportunidad de las comunidades y los productores agrarios. En cambio, para organizaciones como la CONACAMI y la AIDSESP, este gobierno no genera ninguna confianza en el cumplimiento de sus promesas para con los pueblos indígenas, pues sus primeras medidas respecto al modelo de desarrollo y la política macroeconómica hacen pensar que los conflictos socioambientales seguirán incrementándose. Este escenario determinará la confluencia férrea o un simple acercamiento entre las organizaciones.

No obstante estos esfuerzos nacionales, más logrados en Bolivia que en el Perú, las plataformas internacionales asociadas a la discusión política, a los proyectos de desarrollo y al trabajo académico, han jugado un papel fundamental. A pesar de los problemas de institucionalidad y la presión de los intereses económicos de las industrias extractivas, organizaciones como la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) y la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) han servido, especialmente en los últimos años, de enlaces entre las organizaciones nacionales y los espacios de discusión política. Han contribuido también los múltiples programas de desarrollo de capacidades, dirigidos a líderes y profesionales indígenas, implementados por la cooperación internacional. Así, se tienen los programas del Fondo Indígena y las investigaciones producidas por instituciones como la Fundación PROEIB Andes. En ambos casos, el aporte puede especificarse del siguiente modo:

(a) Procurar reconocimiento y acreditación por parte de los Estados; (b) Que los Estados generen estadísticas sobre acceso, permanencia y graduación de indígenas en Educación Superior; (c) Diseñar indicadores para seguir avances efectivos de universidades y políticas públicas respecto de: cobertura, calidad, pertinencia, integración de contenidos y modos de aprendizaje culturalmente diversos, incorporación de estudiantes y profesores indígenas; (d) Obtener fondos para becas para estudiantes y plazas para profesores indígenas; (e) Obtener fondos para investigación; y (f) Convocar a las universidades “convencionales” a reconocer y fortalecer la diversidad cultural y la interculturalidad como ejes transversales de sus planes de estudio y modalidades de la vida universitaria.⁷⁹

79. Mato, D. *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior: experiencias en América Latina*. Caracas: Instituto para la Educación Superior en América Latina y el Caribe de la Unesco, 2008, p. 42.

En este sentido, es posible reconocer una agenda política indígena con mayor claridad, gracias a los consensos construidos entre las propias organizaciones indígenas y a la identificación de los temas centrales de dicha agenda. Los discursos políticos están más estructurados sobre la base de argumentos conceptuales cada vez más sólidos y mejor posicionados en las agendas ampliadas de opinión pública, y la creación o el fortalecimiento (ahí donde ya se había creado) de las instancias estatales responsables de los asuntos indígenas en los países de la región ha sido una oportunidad.

Dichos consensos han girado en torno de los cinco temas que, desde nuestros hallazgos, conforman el eje central de la actual agenda indígena. Sin ánimo de priorización, estos temas son los siguientes: (a) la conformación de Estados plurinacionales, (b) el pleno ejercicio de ciudadanías diferenciadas, (c) la *descolonialidad* del poder, (d) el reconocimiento de derechos colectivos y de formas plurales de justicia, y (e) la instalación de un modelo alternativo de desarrollo con identidad: el *buen vivir*.

Esta agenda indígena está claramente definida por dos líneas comunes en los países, aunque con distintos niveles de avance. Se trata de una agenda que, por un lado, impulsa el fortalecimiento de las organizaciones indígenas, a través de la búsqueda de proyectos comunes; y, por el otro, privilegia las reivindicaciones de los derechos de los pueblos desde una plataforma política de oposición a los gobiernos. Sin embargo, la discusión alrededor de políticas públicas que hagan viable el reconocimiento identitario, así como los derechos indígenas, no aparecen con claridad, pues, como fue mencionado por los líderes indígenas entrevistados tanto en Bolivia como en el Perú, la incorporación de políticas públicas en las luchas tiene menor prioridad. La estrategia política, luego de los efectos negativos de institucionalización como parte del aparato del Estado (en el Perú) o en alianzas con otras fuerzas políticas (en Bolivia), fue construir políticas desde los espacios locales para así llegar a los ámbitos nacionales con una propuesta construida “desde abajo”.⁸⁰

Antes que las políticas públicas [el entrevistado hace un largo excurso sobre el origen neoliberal de la noción de políticas públicas] hay que pelear por el reconocimiento de nuestros derechos ancestrales a autogobernarnos. También es prioridad para nosotros el fortalecimiento de nuestras organizaciones, al menos como pasa con las organizaciones de los hermanos en Ecuador, Colombia, Bolivia. (LP03)

80. Albó, X. *Para ser iguales...*

Las políticas públicas son las decisiones que tomamos en las comunidades. Así es cómo tiene que ser. Así conquistamos la educación intercultural bilingüe antes. Desde las escuelas y los CEPO⁸¹ hicimos la educación bilingüe intercultural. (LB03)

No obstante, estas estrategias son, desde la perspectiva de los profesionales indígenas que participaron de la investigación, adecuadas pero insuficientes, pues, junto con la pelea política, es indispensable plantear políticas públicas que concreten los ideales políticos. Para muchos de los entrevistados, los movimientos indígenas vienen experimentando grandes dificultades en la colocación de los principales asuntos de su agenda en las políticas públicas en los países, debido a la orientación con la que se busca implementar dicha agenda por parte de las viejas dirigencias políticas indígenas y, específicamente en el caso boliviano, debido a que los “invitados” del Movimiento al Socialismo (MAS) (no indígenas) son aquellos que colocan los temas de agenda y “operacionalizan los cambios”:⁸²

