

Nuevas miradas al Perú contemporáneo:
movimientos sociales, identidades y memoria

Nuevas miradas al Perú contemporáneo

Movimientos sociales, identidades y memoria

Diana Flores | Erick Tejada
Gabriel Salazar | María Ego-Aguirre
Mariella González | Omar Cavero

Nuevas miradas al Perú contemporáneo:
movimientos sociales, identidades y memoria

Lima, marzo de 2011

© Diana Flores, Erick Tejada, Gabriel Salazar,
María Ego-Aguirre, Mariella González, y Omar Cavero

© Programa Democracia y Transformación Global
Av. 6 de agosto 848, interior E, Jesús María, Lima
Teléfono: (51) (1) 7153450 • Fax: (51) (1) 7187526
www.democraciaglobal.org • e-mail: info@democracia-global.org

Cuidado de la edición: Álvaro Maurial
Diagramación: Raúl Huerta

Esta publicación ha sido posible gracias al auspicio de
la Embajada del Reino de los Países Bajos

ISBN: xx

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú:

Los textos de este libro son *copyleft*. El autor y los editores autorizan la copia, distribución y citado de los mismos en cualquier medio y formato, siempre y cuando sea sin fines de lucro, el autor sea reconocido como tal, se cite la presente edición como fuente original, y se informe al autor y a los editores. La reproducción de los textos con fines comerciales queda expresamente prohibida sin el permiso expreso de los editores. Toda obra o edición que utilice estos textos, con o sin fines de lucro, deberá conceder estos derechos expresamente mediante la inclusión de la presente cláusula de *copyleft*.

Impreso en el Perú
Printed in Peru

Índice

Prefacio	9
Introducción <i>Raphael Hoetmer</i>	11
Comunicarse en la diversidad: participación en las asambleas del Movimiento Cumbre de los Pueblos (MCP) <i>Diana «Puka Tíka» Flores Rojas</i>	15
Los movimientos sociales y la imposibilidad de la nación en el Sur Andino: El caso del «29 de mayo» en Puno <i>Erick Tejada Sánchez</i>	47
Los <i>Pucallpazos</i> : entre la rebelión y la represión <i>Gabriel Salazar</i>	69
Asháninka empoderada: una reflexión antropológica sobre los procesos de empoderamiento de las mujeres dirigentas de la FREMANK, un estudio de caso en la selva central peruana <i>María Ego-Aguirre Rodríguez</i>	105
La ritualización de la reconciliación y reparación en espacios públicos: «Un entierro digno para Putis» <i>Mariella González</i>	141
Movimiento indígena en el Perú: ¿transnacional antes que local? <i>Omar Cavero</i>	175
Sobre los autores	q

Prefacio

La presente publicación reúne ensayos de seis investigadores jóvenes provenientes de tres universidades del Perú, quienes presenten sus perspectivas a nuestra sociedad, basados no solo en su interés académico o intelectual, sino también en un compromiso con el futuro del país y con los sujetos y experiencias que protagonizan sus trabajos. De esta manera, la colección ofrece una serie de perspectivas y temáticas que enriquecen las discusiones sobre la realidad peruana, y los desafíos para construir una sociedad más justa, democrática, intercultural y armoniosa con la naturaleza.

La colección es el resultado de dos procesos distintos. Tres de los autores fueron ganadores del *Concurso de Ensayos: Entre las crisis y los otros mundos posibles* que convocó el Programa Democracia y Transformación Global en el marco de las actividades del Encuentro de Saberes y Movimientos co-organizado con la *Coordinadora Inter-universitaria de Investigación: Movimientos sociales y Transformaciones Político-culturales en las Américas*. Gabriel Salazar Borja, Mariela González Jacinto y Omar Alberto Cavero Cornejo recibieron el primer premio en dicho concurso.

Posteriormente el PDTG hizo una nueva convocatoria para añadir a los tres ensayos ganadores, otros adicionales para realizar una publicación de alta calidad y originalidad. De esta manera, se integraron Diana «Tika Puka» Flores, Erick Tejada y María Ego-Aguirre a este libro. Ambas convocatorias esperaban abrir un espacio para investigadores jóvenes, comprometidos con las luchas por un Perú mejor, para intervenir en el debate sobre nuestro país, y enriquecerlo con análisis nuevos. Casi todos los ensayos corresponden a síntesis de tesis de licenciatura que normalmente hubieran quedado sin publicar, debido a la falta de espacios para ello en nuestro país.

A la vez, el PDTG ha realizado ambas convocatorias y esta publicación mediante la invitación a una nueva generación de investigadores para dialogar entre ellos, y con las organizaciones sociales que luchan por un país distinto. De esta manera, el *Encuentro de Saberes y Movimientos* sirvió como un espacio de diálogo de saberes que enriqueció tanto las discusiones académicas, como los debates sociopolíticos dentro de ello. Como PDTG esperamos en este sentido, mantener el contacto obtenido a través de esta publicación con cada uno de los autores.

La publicación de los mejores ensayos de ambas convocatorias en este libro ha sido posible gracias al compromiso de los seis autores, quienes se han entregado a mejorar los primeros borradores de su trabajo. Las versiones finales son de alta calidad, y merecen largamente su publicación aquí. Gracias a cada uno de ellos. Agradecemos también a Gina Vargas, Raphael Hoetmer y Alvaro Maurial quienes han seleccionado los ensayos presentes en esta edición. Alvaro Maurial además se hizo cargo del cuidado de la edición, Raúl Huerta del diseño y la diagramación del texto y Miriam Castro de su necesaria promoción y distribución. Finalmente, la publicación no hubiera sido posible sin el auspicio de la Embajada del Reino de los Países Bajos.

Programa Democracia y Transformación Global

Lima, febrero de 2011

Introducción

INTRODUCCIÓN

**COMUNICARSE EN LA DIVERSIDAD:
PARTICIPACIÓN EN LAS ASAMBLEAS DEL
MOVIMIENTO CUMBRE DE LOS PUEBLOS (MCP)**

Diana, *Puka T'ika*, Flores Rojas

Introducción

Comunicarse en la diversidad no es un ejercicio espontáneo que dependa de reunir a variadas organizaciones en un espacio declarado como democrático: la asamblea. Las iniciativas críticas al sistema y a la democracia formal que buscan constituirse como movimientos sociales contundentes en el Perú se enfrentan a esta complejidad y búsqueda en pleno proceso de aprendizaje. El presente ensayo se inscribe en este interés para exponer de modo general algunas de las principales características de la participación en las asambleas del Movimiento Cumbre de los Pueblos (MCP, en adelante). En este ensayo se presenta, pues, parte de los resultados de la tesis de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación (inédita) que hemos elaborado bajo el título «*Democracia» en las asambleas de iniciativas de composición diversa y discurso antineoliberal en el Perú: el caso del Movimiento Cumbre de los Pueblos (MCP)*».

La investigación se concentró en el espacio físico y simbólico de *la asamblea*, como la máxima instancia de ejercicio, afirmación y prueba democrática de las iniciativas que desde lo *público no estatal* narran sus problemáticas y discuten cómo afrontarlas. Con el permiso de los participantes, se registraron audiovisualmente tres asambleas nacionales (veinticinco horas totales de grabación), se participó en las asambleas y se entrevistó —visualizando, en paralelo, vídeoresúmenes— a diez participantes del MCP. La propuesta completa de análisis cruza dos dimensiones: a) infraestructura, soportes y clima comunicacional y b) formas de participación, de toma de decisiones y relaciones de poder. En este ensayo nos centramos en las formas de participación en relación con los demás componentes: nos proponemos señalar algunos campos y líneas de significado relacionados con la participación desde la variedad de organizaciones, actores y contenidos en un contexto neoliberal.

El MCP y el movimiento social en Perú

Los años 2008 y 2009, en los que empezó y dejó de funcionar el Movimiento Cumbre de los Pueblos (MCP), se caracterizaron no

solo por la cantidad de conflictos sociales, sino por la intensidad, la convocatoria medianamente amplia que logró y el panorama que revitalizó.

El año 2008, el Gobierno volcó alrededor de 82 millones de soles¹ para ser anfitrión de dos cumbres de jefes de Estado: la Cumbre de las Américas, el Caribe y la Unión Europea (AL-CUE) y el XVI Foro de Cooperación Económica (APEC). Ambos acontecimientos, junto a la entonces reciente firma del Tratado de Libre Comercio con EE.UU. (TLC), pusieron en evidencia la apuesta del gobierno presidido por Alan García de seguir imponiendo *a toda tierra*, un modelo neoliberal de desarrollo extractivista, al mismo tiempo que la resistencia de las comunidades amazónicas, quienes lograron la derogatoria de los decretos legislativos (1015 y 1073) que atentaban contra sus derechos territoriales y que, vale recordarlo, fueron promovidos por el Ejecutivo como parte de las medidas de implementación del TLC.

La Cumbre de los Pueblos Enlazando Alternativas 3 (CP3), que se realizó en mayo de 2008, ocupó un rol protagónico en este proceso: dispuso el espacio para la visibilización de un movimiento social con más rostros que los ya medianamente conocidos partidos de izquierda y centrales sindicales. Se mostró, pues, la existencia de variados actores y sectores de lucha —las comunidades y pueblos originarios resaltaron de modo particular—. Sucumbió de su carácter de evento internacional y se inscribió, más bien, como punto de quiebre en un proceso nacional que desde el Foro Social Perú (FSP), realizado el 2004, no registraba esfuerzos de aglomeración de las fuerzas sociales y políticas nacionales. Este esfuerzo, sin embargo, en su alto grado de complejidad práctica para establecer y ejercer procedimientos que garanticen la *democracia interna* en las más de diez asambleas que tuvo, terminó ensanchando el espacio de encuentro y articulación entre los sectores sociales, particularmente entre el llamado *movimiento indígena* (Conacami, Caoi, CCP y Anamebi, entre otras²), las organizaciones no gubernamentales como

1 Según declaraciones del Canciller José Antonio García Belaunde al diario El Comercio y la agencia de noticias Xinhua.

2 Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (CONACAMI), Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), Confederación Campesina

la Confederación Nacional de Desarrollo Social (CONADES), los colectivos locales y las organizaciones de trabajadores y partido de izquierda reunidos alrededor de la Coordinadora Político Social (CPS). Entonces, terminada la CP3, no se realizó una sino dos convocatorias para *continuar la unidad* bajo el mismo formato asambleario: por un lado, la Asamblea Nacional de los Pueblos (ANP), convocada principalmente por la CPS, y, por otro lado, el Movimiento Cumbre de los Pueblos (MCP), convocado principalmente por las organizaciones indígenas mencionadas.

En el año 2009 estalló la mayoría de los conflictos sociales que venían acumulándose desde, por lo menos, el año 2006. Según cifras de la Defensoría del Pueblo, de los 347 conflictos sociales activos en el 2009, solo el 43% se gestó en ese año, mientras que el 57% databa de años anteriores. Al finalizar dicho año, además, solo unos pocos alcanzaron solución: 12% (Defensoría del Pueblo 2009: 243-245). El enfrentamiento entre policías y nativos en la Curva del Diablo (Bagua), el 5 de junio del 2009, es la manifestación más clara de la impotencia acumulada ante la actitud autoritaria de los gobiernos de turno y la indiferencia de los sectores poblacionales mejor posicionados. Las vidas que costó, las amplias movilizaciones que convocó³ y los cambios que forzó⁴, marcaron un punto de quiebre en nuestra historia nacional o, mejor dicho, plurinacional.

Es este, pues, el contexto en que el MCP, ya con su solo nombre, nos señala su ruta de funcionamiento: por un lado, asumirse como continuidad, potenciación y expresión de la convocatoria y el protagonismo indígena que logró la CP3, incluso promoviendo a partir de

del Perú (CCP), Asociación Nacional de Maestros de Educación Bilingüe Intercultural (Anamebi), por citar algunas.

- 3 La movilización convocada en solidaridad con la lucha amazónica para el 11 de junio de 2009 congregó alrededor de 6 mil manifestantes entre obreros, docentes, estudiantes colegiales y universitarios, organizaciones de iglesia, barrios, trabajadores de organizaciones no gubernamentales, entre otros. En Iquitos, se señala que 13 mil personas salieron a las calles y también se registraron acciones públicas en Yurimaguas, Bagua, Ucayali, Satipo, Huanuco, Arequipa, Puno, Chiclayo y Tacna (Servindi 2009: 12 de junio).
- 4 Se derogaron los decretos legislativos 1090 y 106 y, renunciaron tres miembros del Gabinete Ministerial. Una lectura más amplia en el libro *La Amazonía Rebelde* (Hoetmer y Saavedra 2009).

esta acumulación un *brazo político*, es decir un partido político llamado Perú Plurinacional (PP); por el otro, y en directa relación con lo anterior, constituirse como una expresión novedosa de resistencia a las políticas neoliberales. No es gratuito, en ese sentido, que los organizadores del MCP —tanto personas como organizaciones— hayan sido los mismos que dirigieron la CP3 (2008) e, incluso, el FSP (2004).

El MCP empezó a funcionar en agosto de 2008 y se registró su última participación como tal en las asambleas del Frente Nacional por la Vida y la Soberanía (Frenvidas) de septiembre de 2009. El MCP tuvo tres asambleas nacionales: la primera se realizó el 12 de octubre de 2008; la segunda, el 24 de marzo de 2009; y, la tercera, los días 7 y 8 de mayo de 2009. En el total de las asambleas se registró la asistencia de más de ochenta organizaciones.⁵ Sin embargo, la participación no fue constante, sino que hubo una disminución paulatina hasta la tácita cancelación. La mayoría de sus organizaciones representaban o trabajaban una temática campesina/indígena (71%), de trabajadores (7,7%), de estudiantes y frentes (5,1%). Organizó dos levantamientos nacionales, aunque ninguno con suficiente fuerza y cobertura mediática; sacó dos publicaciones, organizó comités partidarios, emitió pronunciamientos y realizó acciones de presión relacionadas con la problemática territorial, principalmente, de las comunidades andinas.

Las demandas expuestas en los pronunciamientos del MCP, así como las registradas en sus asambleas, son de amplia variedad: demandas laborales, ecologistas e identitarias, así como demandas sobre cambios y modificaciones constitucionales. Asimismo, es recurrente el llamado a una democracia verdadera, participativa, comunitaria. Empero, no es este el espacio para desarrollar esta riqueza temática. Queremos concentrarnos, más bien, en *cómo* dicha riqueza se expresó durante las asambleas. En ese sentido, no realizaremos un análisis organizacional del MCP, sino una lectura comunicativa (infraestructura, soportes, clima de comunicación, entre otros) de uno de sus principales espacios de constitución como tal: la asamblea.

5 La mayoría fueron de alcance departamental (30), seguidas de las de alcance nacional(17) y comunal (16).

En este contexto y caracterización, podemos señalar que el MCP junto a la ANP⁶ fueron los dos esfuerzos más importantes para la articulación de las luchas sociales, en primer lugar, porque ofrecían un formato que enunciaba ser horizontal, desde abajo y participativo y, en segundo lugar, porque en ellos la figura asamblearia ocupa un lugar central. Ambos esfuerzos, además, manifiestan un movimiento social que trata (o manifiesta su inquietud, al menos) de hacer de las coordinaciones de *coyuntura* una práctica articuladora, capaz de conformar el tan pronunciado *frente amplio de unidad*. Así lo muestra la propia conformación del FRENVIDAS, convocado por AIDSESP el 4 de junio de 2009, en el que participaran las organizaciones de ambas iniciativas y que, al parecer, sigue sesionando⁷ —aunque con menor nivel de representatividad—.

Cuatro preguntas, cobran sentido para adentrarnos en el ejercicio participativo en el MCP: ¿cómo es la participación en estas experiencias?, ¿cuánto posibilita la comunidad desde la diversidad?, ¿cómo pensar los enfoques de participación en estas iniciativas?, ¿cómo entender esta inquietud por la unidad de *frente* bajo la recurrente figura *asamblearia*?

Participación en las asambleas del MCP: discurso y narración encuadrada

La participación en el MCP ha sido amplia, principalmente oral, discursiva, narrativa, direccionada y desigual. Los énfasis entre una u otra característica dependieron de cómo se estableció, en cada asamblea, la relación entre la moderación y los/las participantes. La tensión que resulta de esta relación transparenta relaciones de poder que cuestionan el autoritarismo, tanto en el discurso como en la práctica, aunque también lo recrean y lo legitiman de otras maneras.

6 Que, en un principio —a fines del 2008— se realizó en paralelo. Dejó de funcionar a los cinco meses, por la inactividad de sus sesiones. La investigación rastreó su funcionamiento.

7 La investigación analizó, junto al MCP, al FRENVIDAS. Los resultados sobre el mismo corresponden a una posterior presentación.

La participación ha sido *amplia* en tanto ninguna persona estuvo impedida de hacer uso de la palabra, siempre y cuando se acomodase a los mecanismos establecidos para hacerlo. No han existido, pues, filtros por los cuales alguien, por ejemplo, no inscrito o formalmente no perteneciente al MCP, no pudiera levantar la mano y esperar su turno. E incluso en el caso de que se le negara, la proximidad física y la declaración participativa del espacio le daba márgenes de interpelación directa en otros espacios inimaginables. Sin embargo, las limitaciones se expresaron de otras formas.



Los procedimientos de comunicación más usados (rondas de intervención y *mano alzada*), así como el soporte tecnológico más valorado e indispensable en el desarrollo de la asamblea (el micrófono y los parlantes) se basan en el uso de la **palabra oral**. Los entrevistados, además, definen una asamblea por la posibilidad de que todos «hablen», de que «participen», equiparando ambos términos. Así mismo, la destreza en el manejo del micrófono dará cuenta de un posicionamiento o no del participante respecto a los demás, que junto a la capacidad de este aparato para ampliar la potencia de la voz reafirmaría una situación de poder comunicativo:

[...] ok compañeros, creo que sin micro ¿no? Para estar al mismo nivel [Voces: ¡no!] ¿Se escucha con micro? Entonces los que van a hablar vamos a tener que ponerles un micro para que escuchen. [retoma el micro] Perfecto hermanos, empezamos la asamblea (Moderador. Asamblea MCP 24-3-9).

De otro lado, cuando se preguntó sobre qué hacer si una persona no tiene facultades para expresarse oralmente o no quiere hacerlo, la respuesta insistió en que debía aprender a hacerlo o, en todo caso, que los líderes deberían darse cuenta y canalizar sus ideas. Sin embargo, la expresión corporal y visual es intrínseca a la expresión oral, lo que sucede es que sus potencialidades expresivas son limitadas por la infraestructura comunicativa de las asambleas del MCP. Como veremos más adelante, referirnos al cuerpo es hablar de la experiencia y la sensibilidad, aspectos que —como se deja notar en las intervenciones— se valoran muchísimo (frente a la llamada *teoría* o a los *discursos*), pero que, paradójicamente, son dejados de lado en el ejercicio asambleario al hacer del discurso el principal tipo de expresión: así, pues, en el MCP estos procedimientos y elementos circunscriben a las intervenciones orales como exposiciones de una serie de frases y palabras que expresan un punto de vista en tiempo delimitado, es decir, como **discursos**.⁸ Empero, no hacen referencia a un intercambio espontáneo y de retroalimentación instantánea, sino de preparación previa y exposición argumentativa. Los participantes del MCP exponen discursos y se acompañan con arengas y exclamaciones. En otros casos refuerzan su similitud a los discursos de mítines y movilizaciones. La exaltación, emoción y también desesperación son parte de esta dinámica.

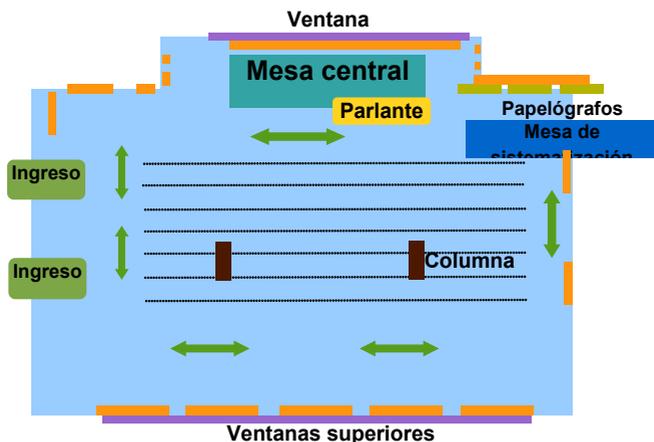
Estas características son reforzadas por la *disposición encuadrada*⁹ (ver local 1 y 2) de la infraestructura y la distribución del espacio en los locales de las asambleas. El perfil y uso cuadrado de los locales

8 Definición adaptada de la Real Academia Española.

9 Usando el término dispone como lo conceptualiza Ana María Fernández: las formas en cómo se organiza un grupo no determinan, pero sí posibilitan las condiciones para determinado tipo de interacción (Fernández 2006: 15)

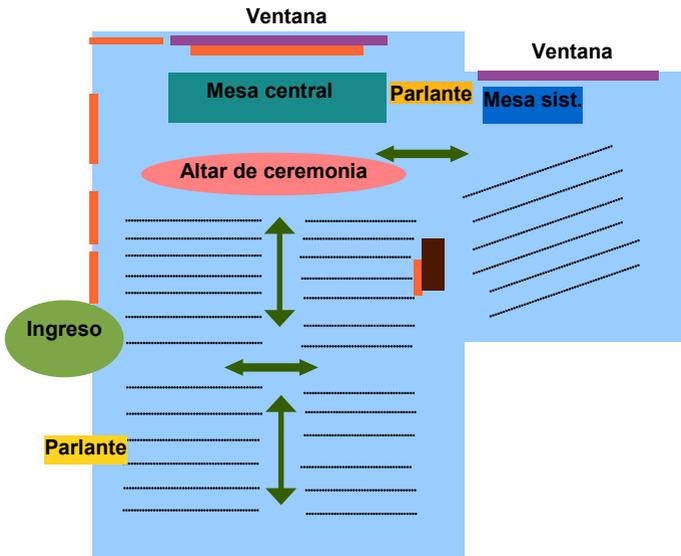
impide la interacción entre los participantes y los direcciona hacia la mesa central¹⁰, configurando una relación bidireccional entre esta y el plenario, además de limitar la movilidad interna. El formato reconocible es el de **un salón de clases**, el de una exposición o conferencia, el de un candidato frente a sus simpatizantes. Esta distribución aleja a los asistentes de los bloques traseros del centro de administración de la palabra (la mesa central) y dificulta su visibilidad y posibilidad de participar. No es de extrañar, entonces, que en la asamblea de marzo la mayoría de las intervenciones fueron de personas que estuvieron sentadas en los bloques delanteros; las que lo hicieron desde bloques traseros tuvieron que levantar la voz o gritar para ser considerados. Una cuestión de *acceso* por distancia física está en juego bajo esta estructura, una cuestión ilustrativa y relevante en tanto que varios participantes manifestaron que se sienten menos considerados o con menos posibilidades de participar mientras más lejos estén de Lima, por el simple hecho de que es menor la cantidad de pasajes que pueden comprar con la cuota designada o el dinero que tengan.

Local 1: de la CNA. 12/10/08 – 8/05/09



10 «La mesa central» es la mesa que se encuentra hacia delante de las filas de sillas (entre 7 y 8). Los bloques de sillas miran hacia la mesa central, y tienen pocos espacios de recorrido interno.

Local 2: Hotel Riviera: 24/ 03/ 09



Los entrevistados, asimismo, suelen relacionar los discursos a las *repeticiones*, a esos asuntos que «ya todos sabemos». Al mismo tiempo, los valoran como la capacidad de los dirigentes para «aclarar lo que sucede» y «convencer de la mejor postura». En ambas valoraciones está presente una tendencia a la exclusividad y al personalismo: si uno dice aquello con lo que se identifican los assembleístas, será muy aplaudido, pero si es más de uno quien lo dice —o ya se dijo antes— ya no lo será. Un dirigente, en medio de su exposición, al notar el cansancio de los participantes, señala: «El imperialismo está atacando con esta arma de la economía a la población peruana. Por eso es que se han tramado los tratados y decretos legislativos. Yo creo que eso ya lo conocemos demasiado, incluso este tema deberíamos obviar. Nosotros estamos preocupados de una propuesta ideológica» (ex dirigente del Valle del Colca. Asamblea del 24-3-9).

Como vemos, esta cita, además, ilustra la paradoja de la propia conciencia de un tema *repetido* y *conocido*: ya se sabe, pero que aun así, *él*, el dirigente, necesita decirlo. El ejercicio discursivo está acompañado por el carácter *personal* de la presentación pública, de

la búsqueda de aprobación y de la acogida de los demás participantes en el «escenario» asambleario, y que se debe aprovechar de la mejor manera, porque es escaso: muy pocos asistentes podrán hacer uso de la palabra más de una vez. Todo se debe decir en cinco u ocho minutos. Estas expectativas se canalizan y refuerzan con este patrón de participación oral, donde la oratoria es la cualidad que produce mayor desconfianza al mismo tiempo que valoración:

[...] definitivamente la moderación de voz es fundamental, sobre todo en los líderes, porque tampoco son líderes todos: hay gente más pasiva, gente a la que no le gusta hablar, no tiene técnica, vive la vida como tal, porque así se siente bien [debes hablar fuerte] porque así llamas la atención de quien está detrás cuchicheando, al final de cuentas te escucha [...] (Dirigente aymará, invitado de Puno). No por nada, para muchos, la diferencia entre un dirigente aparentemente autoritario y uno que no lo aparenta, es que el segundo se *ganó* al público con un *buen discurso* y el primero lo *impuso*. Del mismo modo, en la mayoría de los casos, según hemos registrado, afirmar *contundentemente* un discurso significa no dejar lugar a dudas o consultas. Las intervenciones más aplaudidas fueron las enunciadas con un discurso agresivo e interpelador, discursos que, además, canalizaron las emociones presentes en la sala y rompieron el aparente apaciguamiento de la agotada concurrencia.

Lo que podemos señalar con claridad es que, aunque este patrón corresponde a la exaltación que circunda la asamblea, no necesariamente deja mucho pie a la retroalimentación y hasta pareciera perfilar —como lo dijo un joven— un *torneo oratorio* con un alto grado de competitividad de por medio. Una competencia que deja poco espacio para la reflexividad que se genera a partir de la confianza mutua. Así, pues, algunas experiencias locales particulares se van asumiendo como minoría o se invisibilizan una vez más. Muchos participantes del MCP señalaron —a modo de comentarios durante las asambleas— que «ya está», «ya lo dijo», «qué se le va a decir, debe saber».

Fuera de los discursos, la participación *informal* se da principalmente en los pasadizos de ingreso/salida de los locales: con los

asambleístas conversando parados o en ruedas de cuatro o cinco personas. Algunas veces, los dirigentes discuten y deciden en estas reuniones, otras veces los técnicos de las organizaciones convocantes coordinan actividades con los participantes de las regiones. Por momentos se escuchan murmullos masivos de asistentes que comentan desde sus asientos o apoyados en las paredes laterales y traseras. La comunicación más interpersonal y menos ritual está en estos espacios, pero, como vemos, fuera de lo reglamentado e incluso en desmedro de este: cuando genera ruido en la asamblea o cuando disminuye demasiado la participación de la sala, causando desorden. La siguiente cita lo ilustra:

[...] Vamos a ordenarnos un poquito, parece que la parte de atrás no están entendiendo nada [...]. Pues quiero llamarlos a la reflexión. Tendríamos que cerrar la puerta para que ya nadie entre, y no queremos llegar a eso. Para que nadie entre y tampoco nadie salga. Los celulares deben de estar apagados, porque si no estamos haciendo desorden, ¡y cómo estamos pensando tomar el poder! (Moderador 3. Asamblea del 7 y 8 de Mayo de 2009).

Por otro lado, con *participación direccionada* nos referimos al grado de regulación de la participación dentro de la asamblea. En el MCP la direccionalidad de la participación es alta, principalmente a través del *centro de control* que ejerce la mesa central y la moderación mediante los mecanismos que monitorea y que han sido tácita o explícitamente establecidos como formales. El moderador centraliza el uso del micrófono, de las intervenciones orales, de la sistematización de ideas, de las llamadas cuestiones de orden, de la composición de la mesa central, de la apertura y el cierre de la asamblea. El orden se establece principalmente a través de las rondas de intervención, que son el 55% de los procedimientos de uso de la palabra.¹¹ En las rondas la moderación ejerce un control direc-

11 Se llega a esta cifra sumando todas las intervenciones que se lograron registrar audiovisualmente, usando este total como 100% y distribuyendo su uso con intervenciones por rondas o a mano alzada.



to, mientras que en las intervenciones a mano alzada esta capacidad se hace difusa.

Llama la atención, también, que el contenido de las rondas es altamente discursivo. Las intervenciones a *mano alzada*, en cambio, expresan opiniones más concretas: sobre el punto en particular, una fecha, un lugar, una medida. Esto, junto a no tener una explícita delimitación de tiempo, muestra un ritmo más agitado a la vez que desordenado e inacabable (la mayoría tuvieron que ser cortadas por el moderador por *cuestiones de tiempo*). Sin embargo, ninguno de los dos procedimientos¹² garantiza la acumulación de contenidos de *manera ordenada*, que sería la principal razón que justificara la existencia de una mesa central. El *orden* que establece estaría más relacionado a las líneas de jerarquía que aparentemente se requiere estén claras:

[...] cuando uno teniendo un cargo alto, quieres estar abajo, la gente te murmura, [...] este loco no se da su lugar, tiene que estar

12 Que se investiga a profundidad en la tesis completa.



aquí arriba, ¿qué hace aquí abajo? Entonces es válido que haya una mesa, que haya una jerarquía, que esa jerarquía esté un poco más arriba, pero también son tiempos de profunda reflexión sobre estos temas, ¿qué tanto las jerarquías son funcionales? Son realmente posibles, ¿no? y bueno hasta en la propia comunidad hay este nivel de jerarquía, hay una mesa, [...] (Dirigente quechua de Pasco. Organizador del MCP).