Hay algunos hermanos que insisten trabajar solamente el lado político desde las organizaciones, desde los partidos políticos, desde las actividades de los ayllus y markas. Yo tengo mis dudas. Pregunto siempre qué más hay que hacer. (EB11)

Salvo la educación intercultural bilingüe y algunos asuntos de salud intercultural, los temas de fondo [el entrevistado hace referencia al tema de territorio, derechos y actividades extractivas] no son abordados por el Estado. Veremos lo qué sucede más adelante con la reglamentación e implementación de la Ley de Consulta Previa. Podría ser un avance, pero también otra frustración. (EP06)

Aquí es donde radica el desencuentro entre las orientaciones de los diferentes grupos de profesionales indígenas, es decir, entre aquellos orientados hacia la lucha política y aquellos más cercanos al trabajo tecnocrático:

No nos queda otra que hacer partidos políticos indígenas en el Perú... porque meter nuestros asuntos en las agendas de los partidos de derecha no se puede, imposible... pero también es imposible en los partidos de la izquierda. (EP12)

Lo que aprendí en España es que las decisiones políticas que no se transforman en programas y proyectos dirigidos por el Estado solo se quedan en discursos. (EB09)

81. Los CEPO son los consejos educativos de los pueblos originarios, instancias subnacionales que aportaban y vigilaban a la implementación de la educación intercultural bilingüe en Bolivia durante la reforma educativa de las décadas pasadas.

82. Alto, H. do y P. Stefanoti. “El MAS: las ambivalencias de la democracia corporativa”. En L. García y F. García (coords.). *Mutaciones del campo político en Bolivia*. La Paz: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, 2010.

Para los profesionales indígenas entrevistados es un enorme reto tener que echar a andar la agenda política indígena en sus respectivos países. Por un lado, en algunas oportunidades, encuentran dificultades con las propias dirigencias indígenas que reclaman su decisión de trabajar en el Estado para diseñar políticas públicas propias de la agenda diferenciada; y, por otro lado, luchan contra la “decepción” de tener plataformas legales como la Nueva Constitución Política del Estado de Bolivia o la Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios en el Perú, y no ver cambios significativos en la vida de las poblaciones indígenas.

En este proceso de consolidación de la agenda de los pueblos indígenas sudamericanos, en Bolivia y el Perú, los temas se encuentran en una fase predecisional.⁸³ Los asuntos de la agenda asoman tímidamente en el interés público o, en el mejor de los casos, los asuntos indígenas pelean por un espacio en la agenda de los gobiernos, a manera de establecimiento de la política:⁸⁴

Las prioridades políticas ya se tienen, pero de ahí no avanzamos. El gobierno no nos escucha sino tenemos propuestas concretas. Eso es lo que digo a cada rato. (EP03)

Hemos colaborado para hacer indicadores del *suma qamaña* para el ministerio de hidrocarburos, para el ministerio de salud... no entienden sino. El reto es transformar en concreto las ideas del buen vivir. (EB06)

En este sentido, el proceso se encontraría en un momento en el que pareciera ser indispensable fortalecer los argumentos técnicos que ofrezcan estrategias de salida a las demandas de los pueblos indígenas. La razón de ello es, en palabras de Parsons, la siguiente: “Disponer de una política es tener razones o argumentos racionales que incluyen tanto la presunción de que se comprende un problema como de que se tiene una solución”.⁸⁵

En resumen, esta invisibilización de temas vinculados a las políticas públicas en las agendas de los movimientos indígenas, más tradicionales, tiene un efecto primordial en la relación entre la formación actual de los profesionales indígenas y las estrategias que plantean para desarrollar la agenda política de los movimientos étnicos. De algún modo, se podría decir que hay un enfrentamiento

83. Majone, G. *Evidencia, argumentación y persuasión en la formulación de políticas*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.

84. Barzelay, M. “La reforma de la Administración Pública: un enfoque de políticas (con referencia a los países de la OCDE). En *Reforma y Democracia*, n.º 10, 1998, pp. 14-128.

85. Parsons, W. *Políticas públicas: una introducción a la teoría y la práctica del análisis de políticas públicas*. Buenos Aires: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y Miño Dávila, 2007, p. 49.

de posiciones sobre cómo desarrollar la agenda indígena en ambos países. Por un lado, los profesionales indígenas formados durante finales de la década de 1980 y principios de la de 1990 se orientan hacia las estrategias de lucha política para desarrollar los temas de la agenda. En cambio, la “nueva” generación de profesionales indígenas postulan claramente que, sin el diseño de propuestas de políticas públicas, será imposible desarrollar la agenda diferenciada. Al parecer, la formación de una burocracia calificada que transforme las orientaciones políticas en procesos técnicos es parte de los retos de los movimientos indígenas, pues sin el trabajo combinado de ambas capas, la política y la técnica, la marcha de políticas públicas corre el riesgo de estancarse.⁸⁶

Conclusiones

Este proyecto nació motivado por el interés de comprender el papel que viene cumpliendo la formación de cuadros técnicos indígenas en la construcción y el desarrollo de una agenda étnicamente diferenciada. Nuestro punto de inicio, ahora confirmado, fue que la educación superior de la población indígena requiere ser comprendida como parte de una historia de vida, pues la educación superior es, para los pueblos indígenas, una excepción antes que una regla. Y es que, a pesar del crecimiento de la matrícula de la secundaria rural y de la expansión de la oferta de educación superior (alrededor de 20% y 35%, para Bolivia y el Perú, respectivamente), los jóvenes indígenas acceden de forma limitada a la educación superior y, sin duda, porcentajes bastante menores lo hacen a estudios de posgrado. En muchos casos, este acceso ha sido facilitado por programas de la cooperación internacional interesados en el uso de la educación como una salida a la situación de pobreza de los pueblos indígenas; en menor medida, estas oportunidades de estudio han sido promovidas desde el Estado y desde las propias organizaciones indígenas.