Esta cita nos permite reconocer dos cuestiones: por un lado, una autocrítica en relación con la posibilidad práctica de la horizontalidad, entre la manera en que la gente está acostumbrada a hacer las cosas y lo que se busca; por otra, la ausencia de momentos para transparentar y discutir esta relación entre organizadores y participantes. En el MCP, muy a pesar de la cercanía que permite que se permee el espacio con mayor facilidad, sí se generó un ambiente de especulaciones mutuas.

Existe también un segundo tipo de discurso, menos recurrente, pero sí con capacidad de influir en las decisiones: los discursos que buscaron articular varias ideas bajo un tono «de consulta». Es decir,

el/la participante que quiso ocupar el rol del moderador *resumiendo* las intervenciones y haciendo preguntas a veces retóricas ante la asamblea.

Este conjunto de características —digamos— fueron interpeladas y rebasadas por el **carácter altamente narrativo en las intervenciones orales, es decir, de contar lo que ven, perciben y viven**. Este carácter se puso en evidencia no solo en los momentos de *informes* sino indistinta y transversalmente en los diferentes tipos de intervención. Los asambleístas del MCP necesitan y se reafirman con intensidad cuando —*contando*— reclaman, explican o denuncian. Para contar, sin embargo, se necesita tiempo, mucho más del que una asamblea nacional con limitaciones organizativas y coyunturas apremiantes pareciera poder acoger.

El tiempo para las intervenciones, en dos de las tres asambleas, necesitó decidirse explícitamente y actuó como un factor de tensión y conflicto. El tiempo es, además, señalado por los participantes como uno de los principales «obstáculos». Las siguientes intervenciones ejemplifican la relevancia de este punto. La primera declara:

A6: [...] yo veo una vieja costumbre de limitar los tiempos. Nosotros de provincia venimos con mucho esfuerzo para debatir, y lo dijo la mesa, que las cosas sean claras, sin medias tintas. Y para evitar la pereza y fundamentalmente el fatalismo. Y limitar el tiempo es una concepción fatalista. Si hay la necesidad y el salón lo permite, usar las horas de la noche para profundizar este debate, a buena hora compañeros. Y si el discurso es interesante y tiene un contenido analítico y de propuestas, yo creo que dos minutos, tres minutos, siete minutos no es suficiente. [...] (Asamblea MCP 24-3-9).

La segunda insiste en el mismo punto:

A7: [...] Es difícil para una persona que tiene un gran contexto de cosas que tiene que decir. Yo creo que los de Lima debemos exigir que se les dé el tiempo suficiente a la persona que hable y tenga la coherencia necesaria que la propuesta que va a hacer. (Asamblea MCP 24-3-9).

MCP 24-3-9).

La primera cita denuncia directamente lo que significa recortar los tiempos: escasez, desesperación, fatalismo. La segunda cita, justifica la necesidad de más tiempo en la medida en que –los de provincia– tienen un contexto de cosas mayor: un contexto no contado, no compartido necesariamente por los demás participantes. Ambas citas, resaltan la necesidad de «dar a conocer». Estas citas, además, ejemplifican lo que la investigación corroboró: la demanda narrativa es principalmente de los **asistentes de provincia**, que son la mayoría en el MCP. En contraste con la lógica de varios participantes locales, que frente a estos mismos sucesos señalaron:

Compañeros, con el respeto que se merece la mesa directiva, yo sugiero, por una cuestión de beneficio para esta gran asamblea, tomar en cuenta el tiempo, porque no se puede estar pues dando un discurso romántico que todos ya sabemos.(Dirigente de Federación Médica. Asamblea MCP 24-3-9).

Contar significa hablar de la propia experiencia y constituye la principal fuente de seguridad de los participantes sobre sí mismos, frente a la formación académica o profesional con la que la mayoría no

cuenta. Los participantes, vale aclarar, no solo hablan de su experiencia comunal, territorial o barrial, sino de cómo se han ido identificando con ideas y discursos. La participación narrativa colinda con la discursiva cuando usan conceptos y denominaciones que les han servido para explicar acontecimientos. Sin embargo, el diseño de las asambleas del MCP no logró acoger estas prácticas sin dejar de cumplir con la agenda acordada. Sucedió, pues, que muchas narraciones terminaron siendo una exposición extensa y tediosa de acontecimientos que no llegaron a establecer puntos de conexión entre sí.

Al mismo tiempo ensayaron una memoria colectiva *entrecortada*, que los participantes valoran aunque no vean resultados en *la lucha*; una memoria que tiene pocos espacios de aprobación pública para constituirse como tal y que, además, los procesos locales del MCP no llegan a canalizar o señalar una ruta progresiva de sistematización de contenidos. Un moderador señala al respecto:

[...] ¿Cómo superar esto? En realidad estamos hablando de organizaciones regionales o locales; que, este, no han agotado sus agendas en sus regiones [...]. Tienen que ser así, ¡tienen que expresarlo! Lo malo de todo es que muchas veces por asumir más los temas locales no se avanza con los procesos más grandes, con los procesos de agenda conjunta y en fin. (Dirigente quechua de Pasco. Organizador del MCP.)

El componente informativo de lo narrativo es valorado por los participantes porque constituye la noticia desde sus protagonistas. Asimismo, dicho componente ofrece la posibilidad de tener testigos de lo que se omite en las noticias y que, no obstante, en tanto es percibido conduce hacia la desconfianza a los medios de información comerciales. En ese sentido, es reiterativo —en todas las asambleas— que **los participantes hayan buscado recibir volantes o documentos distribuidos por la organización y los demás participantes**. Este material no suele ser tan abundante y en algunas ocasiones es ilustrativo que solo se le haya entregado a quienes acababan de intervenir. Una valoración particular de la información desde la palabra escrita, pues, se deja notar.

Para volver a la direccionalidad en la asamblea, estamos frente a una relación bidireccional de comunicación que sitúa como interlocutores a la mesa central, por un lado, y a los participantes en su conjunto, por el otro. Se trata de una direccionalidad que marca una relación de tensión, de tira y afloja. Cuando el asistente se sitúa — para hacer uso de la palabra— en medio de los dos bloques (mesa central y bloques de asistentes) pareciera actuar como intermediario ante la mesa central por parte de participantes, al mismo tiempo que como *agitador* para que la asamblea respalde su posición expresivamente (aplausos, manos levantadas) y la mesa central lo considere en su *resumen de moderación*.

Esta caracterización hace evidente un enfoque y un ejercicio desigual de la participación en las asambleas del MCP. Dicha participación se traduce —en tanto no se afronta directa, consciente y regularmente— en relaciones de poder asimétricas. Nos centraremos, aunque no profundizaremos como se requiere, en dos: la situación de género y la situación generacional. Ambas, como veremos, dan pie para caracterizar la desigualdad en su conjunto.

Equidad de género

La participación de mujeres y varones es desproporcionada en las asambleas estudiadas. La participación de mujeres es muy baja y limitada. Solo el 12,5% es femenina, es decir, en todo el periodo de funcionamiento del MCP solo hablaron veinte mujeres frente a 125 hombres diferentes. De las siete mujeres presentes en las mesas centrales solo tres hicieron uso de la palabra (dos de ellas invitadas).

La principal explicación de esta baja participación está en la poca confianza que generan las asambleas del MCP a las mujeres y al revés. Sucede que la mayor cantidad de intervenciones se dio en la asamblea de mayo de 2009, durante los grupos de trabajo y en el plenario que resultó de los mismos,¹³ en los que incluso expuso una

13 Cifra que incluso debiera duplicarse o triplicarse, considerando que la investigación no llegó a registrar las demás mesas.

mujer. En estos espacios —manifiestan las mujeres entrevistadas— se siente menor presión y se puede decir directamente las cosas.

Así mismo, la baja participación no refleja el desempeño político de las mujeres. Las mujeres sí ocupan cargos de poder, no en igual cantidad y rango que los varones, pero sí en mayor porcentaje al de su participación en las asambleas.

El enfoque de la asamblea, como venimos viendo, limita la comunicación participativa de los asistentes en su generalidad. Pero refuerza las condiciones de desigualdad en la que se encuentran las mujeres antes de venir a la asamblea: bajo acceso a educación, violencia familiar, maltrato laboral y social. Un dirigente asháninka señala este aspecto de la siguiente manera: «[...] si es que hay mujeres profesionales, entienden hasta dónde se está llegando, hasta dónde quiere llegar, entonces supongo ¿no? la mujer profesional debe participar muy bien y las otras hermanas que [son de] las comunidades, otro concepto de repente diferente a la dinámica de la asamblea.» (Asháninka selva central, base AIDSESP). De modo, pues, que la desconfianza se expresa como una serie de vallas/pruebas que la asamblea le ha impuesto a la participación femenina para que demuestre su capacidad y pueda llegar a ocupar un rol directivo.

Entrevistadora: ¿[...] todos tienen igual la misma oportunidad o no?

Participante: No, porque ahí esté... dan una participación por región, y casi siempre son varones. La única secretaria general, o sea la presidenta del Frente de Defensa de Moquegua, que es mujer, la única que casi tiene la oportunidad de hablar, y bueno algunas personas que hablamos, las demás callan... (Dirigenta mujer. MCP Junín).

La primera valla está relacionada con la alta fiscalización que produce presión e inseguridad. Otra de las vallas está relacionada al perfil masculino y heteronormativo que se asume como único y mejor.¹⁴ A

14 La investigación no se ha focalizado en las relaciones de género en relación con la población LGBTI; sin embargo, no puede dejar de dar cuenta no solo que no se identificaron participantes que abiertamente mostraran una identidad no heterosexual, sino que la actitud tendencialmente heteronormativa en la mayoría de los participantes de la asamblea evidencia un desconocimiento y postura defensiva sobre este asunto.

las mujeres y jóvenes, como veremos más adelante, se les exige participar como hombres. El «habla como hombre» se dijo de manera pública y privada en varios momentos de la asamblea. Así mismo, las tres intervenciones orales femeninas más aplaudidas fueron las que tuvieron un tono de voz fuerte, grave y exclamativo.

Una tercera valla está relacionada con la tendencia paternalista en esta relación. En la asamblea de marzo, cuando los turnos de intervención habían sido restringidos, el moderador le otorgó el uso de la palabra a una mujer y los comentarios en la sala fueron: «a ver, a ver». Esta misma mujer señaló en su intervención: «[...] Quién habla, una hija que su padre nunca conoció, pero hoy conozco muchos padres líderes, y por ende, nos hemos puesto de pie [...]» (Dirigente amazónica. Asamblea del 24-3-9).

Las percepciones al respecto son de dos tipos: por un lado, se considera que la solución está en que las mujeres se apropien de estos espacios y demuestren su capacidad, bajo la premisa explícita de que no existe ninguna limitación a su participación:

El problema de la participación de la mujer no es un problema solamente de espacios como estos, es un problema de participación en general. [...] en las organizaciones nuestras se refleja con mayor nitidez creo; pero tampoco es decir que la solución es obligarles a hablar a las mujeres. Yo creo que la mujer gana sus espacio en la medida en que su participación, su capacidad sea efectiva, nadie ha puesto limitaciones creo.» (Dirigente quechua de Pasco. Organizador del MCP).

Para otros, en cambio, la organización debiera tomar algunas medidas que en lugar de obstaculizar, faciliten: «[...] Yo pienso que si los mismos conductores entendieran un poco de quechua, las hermanas que vienen de provincia más entendemos quechua, claro se cruzaría esa interpretación y participarían plenamente las mujeres, yo sé que participan» (Asháninka selva central, base Aidesep).

Así pues, aunque la mayoría de los entrevistados reconoce que el factor determinante está relacionado con la confianza. La percepción general le atribuye casi exclusivamente la responsabilidad a las

propias mujeres, sin reconocer que no se trata solo de capacidades, sino de condiciones que permitan que las desigualdades preexistentes no se sigan reproduciendo y, en cambio, sean propicias para que las capacidades, indistintamente, pasen de la potencialidad al ejercicio.

Relaciones generacionales: jóvenes

El 95 por ciento de las participaciones orales del MCP han sido de adultos, el 3,1% de jóvenes y el 1,7% de adultos mayores. Es decir, en todas las asambleas se registró que solo dos jóvenes diferentes¹⁵ y cuatro adultos mayores hicieron uso de la palabra. La participación en el MCP, evidentemente, es principalmente adulta. Nos centraremos en la participación de las/los jóvenes.

La participación de las/los jóvenes en el MCP expresa una situación de desigualdad en las limitaciones a su ejercicio participativo, al mismo tiempo que un margen de entusiasmo que pareciera expresarse como acogida. Sucede que los adultos expresan una actitud caracterizada: a) por la resistencia y desconfianza a la participación juvenil y b) por el entusiasmo y encariñamiento cuando ven a un joven «resaltar». La resistencia y desconfianza se expresa en la —aún— baja promoción de que sean jóvenes quienes participen en las representaciones nacionales; situación que señalaron tanto los jóvenes entrevistados como los adultos que hicieron referencia a sus primeras experiencias en las asambleas. Al mismo tiempo, se les exige «que hablen como hombres», que «hablen fuerte», expresiones propias de un perfil que caracterizamos al finalizar la sección anterior.

La emoción y el encariñamiento están relacionados con un sentir bastante expresado durante las asambleas y en las entrevistas posteriores: es valioso que un/una joven se interese por la problemática, las ideas o costumbres de las comunidades, porque la mayoría de los jóvenes aspiran a ser como los de las ciudades. Para un dirigente asháninka este tipo de asambleas representa

15 Cuatro jóvenes, pero dos hicieron uso de la palabra en dos oportunidades.

la oportunidad de que un joven se *re-conozca* y re-potencie sus capacidades participativas. Este mismo dirigente, sin embargo, reconoce que el acceso a la educación formal es la variable que finalmente marca la diferencia entre un joven con confianza en sí mismo y otro que no:

Bueno, los jóvenes se ve que son universitarios, por lo menos han perdido timidez [...] ¿No? Pienso que de tanta discriminación que hay en el país, que no dan mucho espacio y ve que ahí es lo que yo veo, que de repente jóvenes que tiene esa esperanza que ahí pueden desenvolverse mejor con su propia gente de la sangre indígena de donde vienen sus padres. (Ashaninka selva central, base Aidesep).

Al mismo tiempo, la emoción y la no tan pocas veces pronunciada «renovación generacional» significan la posibilidad de que las demandas «se modernicen», que entren en diálogo —en mejores condiciones— con el mundo globalizado. Al mismo tiempo, significan la posibilidad de contrastar las enseñanzas de sus antepasados (cercanos o muy lejanos, como el incaico y las comunidades, o como la propia izquierda de los años 70 y 80) con los nuevos referentes y necesidades sociales, con las nuevas tecnologías de la información y los patrones de relación que se promueven en un mundo globalizado. Los jóvenes perciben esta inquietud e incluso la asumen como un compromiso. Las asambleas, entonces, constituyen ese espacio de aprendizaje y enlace generacional a nivel político. Un joven señala al respecto: «[...] te subestiman, [pero también] ventaja porque eres joven y te quieren dar la oportunidad. Esas dos cosas. Porque cuando te subestiman o no te dan la oportunidad. O cuando, por lo que eres joven te quieren dar la oportunidad pero bueno que hables...[...] La subestimación [sin embargo] es más fuerte.» (Dirigente joven quechua. Apurímac. Junta Directiva CONACAMI).

Sin embargo, también se pone en evidencia que dicha expectativa positiva no se traduce en un esfuerzo continuo y profundo para hacer de las asambleas un espacio que no reproduzca las condi-

ciones particulares de desigualdad que muchos jóvenes afrontan, especialmente los que provienen —ellos o sus padres— de comunidades campesinas. Para este joven se trata, por el contrario, de: [...] que mas bien que estén preparados para esa realidad, que no deben desanimarse de esos asuntos. Que es un comportamiento natural del hombre en este sistema, [...] Por eso, no porque te den la oportunidad, sabes que es un espacio que debes ganarte con esfuerzo y con preparación, no debe ser novedoso que no te va ser nada fácil. Eso es lo que yo he aprendido.» (Dirigente joven quechua. Junta Directiva Conacami).

La cita precedente abre el camino para interpretar estas actitudes en el marco de una cultura política en la que afirmar discursivamente el rechazo al sistema y sus patrones de relaciones no significa la inmediata diferenciación en la práctica.

El patrón de participación, entonces, asumido como superior o mejor dentro de la asamblea, tiene dos planos, que confluirán o se acentuarán dependiendo de las circunstancias. Está relacionado con los siguientes valores y criterios: discursivos convencionales (persuasivo, contundente, agresivo), de afirmación total, personificado en un liderazgo individual y heteronormativo. En un segundo plano, está caracterizado por la capacidad de integrar puntos diversos, contradictorios o extremos, de «representarlos». También por la legitimidad de la experiencia y vivencia comunitaria y, en tercer lugar, por la humildad que genera confianza y que lo diferencia de las autoridades de la democracia formal. En cuarto lugar, la valoración de un comunicación fluida, expresada en un lenguaje sencillo. La mayoría de los entrevistados manifestó su valoración por un lenguaje que se entienda.

Los dos planos de este patrón se combinan y contraponen con diferentes intensidades en diferentes momentos. El primer plano es más *práctico* y más relacionado con lo que se necesita para defender los derechos. El segundo plano es más normativo y más relacionado con lo que los participantes consideran *su cosmovisión*.

Relaciones de poder

La relación de poder en subordinación más fuerte y determinante **es la relación física, simbólica y política entre la mesa central y las filas de sillas**. Alrededor de esta división se articula el acceso o no a los soportes de comunicación, al uso de los procedimientos, la generación de confianza y las condiciones prácticas para el ejercicio de la horizontalidad entre los assembleístas. Esta ubicación no determina en sí misma esta relación, sino que más bien la *dispone* y la *legitima*. Por eso es importante ver a la infraestructura comunicativa como variable propia que al tiempo que se inserta en relaciones, las transparenta. El eje de esta infraestructura es la moderación, que encarna procedimientos de comunicación centralizadores y paternalistas. Como paternalista *cuida, defiende* y posee *autoridad* suficiente para establecer cómo hacerlo.

La relación de *resistencia* a este poder la configuran los assembleístas estableciendo sus propias pautas de diálogo, que aunque terminan insertándose en la lógica del moderador, reposiciona canales de comunicación: la narrativa a nivel interpersonal, las coordinaciones informales entre asistentes, las manifestaciones de malestar, rabia o alegría a través de sus murmullos y cuerpos. Estos componentes, sin embargo, se invisibilizan cuando la mesa central y los asistentes ceden a la lógica compartida de que «se necesitan resultados».

La experiencia, como madurez personal respaldada en experiencia colectiva, tiene una doble naturaleza, como fuente legítima de poder y como resistencia contra él. La experiencia constituye la principal constancia de que nuestras problemáticas no solo existen, sino que son complejas y no son homogéneas. Sus protagonistas, estando en las asambleas, crean la posibilidad de dejar constancia y demostrarlo. La investigación, en coherencia con esta premisa, ha buscado entender, entonces, el poder en el ejercicio de las *diversas* experiencias, que en una asamblea, se expresa en la participación.

Habíamos dicho que las experiencias se mostraron principalmente a través de las participaciones narrativas. El tiempo, en ese sentido, ha sido calificado como el principal obstáculo, ¿qué tiem-

po? El tiempo fue asumido como una lógica ascendente y lineal en la que —por ser escaso, por contraer gastos y por restar el tiempo para la lucha— necesitaba usarse *eficientemente*. Un tiempo encuadrado no puede valorar contenidos que no prueben abierta y rápidamente ser *razonables* o *necesarios*. Los afectos y emociones, entonces, aunque alimenten el entusiasmo de la asamblea, de alguna manera pueden llegar a ser considerados *conocimiento inútil*. Las preguntas, que el ensayo ni siquiera se aproxima a responder, pero sí busca visibilizar, son: ¿si no aquí, dónde? ¿Qué sensibilidades necesita la diversidad para acercarse mutuamente?

¿Enfoques de participación?

Casi ya finalizando, regresa e insiste la pregunta: ¿cómo pensar los enfoques de participación en estas iniciativas? Insiste, porque como hemos empezado a ver, la participación desde la diversidad y superando autoritarismos, pareciera necesitar de esfuerzos más sistemáticos y autocríticos.

Para los asistentes del MCP, las preocupaciones más explícitas sobre lo que debería lograr una forma ordenada de participación están en relación con cómo reunir, sistematizar y juntar el contenido de las intervenciones de tal manera que sean lo necesariamente homogéneas para poder plasmarse en decisiones representativas. Por ello, figuras «preparatorias» se hacen muy importantes. También les preocupa cómo se realizan las convocatorias, quiénes asisten. Ambas preocupaciones rebelan dos de las principales ideas que se van perfilando en este ensayo: en primer lugar, la necesidad de un esfuerzo transparente y no solo centralizado en el moderador de ir construyendo una línea de significados; y, en segundo lugar, la necesidad de identificación y reconocimiento mutuo entre participantes.

Sin embargo, los participantes del MCP desconfían, al mismo tiempo, de la existencia de metodologías en las asambleas porque consideran que «detrás» siempre existe alguien que las manipula y que impide la «participación libre»:

[...] muchas veces en la forma de participación, a veces te callan o te dan un papelito para que escribas lo que quieren decir. En las comunidades, en las asambleas, es muy diferente, ahí el menor opina, el mayor también opina y se saca en un círculo de conversaciones el acuerdo rápidamente y no es tan cerrada, sin embargo, en ocasiones las agencias cooperantes ponen ciertos mecanismos que deslegitiman un poco de lo que quieres decir realmente, lo que sientes o te ponen temas y te parametran y ahí te atascas un poco, pero ¡cuando hablamos abiertamente, uno habla lo que piensa! Las asambleas deben recoger lo que uno quiere decir o lo que uno busca cambiar desde adentro [...] (Dirigente aymará, invitado de Puno).

La cita hace referencia a una organización circular del espacio, una forma particular que no es espontánea. «Pensar un manejo detrás de» implica «pensar un poder detrás de» y nos permite volver a una pregunta: ¿acaso la metodología es más democrática mientras sea más neutral? La investigación ha demostrado que no. Un sector de los asambleístas del MCP deslinda de esta aparente percepción cuando compara las asambleas comunitarias de las *demás*, y otro sector cuando afirma la necesidad de un *reglamento* en el que se defina el desarrollo de la asamblea (los actores provenientes de sindicatos y organizaciones marxistas). Lo problemático está, entonces, no solo en desenmascarar la imposibilidad de una metodología neutral, sino también en comprender que nuestra propia manera de hacer las cosas no es *general* ni, mucho menos, *neutral*.

Conclusiones

Una de las consignas más recurrentes en las asambleas del MCP y en las expresiones de los nuevos movimientos sociales es: ¡Unidad en la diversidad! Esta frase, comunicacionalmente hablando nos refiere a un diálogo entre diferentes posiciones que en sus particularidades, sin tener que *homogeneizarse*, se articulan y promueven cambios. Para las organizaciones que se enuncian como *los pueblos originarios* esta diferencia es clave: la posibilidad de seguir siendo *ellos* para confluír con un *nosotros* mayor, basándose en la propia

experiencia más que en *discursos y teorías*. El MCP está principalmente conformado por organizaciones indígenas/campesinas.

En ese sentido, la participación amplia, oral, discursiva, narrativa, direccionada y desigual en el MCP expresa un ejercicio político que ensaya, a la vez, la posibilidad de expresarse tanto fuera de la regulación estatal y partidaria como desde principios que resultan muy difíciles de posibilitar en la práctica.

Decíamos, la participación en el MCP se puede caracterizar desde cuatro planos. El primero y hegemónico apunta a discursos persuasivos, contundentes, agresivos, de afirmación total, personificados desde liderazgos individuales y heteronormativos. El segundo plano valora la capacidad de articulación o «representación» de puntos diversos, contradictorios o extremos, así como la experiencia comunitaria, como la más importante. El tercer plano valora la humildad de ejercer un cargo de manera diferente a como lo hacen las autoridades de la llamada democracia formal. El cuarto plano valora una comunicación fluida y de lenguaje sencillo.

Cuando el enfoque de participación, como orientación organizativa y como ejercicio de los assembleístas se concentra en el primer plano, no se llega a promover la retroalimentación que dé condiciones para construir ideas, más que para optar entre ellas, como en una competencia *a secas*. La participación reflexiva, crítica y que se apropia de la asamblea, disminuye junto con la posibilidad de la disidencia: que es uno de los espacios en donde la diversidad toma cuerpo.

La investigación, en ese sentido, afirma la necesidad de una comunicación organizada que sea capaz de cuestionar las maneras en las que está buscando ejercer una democracia *disidente*,¹⁶ incluso —y especialmente— desde el paso previo a las decisiones tomadas o el momento de toma de decisiones (a los que sí se le suele poner más atención): la participación en sí misma.

Organizar la comunicación de la diversidad, entonces, debiera implicar necesariamente asumir que no solo se trata —en una forma de división común— de contenido, sino de formas que hagan

16 Considerando que la hegemónica es la liberal, representativa, electoral (Santos 2003, Mouffé 2003)

posible que germine dicha diversidad de contenidos. Como la presente investigación lo ha demostrado y Boaventura De Sousa Santos lo expresa: la razón que critica no puede ser la misma que la criticada. Es decir, implica, por un lado, reconocer relaciones de poder estructurales; por ejemplo, en la persistencia de un colonialismo interno en los Estados nación y asumir que estamos frente a un diálogo horizontal pese a que no se han democratizado las condiciones de bienestar (acceso a servicios de educación, salud, trabajo digno, que decíamos para hablar de las mujeres y los/las jóvenes, por ejemplo). Por otro lado, pensar también en la *interculturalidad*, como decía uno de los organizadores del MCP, para reconocer que dentro de nuestras propias culturas *excluidas* no nos conocemos entre nosotros y no nos comunicamos automáticamente de la mejor manera.

Existen muchas maneras de manifestar una idea, y tal como lo demuestra la investigación, el patrón de comunicación predominante en el MCP llegó a neutralizar la posibilidad de expresarse de amplios sectores de los asistentes. Esto también implica pensar nuestra propia percepción y expresión de la realidad y la información que producimos a partir de ella dentro de un marco cultural. Un marco cultural que no todos comparten y que, más bien, valoramos que no todos comparten porque constituye varias experiencias de lo que llamamos «realidad», de lo que finalmente se enuncia y busca comunicarse como tal. Abrir una ronda de intervenciones, en castellano, con delimitación de cinco minutos sobre «la coyuntura nacional» y asumir que, porque el micrófono está disponible, todos participarán, expresa una ingenua voluntad democrática.

En ese sentido, el aprendizaje de esta parte de la investigación nos ha mostrado que existen dos tendencias: de un parte, la que cree que se debiera tener un criterio único y cerrado y, de otra, la que considera que mientras más *neutral* sea, mejor. Contra la afirmación de que el *enfoque metodológico* debiera ser visto como un proceso y en modo alguno como una declaración de valores y principios, ni como un conjunto de herramientas, se opone un enfoque que, lejos de ser neutral o pretender serlo, toma posición y marca un referente y un conjunto de *pautas* para mejorar la participación efectiva, capaz de caracterizarse a partir de los aprendizajes colecti-

vos que la propia experiencia señala. Se necesita, entonces, más que de un enfoque de participación que pretenda representar *todos* los criterios, que es imposible, que sea consciente y haga conscientes a sus interactuantes de qué principios lo orientan o direccionan y, en la medida de lo posible, construir con ellos pautas y aprendizajes que hagan cada vez más posible la posibilidad de una comunicación que, lejos de reprimir o controlar, ejercite la emancipación.

Insistimos, casi finalizando, en decir *ejercite*, en tanto concluimos que las desigualdades, al reproducirse y recrearse permanentemente, requieren de reapropiaciones cotidianamente políticas que las alejen de convertirse en opresiones y autoritarismos. En tanto curvas afinadas de un proceso espiral de procesos de acumulación, organización y acción colectiva, en tanto puntos de quiebre que marcan un antes y un después, las asambleas son espacios propicios para legitimar, desplazar, denunciar o dinamizar estos ejercicios de manera no autoritaria. Una asamblea es democrática, pues, en relación a cómo se construyeron sus conclusiones antes que por qué «declaran», «manifiestan» éstas.

Es así, que el recorrido por el ejercicio de la participación en el MCP, que en sus múltiples declaraciones e incluso distanciamientos de la llamada izquierda tradicional¹⁷ ha declarado ser un espacio *verdaderamente democrático* en cuestionamiento a la democracia formal y las formas hegemónicas de entenderla (representativa, electoral, procedimental), ha demostrado que lo «democrático» es, a la vez, un discurso de liberación y una práctica *inacabada siempre* (Melucci 1999: 21). Que si se declara como *dada*, entonces se asume como cerrada y, por lo tanto, involucra la negación de la constante lucha contra la subordinación y la opresión como una tarea inacabable: en la cual podamos pensar la democracia como una familia donde la participación encuentra el espacio para crecer, aprender, experimentar, jugar, madurar y, en resumidas cuentas, realizarse como hija de la comunicación y la política.

17 Carta de respuesta a la ANP: «Asamblea de los Pueblos» en la caracterización operacional que ha usado la investigación. El MCP se considera, entonces, «diferente a los espacios creados por los partidos tradicionales y sus elites, diferente en objetivos, programa y método de construcción.» (Carta abierta del MCP a la ANP).

Bibliografía

ARCHER, David y Kate NEWMAN (Comp.)

2003 *Comunicación y poder. Recursos Prácticos sobre Reflect-Acción*. Consulta: 22 de abril de 2009. <<http://www.reflect-action.org/?q=es/node/162>>

FERNÁNDEZ, Ana María

2002 *El campo grupal. Notas para una genealogía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

2006 *Política y Subjetividad: asambleas barriales y fábricas recuperadas*. Buenos Aires: Tinta Limón.

HOETMER, Raphael

2006 «Lo visible, lo posible y lo ausente: movimientos y conflictos sociales en el Perú». *Observatorio Social de América Latina*. Año VII N°20, pp.177-224. Consulta: 21 de abril de 2009. <<http://www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal20/>>

HOETMER, Raphael y Diego SAAVEDRA

2009 *La Amazonía rebelde*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global, CLACSO.

MELUCCI, Alberto

1999 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.

MOUFFÉ, Chantal

2003 *La paradoja democrática*. Barcelona: Editorial Gedisa.

PORTOCARRERO, Gonzalo; Juan Carlos UBILLUZ y Victor VICH (editores)

2010 *Cultura política en el Perú: tradición autoritaria y democratización anómica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad del Pacífico; Instituto de Estudios Peruanos.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.)

2003 *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: Fondo de Cultura Económica.

- 2006 *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria.*
Lima: Programa de Democracia y Transformación Global, Fondo
Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales/Unidad de Post Grado.

**LOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y LA
IMPOSIBILIDAD DE LA NACIÓN EN EL SUR ANDINO:
EL CASO DEL «29 DE MAYO» EN PUNO**

Erick Tejada Sánchez

Introducción¹

El sur andino del Perú ha sido históricamente un escenario de conflicto y disputa con relación a la construcción del Estado y la nación peruana². En este ensayo nos proponemos explorar algunas de las manifestaciones contemporáneas de esa disputa, que alcanza también al sistema político, desde el punto de vista de los grupos subalternos y los movimientos sociales, a partir de los violentos sucesos ocurridos en Puno el 29 de mayo de 2003 y la posterior emergencia de un movimiento por los derechos humanos y la reparación de las víctimas de aquel trágico episodio. Al intentar visibilizar en los discursos subalternos esas nociones subyacentes de nación, Estado y democracia que van tomando forma en los conflictos y movimientos sociales contemporáneos, esperamos contribuir a «recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana» (Rivera 1987) y evitar así su desperdicio (Santos 2006: 66), rescatando «la política, la cultura y las tradiciones de resistencia subalterna» (Mallón 2009: 166) como insumos potenciales de un proyecto genuinamente democratizador.

La nación: ¿integración o disputa?

En mayo de 2003, en medio de una grave crisis política provocada por huelgas de diversos sectores y movilizaciones sociales en todo el país, el gobierno del presidente Alejandro Toledo declaró el estado de emergencia a nivel nacional, suspendió las libertades civiles y en-

-
- 1 Los testimonios que alimentan este trabajo fueron recogidos durante una investigación realizada entre 2009 y 2010, en el marco del proyecto «Memorias subalternas del movimientos sociales de la última década en el Sur del Perú», ejecutado por la Cátedra Libre Alberto Flores Galindo con el patrocinio del programa SEPHIS. El estudio se llevó a cabo en las cinco regiones del sur andino peruano: Arequipa, Puno, Cusco, Moquegua y Tacna. Todos los testimonios y registros audiovisuales recopilados en la investigación, están sistematizados en el documental «Nuestros pueblos han hecho historia».
 - 2 Proyectos radicales y fallidos como la gran rebelión de Túpac Amaru del s. XVIII, la Confederación Peruano-Boliviana patrocinada por Santa Cruz en el s. XIX, o el vigoroso movimiento indigenista de las primeras décadas del s. XX, han sido acaso, aunque de distintas maneras, expresiones de un abigarrado impulso modernizador andino, que ha estado en constante tensión con el proyecto de las elites criollas de Lima y la costa norte.

tregó el control interno a las fuerzas armadas en varias regiones. En la mañana del día 29, en la ciudad de Puno, dirigentes estudiantiles de la Universidad Nacional del Altiplano tomaron el campus universitario en protesta por la mala administración de la universidad y por la suspensión de las garantías constitucionales decretada por el gobierno nacional; como consecuencia, los miles de estudiantes que acudieron a realizar sus labores de rutina no pudieron ingresar a las aulas y se quedaron apostados en la puerta principal de la universidad. Al no lograr que las puertas se abrieran y aduciendo que se trataba de una concentración ilegal de personas, prohibida en el marco del estado de emergencia que se encontraba vigente, efectivos de la policía, del ejército y de la marina arremetieron contra la multitud con gases lacrimógenos y efectuaron disparos al aire. Frente a esta inesperada agresión, los estudiantes se defendieron como pudieron, huyendo y lanzándoles piedras a los soldados y policías. Éstos, por su parte, respondieron utilizando su armamento de guerra y disparando a discreción. Decenas de estudiantes y transeúntes fueron heridos, varios de ellos de gravedad, al tiempo que las balas impactaban también contra las viviendas de los alrededores. El estudiante Edy Quilca Cruz, de 22 años, murió luego de que una bala le destrozara el vientre. Algunos periodistas de medios locales, arriesgando sus propias vidas, registraron con sus cámaras los terribles sucesos. Aquella mañana, en medio de la desigual confrontación, ocurrió un hecho dramático y simbólico: los estudiantes se agruparon frente a las tropas en la Avenida Floral y esquivando las balas cantaron el Himno Nacional.

En los conflictos sociales en el Perú, además de las agendas inmediatas de los movimientos y las organizaciones, suelen emerger tensiones vinculadas a procesos históricos más complejos y carentes siempre de resolución. La ausencia secular de una comunidad nacional es una de esas grandes cuestiones que enmarcan la dinámica de la sociedad peruana, y que en episodios como este, se acusan con particular dramatismo. Que los estudiantes puneños, consternados e inermes en medio de la balacera, hayan apelado a cantar el Himno Nacional frente a sus agresores, podría interpretarse como una demanda desesperada de nación, en una situación límite en la

que los agentes armados del Estado *peruano* atacaban a estudiantes también *peruanos* como si estuvieran combatiendo a un enemigo externo en una guerra, procurando ya ni siquiera disuadirlos sino exterminarlos. Se podría asumir que con ese espontáneo gesto los estudiantes hicieron una invocación de esa comunidad nacional ausente, y admitir que se trataba, a fin de cuentas, de una demanda de *inclusión* en ella, de *reconocimiento* de los estudiantes como *ciudadanos peruanos* por parte de los agentes de la represión estatal.

No obstante, desde otro punto de vista más agudo, podría más bien reconocerse en este pasaje una disputa sobre el sentido mismo de lo nacional, específicamente, sobre quiénes son los sujetos depositarios de la nación. Así, cuando los estudiantes cantaron el Himno, se apropiaron de él, se hicieron simbólicamente de la nacionalidad, de la patria en última instancia, arrebatándosela a los militares —que han sido y siguen siendo en gran medida en el imaginario popular los sujetos por excelencia del patriotismo— y por consiguiente al Estado del cual éstos son agentes. De hecho, en medio del enfrentamiento algunos estudiantes imprecaron a la tropa gritándoles «chilenos»³. La nación, desde esta perspectiva, terminaría reclamándose y recreándose discursivamente en el lado de los subalternos⁴ y constituyéndose a sí misma, una vez más, en lucha contra el Estado (Flores Galindo 1999: 69).

Pero aún cabe una tercera posibilidad, acaso más crítica. Juan Guido Vilca, uno de los estudiantes heridos el 29 de mayo que se convirtió luego en uno de los líderes del movimiento por los derechos humanos en Puno, refiere que:

En los videos se ha mostrado claramente que cuando nos estábamos enfrentando entre estudiantes y militares, la tropa tenía miedo. ¿Por qué tenía miedo? Porque se estaba enfrentando no a

3 Como es sabido, la fuerte rivalidad con Chile subsiste desde la derrota sufrida por la alianza del Perú y Bolivia en la Guerra del Pacífico en el siglo XIX. El «antichilenismo» ha sido desde entonces un elemento recurrente del nacionalismo peruano.

4 Tal como señalan Escobar, Álvarez y Dagnino, los movimientos sociales «no sólo están luchando por el acceso, incorporación, participación o inclusión en la ‘nación’ o el ‘sistema político’ en los términos definidos por las culturas políticas dominantes [sino por] el derecho a definir aquello de lo quieren llegar a formar parte» (Escobar, Álvarez y Dagnino 2001: 44).

terroristas, sino a estudiantes que eran de su mismo color; muchos de los estudiantes, que tenemos acá en la universidad, son del medio rural, estudiantes así, sencillos, como también son las tropas, jóvenes sencillos que la mayoría de ellos son del medio rural, y enfrentarse a tu hermano... Entonces ellos se ponían a pensar que se estaban enfrentando a estudiantes que eran como ellos. (Entrevista con Juan Guido Vilca).

En el testimonio de Juan Guido la comunidad a la que se apea se redefine; ya no es la vaporosa comunidad *nacional*, sino la de aquellos que son personas sencillas, son del mismo color y proceden del campo. La confrontación con el Estado persiste, pero ahora sus propios agentes son objeto de disputa en tanto que pertenecen por su origen social y el color de su piel a la esfera de los grupos subalternos. Es el sentido de pertenencia a *esa* comunidad el que finalmente los interpela en el momento en que estudiantes y soldados se están enfrentando. La nación aquí, por lo tanto, ya no es una *demand*, una petición, ni tampoco es un hecho dado y apropiable sin complicaciones; la nación, en cambio, deviene visiblemente en una *imposibilidad* en el marco de las brechas de clase y de raza que la fisuran. Le salen al frente otras formas subalternas de comunidad, sustentadas en una *experiencia histórica*⁵ común de subordinación⁶ y violencia.

El Estado, por su parte, ha cultivado deliberadamente esas brechas excluyentes, en los hechos y en el imaginario, y se ha configurado a sí mismo para sostenerlas y reproducirlas:

Hemos visto videos anteriores al estado de emergencia, ellos ya habían entrenado, habían hecho entrenamiento, y saben qué, lo que nos ha llamado la atención en esos videos que los militares nos han enseñado, es que mostraban unos muñecos, unos muñecos donde ponían en el pecho del muñeco [un letrero]: 'Yo la

5 Guillermo Rochabrún define la *experiencia histórica* como «procesos globales que son traducidos bajo formas mentales, ideológicas, psicológicas, etc. *que conllevan formas de relación entre las personas*» (Rochabrún 2007: 277).

6 Para Guha, lo *subalterno* es «un nombre para el atributo general de la subordinación... ya sea que ésta esté expresada en términos de clase, casta, edad, género y oficio o de cualquier otra forma» (Citado en Beverley 2004: 54).

turba' y una bandera roja. ¿Eso qué significa? Que a los militares los estaban entrenando con esa mentalidad, de que en algún momento se iban a enfrentar a un grupo de estudiantes, a un grupo de manifestantes, y que esos manifestantes eran pues rojos, eran comunistas o eran terroristas, violentos, o sea eran vistos de lo peor. Entonces, yo creo que ya desde más antes se estaban mentalizando y a esos muñecos les disparaban con furia. (Entrevista con Juan Guido Vilca).

Para el Estado –y ciertamente un sector se la sociedad peruana– la nación parece detenerse en límites muy precisos: las «turbas» o –para usar un concepto mucho más abarcador y reciente de factura presidencial– los «perros del hortelano»⁷. Basta ser etiquetado desde el poder con alguno de estos calificativos, que aluden despectivamente a la acción colectiva de los grupos subalternos, para que los derechos y libertades más elementales de las personas que toman parte en ella se cancelen. En virtud de ese «monólogo coercitivo» (López Soria 2007: 117), el disenter de las elites y del Estado o resistir sus políticas, ha implicado en el Perú la suspensión de facto de la ciudadanía misma, la exclusión automática de la comunidad nacional que el poder reconoce como tal. Si a lo largo de la historia republicana, colectividades como las de los indígenas podían ser ignoradas y/o violentadas por el Estado⁸ nada más por el hecho de serlo, hoy en día las nomenclaturas parecen haberse reajustado sólo con el fin de justificar esos mismos comportamientos. La *ciudadanía* en estas circunstancias es pues una entelequia⁹, otra *imposibilidad* en el marco de la configuración auto-

7 Alan García, «El síndrome del perro del hortelano», *El Comercio*, 27 de octubre de 2007.

8 La ofensiva latifundista del gamonalismo para el despojo de las tierras de las comunidades es paradigmática con relación a este punto. Tal como explica Poole, si bien el gamonalismo constituía un poder tradicional y privado, al mismo tiempo actuaba como un agente del Estado (Poole 2009: 609-615). Esta tesis problematiza el argumento bastante frecuente de la «ausencia» del Estado en vastas regiones del país, toda vez que éste opera también a través de poderes privados. La articulación entre la burguesía de Lima y la costa norte con el gamonalismo de la sierra fue la base del estado oligárquico (Flores Galindo, 2005: 247). Para una historia de la lucha contra el gamonalismo en Puno, véase Flores Galindo 1993: 365-369; Réñique 2004: 25-103.

9 De hecho, como explica Chaterjee, la *ciudadanía* es una definición normativa que habita en los dominios de la teoría y que, en el mejor de los casos, en países como el nuestro

ritaria del Estado peruano que a pesar de sus apariencias democráticas ha prolongado la dominación de las élites a través del ejercicio de la violencia por encima de cualquier garantía constitucional. Así, un *nosotros nacional-ciudadano*¹⁰ semejante al que hizo posible la aparición de los Estados nacionales y las democracias occidentales (Franco, 1998: 148) ha sido aquí histórica y activamente imposibilitado por el Estado y las élites que lo controlan, durante los casi doscientos años de existencia de la república.

La sociedad contra el Estado

El 29 de mayo tiene pues muchos antecedentes históricos, pero hay uno en particular que los actores sociales evocan recurrentemente, quizá por su relativa proximidad en el tiempo y su enorme similitud. Se trata del 27 de junio de 1972¹¹, cuando:

Vino acá a Puno la señora, la esposa del entonces dictador Velasco Alvarado, hubo una manifestación total de la comunidad estudiantil, apoyado por organizaciones populares, en rechazo a la presencia a la señora esa. Igualmente fuimos acibillados, ahí están las fotos, los testigos de esos hechos y en esa oportunidad incluso del estadio, ahí encima se pusieron las fuerzas armadas y de ahí dispararon a los estudiantes, y ahí murió, murieron tres compañeros, incluso murió una madre de familia, que por alcanzar agua a los

puede referirse sólo «al pequeño sector de quienes son ‘propiaemente’ ciudadanos» y que constituye la llamada *sociedad civil*. En consecuencia, el Estado interactúa de facto con *grupos de población* en el ámbito de lo que el autor denomina la *sociedad política* (Chatterjee 2007: 121-173).

10 «Sobre el piso cultural de la igualdad nacional –nos referimos a aquella que unificaba los derechos y obligaciones de los miembros de una comunidad estatal por sus diferencias con ‘los extranjeros’, esto es, con los miembros de otras comunidades estatales–, se fue forjando en el XIX un nuevo tipo de igualdad, la ciudadana, basada en la unificación de los derechos y oportunidades de los individuos en tanto que miembros de sus sociedades» (Franco 1998: 149).

11 Para una versión de lo sucedido, véase el artículo de Bruno Medina Enríquez, «El 27 de junio de 1972 en Puno, nos ayudó a ‘ser libres’», publicado en el diario *Los Andes* de Puno el 28 de julio de 2010. Disponible en <http://www.losandes.com.pe/Regional/20100728/38996.html>

compañeros también fue alcanzada por una bala; hasta ahora el mercado central [de Puno] lleva su nombre: 'Candelaria Herrera'¹². (Entrevista con Juan Carlos Gómez¹³).

Hay pues un persistente factor estructural en las relaciones entre Estado y sociedad que se sobrepone, en principio, a las formalidades del sistema político; nótese que bajo una dictadura militar –inclusive progresista y «nacionalista»– como la del general Velasco, o durante un gobierno democráticamente electo como el de Alejandro Toledo, la violencia estatal contra la población se ha desplegado de formas muy similares, con un alto grado de arbitrariedad. La memoria colectiva preservada en formatos sencillos como el nombre del mercado central, es una fuente para constatar esas terribles semejanzas. Los registros visuales como las fotos o los testimonios de quienes vivieron en aquella época también circulan y son potencialmente accesibles a la mayoría de las personas. De esta manera la identidad subalterna de los sujetos se refuerza y se reproduce como la «antítesis necesaria» de un sujeto dominante (Guha, citado en Beverley 2004: 56), encarnado en este caso en *el Estado* a secas, ya sea en su versión militarista o liberal.

A propósito de la memoria, las imágenes de lo sucedido el 29 de mayo que fueron tomadas por los periodistas de Puno, tienen la dramática característica de haber sido hechas desde el lado donde se encontraban los estudiantes. En especial los videos grabados por el periodista Javier Zúñiga, han preservado con sobrecogedora intensidad la desesperación y la furia de los estudiantes que vieron caer a varios de sus compañeros heridos de bala. Zúñiga arriesgó seriamente su vida, al punto que, según todo indica, los soldados dispararon contra él probablemente para evitar que siguiera filmando.

12 También un reconocido grupo de sikuris y un elenco de danzas en Puno preservan en la memoria colectiva a Candelaria Herrera y el episodio del 27 de junio.

13 Juan Carlos Gómez es un sobreviviente de los hechos del 29 de mayo de 2003. Gracias a su intervención otro estudiante, Rudy Pacco, se salvó de morir desangrado cuando una bala le destrozó la pierna. Gómez, que se encontraba parado a su lado, reaccionó rápidamente, le quitó la correa y le hizo un torniquete. Gómez fue luego presidente de la Federación de Estudiantes de la Universidad Nacional del Altiplano.

La bala derribó al estudiante Rudy Pacco que se encontraba justo a su costado (véase la nota al pie 11). Pero Zúñiga no se arredró ni abandonó su tarea:

El simple hecho de vivir ese momento pues ha sido triste, un hecho... un momento de rencor, de querer reaccionar tú mismo, de repente dejar tu cámara y apoyar a los estudiantes; pero creo que el mejor apoyo que se ha podido hacer era a través de las cámaras y filmar lo máximo posible si había algún abuso como se ha cometido. [...] Esos videos, las fotos que se tomaron¹⁴ creo que han sido claves para poder desenmascarar las mentiras que en algún momento posterior a la balacera se dieron. (Entrevista con Javier Zúñiga).

Las «mentiras» a las que se refiere Zúñiga son las que difundieron los medios de comunicación de Lima, que hicieron eco de la versión oficial del gobierno de Toledo que sindicaba a los estudiantes como extremistas y terroristas que habían atacado y herido premeditadamente a los efectivos de las fuerzas del orden. Frente a estas versiones emanadas de los centros de poder político y mediático, los registros de Zúñiga constituyen un testimonio visual de los sucesos desde una perspectiva subalterna, centrada en el terror y los múltiples estragos que los disparos de la tropa causaron entre la población. Así, la narrativa de la *victimización* frente al Estado y sus procedimientos tiene asidero ya no sólo en los discursos contrahegemónicos, sean éstos más o menos ideologizados, sino también y sobre todo en la indolencia del poder hegemónico con respecto al dolor de las personas¹⁵. Esa narrativa de la vulnerabilidad frente a la intervención violenta del Estado, deviene en un primer factor constitutivo de la *politicidad*¹⁶ de los actores.

14 Los registros fotográficos más impactantes fueron tomados por el periodista Kevin Moncada, corresponsal del diario Correo, quien junto con Javier Zúñiga, dio amplia cobertura a los hechos del 29 de mayo.

15 La argamasa de las comunidades subalternas es la experiencia compartida (Chatterjee 2007: 129).

16 Nair Calvo define la *politicidad* como las «dimensiones referidas a las sensibilidades políticas de los actores, a sus creencias, actitudes y formas de relacionarse con los debates y las decisiones de la esfera pública» (Nair Calvo 2008: 155).

Por otro lado, la insuficiencia de los formalismos de la democracia para ofrecer garantías elementales y tangibles a la población, tiene también inocultables antecedentes históricos, a despecho de la interesada miopía liberal. Lo que ocurrió en mayo de 2003 en Puno, acaso fue una reedición de los escenarios trágicamente típicos de la época de la violencia política. Hubo, en primer lugar, un gobierno nacional democráticamente electo que abdicó de su responsabilidad política, para pretender terminar con los conflictos sociales y políticos que comprometían su estabilidad con la sola imposición de la fuerza. En segundo lugar, como resultado de la suspensión de las garantías constitucionales y de la entrega del control interno de la región a las fuerzas armadas, los efectivos militares y policiales actuaron por su cuenta, provocaron un incidente e hicieron un uso desmedido e irracional de sus armas para sofocarlo. Un tercer elemento es que la gran mayoría de las víctimas no tenían nada que ver con la toma de la universidad ni estaban involucrados en alguna otra protesta:

Los estudiantes, la mayoría [...] no tenían ni idea de lo que era un estado de emergencia [o] tenían nociones pero tampoco querían participar de una protesta, digamos. (Entrevista con Wilder Mendoza¹⁷).

Yo como vivo acá al frente, yo ese día 29 de mayo del año 2003, salía a hacer mis pasteles de choclo porque tenía un horno alquilado aquí abajo, tenía que llevar la masa con uno de mis hijos; en eso lo vi que salía la patrulla mixta por acá los militares, bajaban con tanquetas, pero ya disparando al aire ¿no? [...] y los muchachos estaban ya correteando, toda la avenida [...] Pero no sabía

17 Wilder Mendoza era uno de esos estudiantes que nunca se involucró en el activismo político y que en la mañana del 29 de mayo llegó a la universidad para asistir al dictado de clases. Como la inmensa mayoría, se quedó en la puerta esperando que los estudiantes que habían tomado el campus abrieran las puertas y les permitieran ingresar para cumplir con sus labores académicas de rutina. Fue herido en la cabeza durante los primeros minutos de la agresión de los efectivos militares y policiales, y evacuado inconsciente a un hospital por sus compañeros. Tras los hechos, formó parte y también presidió la Asociación de Víctimas y Familiares del 29 de mayo.

hasta ese momento que había decretado el estado de emergencia el gobierno de Toledo, hasta ahí no sabía nada yo. (Entrevista con Primo Núñez¹⁸).

Las más de las víctimas se encontraron, al igual que las comunidades indígenas y campesinas durante la guerra interna, atrapadas en un conflicto en el cual no habían decidido involucrarse. Fue la agresión de la patrulla combinada de la policía, el ejército y la marina la que les empujó a ponerse en su contra. Los sucesos de aquella coyuntura actualizaron pues, como ya hemos argumentado, una experiencia colectiva de trágicos desencuentros con el Estado nacional. El estallido de la violencia el 29 de mayo en Puno, por espasmódico y circunstancial que pudo haber sido, se inscribió en la continuidad de una configuración estructural particularmente perversa, acaso *colonial*¹⁹, de las relaciones entre Estado y sociedad en el mundo andino²⁰. No podemos, en nuestra interpretación, prescindir de esos elementos históricos y estructurales.

Tan pronto como se conoció en Puno lo que había sucedido en la universidad, gran parte de la población de la ciudad se volcó a las calles espontáneamente para protestar contra el gobierno, desafiando abiertamente las prohibiciones del estado de emergencia.

18 Primo Núñez es un trabajador independiente que vive en la avenida Floral, muy cerca del lugar donde ocurrieron los hechos del 29 de mayo. Ese día salió a trabajar como siempre vendiendo pasteles de choclo y fue alcanzado por una de las balas que le atravesó el abdomen. También fue miembro de la Asociación de Víctimas.

19 El carácter colonial de la *sociedad* peruana –no sólo de la economía– fue ya una idea central en el pensamiento de Mariátegui, como bien constata Rochabrún. «En tales relaciones –explica el autor–, los dominadores hacen las veces de un poder colonial; es decir, actúan sobre los dominados como si éstos perteneciesen a otra sociedad.» (Rochabrún 2007: 541). Silvia Rivera Cusicanqui, por su parte, precisa que «la cuestión colonial apunta a fenómenos estructurales muy profundos y ubicuos, que van desde los comportamientos cotidianos y esferas de ‘micro-poder’, hasta la estructura y organización del poder estatal y político de la sociedad global.» (Rivera 1987).

20 La noción de *colonialismo interno*, siguiendo a Pablo González Casanova, alude precisamente a la colonización al interior de un país de pueblos, minorías o naciones por parte del Estado-nación moderno (González 2006: 410). Rivera Cusicanqui, entre tanto, ha llamado *estructuras de larga duración del colonialismo interno* a la dominación colonial contemporánea que recrea al mismo tiempo apariencias de modernidad y equidad (Rivera 2003: 16). Esas «constantes históricas de larga duración, encarnadas en el hecho colonial, [...] moldean tanto el proceso de opresión y alienación que pesa sobre la sociedad colonizada, como la renovación de su identidad diferenciada.» (Rivera 1987).

Ya durante el enfrentamiento, los vecinos de los alrededores de la avenida Floral habían apoyado y socorrido a los estudiantes:

El llanto de las señoras que en esa oportunidad, ellas, las mismas madres de familia salían de las puertas, nos alcanzaban agua, porque era realmente ya desesperante, más de, tres cuatro horas ahí resistiendo las bombas, las balas de parte del ejército y de la policía, ya era demasiado. (Entrevista con Juan Carlos Gómez).²¹

En horas de la tarde y de la noche miles de personas se movilizaron por las calles de Puno. En algún momento, la marcha estuvo presidida por el féretro de Edy Quilca y sus familiares. Tan masiva fue la respuesta de la población que los militares y policías tuvieron que replegarse a sus cuarteles. En aquel momento se hablaba de que no uno, sino tres estudiantes habían muerto y que había detenidos y desaparecidos en un número indeterminado. Se habló de que se había perpetrado una «matanza» y una «masacre». Ambos términos se siguieron usando incluso cuando se llegó a establecer que sólo un estudiante había fallecido, que todos los detenidos habían sido liberados y que no hubo ningún desaparecido. Todavía hoy figuras de esa naturaleza pueblan la memoria de los actores a los que les tocó vivir aquellos sucesos. El que la real magnitud de la tragedia haya sido magnificada, resulta menos importante que el hecho de que las personas estén predispuestas a asumir que un Estado «democrático» y liberal es capaz de cometer atrocidades como crímenes y desapariciones²². En ningún caso, como acabamos de ver, es ésta una predisposición antojadiza o irreal. Antes bien, se corresponde

-
- 21 Una de las escenas más impactantes de aquel día fue protagonizada por una «mamacha» –una mujer vestida con ropas tradicionales, de las cuales la pollera es quizá la más emblemática– que portando una bandera peruana tuvo el suficiente coraje como para avanzar en medio de la balacera hasta llegar donde se encontraban los miembros del ejército que efectuaban los disparos, enfrentarlos verbalmente y tratar de disuadirlos.
- 22 Este es un fenómeno frecuente cada vez que los conflictos sociales devienen en violencia. En el caso del «levantamiento de los pueblos» de la provincia cusqueña de Canchis, por ejemplo, ocurrido entre octubre y noviembre de 2008, circularon versiones de que la policía había asesinado a varias personas y sus cuerpos habían sido llevados en helicópteros para ser desaparecidos. Tales versiones nunca fueron confirmadas.

con una historia de violencia y desconfianza hacia el Estado y los sectores sociales que éste representa. Frente al agresor, la solidaridad de la verdadera *comunidad* es la que se activa:

La sociedad puneña, ha sido todo el apoyo, comenzando en las autoridades, comenzando todos los vecinos, toda la sociedad puneña, nos ha tratado a nosotros a los heridos con el apoyo que nos han dado ellos moralmente, apoyo así, en algo económico también nos han apoyado, para comprar nuestras medicinas. Eso no lo podemos dudar, de que toda la sociedad puneña, ha sido, para nosotros un hermano que nos ha apoyado ese día que hemos estado heridos. (Entrevista con Primo Núñez).

¿De víctimas a ciudadanos?

Ahora, si bien la narrativa de la victimización frente al Estado alimenta una parte fundamental de la construcción de los actores subalternos y su *politicidad*, su constitución en sujetos demandantes frente al Estado y la sociedad completa ese proceso. Tras los sucesos del 29 de mayo, emergió en Puno un movimiento social articulado en torno a la Asociación de Víctimas y Familiares del 29 de mayo «Justicia, Dignidad y Solidaridad»:

Formamos una asociación, con el apoyo de la Vicaría de Juli, con el apoyo de los abogados del Colegio de Abogados, con otros abogados que hemos tenido amigos, que han estado con nosotros desde muy cerca siguiéndonos este proceso del 29 de mayo [...] Esta asociación sólida que se ha formado es con fines de alcanzar una justicia, con fines de decir al Estado peruano que no vuelva a repetir estos hechos, que ha habido un estudiante muerto, más de cincuenta heridos del 29 de mayo del año 2003. Ese es nuestro fin, alcanzar la justicia, que los culpables sean sancionados y los daños que nos han causado sean reparados.» (Entrevista con Primo Núñez).

La organización de las víctimas y sus familiares respondió a la necesidad de asumir su defensa contra el Estado peruano, que intentó

responsabilizar a las víctimas de lo ocurrido denunciando a algunas de ellas y encubriendo a los oficiales y efectivos que hicieron indebidamente uso de sus armas:

No teníamos abogado y sin embargo ya los militares tenían ya abogados pagados de Lima que el ministro de Defensa –en ese entonces estaba Aurelio Loret de Mola– pagó una inmensa cantidad para aquellos abogados que venían de Lima. Hicieron un desembolso por el ministerio de Defensa de ciento setenta mil dólares, para que tengan gastos de representación. (Entrevista con Primo Núñez).