Las historias de los profesionales indígenas son excepcionales. Son evidencia de ello las características individuales que comparten la mayoría de los profesionales indígenas entrevistados: rasgos de liderazgo, curiosidad y gran predisposición para aprovechar las mínimas oportunidades que se les presentaban. Estas características han sido encontradas en la mayoría de estudios sobre trayectorias formativas de jóvenes indígenas.⁸⁷ Asimismo, es posible ubicar a este grupo (entre 35

86. Kelly, J. *Políticas públicas en América Latina: teoría y práctica*. Caracas: Ediciones IESA, 2003.

87. Cfr. López, L. E. Viajes de autodescubrimiento...; Villacorta, A. M. “La universidad pública desde la mirada de los estudiantes”. En R. Cuenca (ed.). *Educación superior, movilidad social e identidad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2012; Programa Hatun Ñan. Ob. cit.; Cuenca, R. y R.

y 45 años) en un contexto de ampliación de la cobertura de la educación básica en las áreas rurales y en la época de mayor ayuda internacional a la educación de los pueblos indígenas, ocurrida en los últimos quince años.

Además, uno de los más potentes factores que inciden en nuestras historias son las características familiares. En todas ellas, los miembros de las familias de los profesionales indígenas han desempeñado roles de liderazgo comunitario como dirigentes de organización, juez de paz o profesor de escuela primaria. Una mención especial es para las madres: aun cuando, por lo general, ellas tienen menor grado de instrucción, son las madres las mayores impulsoras de la formación y profesionalización de sus hijos. Muchas veces son las madres quienes interceden ante los padres y la comunidad para que los jóvenes indígenas asistan al colegio secundario y, posteriormente, a la universidad. Notoriamente, este rol resalta cuando se trata de una hija, ya que el esfuerzo es mayor en este caso.⁸⁸

La educación es una estrategia para salir de la pobreza y una experiencia de inserción en la ciudad. Tal como lo hemos mencionado, todas nuestras historias comienzan en el campo y, a pesar de los recuerdos positivos, las características de la pobreza marcan la vida de los profesionales indígenas. En una clara e intencional apuesta por salir de esa pobreza, la educación se constituye en la principal estrategia. En muchas de nuestras historias, la precaria situación de las familias hace que estas seleccionan a algunos de los hijos para seguir estudios secundarios y, sobre todo, superiores. Esta decisión familiar se basa en la identificación de habilidades en los jóvenes que parecieran proclives al estudio y en las oportunidades exógenas que se les presentan como la visita de un sacerdote, el compromiso de algún docente o el regreso de un familiar exitoso en la ciudad.

La educación es también la entrada al mundo urbano. En todos nuestros casos, la decisión de seguir estudios en la secundaria vino acompañada de un traslado a la vida de la ciudad y, más aún, de la decisión de seguir estudios superiores. En la mayoría de los casos, esta experiencia urbana suele estar marcada, además, por padecimientos de pobreza y episodios de discriminación que impactarían en las decisiones laborales, políticas e identitarias de los profesionales indígenas.

Niño. Ob. cit.; y Limachi, V. "La experiencia del Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB Andes), sede Universidad Mayor de San Simón, Bolivia". En D. Mato (coord.). *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior: experiencias en América Latina*. Caracas: Instituto de Educación Superior para América Latina y el Caribe de la Unesco, 2008.

88. Para mayor profundidad en el tema de género y etnicidad en el campo educativo puede revisarse la compilación de Sichra, I. *Género, etnicidad y educación en América Latina*. Madrid: Morata, 2004.

Las reglas del mundo urbano y el proceso educativo impactan profundamente en la reconstrucción de la identidad indígena. Esta inserción al mundo urbano es una experiencia compleja, que resulta desencadenante en la construcción de la identidad indígena de los jóvenes estudiantes, sea para reafirmarla o para descubrirla. Más en Perú que en Bolivia, este es el momento en el que los profesionales entran en contacto con los movimientos indígenas y sus plataformas de lucha. Sin duda, entre los profesionales indígenas que participaron en el estudio, el proceso de construcción de su identidad indígena es producto de su inserción al mundo urbano y de la educación, pero también del contacto con una idea política. En este sentido, existe coincidencia con aquello de que “la identidad deja de ser un dispositivo coherente y unitario que existe en el interior de las personas y pasa a situarse en el terreno de la intersubjetividad”.⁸⁹ Para los profesionales indígenas se ha tratado de una constante lucha, con ellos mismos y con su comunidad, por sostener que la educación superior no los hace menos indígenas, así como no los hace menos indígenas vivir fuera de la comunidad o trabajar en espacios diferentes a las organizaciones indígenas. No se trata, pues, de procesos de aculturación o de renuncias a su identidad como sostiene cierto sector de los líderes indígenas. Se trata de un “constructivismo estratégico”,⁹⁰ en el sentido de que “en sociedades (neo)coloniales racistas o discriminadoras toda autoidentificación étnica tiene siempre una dosis de subjetividad mayor que otras categorías sin esa connotación”.⁹¹

El contexto político ha sido desencadenante en la promoción de la formación de profesionales indígenas. En el caso boliviano, el gobierno de Evo Morales impulsó, en el año 2009, la creación de tres universidades indígenas. Las universidades indígenas bolivianas (UNIBOL), como se les conoce, son las apuestas políticas del gobierno de Morales en la formación de profesionales para el marco de plurinacionalidad y la descolonialidad política y cultural del poder. En el Perú, el nivel de desarrollo es menor, aun cuando durante el segundo gobierno de Alan García (2006-2011) se crearon tres universidades indígenas públicas.⁹² Por este

89. Zavala, V. y N. Bariola. Ob. cit., p. 224.

90. García, M. y J. Lucero. “Sobre indígenas y movimientos: reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo”. En M. de la Cadena (ed.). *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Bogotá: Envión Editores, 2008.

91. Albó, X. *Movimientos y poder indígena...*, p. 134.

92. La Universidad Nacional Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa, la Universidad Nacional Intercultural de Quillabamba y la Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar

motivo, los movimientos indígenas peruanos optaron por colocar algunos de los profesionales en programas de estudio fuera de país. A pesar de ello, la mayoría de los profesionales indígenas, vinculados a las organizaciones, han estudiado en universidades tradicionales. En cualquier caso, sea impulsado por el gobierno o por las organizaciones, las necesidades de formación y las estrategias de formación están marcadas por los gobiernos, aun cuando permanece la duda de si los impulsos gubernamentales (en ambos países) son una estrategia para ejercer algún tipo de control sobre las propias organizaciones, antes que una contribución genuina al desarrollo de políticas de identidad.

La expansión de la oferta de formación para profesionales indígenas ha supuesto también la aparición de formas heterogéneas de interpretar la aplicación de las agendas políticas. Esta oferta supone que programas tradicionales de educación superior que tienen procedimientos para incorporar estudiantes indígenas logran construir una idea en los profesionales formados que coloca los asuntos técnicos, antes que los políticos, en la prioridad para desarrollar la agenda indígena. Esta tendencia se ve reflejada claramente en la postura que los profesionales formados en este tipo de programas educativos respecto al empleo. Para ellos, una vía válida para consolidar la agenda indígena consiste en trabajar para el Estado, con la finalidad de instalar, en las políticas públicas, los asuntos indígenas. Asimismo, encontramos posiciones en las que los profesionales indígenas buscan imprimirle un sesgo fundamentalmente técnico a las propias organizaciones. Esto último es claramente notorio en el caso boliviano, en donde los “técnicos” indígenas están contribuyendo directamente en la elaboración de planes estratégicos y de proyectos de desarrollo para acceder al Fondo de Desarrollo para los Pueblos Indígenas y Comunidades Campesinas. (FDPPYOCC), que cuenta, desde el año 2007, con cien millones de dólares provenientes del 5% de impuesto directo a los hidrocarburos, para el fortalecimiento de las organizaciones indígenas bolivianas.

Esta situación de nuevas alternativas de trabajo para los profesionales indígenas ha traído como consecuencia que el trabajo directo en las comunidades haya disminuido en relación con el de décadas anteriores. Aunque hemos registrado algunos casos en los que los profesionales indígenas han regresado a sus comunidades de origen, existen quienes trabajan para las comunidades, pero vinculados a las ciudades o en actividades que se realizan en ellas. Sin duda, es posible concluir, también, que los profesionales indígenas formados tanto en universidades tradicionales como en universidades o programas de formación indígenas buscan

Leguía en Bagua. Estas tres universidades se suman a la Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía (Pucallpa), con muy poco funcionamiento.

aportar al desarrollo de la agenda indígena. Por lo tanto, desde nuestro estudio parecería falsa la idea de que los programas tradicionales no aportan al desarrollo indígena.

A esta heterogeneidad en la forma de desarrollar la agenda indígena, se le suma como otro factor determinante las múltiples identidades que pueden asumir las organizaciones indígenas.⁹³ Particularmente en Bolivia, el contexto político “post-TIPNIS” ha determinado una brecha entre las organizaciones indígenas, que empiezan a diferenciarse entre aquellas basadas en elementos étnicos (en donde lo cultural retoma un valor importante en la estructura de sus discursos) y aquellas asentadas en prácticas sindicales (en donde los temas asociados a las clases estructuran sus narrativas). En todo caso, la relación entre el Estado y las organizaciones indígenas en Bolivia pareciera estar en un plano retórico. Zegada, Arce, Canedo y Quispe sostienen que el discurso étnico ha penetrado en el imaginario social, pero que tanto la estructura del Estado como la implementación de los programas del gobierno mantienen formas tradicionales de funcionamiento.⁹⁴ Para el caso peruano, la situación es menos compleja, debido a la debilidad del movimiento indígena y a su asociación con ideologías de izquierda, que alejan a las organizaciones de las posibilidades de diálogo en el contexto actual. La agenda indígena en el Perú ha quedado en el “espejismo” del posicionamiento público antes que como discurso de las organizaciones indígenas.⁹⁵

La heterogeneidad de la oferta de educación superior para poblaciones indígenas ha generado un espacio de nuevas oportunidades, a la vez que una zona de conflicto entre las organizaciones indígenas y los profesionales. Más en Bolivia que en el Perú, esta situación puede considerarse como un impacto inesperado de la formación de profesionales indígenas y el crecimiento de la oferta de formación apoyada principalmente por la cooperación internacional. El tránsito de tener programas auspiciados, casi de manera exclusiva por las organizaciones indígenas, hacia “especializaciones” en los programas de estudios de universidades tradicionales que se dirigen a la problemática indígena ha supuesto que las alternativas de inserción laboral de los profesionales indígenas se diversifiquen de forma tal que, aunque estos no llegan a perder el interés por la agenda indígena, se orientan

93. Para un balance sobre el tema y una revisión del caso peruano puede revisarse Huber, L. “Desigualdad, diferencia y ‘políticas de la identidad’...”.

94. Zegada, M.; C. Arce, G. Candelo y A. Quispe. *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano 2005-2010*. Cochabamba: Muela del Diablo / Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2011.