La parcialidad del auxilio y protección estatal a sólo ciertos actores del conflicto, evidencia la incapacidad deliberada del Estado de ofrecer garantías mínimas para *todos* sus «ciudadanos». La idea de *igualdad ciudadana*²³ en el Perú contemporáneo es pues un supuesto negado²⁴; por lo tanto el régimen político –la democracia liberal– y sus credenciales también deberían ser –y de hecho lo son–, cuando menos, puestos bajo sospecha:

Lo peor, lo más indignante, es que el presidente Alejandro Toledo sale campantemente como un presidente que ha respetado los derechos humanos, que en su gobierno no se ha atentado contra la vida²⁵. Y eso es totalmente falso. Acá sobre todo, a Puno, el ex presidente Alejandro Toledo debe muchas explicaciones. Ha ha-

23 La *igualdad ciudadana* en palabras de Franco, consiste en la igualdad con respecto al régimen político de quienes son desiguales en el ámbito socio-económico. En ese sentido, es la igualdad de los desiguales (Franco 1998: 149).

24 «Hoy en día, la retórica de la igualdad y la ciudadanía se convierte en una caricatura que encubre privilegios políticos y culturales tácitos, nociones de sentido común que hacen tolerable la incongruencia y permiten reproducir las estructuras coloniales de opresión.» (Rivera 2006).

25 El amplio espectro que se llama a sí mismo «democrático» ha suscrito sin reparos tal aseveración. La señora Susana Villarán, supuesta defensora de los derechos humanos, tras haber ganado la alcaldía de Lima declaró con mucho entusiasmo que el gobierno de Toledo tuvo «un récord impecable en democracia y derechos humanos» («Susana Villarán: La izquierda debe mirar al 2016». *La Primera*. Entrevista. Lima, 02 de noviembre de 2010. Disponible en: <http://www.diariolaprimera.com/online/noticia.php?IDnoticia=73400>). De la misma manera, el señor Ronald Gamarra, que fue el máximo representante de las ONG de Derechos Humanos al igual que la señora Villarán, aceptó postular al Congreso de la República en la lista parlamentaria de Alejandro Toledo en las elecciones generales del año 2011.

bido muerte, uno que otro Estado, llámese Alan García, Toledo, Fujimori, han atentado contra vidas humanas. Son responsables de muertes, de masacres, de torturas. Son responsables, y un Estado no puede actuar de esa forma, en contra de la población. (Entrevista con Juan Guido Vilca).

Es posible identificar en este punto una dimensión *antagónica*²⁶ del movimiento por los derechos humanos que impulsaron las víctimas del 29 de mayo; a saber, que al interpelar al Estado peruano para que los reconociera como sujetos de derechos y no persistiera en negarlos de antemano, el movimiento hizo visible y desafió la falsa neutralidad y universalidad de la institucionalidad estatal (Melucci 1999: 174).

La lucha de la Asociación de Víctimas y Familiares «Justicia, Dignidad y Solidaridad», además de las gestiones legales en defensa de sus miembros, abarcó actividades de preservación de la memoria, sensibilización y presión social²⁷. Tras seis años de lucha, en 2009, las víctimas y sus familiares obtuvieron una indemnización por parte del Estado. La particularidad de este acuerdo fue, sin embargo, que los representantes del Ministerio de Defensa dejaron constancia expresa de que no aceptaban ninguna responsabilidad de los efectivos a su cargo por lo sucedido. Los miembros de la Asociación consideran que la indemnización es un reconocimiento tácito de la culpabilidad del Estado, ante la gravedad de las evidencias del indebido proceder de sus agentes represivos. Nótese, en cualquier caso, que

26 «Un movimiento reivindicativo tiene contenido antagónico cuando pone en cuestionamiento el nexo existente entre la neutra funcionalidad de la organización y los intereses de los grupos sociales dominantes. De esta forma, un movimiento político de contenido antagónico ataca el control hegemónico ejercido sobre el sistema político por parte de las fuerzas que traducen los intereses dominantes.» (Melucci 1999: 51).

27 La Asociación acopió una gran cantidad de material periodístico acerca de los hechos del 29 de mayo, incluidos los archivos completos de Javier Zúñiga y Kevin Mocada. Sus miembros lograron que se colocara una placa conmemorativa en la avenida Floral, en el lugar preciso donde murió abatido el estudiante Edy Quilca Cruz. Apostaron por preservar la memoria en todos los formatos posibles; así, por ejemplo, patrocinaron la grabación de las canciones «29 de mayo» del joven compositor Gerber Medina y «Aquella mañana del 29» de César Quispe. Además, organizaron actividades públicas como foros de discusión y movilizaciones callejeras.

la reparación fáctica y económica de las víctimas, no ha supuesto que el Estado promueva su *inclusión* o reparación simbólica²⁸. En ese sentido, sería un despropósito afirmar que experiencias de lucha como ésta devienen en la afirmación de la condición ciudadana –en tanto relación entre Estado y sociedad– de las colectividades involucradas en los movimientos sociales que las impulsan²⁹. No obstante, la emergencia de los sujetos colectivos sí entraña indudablemente repercusiones en la reconfiguración de la sociedad y su relación con el Estado.

Otra nación, otro Estado

La reparación económica que las víctimas del 29 de mayo han logrado obtener, antes que expectativas sobre la conducta del Estado y sus aparatos, les ha suscitado más bien un interés por sus implicancias potencialmente favorables a las otras víctimas de la violencia estatal en el resto del país:

En general, no hay antecedentes en los cuales el Ministerio de Defensa repare los daños que comete sobre violaciones de Derechos Humanos como esta. Entonces, allí hay un precedente, les guste o no les guste al Ministerio de Defensa, o quienes sean, hay un precedente que se puede recoger y en base a eso seguir trabajando en materia de derechos humanos. (Entrevista con Wilder Mendoza).

La indemnización que hemos logrado sienta un precedente para las demás víctimas. Los de Bagua pueden tomar el caso del 29 de mayo. Queda como un antecedente para Derechos Humanos. Cualquier

28 Chatterjee explica que en la esfera de la sociedad política –que es donde, según su modelo teórico, interactúan el Estado y la población– los agentes estatales, si bien negocian con los grupos de población, no pueden reconocer formalmente su acción o sus reivindicaciones como legítimas (Chatterjee 2007: 191).

29 Rivera Cusicanqui ha propuesto la idea de *la reconstitución de ciudadanías cholas e indias a contrapelo del Estado*, en el marco de la disputa entre las organizaciones comunitarias y gremiales, y las elites (Rivera 2003: 56).

hecho que ocurra, esperamos que no ocurra, atentar contra la vida de los peruanos [...] pueden tomar el caso del 29 de mayo y pedir una indemnización. Nosotros hemos logrado, además, que en los hospitales nos atiendan hasta que nos recuperemos. (Entrevista con Juan Guido Vilca).

La comunidad de referencia de los actores sociales vuelve a articularse aquí en torno a las colectividades subalternas que han padecido el ímpetu de la violencia estatal, no sólo en Puno o en el sur andino, sino en todo el país. Hay aquí, desde nuestro punto de vista, una sensibilidad que tiende pues a recrear implícitamente la nación —en el sentido de imaginar una comunidad a partir de un «compañerismo profundo» (Anderson 1997: 25)— del lado de todos esos grupos dispersos subalternizados por las formas neocoloniales de dominación del Estado nacional. Imaginar la nación de nuevo supone también, en consecuencia, replantear el patrón de las relaciones entre Estado y sociedad, pautado con demasiada frecuencia por la violencia y la arbitrariedad:

¿A quién le conviene de que haya muertos? ¿A quién le conviene? ¿A los grupos extremistas, al Gobierno? ¿A quién? Yo creo que un país democrático lo que hay que buscar es el entendimiento de la sociedad con el Estado. Y que si hay algunos problemas, algunas fricciones, los va a haber, pero sin embargo se tiene que llegar a esa altura de conversar, de dialogar, de conversar, de solucionar y sobre todo de que el Estado tenga apertura a la población y de que para adelante, el Estado pueda atender las necesidades urgentes de la sociedad. Y eso es lo que nos indigna, un Estado entreguista, que no soluciona los álgidos problemas, por eso ocurren entonces los problemas, ocurren movilizaciones, exigencias, todo eso. Un Estado que está a espaldas del pueblo. Un Estado que no representa realmente a la gente, a la población. Me parece que el Estado tiene que acercarse un poco más al pueblo. Tiene que entender, antes de pensar en atender a los empresarios, atender ahí al capital exterior que pueda venir a invertir, tiene que atender al pueblo. (Entrevista con Juan Guido Vilca).

Hay pues, como acabamos de ver, aspiraciones en los discursos subalternos que reivindican un tipo distinto de Estado nacional (Beverley 2004: 80). Ergo, hay un potencial fundacional subalterno latente en las luchas sociales contemporáneas. Ese potencial sin embargo sólo puede desplegarse a condición de superar la fragmentación de las comunidades subalternas y constituir un *bloque unitario potencialmente hegemónico*, esto es, el *pueblo*³⁰, que dé finalmente paso a la articulación de la nación (Beverley 2004: 187)³¹. Ese proceso supone para los movimientos sociales, necesariamente, *devenir Estado* (Stefanoni 2008: 370), tal como lo demuestra la experiencia reciente en América Latina. La refundación no solo *postneoliberal* sino también *postliberal* de los Estados y las sociedades (Sader 2009: 188) que se ha iniciado ya en varios países de la región, es la única posibilidad genuina de construcción solidaria de una verdadera comunidad nacional. Tal es, al mismo tiempo, acaso la única manera de cerrar este periodo de *violencia política de baja intensidad* que hemos vivido en el Perú desde el restablecimiento de la democracia liberal, con focos intermitentes de violencia como la que se desató en Puno en distintas partes del país, sobre todo en aquellos lugares donde las poblaciones han resistido la ofensiva «modernizadora» del capital. Ponerle fin a ese ciclo, nos permitiría también reemplazar la *democracia realmente inexistente* de nuestros días por otros procedimientos e instituciones que constituyan una verdadera esfera pública y canalicen, sin interferencias mercantilistas, la voluntad popular.

30 Para Laclau, «‘el pueblo’ no constituye una expresión ideológica, sino una relación real entre agentes sociales. [...] Es una forma de constituir la unidad del grupo.» (Laclau 2006: 97).

31 La creación de la nación signa, siguiendo a Beverley, el tránsito de la subalternidad a la hegemonía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict

Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: FCE.

BEVERLEY, John

2004 *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural.* Madrid: Iberoamericana.

CHATTERJEE, Partha

La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos. Lima: IEP, CLACSO y SEPHIS.

ESCOBAR, Arturo, Sonia ÁLVAREZ y Evelina DAGNINO

2001 *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos.* Bogotá: Taurus e ICANH.

FLORES GALINDO, Alberto

2005 *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes. Obras completas t.III.* Lima: Sur. Casa de Estudios del Socialismo.

1999 *La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú.* Lima: APRODEH y Sur Casa de Estudios del Socialismo.

1993 *Arequipa y el sur andino. Ensayo de historia regional. Siglos XVIII-XX. Obras completas T. I.* Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.

FRANCO, Carlos

1998 *Acercas del modo de pensar la democracia en América Latina.* Lima: Friedrich Ebert Stiftung.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo

2006 «Colonialismo interno (una redefinición)». En Borón, Atilio, Javier Amadeo y Sabrina González (compiladores). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas.* Buenos Aires: CLACSO. pp.409-434.

LACLAU, Ernesto

2006 *La razón populista.* México: FCE.

LÓPEZ SORIA, José Ignacio

2007 *Adiós a Mariátegui. Pensar el Perú en perspectiva postmoderna*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

MALLÓN, Florencia

2009 «Promesa y dilema de los estudios subalternos. Perspectivas a partir de la historia latinoamericana». En Sandoval, Pablo (compilador). *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: IEP y SEPHIS. pp.159-206.

MEDINA ENRÍQUEZ, Bruno

2010 «El 27 de junio de 1972 en Puno, nos ayudó a ‘ser libres’». *Los Andes*. 28 de julio de 2010. Puno. En: <http://www.losandes.com.pe/Regional/20100728/38996.html>

MELUCCI, Alberto

1999 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.

NAIR CALVO, Dolores

2008 «Organización política auto-referenciada en sectores populares. El caso de la Federación de Tierra, Vivienda y Hábitat». En: Levy, Bettina y Natalia Gianatelli (compiladoras). *La política en movimiento. Identidades y experiencias de organización en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO. pp.151-198.

POOLE, Deborah

2009 «Justicia y comunidad en los márgenes del Estado peruano». En: Sandoval, Pablo (compilador). *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: IEP y SEPHIS pp. 599-638.

RÉNIQUE, José Luis

2004 *La batalla por Puno. Conflicto agrario y nación en los Andes peruanos 1866-1995*. Lima: IEP, Sur Casa de Estudios del Socialismo y CEPES.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia

2006 «Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores». En Yapu, Mario (compilador). *Modernidad y pen-*

- samiento descolonizador. Memoria del Seminario internacional. La Paz: Fundación PIEB – IFEA. pp.3-16.*
- 2003 *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980.* La Paz: Aruwiyiri – Editorial del THOA.
- 1987 «El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: D e la lógica instrumental a la descolonización de la historia». La Paz: *Revista Temas Sociales de la UMSA.*
- ROCHABRÚN, Guillermo
- 2007 *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú.* Lima: IEP.
- SADER, Emir
- 2009 *El nuevo topo. Los caminos de la izquierda latinoamericana.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- SANTOS, Boaventura de Souza
- 2006 *Conocer desde el Sur. Por una cultura política emancipatoria.* Lima: PDTG y Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM.
- STEFANONI, Pablo
- 2008 «El nacionalismo indígena como identidad política: La emergencia del MAS-IPSP (1995-2003)». En Levy, Bettina y Natalia Gianatelli (compiladoras). *La política en movimiento. Identidades y experiencias de organización en América Latina.* Buenos Aires: CLACSO. pp.311-378.

LOS PUCALLPAZOS **ENTRE LA REPRESIÓN Y LA REBELIÓN¹**

Gabriel Salazar Borja²

-
- 1 El presente ensayo solo ha sido posible gracias al apoyo brindado por la Asociación Pro Derechos Humanos (APRODEH), su valiosísimo archivo periodístico y fotográfico del caso Pucallpa y el magnífico trabajo de su Centro de Documentación (CENDOC). Todas las fuentes que respaldan el presente artículo pueden consultarse en esta institución. Particularmente me encuentro muy agradecido con Rosario Narváez y Paulina Quispe, quienes resolvieron todas mis inquietudes en el CENDOC.
 - 2 Bachiller en Historia.

Introducción

El largo derrotero de la relación entre el campesinado indígena y el Estado peruano a discurrido en un vaivén constante entre la represión y la rebelión, como lo señala el historiador británico Alan Knight (2007: 65-72). Sin embargo, recogiendo una propuesta de otro historiador, el norteamericano Steve Stern, a propósito de la escala de grises entre la represión y la rebelión, también consideramos que existen momentos en los cuales se da lo que él condensó en tres palabras: *adaptación-en-resistencia* (Stern 1990). El tema que planteamos a continuación trata sobre el análisis de la relación entre un sector de la población organizada del actual departamento de Ucayali y el Estado peruano en la historia reciente —con sus diversos gobiernos—. Hemos escogido iniciar el presente ensayo con ambas propuestas (Knight y Stern) por ayudarnos a delinear los posibles bordes en los cuales esta relación se podría inscribir en la historia (rebelión, adaptación-en-resistencia y represión), mas no por creer que sea la única forma de concebirla.

No pretendemos respuestas totales al tema en particular; más bien lo que planteamos es una reflexión, sostenida en una serie de sucesos comprobados científicamente, que nos ayude a cuestionar y esbozar algunas posibles respuestas a lo planteado. Así, lo que exponemos en el presente ensayo son más que todo preguntas y algunas breves y muy generales respuestas, algo que esperamos nos permitirá dialogar con los lectores acerca de un acercamiento que consideramos importante desde nuestra posición: el análisis histórico para estos temas que ahora se tornan de mucha importancia en el espacio público nacional y mundial, así como en la academia de las ciencias sociales, es decir, los movimientos sociales en América Latina. De esta forma, en líneas generales, tanto lo planteado por Knight como por Stern nos ayudará a entender la serie de posibilidades en las cuales esta relación puede variar y moverse.

Tanto estos iniciales esbozos, como otros que aparecen en el presente ensayo, nos ayudarán a pensar en las respuestas que podríamos ir trabajando, así como en las otras preguntas que pueden ir apareciendo. Es decir, recurrimos a una metodología de investi-

gación que creemos pertinente para un trabajo de tipo «ensayo» como el que presentamos, la cual podemos resumir, tal vez si la memoria no me falla, en una frase que creí observar hace algunos años *grafiteada* en una pared de la ciudad de Quito: «*Cuando creía tener todas las respuestas, me cambiaron las preguntas*».

Antes del conflicto armado interno (1980-1999) el movimiento social de la histórica provincia de Coronel Portillo —con su fuerte bastión en la ciudad de Pucallpa— pudo lograr algunos avances en su relación —y demandas— con el Estado; sin embargo, llegado este periodo de violencia política, aquel Estado —con quien algunas veces se podía negociar políticamente— se alejó y se torno más bien autoritario. El *Pucallpazo* —nombre con el que se conoció la matanza de 1989 en dicha ciudad— representó uno de los picos más desgarradores de este viraje, el cual trajo como consecuencia la anulación de cualquier tipo de participación política de parte del movimiento. Antes del *Pucallpazo*, la población, y en especial los campesinos del lugar, acumularon logros políticos en medio de la contención política con el Estado —como mostraremos más adelante con el primer y segundo *Pucallpazo*—. La contención política, como lo indica Tarrow (1999), es siempre una acción colectiva diferente a las practicadas por las políticas representativas, por las políticas de mercado o por las *lobbistas*. Esta acción colectiva es contenciosa y política frente a sus oponentes, desafiando a quienes detentan el poder y construyendo solidaridades y sentidos en determinados grupos de la población, pero siempre teniendo en cuenta que a quien se reclama es al Estado³.

Según Tarrow, es desde esta acción colectiva de política contenciosa que se da la construcción del movimiento social: «... cuando estas acciones se levantan en densas redes sociales y en estructuras

3 SidneyTarrow indica que la Contención Política es: «acción colectiva que emerge ante los cambios de posibilidades políticas y ante las restricciones políticas, en donde los participantes responden a una variedad de incentivos: materiales e ideológicos, partidistas y de grupo de bases, episódicos y de largo aliento. Así, construyendo la acción colectiva desde estas posibilidades, y usando un conocido repertorio de acción, las personas con escasos recursos pueden actuar contenciosamente, pero solo esporádicamente» (Tarrow 1999: 10)

conectadas, y cuando se basan en el consenso y se orientan actuando en los marcos culturales, es que se pueden sostener estas acciones en conflicto con adversarios poderosos. En tales casos, y sólo en esos casos, estamos en la presencia del movimiento social»⁴ (Tarrow 1999: 10). En el caso que presentamos creemos que se configuró un movimiento social en la región de Ucayali que, pese a que se articuló con varios movimientos campesinos a nivel nacional, no habría llegado a configurarse en un nivel mayor —macro— por carecer de la densidad y consenso necesarios —como lo indica Tarrow—. Tal vez en otro contexto este derrotero hubiera sido distinto, particularmente sin la represión de un gobierno autoritario.

Utilizamos el planteamiento de Tarrow para aprehender algunas características del movimiento social que tenemos con el *Pucallpazo*; sin embargo, somos conscientes de que si bien las formas de medir que dispone Tarrow —densidad y consenso— para el movimiento social son interesantes, no son suficientes para generar un análisis de mayor complejidad en el presente caso. Ejemplo de ello es el factor de la cultura política y su relación con la dimensión identitaria del lugar, al tratarse de un movimiento que expresa el proceso de participación de la población indígena local. Es decir, si bien recogemos la propuesta de la acción colectiva de Tarrow, particularmente porque nos interesa la interacción con el Estado, iremos esbozando algunas preguntas que rompen con el esquema del autor precisamente en relación con las dimensiones de identidad y cultura política locales, que demandan respuestas mucho más complejas, lo que a su vez plantea nuevas preguntas —que como hemos dicho, es una de las características del presente ensayo—.

De otro lado, sumado a todo ello también incluimos el trabajo de los tiempos en la formación del movimiento social local que presentamos a continuación. Es decir, que si bien nos enfocamos en el *Pucallpazo* de 1989, el presente ensayo no abarca solamente esa experiencia, sino que toma otras ocurridas en el mismo lugar para

4 «When their actions are based on dense social networks and connective structures and draw on consensual and action-oriented cultural frames, they can sustain these actions in conflict with powerful opponents. In such cases —and only in such cases— we are in the presence of social movement» (Tarrow 1999: 10).

analizarlas en el tiempo. Así, por ejemplo, tenemos que en 1975 la acción colectiva de la población organizada en un emergente movimiento social en Pucallpa es reprimida por el gobierno militar. En 1978, luego de otros sucesos de demandas en la ciudad, el gobierno, también militar, cede ante la presión y otorga soluciones a sus demandas, lo mismo que en 1980. Hacia 1989 el gobierno vuelve a mostrarse autoritario y reprime nuevamente a la población organizada. ¿Qué sucedió? ¿Cómo/Por qué cambió tanto?, son preguntas necesarias para un análisis histórico que pueda darnos algunas respuestas inclusive a lo que viene sucediendo en la actualidad en sucesos parecidos. Y es que las diversas contenciones sociales que se han ido manifestando en la historia peruana de los últimos años —con el claro ejemplo del *Baguazo*— tienen su historial. Esperamos aportar con este breve ensayo a poder seguir pensando este tema.

Reclamando al gobierno desde Pucallpa⁵

Desde 1950 la ciudad de Pucallpa —hoy ubicada en el departamento y región de Ucayali— comenzó a recibir, a raíz de sus constantes demandas al Estado peruano —con sus diversos gobiernos—, algunos beneficios socioeconómicos que mejoraron el nivel de vida de la población hasta alcanzar condiciones mínimas de vida. Este Estado, que iba ampliando su presencia en sus márgenes, fomentó la migración —principalmente del Ande—, a una ciudad habitada tradicionalmente por las etnias locales como los Cashibo-Cacataibo y los Shipibo-Conibo. La ciudad tenía como actividades económicas principales, gracias al impulso de la carretera Tingo María-Pucallpa (1943) —denominada carretera Federico Basadre (CFB)—, la agricultura, la extracción forestal, la pesca y la minería. El paso de los años trajo la construcción de la Marginal de la Selva, durante el primer gobierno de Belaunde Terry (1963-1968), lo que permitió que Pucallpa entrase a un mercado más amplio de comercialización para sus productos incluyendo —aunque no en gran medida como San Martín y Huánuco— el cultivo de la hoja de coca y, luego de un tiempo mayor, el narcotráfico.

5 Pucallpa en quechua significa Tierra Roja.

Las principales demandas de los pobladores pucallpinos a los diversos gobiernos de turno pasaban por el reclamo de una mayor presencia del gobierno (Estado) en su ciudad, así como su inclusión en el ámbito nacional, lo que se traducía en reclamos por vivienda, educación, salud, comunicación —carreteras—, independización territorial, entre otros reclamos. Como resultado de su constante lucha lograron tener facilidades e incentivos económicos como el crédito de vivienda, un régimen de excepción tributaria y una participación ventajosa en la comercialización de sus productos. A la par, lograron el saneamiento de los servicios básicos de la ciudad. También, desde una coalición local que incluye a los pobladores de las provincias de Padre Abad, Coronel Portillo, Atalaya y Purus (que actualmente pertenecen al departamento y región de Ucayali), se levantó una organización para lograr su independencia departamental de Loreto.

En la actualidad Pucallpa está compuesta por indígenas locales y migrantes principalmente andinos. Ello luego de que el proceso de colonización fuera desalojando parcialmente a la población nativa, quienes tuvieron que retirarse de los lugares que venían ocupando tradicionalmente para irse a vivir en terrenos inundables o en restingas⁶ con poca productividad. Así podría indicarse que en Pucallpa, tomando en parte el concepto de Hobsbawm (2001) en su clásico estudio sobre La Convención, se desarrolló una población compuesta tanto por un campesinado migrante de nueva región fronteriza como por la aún presente población nativa, indígena.

El primer *Pucallpazo* sucedió en octubre de 1975 cuando las organizaciones sindicales crearon el Frente Unido de Defensa de los Intereses del Pueblo de Pucallpa (FUDIPP) y tomaron el local de la Municipalidad, siendo reprimidos por los militares al mando del general Gálvez Velarde —Jefe de la V Región Militar— que posteriormente, convocó a un mitin popular y ordenó que «ametrallaran» a la población con

6 Las restingas, según la CVR, son: «terrazas medias formadas por depósitos aluviales durante las crecientes extraordinarias del Ucayali. Además, se presentan como fajas agostas y pequeñas en forma paralela al cauce de los ríos. Su fertilidad es pasajera». (IF-CVR TOMO IV 2003: 345).

balas de caucho.⁷ Pocos años después, en 1978, ocurrió el segundo *Pucallpazo*, cuando el FUDIPP logró tener un gran impacto político sobre el gobierno respaldando la huelga del Sindicato de Choferes de Pucallpa, que empezó el 5 de octubre. Una semana después, llegó el Jefe del Organismo de Desarrollo de Loreto (ORDELORETO), general Francisco Miranda, a dialogar con ellos. El gobierno militar tuvo que ceder ante las demandas de la población organizada en el FUDIPP, el cual estaba «... constituido por 36 bases sindicales y populares de izquierda, se integraron a los empleados públicos, periodistas, amas de casa, abogados, médicos, ingenieros, estudiantes, estibadores, bodegueros, comerciantes, clubes sociales, grupos religiosos» (Revista *Marka*: 11).⁸ De esta forma, y no sin antes haberse constituido el FUDIPP en una organización que vigilaría las promesas gubernamentales, los pucallpinos lograron la pavimentación de algunas calles, la construcción de un hospital público, la construcción del terminal fluvial, la ampliación de los servicios de agua potable, desagüe y la creación del Comité de Desarrollo de Coronel Portillo (CODECOP) —antesala para la creación del futuro departamento de Ucayali—.

Finalmente, en 1980, se dio el tercer *Pucallpazo*. Desde el 9 hasta el 24 de junio —día de la fiesta de San Juan— se desarrolló una huelga generalizada en Pucallpa, convocada por el Frente de Defensa Coronel Portillo, lo que trajo como resultado que el gobierno aceptara la creación del departamento de Ucayali.⁹ (Ver Anexo 1).

¿Un movimiento social en medio del conflicto armado interno?

Entrando a la segunda mitad de la década de los ochenta, el Perú vivía en un contexto de conflicto armado interno, colapso económico e incapacidad estatal por resolver democráticamente estos problemas. En ese panorama se dio, tanto desde el segundo gobierno del acciopopulista Fernando Belaunde como desde el primer gobierno

7 «Pucallpa en manos de su pueblo». En: *Marka. Actualidad y análisis*. Lima, 19 octubre 1978.

8 *Ibid.*

9 El 18 de junio de 1980 se promulga el DL 23099 que crea el departamento de Ucayali. Finalmente en 1988 se crea la región Ucayali por Ley 24945. Dicho documento llega recién a Pucallpa el 23 de junio, por lo que entre el 18 y el 23 la huelga continuó.

del aprista Alan García, una fuerte represión por parte de las Fuerzas del Orden (FF OO) hacia todo lo que pudiera considerarse «subversivo» y/o contrario al gobierno —o la nación peruana—; esto incluía tanto a los grupos subversivos como el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (en adelante PCP-SL), el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (en adelante MRTA), como a otros movimientos o partidos de izquierda, e incluso los reclamos de una sociedad civil fuertemente politizada —con una presencia importante de la izquierda legal—. En medio de este contexto emergió nuevamente en Pucallpa, con una fuerte presencia del sector campesino, un movimiento social local, que no llegó a concretar sus demandas por, entre otros factores, haber sido fuertemente reprimido y finalmente reducido. Este movimiento social se encontraba engarzado en un contexto político que había pasado, como señala Pajuelo (2006 y 2007),¹⁰ por un proceso de des-indianización fuertemente promovido tanto por el gobierno de Velasco Alvarado y por la izquierda ortodoxa clasista, antes y durante la década de 1970.

En este contexto, es un caso particular la presencia de los grupos alzados en armas en Ucayali. De un lado, el PCP-SL había llegado al departamento de Ucayali hacia el año 1984 a raíz de la represión que venían sufriendo las firmas de narcotraficantes —aliados de SL— por parte del Estado en el Huallaga. De otro lado, también se encontraba, aunque con poca presencia, el MRTA, que estaba vinculado a las organizaciones de frentes de defensa distritales y provinciales, y que llegó a tener presencia militar en la zona. Esta última se debe al trabajo político que tuvo el Movimiento de Izquierda Revolucionaria – El Militante (MIR-EM) en Pucallpa desde la década de 1970, el cual terminaría uniéndose al MRTA al comenzar la década de 1980.

Como ya se ha señalado líneas arriba, en Pucallpa ya habían ocurrido tres *Pucallpazos* antes del acaecido en 1989, que más adelante describiremos. En los dos últimos, el MIR-EM tuvo alguna participación; en el primero desde la dirigencia del FUDIPP, y en el segundo,

10 Sin embargo, considero que Pucallpa posee particularidades más complejas que las señaladas por Pajuelo. Más adelante comentaremos cómo, si bien es cierto que la hegemonía la tienen el proceso de des-indianización velasquista y la mirada de izquierda clasista, también perviven otras miradas, aunque aún subterráneas, atentas a emerger.

ya habiendo perdido la dirigencia del FUDIPP, desde las organizaciones de base. El MIR-EM volvería a recobrar presencia a partir de 1981, cuando se hizo nuevamente de la dirección del FUDIPP (IF-CVR TOMO IV 2003: 346) y se unió al MRTA. Por otro lado, desde el PCP-SL se infiltraron cuadros de dicha agrupación en algunas organizaciones de base vinculadas a los maestros. Los vemos en el año 1984 en la provincia de Padre Abad, lugar considerado importante de controlar por esta organización tanto por su producción de hoja de coca como por el narcotráfico. La llegada del PCP-SL a la provincia de Coronel Portillo —donde se ubica la ciudad de Pucallpa— se dio en un contexto de fuerte control y desenvolvimiento de las Fuerzas Armadas —posterior al *Pucallpazo* del 89—. Finalmente, el PCP-SL no pudo incursionar en la mayoría de las comunidades nativas —ni en Pucallpa— y terminó aliándose con el narcotraficante Demetrio Chávez Peñaherrera, alias «Vaticano».