95. Cavero, O. Ob. cit.

hacia el trabajo en instancias del Estado (particularmente en los ámbitos subnacionales).

Esta situación ha generado cierto grado de tensión entre los líderes indígenas formados en la tradición política. Muchos de ellos, tal como se aprecia en las entrevistas, sostienen que el ingreso de los profesionales indígenas al Estado para buscar influir en las decisiones de políticas públicas que atiendan sus demandas no es una estrategia correcta; pues resultaría imposible que, sin tener el liderazgo en el Estado, se alcance algún logro. Obviamente, este discurso es distinto al expresado por los profesionales indígenas que participaron en el estudio. Para la mayoría de ellos, la estrategia de desarrollo de la agenda indígena debe pasar a una fase claramente técnico-política desde el Estado y también desde las organizaciones.

En esta dirección, la situación en el abordaje de la agenda indígena se disputaría entre un trabajo de los profesionales indígenas en la esfera pública y en algunas carteras determinadas (Educación, Salud, Ambiente y agricultura), y la exigencia de buena parte de la dirigencia de los movimientos indígenas que insistirían en un trabajo político en las comunidades y en el fortalecimiento del rol técnico-político de las de las organizaciones indígenas.

* * *

A lo largo del texto es posible identificar elementos para una discusión sobre la desigualdad. Sin embargo, resulta importante vincular los hallazgos con las desigualdades que subyacen nuestras historias y trayectorias, así como los contextos en donde se han desarrollado. Los profesionales indígenas que participaron del estudio provenían, sin duda, de familias pobres, excluidas de la vida social existente fuera de la comunidad y, con el paso de los años, excluidos también de formas de reconocimiento. La educación recibida y sus trayectorias laborales les han permitido salir de la pobreza, así como les han facilitado ingresar de manera más activa a la vida ciudadana. No obstante, el aporte principal radica en las “luchas por el reconocimiento” que vienen impulsando. Esta combinación de educación superior “indígena” e ingreso al mundo laboral para el desarrollo de las agendas diferenciadas se inscribe en la idea de que la desigualdad supone diferencias en la redistribución, el reconocimiento y la representación; y que, por lo tanto, la justicia social debiera atender estos tres campos de manera simultánea.⁹⁶ Y aun cuando esta línea de análisis es, desde nuestra perspectiva, válida, queda pendiente responder con mayor detenimiento si es posible identificar si la

96. Fraser, N. Ob. cit.

búsqueda de una agenda indígena es más un problema de clase que de etnicidad o, como se pregunta Ludwig Huber en un balance sobre desigualdad, diferencia y política de reconocimiento: “¿En qué circunstancias se “activan” las identidades étnicas, en qué circunstancias las regionales y en cuáles las clasistas?”⁹⁷ De lo que no queda duda es que en cualquier de los casos estaríamos asistiendo a una estrategia de lucha contra las desigualdades, particularmente de aquellas que impiden el reconocimiento de los *otros* y su representación en la vida política social.

Bibliografía

ALBÓ, Xavier

2008 *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.

2009 “Larga memoria de lo étnico en Bolivia, con temporales oscilaciones”. En, John Crabtree, George Gray y Laurence Whitehead (eds.). *Tensiones irresueltas: Bolivia, pasado y presente*. La Paz: Plural.

AMES, Patricia

2002 *Para ser iguales, para ser distintos: educación, escritura y poder en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

AMES, Patricia; Vanessa ROJAS, y Tamia PORTUGAL

2010 *Métodos para la investigación con niños: lecciones aprendidas, desafíos y propuestas desde la experiencia de Niños del Milenio en Perú*. Lima: Grupo de Análisis para el Desarrollo y Niños del Milenio.

AMES, Patricia y Vanessa ROJAS

2011 *Cambios y oportunidades: la transición de la escuela primaria a la secundaria en el Perú*. Lima: Grupo de Análisis para el Desarrollo y Niños del Milenio.

ANDERSON, Benedict

1993 *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

ANDERSON, Jeanine

1994 *La socialización infantil en comunidades andinas y migrantes urbanos en el Perú*. Lima: Fundación Bernard Van Leer / Ministerio de Educación.

97. Huber, L. “Desigualdad, diferencia y ‘políticas de identidad’”, p. 122.

ANSIÓN, Juan

- 1989 *La escuela en la comunidad campesina*. Lima: Food and Agriculture Organization of the United Nations y Ministerio de Agricultura.
- 2012 “Universidad e interculturalidad en el Perú”. En Fidel Tubino y Katherine Mansilla (eds.). *Universidad e interculturalidad: desafíos para América Latina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ANSIÓN, Juan.; José RODRÍGUEZ, y Alejandro LAZARTE

- 1989 *Educación: la mejor herencia*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ASENSIO, Raúl H. y Carolina TRIVELLI

- 2011 *Puesta en valor de activos culturales y dinámicas territoriales en el sur de Cuzco*. Santiago de Chile: Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural.

BARZELAY, Michael

- 1998 “La reforma de la administración pública: un enfoque de políticas (con referencia a los países de la OCDE)”. En *Reforma y democracia*, n.º 10, pp. 14-128.

BELLO, Álvaro

- 2004 *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe / Sociedad Alemana de Cooperación Técnica.
- 2009 “Derechos indígenas y ciudadanías diferenciadas en América Latina y el Caribe: implicancia para la educación”. En Luis Enrique López (ed.). *Interculturalidad, educación y ciudadanía: perspectivas latinoamericanas*. La Paz: FUNPREIB Andes / Plural.

BENGOA, José

- 2009 *La comunidad fragmentada*. Santiago de Chile: Catalonia.

BENHABIB, Seyla

- 2006 *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz Editores.

BLANES, José

- 1983 *De los valles al Chapare: estrategias familiares en un contexto de cambios*. Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social.

CAVERO, Omar

- 2011 “Movimiento indígena en el Perú: ¿transnacional antes que local?”. En Diana Flores, Erick Tejada, Gabriel Salazar, María del Pilar Ego-Aguirre, Mariella González y Omar Caverro. *Nuevas miradas al Perú contemporáneo: movimientos sociales, identidades y memoria*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.

CHATTERJEE, Partha

- 1997 “La nación y sus campesinos”. En Silvia Rivera y Rossana Barragán (comps.). *Debates postcoloniales; una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Historias / Sephis / Ayuwayiri.

CRABTREE, John

- 2009 “Una historia de tensiones no resueltas”. En John Crabtree, George Gray y Laurence Whitehead (eds.). *Tensiones irresueltas: Bolivia, pasado y presente*. La Paz: Plural.

COMAROFF, John y Jean COMAROFF

- 2011 *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz.

COORDINADORA PERMANENTE DE PUEBLOS INDÍGENAS DEL PERÚ

- 2003 “Presentación institucional”. Lima: COPPIP. Disponible en <<http://www.redindigena.net/organinteg/coppip.html>>, 20 de enero.

CUENCA, Ricardo

- 2006 “Inclusión en la educación superior: hacia la unidad en la diversidad”. En Pamela Díaz-Romero (ed.). *Camino para la inclusión en la educación superior*. Lima: Fundación Equitas.

CUENCA, Ricardo y Carmen MONTERO

- 2006 *Encuesta nacional de educación 2005*. Lima: Foro Educativo.

CUENCA, Ricardo y Rodrigo NIÑO

- 2011 *Igualando oportunidades; sistematización del programa internacional de becas de la fundación Ford en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DE BELAUNDE, Carolina; Carolina TRIVELLI y Cecilia ISRAEL

- 2011 *Inclusión a través de la educación de posgrado: el programa internacional de becas de la fundación Ford*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DE LA CADENA, M. y Steve STARN

- 2010 “Introducción”. En su edición *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.

DEGREGORI, Carlos Iván

- 1986 "Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional". En *Socialismo y Participación*, n.º 36, pp. 46-55.

ALTO, Hervé do y Pablo STEFANONI

- 2010 "El MAS: las ambivalencias de la democracia corporativa". En Luis García y Fernando García (coords.). *Mutaciones del campo político en Bolivia*. La Paz: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.

FONDO INDÍGENA

- 2007 *Pueblos indígenas y ciudadanía; los indígenas urbanos*. La Paz: Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

FRASER, Nancy

- 1997 *Iustitia interrupta; reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes.

GARCÉS, Fernando

- 2013 *Los indígenas y su Estado (pluri)nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano*. Cochabamba: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Simón.

GARCÍA, Alan

- "El síndrome del perro del hortelano". En diario *El Comercio*, Lima, 28 de octubre de 2007, p. 4.

GARCÍA, María Elena y José Antonio LUCERO

- 2005 Explorando un país "sin indígenas": reflexiones sobre los movimientos indígenas en el Perú. En Nancy Postero y León Zamosc (eds.). *La lucha de los derechos indígenas en América Latina*. Quito: Abya Yala.
- 2008 "Sobre indígenas y movimientos: reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo". En Marisol de la Cadena (ed.). *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Bogotá: Envión Editores.

GARCÍA LINERA, Álvaro

- 2006 "El evismo: lo nacional-popular en acción". En *Observatorio social de América Latina*, vol. VII, n.º 9, pp. 25-32.

GELLNER, Ernest

- 1994 *Encuentros con el nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

GROS, Christian

- 2004 “¿Cuál autonomía para los pueblos indígenas de América Latina?”. En Jaime Arocha (comp.). *Utopía para los excluidos: el multiculturalismo en África y América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

HOBBSBAWM, Eric

- 1997 *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Barcelona: Crítica.

HOLLAND, John

- 1971 *Técnica de la elección vocacional: tipos de personalidad y modelos ambientales*. México, D. F.: Trillas.

HONNETH, Axel

- 1997 *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos*. Barcelona: Editorial Crítica.

HUANCA, Ramiro

- 2011 “Diálogo epistémico en la educación superior descolonizadora”. En Mónica Navarro (ed.). *Estrategias para una educación superior descolonizadora intra e intercultural*. Cochabamba: Fundación PROEIB Andes.

HUBER, Ludwig

- 1997 *Etnicidad y economía en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 2011 “Desigualdad, diferencia y ‘políticas de la identidad’”. En Julio Cotler y Ricardo Cuenca (eds.). *Las desigualdades en el Perú: balances críticos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

JENKINS, Richard

- 2004 *Social identity*. Nueva York: Routledge.

KELLY, Janeth

- 2003 *Políticas públicas en América Latina: teoría y práctica*. Caracas: Ediciones IESA.

KYMLICKA, Will

- 1996 *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

LIMACHI, Vicente

- 2008 “La experiencia del Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB Andes), Sede Universidad Mayor de San Simón, Bolivia”. En Daniel Mato (coord.). *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*.

Caracas: Instituto de Educación Superior de la UNESCO para América Latina y el Caribe.

LLANOS, David

- 2003 "Niños estudiantes trabajadores en Bolivia". En Instituto de Formación para Educadores de Jóvenes, Adolescentes y Niños Trabajadores de América Latina y el Caribe (ed.). *Infancia y adolescencia en América Latina: aportes desde la sociología*. Tomo II. Lima: Save the Children.