En este contexto local, en 1988, los agricultores y ganaderos de diversos departamentos del Perú¹¹, entre ellos de Ucayali, venían reclamándole al Estado el pago de las deudas que la Empresa Comercializadora de Arroz S.A (ECASA) y la Empresa Nacional de Comercialización de Insumos (ENCI) les tenían desde hacía meses por la producción entregada de arroz, maíz duro, sorgo y otros productos. A raíz de ello, en octubre de ese año, los campesinos del departamento de Piura reclamaron a ECASA el pago de 3500 millones de intis. El mes siguiente, los agricultores del valle Chillón y de Nuevo Imperial de Cañete, conjuntamente con las cooperativas agrarias azucareras de Ingenio, Pomalca y otras, bloquearon la carretera Panamericana Norte reclamando precios justos para sus productos. La Federación Agraria Departamental de Ayacucho (FADA), también en noviembre, reclamó precios justos, intereses bajos e insumos baratos. Al año siguiente, en el mes de enero, los maiceros del norte reclamaban mejores precios para el maíz y el sorgo. En ese mismo mes los arroceros de Loreto reclamaban el pago de la deuda atrasada por parte del Estado. ¿Parecía configurarse un movimiento campesino en el Perú? ¿O indígena?

11 Puno, Ayacucho, Arequipa, Piura, Loreto, San Martín, Ucayali, Amazonas, La Libertad, Junín, el norte chico de Lima, entre otros.

Pucallpa, con su particular acumulación de lucha y experiencia histórica en reclamos y demandas al Estado, como hemos indicado con los ejemplos de los tres *Pucallpazos* anteriores, no se hallaba ajena a esta posible configuración de un movimiento campesino nacional. Desde el 25 de enero de 1989, junto con los productores de Loreto, San Martín, Ucayali, Amazonas, La Libertad, Junín, Puno y Arequipa, los campesinos y comerciantes pucallpinos se encontraban en huelga por el pago de 21 mil 800 millones de intis que le adeudaba la empresa ECASA, y de 1200 millones de intis que le adeudaba —a los productores de maíz y sorgo— la empresa estatal ENCI, encargada de comprar leche y derivados a los productores agropecuarios.

Parte fundamental del pliego de reclamos fue:

- a. Pago de la deuda, acumulada desde setiembre de 1988, por parte del Estado al campesinado por las cosechas de arroz, maíz, sorgo y otros, entregados a ECASA y ENCI.
- b. Reconocimiento y titulación de las comunidades nativas.
- c. Mayor crédito en el Banco Agrario, así como el congelamiento de la tasa de intereses.
- d. Precios justos para sus productos del campo.
- e. Comercialización con participación de los productores.

Es muy interesante que, paralelamente a las demandas económicas —pago de la deuda, mayor crédito, precios y comercialización justos— se encontrara un reclamo por el reconocimiento y la titulación de las tierras de las comunidades nativas (como vemos en el punto b). Es decir: ¿existía una alianza mayor que no solo enlazaba a los campesinos y comerciantes, sino también a los nativos? Pues el pliego nos indica que sí; de ahí a afirmar la composición y la definición de lo indígena y su relación con la tierra son algunas preguntas que nos quedan pendientes.

El Pucallpazo

A dos semanas de haberse declarado la huelga, el prefecto de Ucayali, de filiación aprista, Alfredo Noriega Ojeda, firmó un Acta de

Compromiso para el diálogo y solución de los ya conocidos reclamos locales —que también eran nacionales—. El 9 de febrero de 1989, a 16 días del inicio de la huelga de hambre, miles de campesinos e indígenas de la zona de la selva se dieron cita en Pucallpa, ciudad capital del departamento de Ucayali. Según cifras de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), los manifestantes fueron más de cinco mil personas,¹² campesinos en su mayoría, acompañados por varios sectores de asentamientos humanos, comunidades nativas y gremios sindicales. Esto nos indica que la movilización y reclamo campesino gozaba de solidaridad por parte de otros sectores de la sociedad. Esta amplitud socioeconómica de los manifestantes que protestaban en contra del gobierno, es decir la densidad de las redes organizacionales, nos hacen pensar que se trataba, más que de una movilización campesina, de un movimiento social local —con, tal vez, redes nacionales—. Es importante recalcar que al igual que Ucayali, se encontraban en huelga desde hacía varios días, los departamentos de Loreto, San Martín, Amazonas, La Libertad, Junín, Puno y Arequipa.

Los manifestantes tenían la autorización verbal del prefecto Noriega para festejar, el miércoles 9 de febrero, la apertura del diálogo con el gobierno. Por ello habían planeado realizar un mitin de unidad y alegría en la Plaza de Armas. Con motivo de aquella celebración, los dirigentes indígenas y campesinos habrían recomendado a los manifestantes no portar ningún tipo de instrumento o herramienta que pareciese ofensiva; más bien invitaron a llevar instrumentos musicales para celebrar un mitin de alegría y triunfo. Se sumaba a ello que varios manifestantes decidieron llevar consigo plátanos a la marcha, entre otros frutos tradicionales de la zona,¹³ expresando el fruto de su trabajo de agricultores. (Ver foto 1).

12 Ver la página 388 en: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/TOMO%20IV/SECCION%20TERCERA-Los%20Escenarios%20de%20la%20Violencia/Historias%20Regionales/1.4%20REGION%20NOR%20ORIENTAL.pdf>

13 Como también lo harían los campesinos de Tambogrande en el año 2004, cuando en la marcha hacia Lima traían mangos y limones a modo de rechazo a la empresa canadiense Manhattan, que pretendía obtener una concesión para explotar oro en el mismo centro de la plaza de Tambogrande.



Foto 1. El 9 de febrero de 1989 muchos campesinos e indígenas de la selva se dieron cita en la ciudad de Pucallpa para celebrar la apertura al diálogo del gobierno aprista a raíz de las constantes demandas en contra de las políticas económicas aplicadas. (Detalle: En una banderola se lee el rechazo a los famosos «paquetazos» del gobierno de Alan García). Fuente: Archivo APRODEH.



Foto 2. Enfrentamiento entre los manifestantes y las fuerzas del orden durante el 9 de febrero de 1989. Fuente: Archivo APRODEH.

Sin embargo, cuando los dirigentes se acercaron al despacho del prefecto Alfredo Noriega para conseguir la autorización oficial, este se las negó. Pese a ello, los más de cinco mil manifestantes que se encontraban en la avenida Sáenz Peña, arteria principal en Pucallpa, reaccionaron ante la negativa con una movilización que pretendió llegar a la plaza principal e izar la bandera nacional. Sin embargo, las fuerzas del orden, autorizadas por el prefecto, comenzaron a reprimir a los marchantes con bombas lacrimógenas, palos de goma y armas de fuego. El saldo inicial de esta represión fue el asesinato de ocho civiles y varios heridos.

Luego de unas horas, y de la huida de muchos de los manifestantes, una cantidad mayor a mil personas se citó en la Plaza de Armas, donde el agricultor Emigdio Córdova intentó izar la bandera peruana y cantar el himno nacional, lo que no pudo hacer al ser alcanzado por una ráfaga de metrallera. Esta muerte, mientras intentaba realizar un acto de patriotismo, genera preguntas en torno a la relación-interacción de los peruanos con su Estado, en los diversos tiempos de la formación y transformación histórica que ambos agentes han venido construyendo en la vida de nuestra república. Estas preguntas se anclan en tiempos históricos en muchas experiencias parecidas; y además se proyectan en nuestro presente y, más allá, en el futuro. Ejemplo de ello pueden ser muchos sucesos que vendrían luego del *Pucallpazo*, como el *Baguazo* —evento que también analizaremos luego—.

Volviendo al *Pucallpazo*. En esos instantes, y desde el edificio de la Policía de Investigaciones el Perú (PIP), francotiradores habrían abierto fuego hacia la plaza, mientras que otros miembros de la Policía, ayudada por la Marina de Guerra, se hicieron del control de la plaza impidiendo el ingreso de personas —inclusive de periodistas—. Aquí la historia se torna confusa en cuanto a las versiones de lo sucedido por ser un momento y un lugar donde las FF AA se hicieron del control absoluto e impidieron cualquier registro paralelo al de ellos. Sin embargo, algunas versiones de testigos presenciales indican que se habría llegado a contar veinte cadáveres en la plaza, los cuales habrían sido recogidos por los mismos policías.

Seguidamente, la Dirección de Operativos Especiales (DOES) se dirigió al local de Instituto de Investigación y Apoyo al Desarrollo

de Ucayali (IIADU), donde se encontraban reunidos 200 campesinos. Ingresó al local utilizando armas de fuego, hirió a muchos de los campesinos y capturó a varios civiles, entre ellos a Luis Tuesta —secretario general de la Federación Campesina de Ucayali— y al conocido e histórico líder campesino Hugo Blanco —secretario de organización de la Confederación Campesina del Perú—.

La Comisión de la Verdad y Reconciliación indicó que el saldo total de muertes, según versiones sin confirmar, habría ascendido a nueve, todos civiles. Sumado a ello se habría arrestado a 18 manifestantes, quienes fueron llevados en camiones *porta-tropas*, para luego ser asesinados, al «comprobarse efectivamente» su vinculación con el PCP-SL. Otra versión, la más común según la CVR, señala que fueron por lo menos treinta personas asesinadas y cuarenta desaparecidas, cuyos cuerpos se encontrarían en el kilómetro once de la Carretera Federico Basadre, en una fosa clandestina donde se ubica la base de la Marina de Guerra del Perú¹⁴ (ver Anexo 2). Sumado a ello, e importante de indicar, contradictoriamente a la versión oficial del gobierno, la CVR indica que Pucallpa no habría sido un espacio donde el PCP-SL o el MRTA tuvieran mucha participación política.¹⁵ El saldo total oficial del conflicto en Pucallpa fue de 10 muertos a pesar de que algunos señalaran cifras mayores. También se reportaron entre 18 a 21 desaparecidos.

14 Ver página 389 en el IF-CVR: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/TOMO%20IV/SECCION%20TERCERA-Los%20Escenarios%20de%20la%20Violencia/Historias%20Regionales/1.4%20REGION%20NOR%20ORIENTAL.pdf>

15 «Si remarcamos que la mayor cantidad de víctimas se encuentran en la provincia de Padre Abad, hecho vinculado a la dinámica de la violencia en la región contigua del Alto Huallaga, desde donde los grupos subversivos intentan expandirse por la carretera Basadre, entendemos que Ucayali fue, antes que un espacio de trabajo político, un territorio de negociación entre el PCP-SL y los carteles narcotraficantes de tal manera que la expansión del accionar del PCP-SL se corresponde casi directamente con la ampliación de los cocales. El principal espacio de acción del PCP-SL en esta Zona IV tuvo lugar en la provincia de Padre Abad. Mientras que el MRTA apuntaba a tener influencia política a través de organizaciones regionales como los Frentes de Defensa distritales y provinciales y diversas organizaciones de base, y su presencia militar en Ucayali fue mínima, los grupos del PCP-SL pretendieron sustentar sus bases y Comités en zonas de reciente producción cocalera.» (IF-CVR TOMO IV 2003: 386) En: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/TOMO%20IV/SECCION%20TERCERA-Los%20Escenarios%20de%20la%20Violencia/Historias%20Regionales/1.4%20REGION%20NOR%20ORIENTAL.pdf>



Foto 3. El saldo de la represión. Fuente: Archivo APRODEH.

Solidaridad e impunidad

Después de la masacre llegó el entonces premier Armando Villanueva del Campo, antiguo e histórico líder aprista, que respaldó las acciones tomadas por el prefecto Noriega. Ante tales noticias, una población indignada declaró un paro general de 48 horas para los días 15 y 16 de febrero, culminando con un multitudinario mitin en la plaza de Pucallpa a pesar de la oposición del prefecto y del alcalde de Pucallpa, Alberto Averzur.¹⁶

En el mismo día, el prefecto Alfredo Noriega declaró que el pueblo de Pucallpa era como «*un menor de edad que se ha dejado llevar por demagogos que han llegado de Lima*».¹⁷ Desde otro lado, la declaración de un campesino tras el suceso del 9 de febrero dibuja la otra orilla de la reflexión: «*Todo se debe a que el ex candidato a la presidencia Alan García —quien firmó con ellos el Acuerdo Nacional*

16 También se dieron marchas de adhesión en Lima y en otras ciudades.

17 Diario La República. 16 de febrero de 1989, p. 8.



Foto 4. Luego de la masacre, el 15 y 16 de febrero de 1989 los campesinos e indígenas continuaron marchando y expresando su repudio contra el gobierno de García.

Fuente: Archivo APRODEH.

Agrario en 1985— *se ha convertido en el Llulla Presidente*». ¹⁸ *Llulla* significa en quechua «mentiroso». ¹⁹

En el mitin de cierre del 16 de febrero participaron diversos sectores de la población pucallpina, del movimiento campesino-indígena, personajes de la izquierda peruana —entre ellos Ricardo Letts— y el obispo de Pucallpa, Gustavo Prevost, quienes se solidarizaron con la población local. Durante ese mitin se acordó que la Plaza de Armas debiera llamarse en adelante Plaza «9 de Febrero» en recuerdo de la lucha del *Pucallpazo* y sus víctimas caídas en aquella fatídica fecha.

18 Revista SI, 13 de febrero de 1989.

19 En el Censo Nacional de 1993 se señala que en el departamento de Ucayali el 2,25% de los censados tienen como lengua materna el quechua, el 0,52% el aymara y el 9,71%, otros. Entre estos «otros» se encuentran las muchísimas lenguas maternas de esa zona de la amazonía peruana. Ver Pajuelo (2006).



Foto 5. Mitin en la Plaza «9 de Febrero» de la ciudad de Pucallpa, 16 de febrero de 1989. El Obispo de Pucallpa, Juan Luis Martín Bisson, se solidariza con la población. Fuente: Archivo APRODEH.

Luego del *Pucallpazo* de 1989, desde el Estado se procedió a desarticular al movimiento campesino-indígena, así como a los movimientos populares y políticos de Ucayali. Así se abrió una etapa, por un lado de mayor represión estatal y por otro, desde el MRTA con Víctor Polay a la cabeza, con políticas de asesinatos a drogadic-tos, prostitutas, homosexuales y cónyuges infieles; sumado a este horror también el PCP-SL inició su alianza con las firmas de narcotra-ficantes en la zona.

En este marco, el Ejército Peruano (EP), desde la base «Los Lau-reles» de Tingo María, procedió a ejecutar extrajudicialmente a la población sospechosa de subversiva. Se aplicaron, entre tantas otras prácticas, la estrategia de «tierra arrasada», que consistía en bombar-dear los caseríos ubicados en las laderas del río Aguaytía, considera-das zonas productoras de droga del PCP-SL. En medio de esa política se asesinaron a muchos campesinos que no tenían ninguna relación

con la producción de droga en el lugar. Sumado a ello, de parte de la Marina de Guerra del Perú, se llevaron a cabo tácticas parecidas a las de «tierra arrasada», así como los conocidos «vuelos de la muerte» o «caídos del cielo»,²⁰ que consistían en arrestar a sospechosos de subversión, amarrarlos o envolverlos en costales y arrojarlos desde los helicópteros para que cayesen a los agujales de la ciudad de Pucallpa. A partir de 1991 la Marina de Guerra del Perú cambió su estrategia organizando los Comités de Auto Defensa (CAD) y logró ganarse, poco a poco, a la población pucallpina (IF-CVR TOMO IV 2003).



Foto 6. El 15 y el 16 de febrero de 1989 se realizaron una serie de movilizaciones que rechazaban la represión del gobierno. En la foto podemos observar a los distintos dirigentes políticos avanzando con la Federación de Campesinos del Departamento de Ucayali (FECADU) y la Federación de Comunidades Nativas de Ucayali y Afluentes (FECONAU). Entre ellos se puede observar al conocido líder de izquierda, Ricardo Letts. Fuente: Archivo APRODEH

Pensando el Pucallpazo desde la actualidad

El momento de la muerte del agricultor Emigdio Córdova, cuando intentaba sin éxito izar la bandera peruana y cantar el himno nacional, condensa el tipo de relación sostenida por los diversos go-

20 Esto fue denunciado por los pobladores y por el Padre Gérald Veilleux del Vicariato de Pucallpa.

biernos con el pueblo peruano. ¿Qué de subversivo tenía el izar la bandera peruana y cantar el himno nacional? En el caso particular de Pucallpa, este hecho representa el viraje político hacia un Estado autoritario que reprime cualquier tipo de movilización social o reclamo. Las fuerzas del orden lo asesinaron mientras intentaba realizar un acto de patriotismo; el movimiento social se diluyó, el gobierno cubrió sus responsabilidades con un manto de impunidad, y encima de ello, tildó a los manifestantes pucallpinos de estar engañados por los grupos subversivos, quitándoles cualquier tipo de voluntad propia.

Antes de este hecho, si bien la relación entre el Estado peruano — con sus diferentes gobiernos— y la población organizada en Pucallpa era bastante contenciosa —por ello hemos mencionado los *Pucallpazos* anteriores—, muchas veces se había podido llegar a soluciones y acuerdos que la población demandaba.²¹ Pero, con el *Pucallpazo* del 9 de febrero de 1989 se cerró una etapa de negociaciones entre el movimiento social de Ucayali —con su principal centro en Pucallpa— y el Estado, destejiéndose todo lo anteriormente avanzado y reduciéndose a una **nueva etapa** de una política absurda, por parte del gobierno, de sindicarse a quienes reclamaban como presuntos subversivos.²² ¿Es el Estado autoritario que se venía formando, el único culpable de ello? ¿Dónde quedan aquellos que propiciaron el despliegue de una coyuntura de «lucha armada» que les dio —y aún les da— a los gobiernos justificaciones insensatas de represión?

Luego del *Pucallpazo*, entrando a la dictadura fujimorista, mientras se consolidaba un Estado autoritario, este tipo de represión

21 Hay momentos en que el campesinado —o la sociedad civil— parecen estar en un posible momento de calma y miedo —*adaptación-en-resistencia*—, el cual es necesario tener en cuenta para entender el posterior momento de la rebelión. El historiador Steve Stern propone tener en cuenta cuatro puntos: «... los fundamentos de las adaptaciones aparentes y reales a la autoridad;... los patrones de afirmación resistente y autoprotección incorporados en tales adaptaciones;... las diferentes maneras a través de las cuales dichas «adaptaciones en resistencia» convirtieron los acomodos en algo parcial y contingente;... los valores y las evaluaciones políticas que subyacen bajo los acomodos parciales» (Stern 1990: 33).

22 Sobre ello ver el capítulo «Quien habla es terrorista: la política del miedo» en Jo-Marie Burt (2009).

política hegemonizó la coyuntura histórica. Sumado a ello, paralelamente discurrió el hundimiento de un movimiento campesino entendido clasistamente desde la izquierda peruana —mientras llegaba a su fin el paradigma comunista a nivel mundial y emergía la hegemonía neoliberal con más fuerza que antes—, para luego de la dictadura, emerger, en acciones colectivas, comprendido como un movimiento indígena.

El difícil tránsito hacia la democracia

Hacia los años finales de la dictadura fujimorista, a raíz de la movilización de la sociedad civil, se fue resquebrajando, de a pocos, esta hegemonía autoritaria. Así, luego de la caída de Fujimori, entramos a un renovado contexto histórico iniciado en aquella *Marcha de los Cuatro Suyos* (2000). Con esta marcha también llegaron a Lima muchas familias provenientes de Pucallpa. Precisamente muchos de ellos terminaron ubicados en una zona del centro de Lima denominada Cantagallo, curiosamente a espaldas del Palacio de Gobierno peruano. Los organizadores de la marcha —liderados entonces por el aspirante a la presidencia Alejandro Toledo— prometieron pagarles el pasaje de regreso a Pucallpa, algo que no terminó por concretarse. Los pucallpinos decidieron quedarse. Hoy en día ya han hecho de Cantagallo su hogar provisional.²³ Estos hechos reflejan cómo la tradición de lucha pucallpina aún continúa intacta, sobreviviendo la matanza del *Pucallpazo*, los vuelos de la muerte, y además de ello, aportando a derrocar a la dictadura fujimorista.

Este rompimiento del miedo desde la llamada sociedad civil, o población organizada, para participar en la política ha sido un avance en contra del proyecto autoritario que se pretendió consolidar con la dictadura de Fujimori. Luego de ello, con la llegada de la de-

23 Conversaciones con los pobladores de Cantagallo. La situación de vivienda, así como las otras necesidades básicas, del lugar son muy precarias. Cantagallo es una «comunidad de desplazados por la Marcha de los Cuatro Suyos» bastante organizada y con mucho empeño en solucionar sus carencias. Esperamos que con la llegada de la alcaldesa Susana Villarán a Lima, quien representó los votos de una población identificada con una tradición democrática de izquierda, se encuentren mayores soluciones.

mocracia, se abrió la posibilidad para que se dieran diversos movimientos regionales, que, así como el *Pucallpazo*, condensaron su proceso en eventos y lugares concretos. Ejemplo de ellos son el *Arequipazo* (2002), el *Moqueguazo* (2008) y el *Baguazo* (2009) que, enlazándose con una tradición previa de movimientos locales —como la del *Pucallpazo*—, se reconfiguraron como movimientos sociales enlazados a veces a nivel nacional, con particularidades diferentes en las décadas previas,²⁴ pero con una historia reciente que, sospechamos —como la de Pucallpa—, aún no está siendo atendida desde el análisis actual.

Creemos que el desafío pasa por pensar esta nueva coyuntura histórica con un nuevo proceso de contención política sin dejar de lado una perspectiva histórica, la cual puede aportar a su entendimiento. Por ello la importancia de traer el *Pucallpazo* al presente. Saltan muchas interrogantes al respecto, como por ejemplo: si es que estos movimientos regionales tendrán la fuerza para conformar un movimiento social nacional, o si es que aún estamos en una etapa en la cual los movimientos regionales son más bien «inmediatistas» o de supervivencia —urgentes pliegos de reclamos—, ante el aplastante avance del neoliberalismo; más aún, queda pensar acerca de la participación política de los movimientos y partidos de izquierda —si es que los hay—, o, también, la constatación de su ausencia en este temprano proceso de reapertura democrática que permite una mayor participación política. De esta forma constatamos el cambio de un discurso político clasista por uno de reivindicación étnico-cultural. Aún está por verse.

Pensando el Baguazo desde el Pucallpazo

Veinte años después del *Pucallpazo* nos encontramos ante aquel mismo discurso represor, que parece resistirse y volver; ejemplo de ello ocurrió el lunes 8 de junio de 2009, cuando, en declaración pú-

24 Tengo algunas dudas sobre el *Andahuaylazo* y otras protestas como la ocurrida en Ilave. En fin, este es solo un ensayo que pretende retomar el estudio de los movimientos regionales en perspectiva histórica.

blica desde el despacho presidencial, el nuevamente electo presidente, Alan García, señaló en referencia a los sucesos de Bagua, que «*Políticos... han logrado usar a los pobladores de las selvas y a las etnias amazónicas*». ²⁵ Es más, la declaración de García comenzaba con «*Nuestro país está sufriendo una agresión subversiva contra la democracia...*». ²⁶ El 5 de junio de 2009 sucedió un enfrentamiento entre indígenas y fuerzas del orden en Bagua, resultando de ello varios muertos en ambos lados. A este hecho se le conoce con el nombre del «Baguazo».

En agosto del 2008, el presidente del Congreso de la República accedió a conformar una comisión que investigara el caso de los decretos legislativos que el Ejecutivo había aprobado sin consultar a las poblaciones indígenas. Aquellos decretos se planteaban como condiciones para la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) con EE UU. En ese mismo mes ya se había derogado el Decreto Legislativo 1015 que permitía vender la propiedad comunal con base en el acuerdo de venta de un mínimo de miembros de la comunidad. Desde ese momento el oficialismo aprista con la ayuda de algunos aliados en el Congreso de la República posponía la discusión sobre los decretos legislativos. Pese a todo, el 19 de mayo de 2009, el DL 1090 —Ley Forestal y de Fauna Silvestre— fue declarado inconstitucional por aquella comisión del Congreso.

El 4 de junio de 2010, la Defensoría del Pueblo presentó una demanda de inconstitucionalidad ante el Tribunal Constitucional sobre el DL 1064 por considerarlo vulnerador de los derechos constitucionales de la propiedad de la tierra y del derecho a consulta previa de los derechos indígenas. Paralelamente a todo este largo y dilatado proceso gubernamental, las poblaciones nativas de la selva presionaban para lograr la derogatoria con una serie de reclamos —incluyendo las clásicas cartas al Congreso—, mediante huelgas así como tomas de carreteras y de algunos locales de instituciones del Estado. Es en este contexto de protestas que Alberto Pizango, presidente de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana

25 La República. Lima, 8 Junio 2009.

26 Ibid.

(AIDSESEP), hizo un llamado a la insurgencia, a lo que le correspondió una denuncia de parte de la ministra de Justicia, Rosario Fernández, por alentar la rebelión, sedición y la conspiración. Luego de la intermediación de la Defensoría del Pueblo, el líder nativo retrocedió en su llamado. Mientras, en el Congreso de la República, la bancada oficialista seguía posponiendo el debate.

Así llegamos al suceso, en la madrugada del 5 de junio, en el lugar denominado «Curva del diablo» de la provincia de Bagua, donde se desarrolló un enfrentamiento entre las poblaciones campesinas e indígenas, de un lado, y las fuerzas policiales, del otro. Llegaba así el desenlace sangriento de un conflicto entre la sociedad civil organizada (nativos y pobladores de la ciudad de Bagua) con un Estado peruano que no los considera con derechos a ser escuchados ni consultados. Según datos oficiales, se contarían 14 civiles y 24 policías muertos.

El presidente Alan García declaró que los sucesos de violencia se dieron por culpa de los nativos, que siendo manipulados por extranjeros —en alusión al gobierno venezolano de Hugo Chávez— agredieron a los policías. Así, veinte años después, pareciera que el *Pucallpa* vuelve, bajo el mismo mandatario. Creemos que ello representa lo trágico que ha sido el tránsito por los años de la violencia política y la dictadura, cuando nuestro Estado se hizo mucho más autoritario y represor que nunca.²⁷ En conclusión, el gobierno actual de García recoge este legado, que incluye su experiencia anterior en Pucallpa, y golpea nuevamente a la población peruana, otra vez nativa. Ante ello es indispensable re-pensar los movimientos sociales en el país sin dejar de traer a colación algunas reflexiones históricas al respecto, particularmente las vinculadas al conflicto armado interno y las anteriores a estas; algo que hemos querido presentar aquí.

27 Degregori indica: «Tierra o muerte» fue el grito que entre 1958 y 1964 sirvió de fondo sonoro al movimiento campesino más importante por esos años en América del Sur. Cientos de miles de campesinos y trabajadores agrícolas se organizaron y movilizaron a lo largo del país, rescataron cientos de miles de hectáreas en manos de latifundios e hirieron de muerte al gamonalismo. Sin embargo, en todos esos años fallecieron sólo 166 personas, menos que en los primeros diez días de agosto de 1991. En: Carlos Iván Degregori (1992).



Foto 7. Movilización en Pucallpa, 1989. Fuente: Archivo APRODEH.



Foto 8. Movilización en Bagua, 2009 (Fuente: Cooperación Belga. Archivo PDTG).

A modo de reflexiones finales y breves conclusiones

El *Pucallpazo* de 1975 fue reprimido militarmente. Sin embargo, hacia 1978 y 1980, el movimiento social, de lo que en un futuro cercano sería el departamento de Ucayali, continuando con sus demandas y aprendiendo de la experiencia anterior logró arrancarle

al gobierno, en un primer momento, soluciones a sus necesidades básicas así como, en un segundo momento, su independencia del departamento de Loreto. ¿Parecía que el movimiento social de Ucayali lograba moldear, a raíz de su organización y experiencia, no solo a los gobiernos, sino a un Estado peruano de tal forma que se hiciera respetar?

Lamentablemente, en medio del contexto histórico siguiente, provocado por la insana decisión del PCP-SL de iniciar su llamada lucha armada, el movimiento social de Ucayali fue nuevamente reprimido así como lo fuera en 1975. El gobierno de García mostraba su cara autoritaria e impedía la movilización pacífica que la población de Ucayali realizaba en Pucallpa —pensando en las experiencias de 1978 y 1980—. El marco del conflicto armado interno, la actividad del grupo subversivo Sendero Luminoso y el MRTA, así como un pasado de retórica por la insurgencia armada de parte de la izquierda peruana, daba las insensatas excusas al gobierno aprista para que sindicara a las acciones de este *Pucallpazo* como incentivadas por aquellos grupos extremistas, así como para que introdujera el discurso del «buen salvaje» y pusiera en una posición pasiva a la población nativa de Ucayali. Así, no solo con las armas, sino con el discurso de miedo y un paradigma indigenista trasnochado, el gobierno primero reducía al movimiento social que generó el *Pucallpazo*, y segundo, desplegaba su manto de impunidad sobre las muertes causadas haciéndose fuerte. Como resultado de ello, concluimos que se permitía la instauración del Estado autoritario y se impedía la emergencia del movimiento social politizado.

La población organizada volvía a ver al gobierno como lejano; y todos los logros conseguidos parecían ser un tema exclusivamente del pasado. No obstante, mientras el movimiento social demandaba al gobierno —y lo vino haciendo también en las tres ocasiones anteriores de los *Pucallpazos*—, esta relación contenciosa fue moldeando las instituciones que el Estado peruano detenta. De esta forma, mientras los movimientos sociales fueran triunfando cada vez más en sus demandas al gobierno, también se iría consolidando un Estado cada vez más democrático. Ejemplo de ello son los logros conseguidos antes, así como lo es también —pensando desde la ac-

tualidad— el haber logrado la aplicación de la Consulta Previa desde el conflicto de Tambogrande durante el gobierno de Toledo.²⁸

El *Pucallpazo*, como movimiento social local con reclamos puntuales pero sostenidos en el tiempo, fluctuó entre los bordes de la rebelión y la represión; sin embargo, fue logrando algunas victorias, así como tuvo que resistir en momentos de desmovilización. Es decir, la población organizada de Ucayali fue aprendiendo que la forma de reclamar mediante las huelgas eran efectiva así como peligrosa: dos veces triunfaron y una fueron reprimidos mortalmente —no contamos la de 1975 ya que esa fue más bien una toma de local en vez de una huelga—. De esta forma el *Pucallpazo*, así como el *Baguazo* y los demás movimientos locales, han fluctuado con diversos matices en esos bordes, demostrando que una de las formas de acercarse al gobierno es reclamándole organizadamente, y que una de las formas mediante las cuales el gobierno reacciona ante ello es mediante la solución y/o la represión.²⁹

Sumado a esa relación histórica, el paso del conflicto armado interno por la historia peruana le agrega otro ingrediente: que en los ochenta la represión militar viniera justificada con un discurso protector de la patria y lucha contra el terrorismo (PCP-SL, MRTA, izquierdas y hasta participación popular). Testigos de esto último fueron las represiones violentas de 1989 —*Pucallpazo*— y hasta la de 2009 —*Baguazo*—. Sobre la última, y para demostrar la vigencia de este continuo ingrediente en los conflictos sociales —antes la persecución era contra los apriistas y los comunistas (desde 1920 hasta 1970)—, el también ahora presidente Alan García declaró en la misma carta citada anteriormente sobre los nativos del *Baguazo*:

Como consecuencia de su agresión irresponsable, 22 policías han sido asesinados en condiciones de salvajismo y barbarie, y con métodos idénticos a los empleados por Sendero Luminoso se procedió a degollar y herir con lanzas a humildes policías rendidos y sin armas. (La República, 8 Junio 2009).

28 Recomendamos ver el documental de Stephanie Boyd y Ernesto Cabellos (2007) *Tambo Grande. Mangos, mina y muerte*. Guarango Producciones.

29 Al respecto se puede ver el libro de Jaymie Patricia Heilman (2010) *Before the Shining Path: Politics in Rural Ayacucho, 1895-1980*.

O sea, ya entrando a otra de las conclusiones, las consecuencias de la irracional lucha armada iniciada por el PCP-SL se sienten aún en la actualidad, dándole justificaciones —irracionales también— a un presidente ducho en las experiencias de reprimir a la población organizada. El discurso del miedo y la satanización de todo lo que protesta y/o piensa distinto como si fuera parte de Sendero Luminoso³⁰ les siguen siendo de utilidad a los gobiernos autoritarios como el del actual presidente.

Curiosamente, contrario a las justificaciones del gobierno, el PCP-SL terminó apartándose del camino que el campesinado venía transitando desde mucho antes. Ese camino lo hemos descrito con los diversos *Pucallpazos*, hechos que condensan las necesidades y apuestas políticas del movimiento social campesino e indígena de la zona: acceso a la modernidad del mundo capitalista —salud, carreteras, vivienda, crédito, comercialización justa, entre otras demandas—. Esto es algo que el historiador peruano José Luis Rénique ha notado al hacer un análisis de las discrepancias entre el camino de la movilización campesina y el PCP-SL:

... la movilización campesina, aunque se tomaba el discurso radical, caminaba en realidad hacia un tipo de modernización *desde abajo*, conducida por los campesinos (Conferencia UNMSM: 2009)³¹

Pero entonces, pensando desde la actualidad acerca del rechazo nacional ante las acciones tomadas por el gobierno de García en el *Baguazo*, surge otra pregunta: ¿el Presidente ya no puede actuar como en 1989? Las respuestas apresuradas que tenemos plantean dos matices. Lo que hemos venido mostrando nos acerca a una respuesta afirmativa; es decir, el gobierno nuevamente asesinó a indígenas ante una huelga y tomas de carreteras. Sin embargo, analizando el post-*baguazo*, el repudio nacional ante las acciones de

30 Sobre esto ver el ya citado capítulo «Quien habla es terrorista» de la politóloga norteamericana Jo-Marie Burt (2009).

31 Conferencia: «En pos de la tradición radical: una hoja de ruta» de José Luis Rénique. UNMSM, agosto 2009.

violencia política desacreditó fuertemente al gobierno de García. Lo mismo habría sucedido en el post-*pucallpazo*, cuando hasta la Iglesia local —así como la población y los partidos de izquierda— se sumaron al repudio por las acciones emprendidas por el primer gobierno de García. Sin embargo, ello no quita lo lamentablemente sucedido, es decir, quedan los vacíos inmensos de aquellas vidas de peruanos civiles y policiales que se han ido para siempre. Es decir, el saldo sigue siendo negativo.

Otro de los factores que vienen cobrando mucha fuerza en los últimos años, la presión mundial y el armazón de las leyes internacionales a las cuales el Perú está suscrito, juega un papel importante en estas coyunturas. Ejemplo de ello son las leyes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que soportan las demandas de los pueblos indígenas dándoles herramientas que les permiten luchar por sus derechos en las instancias internacionales, y —algunas veces— ganar. Sumado a ello, se encuentra el convenio firmado con la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) que ata a los gobiernos autoritarios —como el de García— a respetar los derechos humanos, convenio del cual Fujimori nos retiró. Es decir, en la actualidad se vienen formando unos esquemas mundiales que buscan no permitir más a los gobernantes, que al menos creen en un mínimo de respeto a las leyes internacionales, vulnerar los derechos fundamentales de sus compatriotas. Ello, analizado en un marco histórico mayor, significa que las acciones políticas de la población organizada ya no pasan necesariamente por partidos o movimientos políticos ideologizados — como en el siglo XX—, sino ahora, en el siglo XXI, por la colaboración con las ONG defensoras de los derechos humanos y medio ambiente, las leyes internacionales que permiten un mayor avance de estas acciones y la organización de la lucha política a través de ideas más bien identitarias, como la indígena. Esto último aún no se analiza históricamente, y creemos que ello aportaría al estudio.

En este último sentido, haciendo la comparación, y más a modo de reflexión volviendo al *Pucallpazo*, el movimiento social en el caso de Ucayali fue concebido desde el marco del pensamiento clásico de la izquierda peruana en el siglo veinte: clasista y radical. Sin embargo, cabe señalar que son estas más bien las formas de concebir

el movimiento social y no tanto el cómo se compone el mismo movimiento social. En otras palabras, habría que hacer una diferencia entre el discurso del movimiento social y la composición del mismo. En ello se puede ir encontrando algunos resquebrajamiento por donde, viendo desde hoy, transitó el discurso de los movimientos sociales. Por ejemplo, hacia 1976 —cuando ya existía la federación en Pucallpa—, un poblador shipibo de la zona de Ucayali declaró con respecto a la religión y a la educación:

... la religión es libre: cada uno tiene derecho a sus propios dioses. Y nosotros los nativos teníamos los nuestros... (...) ... En la primera convención de ligas agrarias para conformar la federación, hemos pedido un centro de capacitación a nivel técnico que sirva realmente los intereses del nativo y del campesinado de la zona (*Marka, Actualidad y Análisis*).³²

Así, si bien la izquierda clasista y radical peruana iba concibiendo al movimiento social como uno campesino, se puede observar cómo las diferenciaciones entre el nativo y el campesino persisten en el relato de un poblador shipibo politizado de 1976. De esta forma, y tomando la idea de *adaptación-en-resistencia* de Stern, la población nativa ha venido caminando en su historia contemporánea a la par de que ha tenido diversos encuentros y discrepancias con otros procesos, ya sean estatales, eclesiásticos, políticos —en este caso su relación con la izquierda clasista—, o de otro tipo. En este proceso han tenido que ir negociando, mezclándose, adaptándose, resistiendo y concediendo, entre otras formas de actuar. Entender el proceso histórico de poblaciones con tradición nativa pasaría por no solo entender los momentos de quiebre, como los *Pucallpazos*, sino también los procesos de larga duración que se perciben a lo largo de la historia, pero que se pueden rastrear solo con un detallado estudio del devenir histórico no solo en relación con las izquierdas, sino con la penetración de la sociedad occidental, del Estado peruano.

32 Ibid.

Se abre así el análisis de lo que Stern indica como adaptación-en-resistencia y lo que el antropólogo peruano Stéfano Varese indicaba como resistencia y adaptación para el estudio de caso de una de las minorías tribales de la selva, los *campa*:

El caso del grupo *campa*, con sus acciones de resistencia y adaptación, representa una especie de símbolo, si bien excepcional, del potencial vital de las minorías tribales y de su capacidad para encontrar nuevas razones de existencia en la reelaboración de sus postulados culturales tradicionales. La identidad étnica de los *campa*, su conciencia de grupo y de cultura han sido constantemente amenazadas durante los últimos cuatro siglos de contacto y luchas con la sociedad colonial antes y la sociedad nacional después. Confrontado con la violencia económica y cultural, con la presión física, con la marginación territorial este grupo ha tenido que repensar, reelaborar y readaptar continuamente las estructuras de su sociedad y organización y los elementos de su cultura como única alternativa para su existencia. (Varese 1973: pp. 29, 30).

Las palabras de Varese aparecen en la actualidad como ecos históricos que nos recuerdan este devenir. De esa forma, los *Pucallpazos* dan cuenta de cómo la población de Ucayali asimilaba sus experiencias políticas tanto de victoria como de derrota; y más allá de ello, dan cuenta de cómo es que en medio de la consolidación de un Estado autoritario el movimiento social se repliega, lo que no significa que deje de resistir.

Finalmente, lo que hemos querido presentar es un doble análisis: de un lado pensar el *Pucallpazo* de 1989 (así como también el *Baguazo*) desde el presente, y de otro lado pensar los *Pucallpazos* de los setenta desde el *Pucallpazo* de 1989 y desde el presente. Así, y ya como último comentario, creemos que pensar históricamente la relación entre los gobiernos y el pueblo peruano permite ver que este último ha sido un actor muy presente y luchador en la historia de nuestro país. El haber logrado la democracia en el 2000 —con la participación de la población de Ucayali— y conseguir abrir un periodo en el cual este actor puede tener mayor libertad de acción es

reflejo de una población que más allá de los 20 años de violencia política y 10 de dictadura aún no ha perdido la fuerza de antes —aunque esté bastante golpeada—. En este sentido, comprender que la población que llegó al conflicto armado interno no llegó como un lápiz que comienza a escribir en una hoja en blanco —sin historia previa— es un requisito que creemos importante recalcar. La sociedad peruana en general se encontraba en ebullición constante durante las décadas anteriores (60 y 70). Particularmente, el campo popular poseía mucha experiencia de lucha desde mucho antes. Igualmente, la clase dominante también venía aprendiendo cómo reprimir, algunas veces acusando a los manifestantes de apristas (30, 40, 50), otras de ser comunistas (60 y 70), y finalmente de ser senderistas y/o terroristas (80 hasta la actualidad). Y es que las clases populares venían participando, entre otras muchas formas, en diversos movimientos y partidos contestatarios que les permitían encausar sus diversas demandas y vincularse con el Estado buscando ser incluidos y reconocidos. Un análisis puntual de las formas de este empate está aún por hacerse. Lo que hemos querido presentar es el caso de una población históricamente politizada en Pucallpa, donde el organizarse en sindicatos y en frentes de defensa era parte de la cultura política local. De esta forma la población reclamaba a los gobiernos, quienes les respondían con represión o solución. Llegada la coyuntura del conflicto armado interno, las excusas y justificaciones se hicieron más sencillas para los gobiernos. Todo aquel que protestaba era terrorista. Históricamente, se abrió un nuevo periodo en el cual la responsabilidad principal del PCP-SL al llamar a la «lucha armada» es grande, y de consecuencias desastrosas para un movimiento social que venía acumulando experiencia durante décadas.

BIBLIOGRAFÍA

BURT, Jo-Marie

2009 *Violencia y autoritarismo en el Perú: bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori*. Lima: IEP y Asociación SER.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN

2003 *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Tomo IV. Lima: CVR, 2003.

CORRIGAN, Philip y Derek Sayar

1985 *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell.

DEGREGORI, Carlos Iván

1992 «Campesinado andino y violencia: balance de una década de estudios». En: *SEPIA IV*. Lima: SEPIA; 1992.

DEL PINO, Ponciano

2009 *In Search of the Government: Politics, Citizenship and Indigeneity in the Peasant Struggle in Ayacucho, Peru, 1930-1960*. Lima: IEP.

DRINOT, Paulo y Leo GAROFALO

2005 *Más allá de la Dominación y la Resistencia*. Lima: IEP.

HEILMAN, Jaymie Patricia

2010 *Before the Shining Path: Politics in Rural Ayacucho, 1895-1980*. Stanford: Stanford University Press

HOBSBAWM, Eric

1998 *Uncommon People. Resistance, Rebellion and Jazz*. The New Press.
2001 «Un movimiento Campesino en el Perú». En: Eric Hobsbawm. *Rebeldes Primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Editorial Crítica.

HOETMER, Raphael (coord.)

2009 *Repensar la política desde América Latina*. Lima: PDTG

KNIGHT, Alan

2007 «¿Vale la pena reflexionar sobre la cultura política?». En: Aljovín de Losada, Cristóbal y Jacobsen, Nils (eds.). *Cultura política en los Andes (1750-1950)*. Lima: UNMSM.

PAJUELO, Ramón

2006 *Participación política indígena en la sierra peruana. Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*. Lima: IEP, Fundación Konrad Adenauer.

2007 *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centro andinos*. Lima: IEP, IFEA.

SANDOVAL, Pablo (comp.)

2009 *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: IEP.

STERN, Steve J. (comp.)

1990 *Resistencia Rebelión y Conciencia Campesina en los Andes siglos XVIII al XX*. Lima: IEP.

TARROW, Sidney

1999 *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*. New York: Cambridge University.

TILLY, Charles

2004 *Social Movements 1768 – 2004*. Colorado: Paradigm.

VARESE, Stéfano

1973 *La sal de los cerros*. Lima: Retablo de papel.

Zibechi, Raúl

2007 *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Lima: PDTG.

ANEXO 1

Cronología de la CVR del movimiento regional en Pucallpa

- 1956: se habla por primera vez de separar la provincia de Coronel Portillo del departamento de Loreto.
- 1974: se crea la Asociación de Propietarios Pro-Pavimentación, Agua y Desagüe y la primera Comisión de Estudio Pro-Creación del Departamento de Ucayali.
- 1975: se crea el FUDIP, Frente Único de Defensa de los Intereses de Pucallpa y se realizan las primeras manifestaciones demandando mejoras.
- 1976: El pueblo dirige telegramas al gobierno solicitando el canon petrolero. Logran la visita del general Francisco Morales Bermúdez y sus ministros.
- 1977: la municipalidad de Coronel Portillo convoca a cabildo abierto el 23 de octubre y logra la atención del gobierno con un millón de dólares. Nace el CODEL, Comité de Coordinación y Lucha.
- 1978: el 25 de enero se constituye la Comisión pro-universidad. El 31 de agosto el Frente de Defensa da a conocer el primer pliego petitorio, el mismo que es aprobado en asamblea general el 8 de octubre. El 22 de octubre se realiza una gigantesca movilización en la Plaza de Armas para celebrar la designación del Comité de Desarrollo de Coronel Portillo. El 23 de octubre levantan la huelga que duró 17 días en lo que se constituyó como el primer *Pucallpazo*.
- 1979: el 22 de junio el Arquitecto Fernando Belaunde Terry, ex presidente constitucional, se pronuncia a favor de la creación del departamento de Ucayali. Se crea el Comité de Desarrollo de Ucayali, CODEU, que duró muy poco tiempo.
- 1980: el 18 de junio es promulgado el Decreto Ley 23099 mediante el cual se crea el departamento de Ucayali, permitiendo el incremento de la inversión pública y la atención de múltiples demandas.
- 1983: se crea la comisión para la elaboración del estudio de creación de la región Ucayali.
- 1986: la Corporación Departamental de Desarrollo crea la comisión de gestión para la creación de la región Ucayali.
- 1988: se aprueba la creación de la región Ucayali por Ley 24945 del 24 de noviembre. Otro logro importante en la década del 80 es la creación de la Universidad Nacional de Ucayali. (CVR: 385).

ANEXO 2

Víctimas del Pucallpazo

Víctimas de asesinato o desaparición durante la protesta:

Los fallecidos reconocidos fueron: Emigdio Córdova, Edwin Soria, Armando y Clayton Romaina, Juan Huasnato, Luis Palomino, Juan Guzmán, Gildardo Jacsapalla y otro que no fue identificado.

Mientras que los desaparecidos son: Juan Sajamí, Anatolio Vidal, Agustín Ríos, Vicente Navarro, Róger Dahua, Róger Rodríguez, María Tihuay, William Juárez, Gaspar Jipa, Guillermo Ipushima, Genoveva Dávila, José Sangama, Jorge Pacaya, Heriberto Fernández, Elvira Ojanama, Santos Panduro, Agustín García y Manuel Pacaya.

A Humberto Ahuanari le amputaron una pierna. (CVR: 389).

ASHÁNINKA EMPODERADA

Una reflexión antropológica sobre los procesos de empoderamiento de las mujeres dirigentes de la Federación Regional de Mujeres Ashaninkas, Nomatsiguengas y Kakintes de la Selva Central, un estudio de caso en la selva central peruana

María Ego-Aguirre Rodríguez

Introducción

En los últimos años, la emergencia de la política indígena en América Latina ha ido ganando protagonismo. Las luchas por el territorio, los recursos naturales y los conflictos a causa de los acuerdos gubernamentales y la empresa privada son los más resaltantes motivos por los que los pueblos indígenas se han levantado y han exigido el reconocimiento y respeto de sus derechos.

El Perú como país indígena y amazónico no es ajeno a dichas tendencias. En este país, así como en varias partes del mundo, la política indígena se inscribe dentro de una nueva cara de la política mundial en la cual se ve con potencial el ascenso de participación de las mujeres indígenas.

Nuestro foco de atención se centra en atender el fenómeno de la participación política de mujeres indígenas amazónicas y su mayor incidencia en el ámbito público, de representación y demanda; situación esta última que se refleja en los diversos nuevos espacios de incidencia activa en organizaciones y federaciones por parte de las mujeres en donde se materializa una búsqueda por mejores condiciones de equidad, inclusión social y representación de los grupos indígenas.

A la luz de un estudio de caso, evidenciamos los procesos de empoderamiento de mujeres dirigentas de una organización de base en la selva central peruana, la única de la zona integrada solo por mujeres indígenas. De esta manera nos abocamos a entender la organización interna y los potenciales roles dirigenciales de las mujeres de la Federación Regional de Mujeres Asháninkas, Nomat-siguengas y Kakintes de la Selva Central¹ (FREMANK) y cómo estos se relacionan con la identidad de género.

Precisiones teóricas

Los argumentos teóricos que pondremos a dialogar se enmarcan en la corriente de los estudios de género que buscan una aproxima-

1 A partir de ahora, FREMANK.

ción a la construcción del *género* en su contexto cultural. A través del estudio propuesto, es decir, desde la participación política de las mujeres indígenas de la FREMANK, buscamos desmantelar algunos paradigmas ligados al género e interpelarnos como ciencia social, lo que nos permitirá abrir campos de análisis que generen conocimiento en torno a las transformaciones de las relaciones de género en contextos indígenas amazónicos.

La teoría de la complementariedad de los sexos

En los últimos años, las mujeres han desafiado los patrones de género asignados y han osado cuestionarlos en la práctica. Esta afirmación puede ser más visible y palpable en sociedades occidentales, pero como vamos a explicitar a continuación, los cambios en los roles de género no solo han sido trastocados y cambiados desde y en una perspectiva occidental, sino que estos también pueden ser vistos e investigados a profundidad en sociedades como las amazónicas.

Desde el acercamiento a literatura especializada, Perrin et al (1997) & Ortner & Whitehead (1981) cuestionan la supuesta «complementariedad» de los sexos en sociedades llamadas «simples». Argumentaremos nuestra postura teniendo en cuenta dos aspectos fundamentales: el primero, discutir la teoría de la complementariedad de los sexos, muy conocida y utilizada en los estudios de género en sociedades amerindias y, el segundo, presentar algunas ideas sobre la construcción de las identidades de género teniendo en cuenta las variantes culturales que hay de por medio. En esta línea, recogemos puntos del debate de la crítica feminista de Ortner & Whitehead (1981), Rubin (1986) y Scott (1997) que sugieren insumos interesantes para pensar los estudios de género y su adscripción identitaria en mujeres amazónicas.

Ortner & Whitehead (1981) proponen un análisis procesual de las maneras como el sexo y el género forman parte del entramado cultural y social. Es, justamente, a partir de este último de donde se les asignan significados y símbolos que van a determinar lo femenino y lo masculino y la carga valorativa que tiene cada uno.

Joan Scott (1997) por su parte es reconocida por su aporte a la crítica feminista por retomar la historicidad del género; es decir, atribuirle un componente histórico y de esta manera explicitar su «naturaleza» no esencial, sino más bien coyuntural y en constante redefinición, lo que finalmente da pie a analizar otros elementos a través de los cuales se reproduce la vida de las sociedades, los componentes económicos, políticos y culturales.

Gayle Rubin (1986) plantea el sistema sexo/género, como una aproximación para entender la opresión de las mujeres. La autora señala que habría que analizar cómo las sociedades interpretan el sexo (como principio biológico) y le atribuyen significado al género. Vendría a ser «*un conjunto de disposiciones por las cuales la materia biológica del sexo y la procreación humana son conformadas por la intervención humana y social y satisfechas en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de esas convenciones*»².

Los primeros estudios sobre las relaciones de género en sociedades amazónicas se publicaron en la década del 70. Resaltan Sis-kind (1973), Murphy & Murphy (1974) y Bamberger (1974); estudios basados principalmente en cuestiones ligadas al parentesco y la organización económica, como el matrimonio y la división sexual del trabajo. Estos primeros alcances fueron incorporando nuevas perspectivas promovidas por posiciones feministas que partían de la idea de que aún en sociedades radicalmente diferentes a la occidental existía también la desigualdad entre hombres y mujeres.

Estos primeros estudios sugirieron dos posiciones encontradas: por un lado, la idea de la complementariedad de los sexos, a través de la cual se sostenía el argumento de que en sociedades amazónicas no existía desigualdad ni marginación; por otro, la idea de que la desigualdad y la dominación masculina sí existe y persiste en todas las sociedades del mundo.

Nuestro punto de aproximación aquí rebasa ambas posiciones, la de la complementariedad armónica y la de la subordinación universal. Nuestra mirada pretende identificar justamente los espacios vacíos, las realidades particulares y ver así como los

2 Rubin 1986; p. 44.

cambios a todo nivel configuran una arena de los estudios de género que supera el hecho fundante de la dominación masculina o de la complementariedad armónica. A favor de esta última, partimos de la premisa de que las mujeres cumplen un rol dinámico y de negociación permanente con los hombres, que no son meros sujetos pasivos, sino que reproducen conjuntamente con ellos la vida social. Más allá de la complementariedad armónica, absoluta y pautaada, consideramos que se trata, en efecto, de negociación y agencia³.

En esta línea, Luisa Belaunde (2005)⁴ sostiene «() *considero que lo importante no es demostrar que existen o no relaciones de subordinación entre los géneros sino hacer visibles las relaciones de género en tanto son un aspecto fundamental de la construcción de las personas con capacidades de acción, producción, depredación y comunicación propias a lo largo de sus vidas, y evitar condenar a las mujeres a una posición de objeto, sin acción ni voz propia ()*⁵.

Consideramos así que () «*La complementariedad debería ser vista como un aspecto de las relaciones de género, y no como un modelo general para analizar las relaciones multidimensionales entre hombres y mujeres*»⁶. Dicho argumento se apoya en la posición planteada por Susan Paulson (1998) en un balance realizado sobre los estudios de género en la región andina, en el cual la autora plantea la necesidad de trascender las fronteras de lo meramente conocido como «estudios de género» y propone abordar dicha problemática en su multidimensionalidad y sobre todo encontrando puentes de comunicación con el resto de ejes que encierra la vida social de las personas, lo que vendría a requerir un trato del género dentro de la etnografía general y no como un acápite aislado.

3 Entiéndase agencia como estrategia de hacer las cosas.

4 La autora parte de un cuestionamiento bien documentado sobre la necesidad de identificar el rol de las mujeres más allá de lo meramente ligado al parentesco y la organización del trabajo, propone voltear la mirada hacia un rol dinámico en el que la mujer deja de ser un sujeto pasivo, objeto de dominación. Para mayor información revisar *El Recuerdo de Luna: Género, Sangre y Memoria entre los pueblos amazónicos* (2005).

5 Belaunde (2005).

6 *Ibíd.*, pp. 12

Vemos a las relaciones de género más allá de la definición ligada a los roles sexuales y productivos asignados a los hombres y mujeres; buscamos en cambio, abrir un ámbito de discusión centrado en la identidad, la que se va moldeando y redefiniendo de acuerdo al proceso de sociabilidad⁷. Así, se entenderán las relaciones entre los géneros desde una posición más relacional y flexible, que antagonica y hegemónica.

Las relaciones entre los géneros han experimentado una transformación y esto sugiere un cambio en la estructura de poder; esto a la vez que configura un nuevo escenario en el que las mujeres ejercen roles diferentes, también genera nuevas concepciones de lo que es la identidad de género, por lo que sostenemos que () «*el género se adquiere por aprendizaje cultural*» (Lamas: 1986), una construcción sociocultural de la que emanan una serie de roles adjudicados socialmente, formas de actuar, etc.

El contexto de emergencia indígena y la estructura de oportunidad política

Respecto del contexto de emergencia, Gómez (2005) señala que el contexto político internacional sugiere que la estructura de oportunidad política hace referencia no solo a los cambios a nivel contextual sino histórico, lo que permite y posibilita la emergencia de la cuestión indígena en la medida que propone y genera nuevos espacios de participación y de respaldo, así como de instancias a través de las cuales las demandas y derechos de los pueblos indígenas son visibilizados y puestos en escena pública. La emergencia de movimientos sociales indígenas responde «*al grado de apertura del sistema político institucionalizado, muy vinculado a la constituciones de ese marco legislativo internacional protector de los derechos indígenas y de las reformas constitucionales realizadas por cada uno de los países latinoamericanos*» (2005:74).

En este contexto de emergencia política, las demandas de los pueblos indígenas se convierten en tema de agenda y de interés

7 Véase Overing y Passes (2000) y Mc Callum (2001).

global. Las principales demandas señaladas por Stavenhagen (1990) y Albó (2005) tienen que ver con la reivindicación de los derechos como pueblos originarios de territorios ancestrales, que además comparten una misma condición ciudadana que el resto de personas comunes que integran las naciones pluriculturales. Stavenhagen señala que las demandas de los pueblos indígenas no solo pretenden una mejoría en el alcance de sus derechos sino una verdadera interpelación a la constitución del Estado-nación. En esta línea, Albó (2005) señala que hay una exigencia por el derecho a la igualdad, pero a una igualdad en la diferencia.

Quijano (2006) plantea que el movimiento indígena contemporáneo responde al hecho evidente de la crisis de los Estados, del nuevo universo que representan los recursos mediáticos y el cambio en la estructura productiva. Existe, por lo tanto, una crisis en la colonialidad del poder. Es así, que entender las lógicas de «hacer» política a nivel local, no solo genera insumos para problematizar los cambios a nivel de micropolítica⁸ sino que se relaciona con un fenómeno mayor de cambios procesuales a nivel global.

Según sostiene Smith (1996) la formación de nuevas federaciones étnicas es muestra de esta transformación, entendiendo a estas como *«una organización que combina las funciones políticas de representación y presión política con funciones técnicas para ofrecer los servicios necesarios»* (1996: 85).

En el caso de la Selva Central, las federaciones regionales surgen como nuevos modelos organizativos (Rojas 1994), las que van cobrando relevancia y se sostienen en redes de parentesco localizado y en la propia organización de sus integrantes. Estas van proliferando en razón de una especie de retórica de aserción étnica, a través de la cual los indígenas se posicionan en la arena política.

La diversidad de formas organizativas entre los indígenas de la Amazonía peruana revela transformaciones que no anulan los aspectos comúnmente conocidos como tradicionales como la trayectoria familiar, la elección de los líderes, la situación histórica, sino

8 Entendiéndola como aquella que se crea y recrea en contextos locales pero que mantiene conexiones con una lógica mayor ligada a procesos globales.

que dicho proceso se ha complejizado. A través de la transformación en las características de los liderazgos, así como las demandas ligadas a temas que antes solo se centraban en el reconocimiento de la ciudadanía en la diferencia, ahora se conciben demandas ligadas al género, los derechos sexuales reproductivos y de manera muy latente las luchas por el territorio y los recursos naturales. Entonces, el peso de la organización revela una situación de cambio en la que no solo se tiene en cuenta como modelo organizativo sino como puente de comunicación con el Estado a fin de lograr la consecución de demandas; es decir, además de ser una instancia de autogobierno vendría a ser también un núcleo generador de demandas.