LOAYZA, Rafael

- 2010 *Halajtayata: racismo y etnicidad en Bolivia*. La Paz: Fundación Konrad Adenauer.

LÓPEZ, Luis Enrique

- 2000 *La educación de jóvenes y adultos indígenas en Bolivia*. Cochabamba: PROEIBANDES, Universidad Mayor de San Simón / GTZ.
- 2012 "Viajes de autodescubrimiento: autobiografías y procesos de transformación identitaria con estudiantes indígenas". En Ricardo Cuenca (ed.). *Educación superior, movilidad social e identidad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

LÓPEZ, Luis Enrique; Ruth MOYA y Rainer HAMEL

- 2009 "Pueblos indígenas y educación superior en América Latina y el Caribe". En Luis Enrique López (ed.). *Interculturalidad, educación y ciudadanía: perspectivas latinoamericanas*. La Paz: FUNPREIB Andes / Plural.

MACHACA, Guido

- 2009 "Pueblos indígenas, educación y transformación de la universidad en Bolivia". En Luis Enrique López (ed.). *Interculturalidad, educación y ciudadanía: perspectivas latinoamericanas*. La Paz: FUNPREIB Andes / Plural.

MAJONE, Giandomenico

- 1997 *Evidencia, argumentación y persuasión en la formulación de políticas*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

MATO, Daniel

- 2008 *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior: experiencias en América Latina*. Caracas: Instituto para la Educación Superior en América Latina y el Caribe de la Unesco.
- 2009 "Instituciones interculturales de educación superior en América Latina: panorama regional, procesos interculturales de construcción institucional". En su coordinación *Instituciones interculturales de educación superior*

en América Latina: procesos de construcción. Logros, innovaciones y desafíos. Caracas: Instituto de Educación Superior de la Unesco para América Latina y el Caribe.

MONTERO, Carmen y Ricardo CUENCA

- 2008 *Sobre notas y aprendizajes escolares: opiniones y demandas de la población del Perú: segunda encuesta nacional de educación-ENAED 2007.* Lima: Foro Educativo.

MONTOYA, Rodrigo

- 1990 *Por una educación bilingüe en el Perú: reflexiones sobre cultural y socialismo.* Lima: Mosca Azul / Centro Peruano de Estudios Sociales.

MOYA, Ruth

- 2011 "La escuela: acicate para acceder a la educación superior indígena". En *Pueblos Indígenas y Educación*, n.º 61, pp. 83-138.

PAJUELO, Ramón

- 2006 *Participación política indígena en la sierra peruana: una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Fundación Konrad Adenauer.
- 2007 *Reinventando comunidades imaginadas: movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países andinos.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos.

PARSONS, Wayne

- 2007 *Políticas públicas: una introducción a la teoría y la práctica del análisis de políticas públicas.* Buenos Aires: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales / Miño Dávila.

PROGRAMA HATUN ÑAN

- 2011 *Caminos de interculturalidad: los estudiantes originarios en la universidad.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

QUIJANO, Aníbal

- 1992 "Colonialidad, poder, cultura y conocimiento en América Latina". En *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, n.º 9, pp. 113-122.

RICOEUR, Paul

- 1996 *Sí mismo como otro.* Madrid: Siglo XXI Editores.

SALAZAR, Huáscar

- 2013 *La formación histórica del movimiento indígena campesino boliviano: los vericuetos de una clase construida desde la etnicidad*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

SICHTA, Inge (comp.)

- 2004 *Género, etnicidad y educación en América Latina*. Madrid: Morata.

SUXO, Moisés

- 2008 *La voz de una nación: los aymaras de Lima metropolitana. Caso Unicachi*. Lima: Centro de Investigación de Lingüística Aplicada de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

TAYLOR, Charles

- 1993 *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

TEJADA, Luis (ed.)

- 2005 *Los estudiantes indígenas amazónicos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

TICONA, Esteban

- 2011 «El Vivir bien» o «El Buen vivir»: algunas disquisiciones teóricas. En Leonardo Montenegro (ed.). *Cultura y naturaleza: aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Bogotá: Centro de Investigación y Desarrollo Científico del Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.

TREJO, Guillermo

- 2000 “Etnicidad y movilización social: una revisión teórica con aplicaciones a la “cuarta hola” de movilizaciones indígenas en América Latina. En *Política y Gobierno*, vol. 7, n.º 1, pp. 205-250.

TRIVELLI, Carolina

- 2005 *Los hogares indígenas y la pobreza en el Perú: una mirada a partir de la información cuantitativa*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

TRIVELLI, Carolina y Raúl H. ASENSIO

- 2009 “Apostando por el desarrollo territorial rural con identidad cultural: la puesta en valor del patrimonio prehispánico de la costa norte del Perú”. En, Claudia Ranaboldo y Alejandro Schejtmann (eds.). *El valor del patrimonio cultural: territorios rurales, experiencias y proyecciones latinoamericanas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural.

TUBINO, Fidel

- 2007 "Las ambivalencias de las acciones afirmativas". En Juan Ansión y Fidel Tubino (eds.). *Educación en ciudadanía intercultural*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

VALDIVIA, Néstor

- 2011 *El uso de categorías étnico/raciales en censos y encuestas en el Perú: balance y aportes para una discusión*. Lima: Grupo de Análisis para el Desarrollo.

VILLACORTA, Ana María

- 2012 "La universidad pública desde la mirada de los estudiantes". En Ricardo Cuenca (ed.). *Educación superior, movilidad social e identidad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

WALSH, Catherine

- 2011 "Etnoeducación e interculturalidad en perspectiva decolonial". En Centro de Desarrollo Étnico (ed.). *Desde adentro: etnoeducación e interculturalidad en el Perú y América Latina*. Lima: CEDET.