Empoderamiento de las mujeres y la agencia femenina

Es clave entender que el proceso de «empoderamiento»⁹ se entiende desde una mirada flexible. Si bien se considera una definición que considera el empoderamiento como cambio en los roles tradicionales adjudicados al género femenino, no creemos que podamos inferir que dicho empoderamiento resulta ser igual en todas las mujeres y mucho menos entendido en todos los ámbitos de la vida de las mismas, sino que debe ser entendido en su contexto y con sus variantes culturales. Entonces el empoderamiento es tomado como un proceso, no como algo completamente logrado, sino más bien fluctuante y sujeto a cambios relativos del contexto y de las oportunidades que se presenten.

El empoderamiento es visto como un avance en dirección ambivalente; no como algo lineal y sobrentendido de forma anunciada, sino como algo que es procesual y en constante producción y reproducción, es decir construido. Dicho proceso de empoderamiento supone un cambio en las relaciones de poder, lo cual es un proceso legítimo pero no único ni direccionado; supone caminos diversos y formas de asimilación a la propia realidad.

9 El empoderamiento se centra en «el cambio de las relaciones de poder entre los géneros» (León 1997). Esto se relaciona directamente con la participación política de las mujeres en tanto «el empoderamiento femenino desde la participación política se plantea como una conquista participativa» (Aldana 2002) que se enfoca en el ejercicio del poder.

Es así que al utilizar el concepto de empoderamiento aprovechamos sus alcances en el nivel analítico, pues se pone énfasis en el cambio procesual que supone trastocar las estructuras de poder. Consideramos que el concepto de agencia complementa al de empoderamiento.

Retomando a Anthony Giddens (1986), entendemos agencia como la capacidad de actuar. Es decir, la propia necesidad de actuar es entendida como una condición y posibilidad de conexiones y relaciones, está ligada a un contexto que está en permanente cambio y sujeto a transformaciones.

En relación con este concepto, retomamos los aportes de Luisa Belaunde: el género «*es «agencia», que se refiere a las capacidades de acción que constituyen a la persona inscrita, hecha y actuante en un mundo de interacciones, de producción, depredación, intercambio y consumo*»¹⁰.

Así al presentar este planteamiento del empoderamiento como proceso ligado al de agencia, entramos en concordancia con la corriente de los nuevos estudios de género en los que se rompe con el molde de aproximación a la mujer desde una visión centrada exclusivamente en la subordinación, sino que se busca entender las «*relaciones entre distintas categorías de mujeres, se reconoce la heterogeneidad de sus posiciones y la diversidad de sus experiencias en relación con su clase social, su pertenencia regional, étnica o religiosa, así como con los distintos momentos de su ciclo de vida*»¹¹.

La Federación Regional de Mujeres Asháninkas, Nomatsiguengas y Kakintes de la selva central: el caso de la FREMANK

El trabajo de la FREMANK, como organización de mujeres de la Selva Central correspondientes a 131 comunidades de tres etnias: las asháninkas, las nomatsiguengas y kakintes, está abocado a un trabajo de sensibilización sobre la equidad de género y la igualdad de oportunidades. La organización centra sus actividades en la problemática

10 Belaunde, Luisa (2005). *Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*; p.37.

11 Arango et al (1995).



de la situación de la mujer indígena en la zona, ligada principalmente a los temas de violencia familiar, vulnerabilidad de la mujer en el ambiente familiar, comunal y local, así como a la promoción de mujeres como agentes de cambio (la capacitación de promotoras de salud, promotoras de justicia en el marco de la política de reparaciones, etc.) así como el fortalecimiento de sus bases a través de talleres de liderazgo, sensibilidad de género, violencia sexual y familiar, desarrollo de capacidades, entre otras. Asimismo, se incentiva la participación política de las mujeres, la cual permitirá que estas intervengan en el entramado social que supone formar parte de la dirigencia indígena. De esta manera, las mujeres no solo serían líderes dentro de sus comunidades sino, además, fuera de ellas, replicando sus experiencias en otras mujeres.

La historia de la FREMANK comprende dos periodos. La primera etapa, la de formación, abarca de 1998 a 2002, etapa en la que apreciamos la convergencia de una serie de factores tanto endógenos como exógenos que fueron permitiendo el surgimiento de la federación. Las disposiciones propias del contexto, evidenciadas a través de la creación de instancias dirigidas al trabajo con las mujeres de la

región, así como el esfuerzo de las dirigentas indígenas de la época por potenciar y formalizar su trabajo directo con las bases, son algunos de los factores que generaron la creación de la FREMANK. La segunda etapa, la de consolidación, se inicia en el 2002 y se extiende hasta el presente. Nos muestra el fortalecimiento de la organización de mujeres por medio del reconocimiento de las bases, la formulación de los planes de trabajo, la firma de convenios con ONG y otros agentes cooperantes, entre otros. Consideramos que la etapa de consolidación no está finalizada, sino que, por el contrario, hace referencia a un período de expansión y fortalecimiento con las mujeres dirigentas, así como con las mujeres de las comunidades base.

En referencia a la primera etapa, la de formación, cabe señalar que en el año 1998, Nidia Vílchez, actual congresista de la República, convocó un congreso de mujeres indígenas y colonas en Satipo, Junín en el que se planteó la creación de una confederación nacional de mujeres. En dicho congreso, las secretarías de Asuntos Femeninos de las organizaciones gremiales que asistieron, entre ellas Luzmila Chiricente, Secundina Cumapa, las representantes de AIDSESP¹², CONOAP¹³, entre otras, manifestaron que la idea aún era muy apresurada, que era necesario que fuera madurando, que aún no era el tiempo para iniciar dicho proceso. *«Asistimos al congreso, hemos evaluado que no era momento para formar una confederación, si recién hemos salido de la violencia política y nuestras comunidades están en otras cosas. No se podía hacer que venga otro a formarnos. El tercer día planteamos que como Asunto Femeninos no podíamos formar una confederación»*¹⁴.

De aquella convocatoria y primera iniciativa se formó una comisión de consulta con las mujeres de las comunidades, en la que Luzmila Chiricente fue elegida como delegada de la provincia de Satipo. Así se comenzó a salir a las comunidades con algunas mujeres dirigentas. *«Yo voy a acompañar a Asuntos Femeninos de la CART¹⁵ y de paso hacíamos taller, con Rosa Oliviano y Carmen Casancho;*

12 Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana

13 Confederación Nomatsiguenga y Asháninka de Pangoa.

14 Entrevista personal. Luzmila Chiricente. Satipo. 9/3/10.

15 Central Asháninka del Río Tambo.

coordinar con el presidente en salir en algunas comunidades para ver cómo estaba el Club de Madres.»¹⁶

En aquel tiempo coordinaba Ángel Novoa, el entonces presidente de la CART, para hacer algunos talleres de capacitación con las mujeres de las comunidades en diversos temas, y se llevó a cabo la consulta sobre la posibilidad de crear una organización de mujeres a nivel regional. Así se llevó a cabo el primer congreso regional de mujeres indígenas de Satipo, en el que se invitaron a las autoridades comunales y de organizaciones para plantear la formación de la FREMANK. *«Hemos invitado a la equidad de género, con los presidentes de las comunidades. Se aprobó en ese congreso y ahora había junta directiva, había que hacer el plan de trabajo, el estatuto, registrarlos () ha sido muy difícil»¹⁷.*

En 1999 se realizó una nueva reunión de las mujeres. *«Entonces había una alemana muy comprometida con las mujeres, Judith se llamaba, y ella nos apoyó para hacer pequeñitos proyectos. Ella ha visto, ha estado en el congreso, veía lo que decían las mujeres»¹⁸.* Esta amiga las ayudó a gestionar fondos con el programa DED¹⁹ de la Embajada de Alemania para el desarrollo de los primeros proyectos. Estos trataron sobre salud y derechos humanos. Asimismo se logró realizar gestiones de corte administrativo como la inscripción formal en registros públicos, el diseño del logo y la impresión de los primeros trípticos informativos institucionales.

En el 2001 se realizó el segundo congreso de la FREMANK, los días 12, 13 y 14 de octubre, llamado «Con los pies en la tierra y la mirada en las estrellas», al que asistieron las organizaciones indígenas FECONACA²⁰, CECONSEC²¹, CARE²² y CONOAP, etc. Se contó con la presencia de las mujeres de las comunidades bases de la FREMANK, la entonces regidora por el distrito Río Tambo, Isabel Torres de Pé-

16 Entrevista personal. Luzmila Chiricente. Satipo. 9/3/10.

17 Entrevista personal. Luzmila Chiricente. Satipo. 9/3/10.

18 Entrevista personal. Luzmila Chiricente. Satipo. 9/3/10.

19 Servicio alemán de Cooperación Social Técnica.

20 Federación de Comunidades Nativas Campa-Asháninka.

21 Consejo de Comunidades Nativas de la Selva Central.

22 Central Asháninka del Río Ene.

rez, el Instituto de Defensa Legal, el CAAAP²³ y el CIPA²⁴. El congreso develó los problemas que existían en este proceso de formación, principalmente en el aspecto económico ya que no se contaba con convenios con ninguna institución y para solventar los viajes a las comunidades se pedía apoyo a las ONG que trabajaban en la zona como el CIPA y el CAAAP.

En el 2002 se finalizó el proceso de formalización a través de la inscripción de la personería jurídica en Registros Públicos; también se legalizaron en notaría los libros de actas y demás documentación.

El proceso iniciado en el período de 1998 al 2002 con los primeros pasos de formación de la federación fue tomando viada a partir de los talleres que se llevaron a cabo en las comunidades asháninkas y kakintes de Río Tambo donde se concentra la mayor población base de la FREMANK, trabajo que también se realizó a través del CONOAP con las mujeres nomatsiguengas de Pangoa.

Poco a poco se fue buscando que las mujeres ganaran autonomía respecto de las instancias de gobierno que existen dentro de las comunidades nativas. Es decir, a partir de los cargos asumidos en los clubes de madres y PVL²⁵ se buscaba menor dependencia y mayor nivel de participación por medio de la afiliación a la federación. *«Se esperaba que ya no dependo del presidente. Ya no estoy presentando solicitud, puedo ir, no puedo ir. El presidente te podía decir no hay plata y no ibas, porque ahora no depende, porque se ha pedido específico para las mujeres»*²⁶.

La FREMANK siguió forjando su consolidación, como se anota en las actas del tercer congreso llevado a cabo el 4, 5 y 6 de octubre del 2004. Ahí se precisa que asistieron las mujeres de las comunidades base de Río Tambo, Pangoa y Río Negro, además de diversas autoridades como Luis Camacho, ex coordinador de la CONAP; Berita Tovar, secretaria de Asuntos Femeninos de la CART; Nelly Marcos, secretaria de Artesanía de la FECONACA. Se contó con la presencia de Susel Paredes, del Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Los temas que se trataron a partir de este congreso fueron de

23 Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

24 Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

25 Programa del Vaso de Leche.

26 Entrevista personal Luzmila Chiricente. Satipo. 9/3/10.

corte más político a diferencia de lo registrado en congresos anteriores. Si bien desde el principio los ejes de trabajo estaban enmarcados en la participación pública de las mujeres, lo que se había venido haciendo era capacitar, informar propiamente. Como muchos de los testimonios revelan, lo primero que había que hacer era animar, para que luego más mujeres se motivaran y quisieran participar. Es así que entre los temas tratados se precisó la necesidad de promover la participación activa y organizada de las mujeres indígenas en el proceso de descentralización. Se comenzó a integrar a la FREMANK en los nuevos espacios como el Consejo Regional de la Mujer y las mesas de diálogo de la Región Junín; esto impulsado mediante el fortalecimiento de las mujeres indígenas en la vigilancia ciudadana. Finalmente, se consiguió la firma del convenio con el CAAAP para apoyo económico y organización de talleres y se ratificaron las coordinaciones permanentes con el CIPA y ACPC²⁷.

En el 2005, la FREMANK, en el marco de la descentralización, se incorporó a la Mesa de Diálogo de la Mujer de la provincia de Satipo, en representación de las mujeres indígenas, y a la vez fue elegida como miembro de la Junta Directiva del Consejo Regional de la Mujer (CRM) Junín.

El IV Congreso de la FREMANK, que se llevó a cabo los días 4 y 5 de setiembre del 2006, el cual fue llamado «FREMAN, rinde homenaje a los mártires caídos en manos de la subversión y en la lucha anti esclavista». La asistencia al congreso contempló más actores del contexto en el que se inscribe la FREMANK. Entre ellos, las delegadas representativas de clubes de madres, tenientas gobernadoras, promotoras de salud, autodefensa, jefas de comunidades, asuntos femeninos de organizaciones y delegados de las juntas directivas de la CART, el CONOAP, la CARE, CODIJURT²⁸, AEP²⁹. Se contó con la presencia de delegados de CONAP³⁰ regional, ARPI³¹ y CECONSEC. Apoyaron el CAAAP, el CIPA y Flora Tristán.

27 Asociación Cutivireni de Patrimonio Cultural.

28 Consejo Distrital de la Juventud del Río Tambo.

29 Asociación Estudiantil por los Pueblos Indígenas.

30 Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú.

31 Asociación Regional de los Pueblos Indígenas.

Notamos que este proceso de consolidación avanzó gracias a los convenios internacionales que se firmaron con UNFPA³². Con la participación del CAAAP se logró traducir y publicar la agenda de la mujer indígena en cartillas a los idiomas asháninka, nomatsiguenga y kakinte, las que fueron repartidas en trípticos entre las mujeres.

Hay que tener en cuenta que este proceso a partir del cual la FREMANK se fue consolidando como organización de mujeres tiene un correlato con el trabajo que se hizo para recoger las demandas con las bases y la firma de convenios para llevar talleres de capacitación a las comunidades. En este proceso, las mujeres de la FREMANK fueron ganando espacios, ya que la consolidación y reconocimiento como organización requería que fueran haciéndose visibles en diferentes espacios.

«Estamos más con fuerza con los espacios políticos que una va queriendo ganar FREMANK está en el presupuesto participativo que se ha ganado con el CONCOREJ, la experiencia ha sido de dos años, en el 2005-2007 (...) Se mejoró sugiriendo Nos falta mucho todavía sensibilizar a los funcionarios»³³.

La entrada en estas instancias fue un trabajo arduo que presentó como principal dificultad la falta de sensibilidad de equidad de género entre los varones dirigentes y autoridades. Se formó el CRM para formar un espacio de propuestas para el gobierno regional. *«Para sensibilizarle fue muy difícil, muy difícil porque tú sabes que nuestro país es mucho machismo, decían para qué las mujeres están organizando, que está abandonando su esposo, sus hijos, tiene que estar en la empresa, en negocio, que todo, no»*³⁴.

Los logros de las mujeres de la FREMANK como la organización de mujeres más influyente de la zona, por su nivel de alcance geográfico y de trayectoria, se ven reflejados en el cambio que se ha ido gestando en los discursos y acciones tanto de los varones que fueron

32 Fondo de Población de las Naciones Unidas.

33 Entrevista personal. Luzmila Chiricente. Satipo. 9/03/10.

34 Entrevista personal. Luzmila Chiricente. Satipo. 9/03/10.

asimilando la idea: *Lo que yo creo, es una buena organización a través de las mujeres indígenas en una forma preparatoria avanzada. Es muy atinado para estos gremios. Llámese en cuestión de liderazgo, de la responsabilidad de la mujer, dentro de los cargos políticos»³⁵*, como entre las mujeres que estaban más dispuestas y animadas a participar. Los dos principales retos que tenían se iban cumpliendo.

«Aparte que ya hay 'equidad' entre los varones, que ya escuchan. Anterior quién va a escuchar a la mujer, no escuchaban a las mujeres. Quienes deben estar sentados son los hombres»³⁶.

La historia presentada líneas arriba revela la confluencia de una serie de aspectos y condicionantes que fueron forjando la constitución de la federación. Esta historia no ha terminado sino que se sigue nutriendo de experiencias, de procesos de cambio y sobre todo de las variantes del contexto que hacen más complejo el panorama o en su defecto posibilitan la apertura de nuevos espacios para las mujeres indígenas, en este caso, la FREMANK.

Las demandas políticas

Las demandas se entienden como las necesidades que se le plantean al Estado en búsqueda de un reconocimiento de los derechos. Sin embargo, pese al Estado ausente, las demandas de la FREMANK no solo se canalizan a través de esta instancia sino que, como federación, buscan resolver sus demandas por otros medios; esto a través de convenios con instituciones y a partir de la participación en instancias que se han abierto como las mesas de diálogo, el Consejo Regional de la Mujer y el Presupuesto Participativo Municipal.

Estamos considerando dos tipos de demandas, las permanentes y las coyunturales. Respecto a las primeras, tenemos, por ejemplo, el tema de la salud materna, porque afecta directamente a las mujeres ya que el sistema de salud no reconoce las diferencias cultu-

35 Entrevista personal. Ángel Chimanca. Pangoa. 5/5/10.

36 Testimonio Mujer, 46 años. Satipo.

rales y no hay un diálogo muy articulado con los agentes de salud. Búsqueda de mejoras de los sistemas de salud: *«Los profesionales de salud sean capacitados en salud intercultural con plantas medicinales y agentes tradicionales»*³⁷.

Así como en la educación bilingüe intercultural, sobre todo a través de la inclusión de los profesores bilingües con los que se cuenta en la zona: *«Revalorar la enseñanza de la educación bilingüe intercultural y erradicar el analfabetismo en hombres y mujeres»*. También resalta la lucha contra la violencia contra la mujer y en la incentivación a la participación política de las mujeres indígenas.

La cuota de género sensible a la realidad cultural: *«() diseñar nuestros propios proyectos políticos y la forma de trabajos en forma articulada y transparente, también las mujeres asháninkas deben tener la igualdad de oportunidades. Los asháninkas tenemos que valorar y dejar de ser machistas. Estamos en la era de la gobernabilidad del país, los pueblos indígenas tenemos que tener nuestras propias propuestas () y vincular al Gobierno Regional, hay que sensibilizar a sus funcionarios para ser incluidos de verdad, con políticas públicas, con propuestas, con proyectos»*³⁸.

Respecto a las segundas, las coyunturales, tenemos el caso de la política de reparaciones: *«El Estado no está cumpliendo con las recomendaciones de la CVR en lo que corresponde a las reparaciones de las víctimas de la violencia política»*³⁹.

Este tipo de demandas encuentra su nicho debido a situaciones específicas que cobran protagonismo y son aprovechadas. Estas, además, sitúan a la FREMANK a la vanguardia de los sucesos del entorno, en diferentes niveles, en este caso el nacional.

La pregunta que cabe al presentar las demandas políticas de la FREMANK es si las mujeres consideran que existen diferencias en sus demandas con las que plantean los hombres desde las organizaciones mixtas. Se ponderó la idea de que sí, pero solo en ciertas áreas: *«Los hombres están más en el tema del territorio, de la carre-*

37 Libro de Actas de la FREMANK, p. 89

38 Libro de Actas. Reunión, p. 135.

39 Libro de Actas de la FREMANK. III Congreso, p. 45.

tera, las mujeres más en el tema de la salud»⁴⁰. Vemos, sin embargo, que una vez más el contexto juega un papel importante: «Nos encontramos con los varones en el área de educación. En general, en el tema de la tierra. Ahí se encuentran»⁴¹.

Digamos que el hecho de ser indígenas cruza de manera transversal las propuestas de sus demandas, tales como las directamente ligadas a la condición étnica, pero también es claro que está presente una problemática de género, como mujeres. El hecho de que las variables del contexto pongan atención a ellas hará posible la apertura de nuevos espacios para cubrir dichas demandas y hacerlas más visibles y realizables. Acorde a lo que sostiene Gómez (2005), el contexto político internacional sugiere que la estructura de oportunidad política hace referencia no solo a los cambios a nivel contextual, sino a nivel histórico. Es necesario tener en cuenta que la emergencia de movimientos sociales indígenas responde *«al grado de apertura del sistema político institucionalizado, muy vinculado a las constituciones de ese marco legislativo internacional protector de los derechos indígenas y de las reformas constitucionales realizadas por cada uno de los países latinoamericanos»* (2005:74).

Ahora bien, de este modo creemos que es importante anotar que estas demandas pasan por un proceso de legitimación. Consideramos que existen tres canales a través de los cuales este proceso se podría estar dando: primero, por medio de la presentación de propuestas a las diferentes instancias de gobierno a través de las cuales se busca resolverlas; segundo, por medio de pronunciamientos, que sería un recurso de legitimación discursivo, y, finalmente, por medio de la participación en marchas de protesta que vendría a ser un recurso de legitimación práctico.

Respecto a lo segundo, los pronunciamientos sean estos de iniciativa propia o aquellos que resultan de adhesiones o alianzas estratégicas entre organizaciones que coinciden y comparten sus demandas, como recurso discursivo resultan ser efectivos dado que encuentran difusión en varios medios como la prensa escrita, los

40 Entrevista personal. Mujer, Satipo.

41 Entrevista personal. Mujer, Satipo.

boletines regionales y la radio. Es decir, hacen eco público de las demandas que se tienen.

«Este 25 de noviembre es solo una referencia para cuando debía ser tomada en cuenta, todos los días para el 'Día de la No Violencia contra la Mujer'. Pero este problema no puede estar aislado de los problemas del país porque la situación de los amplios sectores populares, los pueblos indígenas y de las mujeres Asháninka, Nomatsiguenga y Kakinte, está vinculada por los bajos ingresos económicos»⁴².

Respecto a la coyuntura de las políticas de reparación se pronuncian en alianza con otras organizaciones. «*Las organizaciones indígenas asháninkas y nomatsiguengas de la provincia de Satipo CART, CARE, OCARE, ARPI, AEPI, CANUJA, CECONSEC, FREMANK y Profesores Bilingües se dirigen muy respetuosamente a los miembros del Consejo de Reparaciones para expresarles la preocupación que tenemos () al observar que para la contratación del personal () dejan fuera de posibilidad a nuestros jóvenes () para que puedan participar en el trabajo que hará el Consejo en nuestra zona*»⁴³.

Finalmente, respecto a lo tercero, las marchas de protesta sirven también para conseguir el cumplimiento de las demandas. Las mujeres de la FREMANK marcharon en el año 2005 en las calles de Satipo. «() siendo la primera vez el 8 de marzo, celebrando el Día Internacional de la Mujer y por segunda vez el 25 de noviembre con ocasión del Día de la No Violencia contra la Mujer»⁴⁴.

Los procesos de empoderamiento de las mujeres dirigentes: los repertorios de lucha

Consideramos a los repertorios de lucha visibilizados a través de las estrategias y los recursos de empoderamiento.

42 Transcripción literal. Pronunciamiento público de la FREMANK.

43 Transcripción literal. Pronunciamiento de las Organizaciones. Jul. 2007.

44 Información tomada del folleto informativo oficial de la FREMANK.

Entendemos como estrategias a la confluencia de una serie de factores ligados a diversas particularidades. En este caso ampliaremos en relación con las acciones tomadas por parte de las mujeres asháninkas y nomatsiguengas para hacerse dirigentas.

Al acercarnos a la realidad de las dirigentas de la selva central denotamos el uso de una serie de estrategias y recursos que ellas mismas incorporan y utilizan a fin de consolidar sus roles.

Primero, sostenemos que el camino a la dirigencia está, en la mayoría de los casos a los que tuvimos acceso, ligado al hecho de haber formado parte de los clubes de madres, el Programa del Vaso de Leche y ahora, de forma más reciente, del programa JUNTOS, esto enmarcado en el proceso de cambio que atravesaron y atraviesan las mujeres de las comunidades indígenas amazónicas,⁴⁵ a través de la transformación de las relaciones comerciales, la entrada de elementos foráneos de toda clase, el cambio en las relaciones de género tradicionales, etc.

Heise (1999) sostiene que si las fuerzas del mercado colocan a las mujeres indígenas amazónicas en una posición disminuida y, hasta entendida como desventajosa también, traen consigo otro tipo de instancias y de espacios en los que los ya trastocados roles tradicionales quedan relegados, mejor dicho suspendidos, y se propician otros que pueden darles prestigio como el empoderamiento a través de la educación, la participación pública, etc.

Segundo, consideramos que el hecho de asumir los cargos en estas instancias (Programa del Vaso de Leche, JUNTOS) suscitó al menos dos resultados. Por un lado, permitió que las mujeres entraran en una esfera muy masculinizada como eran las asambleas comunales, espacios a los que asistían, pero en los que no gozaban de participación activa a través del planteamiento de propuestas, explicación de sus posturas, dar a conocer sus opiniones, etc.

Una vez lograda la entrada, las cosas no cambiaron de golpe. Es evidente que como todo proceso de cambio requiere de la confluencia de una serie de factores, de tiempo, etc. Sin embargo, la realidad

45 Esto se ve intensificado en zonas de la Selva Central por el choque cultural que significó el período de la colonización.

presente demuestra que, pese a los cambios estructurales y la necesaria inclusión de las mujeres en las esferas de poder, sobreviven bases muy arraigadas en la sociedad que perpetúan situaciones de discriminación hacia las mujeres indígenas. «(...) *Yo he escuchado que dicen ustedes no tienen voz ni voto, ustedes no tienen cargo. Vaya a su casa, cuide a sus hijos, haga masato, vaya a la chacra*»⁴⁶.

Por otro lado, el uso de los talleres de capacitación traídos por las ONG propició que las mujeres indígenas de esta zona tuvieran un acercamiento a un conjunto de conocimientos del que antes no tuvieron ningún tipo de información.

La estrategia de asumir: el cargo como una oportunidad

Podríamos inferir que es una oportunidad en tanto a través del cargo acceden a una serie de capitales ligados a la activación de nuevas redes sociales fuera de sus comunidades, esto a través del establecimiento de relaciones con agentes externos como ONG e instituciones que trabajan con sus organizaciones o con las que se mezclan por medio de los talleres y las capacitaciones. También estas redes se afianzan entre indígenas. No solo se consiguen alianzas con agentes externos propiamente, sino también se da un flujo más permanente de intercambio con otros indígenas dirigentes y dirigentas. Este acceso a nuevas redes les permite conocer el funcionamiento de la dirigencia a nivel de organizaciones indígenas y, además, les confiere experiencia para aprender cómo pueden desempeñarse como dirigentas.

«Ha venido Salud sin Límites, ha venido una antropóloga y ha colaborado con ella viendo eso de la salud de la mujer, preguntándose por qué las mujeres no van al hospital»⁴⁷.

El cargo es visto también como una oportunidad, porque las mujeres consideran que adquieren conocimiento que luego utilizan para

46 Entrevista personal. Mujer, 59 años. Satipo.

47 Entrevista personal. Varón nomatsiguenga. Pangoa, 5/5/10.

ayudar a otras mujeres de sus comunidades, lo que hace que el cargo sea valorado en ese sentido. *«Es oportunidad para poder ayudar más a las mujeres, porque si una se queda, quién va a seguir, quién va a continuar. Cuántas mujeres pero hay que ser fuertes, hay que valorarnos, si nosotros no valoramos, caemos, debilitamos, qué dicen los hombres ah, mentira, todas las mujeres son brutas»*⁴⁸.

El cargo le permitirá acceder a este tipo de espacios. Es el mismo cargo el que le confiere la posibilidad de asistencia, ya que serán convocadas a participar como representantes de las mujeres indígenas de la Selva Central. Su trabajo a partir de ahí vendría a estar enfocado en la realización de réplicas en sus propias comunidades.

El cargo es visto como una oportunidad para reducir las diferencias adjudicadas al género como sostiene una de nuestras informantes. *«Es una oportunidad de la mujer de andar juntos, pero no es una cosa de voy a tener fuerza como el varón, pero si tenemos capacidades de negociación, de dirigir, de dar propuestas, tenemos nosotras. Ver nuestras capacidades como mujer»*⁴⁹. *«La dirigencia es una escuela»*⁵⁰ en la medida que expone a las mujeres que la asumen a procesos de aprendizaje, que pueden ser agradables como difíciles, a situaciones de incertidumbre y a cambios en sus propias vidas. Consideramos que las mujeres indígenas sopesan el cargo como dirigentas con las oportunidades que este les proporciona. Es valorado, lo que no significa que no traiga dificultades. Presentaremos argumentos sobre estas últimas un poco más adelante.

En la oportunidad factible que es el cargo, las mujeres entran en un proceso de empoderamiento. *«Ella ahorita tiene un trabajo, digamos en apoyar en lo de la reparación, tiene bastante cómo apoyar. Ella aprendió en los talleres, en la participación. Ahora ya ha ido ganando campo, ahora ya sale ya»*⁵¹. El cargo como oportunidad está ligado fuertemente a la agencia, ya que esta última se contextualiza a través del entramado social en el que entra la dirigente y hace legítima su participación.

48 Entrevista personal. Mujer, 46 años. Satipo.

49 Entrevista Nelly Marcos, Río Negro.

50 Conversación personal. Varón, 63 años. Satipo.

51 Entrevista personal. Varón nomatsiguenga, 5/5/10.

El cargo como espacio de representación de las mujeres

Sobre la representación, queremos acotar que estas dirigentas son representativas porque alcanzan un nivel de legitimidad entre quienes las eligen.

En los inicios de la participación pública/política de las mujeres indígenas en esta zona, el rol que ejercían era considerado como marginado por el resto de los dirigentes varones. Era aceptado formalmente dentro de las organizaciones, a fin de conseguir ciertos beneficios pero sin la claridad del verdadero sentido del cargo.