WEISE, Crista

- 2004 *Educación superior y poblaciones indígenas en Bolivia*. Caracas: Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe de la Unesco.

YAMPARA, Simón

- 2009 *Mundo indígena y educación superior: interculturalidad. ¿Encubrimiento o descubrimiento de las matrices civilizatorio culturales?* Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

YAPU, Mario (comp.)

- 2010 *Primera infancia: experiencias y políticas públicas en Bolivia. Aporte a la educación actual*. La Paz: PIEB.

YOUNG, Iris Marion

- 2000 *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.

ZAVALA, Virginia

- 2002 *Desencuentros con la escritura: escuela y comunidad en los Andes peruanos*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

ZAVALA, Virginia y Nino BARIOLA

- 2012 "Jerónimo con la beca Ford es otra cosa y Jerónimo sin la beca Ford hubiese sido otro tema". En Ricardo Cuenca (ed.). *Educación superior, movilidad social e identidad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ZAVALA, Virginia y Gavina CÓRDOVA

- 2010 *Decir y callar: lenguaje, equidad y poder en la universidad peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ZEGADA, María Teresa; Claudia ARCE, Gabriela CANEDO y Alber QUISPE

- 2011 *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano 2005-2010*. Cochabamba: Muela del diablo y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

SOBRE LOS AUTORES

RAÚL H. ASENSIO

Es doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Cádiz (Andalucía, España) y maestro en Estudios latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito, Ecuador) y la Universidad Internacional de Andalucía. Ha trabajado en diversos temas referidos a historia andina, así como en proyectos de desarrollo rural y análisis de puesta en valor del patrimonio cultural en varios países de América Latina. Actualmente es investigador principal del Instituto de Estudios Peruanos.

FIGORELLA BELLI FERRO

Antropóloga por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Tiene experiencia realizando investigaciones y proyectos interdisciplinarios con un enfoque de diseño participativo en diversas poblaciones. Principalmente, ha trabajado en la amazonía con poblaciones indígenas en temas vinculados a la migración urbana, desarrollo de tecnologías productivas, políticas públicas e interculturalidad, así como en infraestructura educativa. Actualmente es investigadora en una consultora de innovación y, además, es coordinadora del grupo de investigación ANAMPIKI perteneciente al INTE-PUCP.

CLAUDIA CHÁVEZ CARHUAMACA

Licenciada en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha participado en proyectos de investigación y consultorías en áreas rurales de la sierra y selva norte y central del Perú, trabajando diversas líneas temáticas desde el sector privado y público: industrias extractivas y responsabilidad social, políticas públicas e interculturalidad, gobernanza y política local, y desarrollo rural. Actualmente, en el Instituto de Estudios Peruanos, forma parte del equipo de investigación que desarrolla el proyecto “Salud de los pueblos indígenas, desigualdades sociales e interculturalidad”, y es investigadora del grupo de trabajo ANAMPIKI (perteneciente al INTE-PUCP).

RICARDO CUENCA PAREJA

Psicólogo social. Doctor^(c) en educación por la Universidad Autónoma de Madrid. Investigador principal del Instituto de Estudios Peruanos y Consejero del Consejo Nacional de Educación. Actualmente preside la Sociedad de Investigación Educativa Peruana. Sus líneas de investigación son la educación superior y la inclusión social, las políticas educativas y la historia de la educación.

MARÍA DEL PILAR EGO-AGUIRRE RODRÍGUEZ

Licenciada en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Ha abocado su formación académica y profesional al estudio de la realidad indígena amazónica del Perú realizando investigaciones vinculadas a la política indígena, género, la gobernanza forestal comunitaria, entre otros temas. Actualmente forma parte del equipo técnico de la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP). Ha ejecutado proyectos de desarrollo en comunidades nativas de selva central.

ALICIA QUEVEDO CANALES

Bachiller en Ciencia Política por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Becaria del *Think Tank Initiative* (TTI) en el marco del programa institucional sobre desigualdad desarrollado por el Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Forma parte del equipo del programa “Leer es estar Adelante”. Se interesa por la relación entre etnicidad y política, especialmente en la población afrodescendiente.

MARÍA ISABEL REMY SIMATOVIC

Investigadora principal del Instituto de Estudios Peruanos, es socióloga por la Pontificia Universidad Católica del Perú y diplomada en historia y civilización por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Ha realizado investigaciones sobre historia y sociedad rural, desarrollo rural, participación ciudadana, conflictos sociales y descentralización.

Este libro recoge cinco trabajos de investigación que nos permitirán transitar entre historias vitales en las cuales personas e instituciones construyen y recrean sus identidades como estrategias de acción colectiva frente a las desigualdades sociales. En cada una de estas historias, la etnicidad se muestra como esa categoría política que busca subvertir un orden social que por razones políticas, culturales y económicas ha mantenido históricamente a un grupo de ciudadanos en los márgenes de la vida pública.

De algún modo, estas historias son luchas por el reconocimiento en donde individuos y colectivos se constituyen como tales en función de la relación que establecen con los otros, en contextos delimitados por la valoración que cada sociedad le otorga a las particularidades socioculturales. Sobre todo, estas historias son estrategias para conseguir un espacio de actuación en la vida política.

Raúl H. Asensio
Fiorella Belli
Claudia Chávez
Ricardo Cuenca
María del Pilar Ego-Aguirre
Alicia Quevedo
María Isabel Remy



50
AÑOS

IEP
INSTITUTO DE
ESTUDIOS
PERUANOS

ISBN: 978-9972-51-462-3



9 789972 514623