En el caso de las secretarías de Asuntos Femeninos, no se sabía muy bien cuáles eran las funciones de dicha secretaría. No se tenía agenda como en las otras. No se tenía financiamiento de agentes externos tampoco. Las mujeres asumían este cargo, principalmente, por el nombre «Asuntos Femeninos» y porque incluir esta secretaría implicaba «tener equidad de género». *«No importaba que fuera cocinera, hiciera masato, repartiera oficios».*⁵²

Una vez conseguido el cargo, ahora lo que había que hacer era sensibilizar e ir escalando. Las mujeres empezaron motivando en sus propias comunidades a otras mujeres, inspirándolas. La estrategia que se planteó fue que sean las esposas de los jefes las que asuman en sus propias organizaciones de base acompañando al esposo.

*«Comenzamos con los esposas de presidentes así como en la federación para que viajen los dos. Cuando salían los dos no podían hacer lo que querían, ‘nos están truncando nuestra vida, no podemos hacer lo que queremos, nos encontramos perseguidos’. Hagamos un congreso para que no sea tu mujer, ni mi mujer, que sea de otra comunidad. Ya no esposa de una autoridad, igualito en la comunidad.»*⁵³

En un segundo momento, el factor post conflicto armado fue crucial. Las mujeres que habían tenido que asumir cargos comunales durante este tiempo y, que, además habían continuado con sus labores tradicionales ligadas al hogar, generaron una toma de con-

52 Entrevista. Mujer asháninka, 55 años. Satipo. 29/4/10

53 Conversación personal. Luzmila Chiricente. Satipo

ciencia de la capacidad de hacerlo. Un proceso que generó enfrentamientos con los varones que, pasado el conflicto, querían volver a asumir los cargos, relegando a las mujeres. *«Si no hubiera habido un reclamo, nunca habiéramos sido presidentas, regidoras, congresistas, no habiéramos sido nada»*.⁵⁴

Las mujeres que siguieron y vivieron este proceso consideran un gran logro haberse mantenido incólumes frente a esta nueva situación. Así este espacio ganado a través del cargo es un gran paso, aunque no necesariamente refleje una plenitud total de participación y de legitimidad frente a todos los actores (es más bien contextual y relativo). *«Seamos escuchadas, no seamos escuchadas, por lo menos ahora las mujeres estamos sentadas ahí, junto al machista»*.⁵⁵

Las acciones individuales de las dirigentas repercuten en el colectivo, ya que por medio del uso de las estrategias identificadas podemos inferir que entran en un proceso de legitimación no solo frente a las otras dirigentas sino y, sobretodo, frente a los dirigentes varones. Aquí resaltan las habilidades de negociación y de discusión.

El cargo como un deber ser

Una vez asumido el cargo por medio de la voluntad del pueblo, las mujeres dirigentas enfrentan una serie de dificultades diversas. El cargo como problema y sacrificio, argumento que se sostiene tanto en los discursos de las dirigentas como en las acciones llevadas a cabo.

La dirigencia de las mujeres puede ser entendida como un voto de confianza. *«Acepté el cargo de Asuntos Femeninos de la CART. He trabajado bien. Ahora me han elegido como vicepresidenta»*⁵⁶. El ser dirigente es una responsabilidad asumida por las mujeres por diversos motivos, uno de los principales es el hecho de que se asume el cargo porque han sido capacitadas y esto implica tener un conocimiento sobre varios temas que puedan ser útiles en las organizacio-

54 Entrevista personal. Mujer, 55 años. Satipo, 29/4/10

55 Entrevista personal. Mujer, 55 años. Satipo, 29/4/10

56 Entrevista personal. Mujer, 46 años. Satipo.

nes o en las mismas juntas de las comunidades, así como el proceso de desenvolvimiento personal que trae consigo el hecho tangible de haber asistido a los talleres. *«Otras mujeres no aceptaban. A mí me eligen, yo también he rechazado. Pero entonces los hombres te dicen para qué te capacitas, entonces no te hubieras capacitado, para eso estás capacitando para que lleves el cargo. Yo reconocí mi error y voy a aceptar y voy a trabajar por mi pueblo»*⁵⁷.

La estrategia de la «equidad de género»

Consideramos esta estrategia como discursiva. La «equidad de género» como discurso exportado y asimilado por las comunidades nativas, insertado en una realidad diferente y que presenta complejidades propias de su realidad, evidencia la asimilación de dicho discurso y su uso estratégico para la consecución de ciertos objetivos.

Observamos que toman esta estrategia tanto hombres como mujeres. En el caso concreto de las organizaciones mixtas se ve cómo se utiliza este discurso. Por un lado, está copar el cargo, «tener equidad de género» en las organizaciones para ser reconocidas. Ubicar dirigentas como un recurso de las organizaciones: *«Me parece que debemos para mirar diferente a como miran los hombres: en el plan de trabajo se olvidan de las mujeres, a pesar de que son asháninkas, es igualito dentro de federaciones «pero yo tengo mi secretaria de AA FF para figurar»*⁵⁸.

Para los varones, esta inclusión denota una supuesta conquista a favor de la equidad de género y la igualdad de oportunidades, algo que ellos rescatan y valoran. Supone también que no se discrimina a las mujeres dirigentas y, que, sobre todo, es pertinente incluirlas dentro de los cargos principales de las organizaciones. En relación más cercana con esto, vemos que el hecho de que haya mujeres en los cargos facilita a la organización acceder a ciertos capitales como apoyo externo, talleres e incluso dinero para actividades transversales que benefician también a los hombres, directa o indirectamente.

57 Entrevista personal. Mujer, 46 años. Satipo.

58 Entrevista personal. Mujer, 57 años. Satipo.

«Un 30, 40% de mujeres que llevan administración dentro de sus comunidades. La gran confianza que se tiene es darle la parte económica, la parte administrativa. Hay mujeres jefas de sus comunidades. Por ejemplo mi secretaria de Asuntos Femeninos es jefa de la comunidad de Alto Sanibeni, ha tenido muchos cargos dentro de la comunidad. Ella plasma una situación muy campeón»⁵⁹.

La estrategia de la negociación: «*Qué venga conmigo, qué vea, qué asista*»⁶⁰. Esta estrategia se evidenció de forma permanente entre las dirigentas ligada a la relación con la pareja y cómo se maneja dicha relación para la consecución de ciertas posibilidades. Así, también existen situaciones de crisis en las que se debe replantear las estrategias para poder llevar el cargo.

Hay un proceso de sensibilización con los varones para que colaboren con la dirigencia de sus esposas. Esto ha tomado mucho tiempo y es resultado del trabajo de las dirigentas más antiguas, los agentes externos y la inevitable emergencia de las mujeres a causa de efectos del contexto: «*Es un proceso que se ha hecho sensibilizando, haciendo entender y ahora se está dando esa confianza. Una sola vez hay oportunidad*»⁶¹.

Si el esposo le da un soporte a la esposa dirigente el proceso es mucho más sostenido. De no ser así, las mujeres casi están negadas en condiciones para acceder a la dirigencia debido a que ellos deben de cumplir con labores que las mujeres dejan de realizar para hacerse cargo de la dirigencia. «*Va caminando, va avanzando, ella tiene que aprovechar la confianza que le da su esposo, si no aprovecha va a haber trucas*»⁶².

Si los hombres son sensibles a la oportunidad que representa el cargo a pesar de todas las dificultades que este amerita, se afianzan mejor los roles dirigenciales de las mujeres. Esto es tomado de forma estratégica también por los esposos que han sido dirigentes: «*Mi esposo es bueno, él me ayuda, es padre y madre*

59 Entrevista persona. Varón nomatsiguenga, Pangoa 5/5/10.

60 Observación participante. Taller de promotoras de Justicia-Abril 2010.

61 Entrevista personal. Mujer, 57 años. Satipo

62 Entrevista personal. Luzmila Chiricente. Satipo.

para mis hijos cuando yo me voy. Él entiendo porque también ha tenido cargos»⁶³.

Frente a las situaciones en las que se pone en tela de juicio la moral de las mujeres a causa de las salidas fuera de las comunidades, las dirigentas asumen como estrategia incentivar a sus esposos a acompañarlas para que puedan constatar con su propia experiencia cómo se desarrollan sus reuniones. *«Muchas veces hay chismes, entonces como estrategia lo que se hace es hacer que venga, para que vea cómo es. Hay esposos que no colaboran, mi esposo sí colabora, les cocina, mi hija baña a sus hermanitos, mi esposo ve por ellos»⁶⁴.*

Podríamos inferir que hay un proceso de cambio en los patrones de género y de cambio en las relaciones entre varones y mujeres, un cambio de fondo que podría estarse alentando. *«El machismo te dice: vas a hacer tu réplica en tu propia comunidad. He ido a Satipo, he aprendido esto: mi derecho, mi casa buena, irme al colegio». El varón que es machista comienza a confrontar. Si va a estudiar lo va a abandonar, le dice que va a aprender cosas malas y los hijos quién los va a ver. El esposo va a tener que cambiar, ver por los hijos, dar de comer.»⁶⁵*

Recursos de empoderamiento

Entendemos por recursos los factores disponibles que se presentan en un contexto determinado que sirven para la realización de acciones.

El apoyo de la familia

Entendemos familia como la compuesta por los padres, hermanos, esposo, hijos, sobrinos, tíos, lo que comúnmente se conoce como familia extendida.

63 Observación participante. Mujer, Taller de la FREMANK.

64 Observación participante. Mujer, Taller de la FREMANK.

65 Entrevista personal, Mujer asháninka. Satipo.

La familia resulta ser un apoyo para contribuir con los roles dirigenciales de las mujeres. Esto se ve reflejado, por ejemplo, en el caso de las dirigentas que tienen hijos pequeños. Llevarlos o trasladarlos con ellas por grandes distancias puede ser peligroso e incluso tedioso: *«He ido ganando confianza en mí misma, mi esposo me dio mucho respaldo y mi familia me apoyó muchas veces. Mi mamá me apoyaba con mi bebé cuando yo salía a capacitarme a Lima y mi esposo mismo»*.⁶⁶

En tales casos la dirigente sale y busca el apoyo de su familia, especialmente de la madre y el padre para que puedan hacerse cargo de sus hijos y así facilitarle la salida. Existen casos en los que este apoyo no se da, entonces las mujeres tienen dos opciones: no salir o asistir y cuidar a sus hijos pequeños durante los talleres y reuniones.

Este apoyo familiar también implica soporte económico debido a que las dirigentas no reciben sueldo de parte de nadie. *«La situación de la economía nosotros lo hemos puesto. Usted mismo sabe que las organizaciones gremiales no manejan presupuesto y nosotros en esos tiempos cuando ella ya empezó a tener esos cargos, ella ha sacado esos presupuestos de la chacra, nosotros teníamos platanal y de ahí más pues ella más se ha preparado, se ha iniciado hasta hoy en día.»*⁶⁷

Los talleres y las capacitaciones

Las capacitaciones y los cursos que las mujeres dirigentas reciben en el marco de los talleres que llevan las ONG, y que son gestionadas por las organizaciones de base, son un recurso que sirve de forma trascendental en su proceso de formación como dirigentas.

Dichas capacitaciones les permiten desarrollar una serie de habilidades que antes no tenían o que simplemente no habían explotado. *«Perdí mi timidez por el Taller, viendo a estas mujeres que hablan, viendo a las mujeres de Asuntos Femeninos»*⁶⁸.

66 Entrevista personal. Mujer asháninka. Río Negro, 21/4/10.

67 Entrevista personal. Mujer asháninka. Río Negro, 26/4/10

68 Entrevista personal. Mujer, Río Tambo. 13/4/10

«Cuando las señoras empezaron a participar, comenzaron a sentir capaces de que podía. Yo también puedo, decían. Comenzamos en las comunidades, en los cambios de las juntas directivas. «Oye tú has ido al taller, a las que han ido al taller les han elegido»».⁶⁹

Se confieren una serie de atribuciones conseguidas por medio de los talleres en los que las mujeres participan. Entre ellas destacan la del diálogo, la pérdida de la timidez, la oportunidad de aprender a hablar en público, recursos que les otorgan herramientas para desenvolverse mejor en diferentes espacios, que también resultan ser de intercambio entre las mismas mujeres. Más allá de lo que reciben de afuera, habría también que prestar atención a lo que ellas mismas generan en estos espacios como efectos secundarios que podríamos traducir en el desarrollo de una serie de capacidades que potencian su capital social y cultural, principalmente.

Espinosa sostiene (2004: 190-191) que los efectos de la evangelización, además de educar en la religión, trajeron consigo el desarrollo de una serie de capacidades que les permitieron convertirse en dirigentes indígenas, ya que dicho espacio «educativo» se convirtió, además, en un espacio de convivencia y de intercambio de experiencias de personas de diferentes comunidades. *«De acuerdo con Mariz, este tipo de experiencias y prácticas les proporcionaron, a los jóvenes líderes indígenas, un mayor conocimiento y comprensión de su situación social, tanto de los pueblos indígenas como de los procesos nacionales e internacionales, así como más fluidez en la lectura y la escritura en español, más confianza en sí mismos, y más elocuencia en su discurso»*⁷⁰.

Así en relación con las estrategias y los recursos de empoderamiento, podemos afirmar que la negociación y más propiamente la agencia femenina desplegada por estas mujeres permite romper con ideas ancladas en la subordinación de las mujeres como punto partida para pensar las relaciones de género. Más allá de eso, consi-

69 Testimonio. Mujer asháninka. Reunión informal. Satipo, 19/4/10

70 Traducción personal: Espinosa, Oscar (2004). Indigenous Politics in the Peruvian Amazonia: An Anthropological and Historical Approach to Shipibo Political Organization.



deramos que hemos conseguido evidenciar un proceso de cambio, en el que el empoderamiento se hace visible a través del ser dirigente, de la entrada en espacios propiamente masculinos, de hablar en público, de defender sus derechos de mujeres indígenas y de ir modificando sus funciones dentro del hogar con el esposo, una pieza clave en todo este proceso.

Sostenemos que la dirigencia es para estas mujeres un proceso de aprendizaje que se alimenta tanto de la experiencia misma de la representación y de las gestiones que debe cumplir como dirigente, así como de los talleres, capacitaciones y reuniones a las que asiste en razón de su cargo, espacios que consideramos de aprendizaje externo pero a la vez de intercambio entre las mismas mujeres, donde se potencian sus capitales sociales y culturales, principalmente.

Reflexiones finales

Existe un proceso de transformación que atraviesan las mujeres indígenas al convertirse en dirigentes. Esto se evidencia a través del

aprendizaje al que son expuestas al asumir el cargo y a los conocimientos que reciben de agentes externos. El caso que hemos presentado ha mostrado las diversas estrategias que despliegan estas mujeres y los recursos que utilizan a fin de potenciar sus roles directivos. Consideramos que a partir de ahí se muestra el proceso de empoderamiento que no es acabado, no definitivo, sino más bien fluctuante y variable.

Cabe señalar el efecto de retroalimentación que hay entre el contexto y el proceso. Uno alimenta al otro. Hay hitos específicos que conllevan al surgimiento de cuadros directivos femeninos, como la violencia política; puntos de quiebre en los que las mujeres indígenas, aún en roles de poco protagonismo, salieron a la esfera pública e iniciaron historias de dirección en política indígena.

Respecto al empoderamiento, la investigación ha sostenido la hipótesis planteada con antelación de aproximarnos al tema del empoderamiento como un proceso en constante construcción, no como un todo acabado, sino más bien, recalcamos, como un proceso. Sucede a diferentes escalas y a todo nivel, desde el comunal, local, regional e incluso nacional. No pretendemos idealizar que el empoderamiento de las mujeres indígenas haya roto a profundidad con esquemas de tipo patriarcal, pero sí creemos y sostenemos que este proceso evidencia cambios y sí estamos en la condición de afirmar que dicho empoderamiento se está dando. Este responde a situaciones específicas y a la confluencia de una serie de estrategias y recursos que se conectan con la capacidad de actuar de estas mujeres y de su manejo de la negociación.

El empoderamiento se ve traducido en procesos de participación más visibles, procesos en los cuales las mujeres indígenas inician un camino, abren una senda para posteriores directivas. Vemos como los procesos de estas mujeres repercuten en un nivel macro en el que otras mujeres tendrán la posibilidad de entrar a la dirección y desarrollar su propia experiencia. Sus procesos repercuten en tanto son espacios ganados a favor de las mujeres indígenas y también por la retroalimentación de información que supone el encuentro de saberes que se van asimilando a través de la dirección.

Finalmente, creemos que la organización de las mujeres y sus

potenciales roles dirigenciales nos obligan a pensar en nuevas formas de pensar y aproximarnos a las sociedades amazónicas e indígenas desde una perspectiva ligada a los estudios de género.

Se están desarrollando discursos y desplegando acciones de corte político situadas culturalmente que cuestionan los planteamientos del género desde una mirada del feminismo hegemónico y radical, el cual no problematiza necesariamente las dimensiones de los estudios de género que contemplen los procesos de cambio, las diferencias culturales y los posibles procesos de empoderamiento. Es ahora cuando las cosas suceden de otra manera, y este caso debería incitarnos a repensar y a propiciar romper con esencialismos que no nos permiten ver cómo se desarrollan cuadros de dirigencia y liderazgo aun en mujeres que pueden ser consideradas como subordinadas, cuando en realidad tienen agencia y no son sujetos pasivos incapacitados de cambiar las estructuras tradicionales de poder.

Bibliografía

ALBÓ, Xavier

2005 «Etnicidad y movimientos indígenas en América Latina». Ponencia presentada en Rosario, Argentina el 12 de julio del 2005, pp. 1-15.

ALDANA, Aura Violeta

2002 «El empoderamiento femenino como acción ciudadana: ética de una participación política diferente». En: <http://www.gtzgenero.org.ni/confergen/p01.html>

ARANGO, Luz et al

1995 *Género e Identidad: ensayos sobre lo femenino y masculino*. Bogotá: Uniandes.

BAMBERGER, Joan

1974 «The Myth of Matriarchy: why men rule in Primitive Society». En: Rosaldo, M.Z. & Lamphere, L. eds. *Woman, Culture & Society*. Stanford, California: Stanford University Press.

BELAUNDE, Luisa Elvira

2005 *Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: UNMSM. 338pp.

ESPINOSA, Oscar

Indigenous Politics in the Peruvian Amazonia: An Anthropological and Historical Approach to Shipibo Political Organization. Tesis Doctoral. Nueva York: New School for Social Research.

GIDDENS, Anthony

1986 *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 412 p.

GÓMEZ, Águeda

«Movilizaciones étnicas y oportunidades políticas en América Latina». En: *Nueva Antropología*, 19 (63): 71-90

2005 «Identidades colectivas y discursos sobre el sujeto indígena». En: *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. Nº 41, Mayo-Junio.

HEISE, María

1999 *Relaciones de género en la Amazonía Peruana*. Lima: CAAAP. 148 pp.

JACKSON, Jean E. & B. Warren

«Indigenous movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions». En: *Annual Review of Anthropology*. 24: 549-57.

KELLOG, Susan

2005 «Creating Agendas for Change». En: *Weaving the Past: A History of Latin America's Indigenous Women from the Prehispanic Period to the Present*. Oxford/New York: Oxford University Press; pp. 169-177.

LAMAS, Marta

1986 «La antropología feminista y la categoría de género». En: *Nueva Antropología* Vol. VIII No.30; pp. 173-222.

LEÓN, Magdalena (Comp.)

1997 Poder y empoderamiento de mujeres. En: *Región y Sociedad*. Vol. IX. No. 18. 10pp.

MC CALLUM, C.

2001 *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made*. Oxford, New York: Berg

MURPHY, Yolanda y Robert F. MURPHY

1974 *Mujeres de la Selva*. Nueva York: Columbia University Press.

ORTNER, Sherry B y Harriet WHITEHEAD

1981 *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, 435 p.

OVERING, J. y Alan PASSES

2000 *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. New York: Routledge, 305 pp.

PAULSON, Susan

1998 «Las fronteras de género y las fronteras conceptuales en los estudios andinos». *Revista Andina* 16 (2): 481-497.

PERRIN, Michel y Marie PERRUCHON (ed)

1997 *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Quito: Abya Yala, 183 pp.

QUIJANO, Aníbal

2006 «El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina». *Revista de San Marcos*, 4: 247-274

ROJAS ZOLEZZI, Enrique

Los asháninka, un pueblo tras el bosque: contribución a la etnología de los *Campa de la Selva central peruana*. Lima: PUCP. Fondo Editorial, 359 pp.

RUBIN, Gayle

1986 «El tráfico de las mujeres». En *Nueva antropología. Revista de Ciencias Sociales. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos*. Nº 30.

SMITH, Richard

1996 «Las políticas de la diversidad. COICA y las federaciones étnicas de la Amazonía». En: Varese, Stefano coord. *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Quito: Abya-Yala; 400 pp.

STAVENHAGEN, Rodolfo

1990 *The ethnic question: conflicts, development, and human rights*. Tokyo: United Nations University Press; 185 p.

SCOTT, Joan

1997 «Género una categoría útil para el análisis histórico». En: Lamas, M. (Comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: UNAM, pp. 265-302.

SISKIND, Janet

1973 *To Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press.

SMITH, Richard

1996 «Las políticas de la diversidad. COICA y las federaciones étnicas de la Amazonía». En: Varese, E. (Coord.) *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Quito: Abya-Yala, 400 pp.

**LA RITUALIZACIÓN DE LA RECONCILIACIÓN Y
REPARACIÓN EN ESPACIOS PÚBLICOS:
«UN ENTIERRO DIGNO PARA PUTIS»**

Mariella González

Putis se ubica al extremo este del distrito de Santillana, en la provincia de Huanta, Ayacucho. Contiene ocho anexos: Cayramayo, Rodeo-Mashuacancha (Capital), Rumichaca, Parobambilla-Ccarcco, Vizcatán-Orccohuasi, Pampahuasi, Ccenuellacocha —anexado a inicios del 2010—, Sayhua-Llamaniyuq y Putis (Ministerio Público 2009: 12). Fue en este último donde sucedió la masacre de casi un centenar de pobladores en diciembre de 1984 a manos de miembros de las Fuerzas Armadas. Los antecedentes se remontan a los primeros años de la década de los ochenta. La presencia de Sendero Luminoso en la zona inicialmente se manifestó en el ingreso a las comunidades y el asesinato de sus dirigentes, entre otros. Repetidos actos de violencia que derivaron en el control subversivo de la zona causaron el desplazamiento forzado de la población, quienes abandonaron sus pueblos y se fueron a vivir a la parte alta de los cerros (Ver Anexo: Mapa 1).

A inicios de 1984 se instaló una base contrasubversiva en el anexo Putis. Los militares hicieron un llamado a la población que vivía en los cerros para que fuera a vivir con ellos, bajo la promesa de que los cuidarían de posibles ataques senderistas. El 12 de diciembre se reunieron alrededor de 120 personas —familias que llegaron con sus pertenencias y ganado— en Putis. Durante la madrugada y bajo el pretexto de construir una piscigranja, separaron a los hombres y las mujeres. Mientras los hombres fueron obligados a cavar, los militares violaron a las mujeres más jóvenes. Una vez terminada la excavación, los militares dividieron a la población en grupos de seis, los ubicaron de espaldas a la fosa y les dieron muerte con armas de fuego. Cubrieron los cuerpos con tierra y vegetación. El objetivo de enterrar a las víctimas era desaparecerlas para que el atentado se mantuviera oculto.

Un personaje importante en el crimen de 1984 es Zacarías Palomino Curo, perteneciente a la comunidad de Marccaraccay. En aquella época fue líder del comité de autodefensa de esa comunidad. Algunos pobladores del actual centro poblado de Putis lo señalan como el incitador de la matanza. En su testimonio, cuenta que fue reclutado como guía por los militares para que los llevara a Putis. Señala también que la decisión de ejecutar a la población fue por considerarla senderista o como colaboradores. Él descarta la versión

de la apropiación del ganado como motivo principal de la masacre (Ministerio Público 2009).

Luego de 1985, Putis sufrió un despoblamiento durante aproximadamente doce años. Posteriormente, en 1997, dentro del Programa de Apoyo al Repoblamiento y Desarrollo en Zonas de Emergencia (PAR), algunas familias decidieron regresar. Las comunidades que forman el actual centro poblado de Putis han sufrido cambios en su población. Después de 25 años, permanecen aún los familiares directos de las víctimas de la masacre de 1984, sobrevivientes, familiares de víctimas de otros atentados y población foránea —miembros de otras comunidades—. En la actualidad, viven de forma permanente 384 personas en 165 viviendas. La mayor concentración se da en la comunidad de Cayramayo, la cual alberga al 35% de la población (Paz y Esperanza 2009). (Ver Anexo: Mapa 2).

Putis articula la sierra con el valle de los ríos Apurímac y Ene (VRAE). Desde el 2003 hasta la actualidad, el lugar ha sido denominado como zona de emergencia. Los militares han tomado el control patrullando la zona constantemente, pero la población sigue sintiendo miedo de que regresen los tiempos de violencia. La base militar instalada en Cayramayo desde aproximadamente 13 años —con el retorno de la población—, fue desactivada en junio del 2009. El 1 de agosto del mismo año ocurrió el atentado en la base de la Dirección Nacional de Operativos Especiales (DINOES) de San José de Secce en donde murieron 2 civiles y 3 miembros de la policía. La población de Putis se sintió indefensa y desprotegida, exigiendo en conferencia de prensa en Lima que se volvieran a instalar las bases en Cayramayo y Cceullacocha. (Ver Anexos: Mapa 3 y Mapa 4).

Luego de la época de conflicto armado interno, uno de los cambios más importantes es la reorganización en el patrón de asentamiento. Durante el proceso de retorno y bajo la recomendación que le dieron los militares, la población decidió reconstruir sus casas para vivir agrupada. La dispersión de otrora fue considerada como problemática porque la población señala que ahora que se encuentran más cerca uno del otro, hay más organización y coordinación para las reuniones y se ayudan cuando se presenta algún problema. Sin embargo, surgen dificultades porque no tienen suficiente espacio

para colocar a los animales y algunos terminan invadiendo el corral del otro. Este cambio en la mentalidad reorganizó el espacio, porque consideran que luego de la época de violencia deben ayudarse mutuamente y llevarse bien con los demás. Afianzar la solidaridad permite una reciprocidad entre los miembros de la comunidad, una elaboración de redes sociales que estructura un orden jerárquico interno (Theidon 2004). A la par, consideran necesario estar más en contacto con otros espacios, como las ciudades, en donde puedan tener redes y conocer otras formas organizarse:

Antes del peligro cada uno vivíamos en nuestras casas. Ese tiempo nos enseñó un poco a capacitarse. Antes vivíamos en la chacra y no conocíamos ni Huanta y si íbamos, solamente íbamos una vez al año. Antes vivíamos cada uno por aquí por allá. También mi casa, todavía era más arriba.¹

La falta de servicios y las pocas oportunidades de trabajo que hay en las comunidades de la zona de Putis son los motivos por los cuales la población está constantemente moviéndose hacia otros lugares. Principalmente se van a la selva a trabajar en chacras de coca o a San José y Huanta para visitar a su familia y ayudarlos en las actividades. Dependiendo de la temporada de cosecha y también de la necesidad de mano de obra se pueden quedar más tiempo en la comunidad o estar continuamente moviéndose.

El proceso de retorno se dio con gran fuerza gracias al PAR y luego en los años posteriores a la mediatización de Putis a través del diario La República. Estas iniciativas no solo propiciaron el retorno de los miembros antiguos sino que trajeron consigo a nuevos miembros. Con el pasar de los años, algunos de ellos han tomado el liderazgo, tal y como es el caso del profesor Fidel Quicaña, actual presidente de la comunidad de Putis. Cabe resaltar que él es el único líder dirigente que es foráneo pues nació en Huamanga.

La mediatización de la masacre de Putis ocurre en el 2001, cuando Edmundo Cruz, del diario La República, publicó el reportaje sobre

1 Florentina Condoray Huayllasco - Vizcatán.

«La más grande fosa clandestina»². Es a partir de la publicación «y las presiones que realizaron múltiples grupos pro derechos humanos» que la entonces Fiscal de la Nación, Nelly Calderón, ordenó que se realizaran las investigaciones respectivas para abrir el caso. En diciembre del mismo año, la Segunda Fiscalía Supraprovincial se encargó de realizar las primeras pesquisas. Dos años después, la Comisión de la Verdad llegó a la zona para inspeccionar la fosa y recoger los testimonios de los pobladores.

En el 2008, se realizó el proceso de intervención antropológico forense (IAF). A partir de ese momento, la población se vio inmersa en un proceso de investigación con miras a la judicialización del caso de 1984. La presencia de nuevos actores externos ha hecho más complejo el panorama, permitiendo que Putis se inserte dentro de un proceso que marcará un antes y un después en su vida tanto a nivel comunal como individual. Los resultados que arrojó esta intervención sirvieron para que los familiares de las víctimas puedan cerrar su ciclo de duelo.

Al año siguiente de la exhumación, en el mes de agosto del 2009, se realizó la ceremonia de entierro de los restos, denominada «Entierro Digno para Putis». Fueron tres días de ceremonias y rituales que buscaban concluir el ciclo de duelo de los familiares, re-significar la dignidad de las víctimas exhumadas y poder sentar las bases de una reconciliación y reparación nacional. Asistieron diversas ONG, movimientos pro derechos humanos, representantes del Estado, familiares, líderes comunales, etc. El lugar de inicio fue Huamanga, luego Huanta, San José de Secce hasta llegar a Putis, llevando los ataúdes y realizando ceremonias conmemorativas en cada una de las ciudades.

A través de la ceremonia ritual de la reparación y reconciliación en espacios públicos para las víctimas de Putis de 1984, surgen una serie de interrogantes que serán desarrolladas a largo del texto: ¿la reconciliación en espacios públicos para quiénes? ¿Cómo se da este proceso? ¿De qué forma participan e intervienen los diferentes actores en él?

2 Diario La República. Martes 27 de noviembre de 2001.

Algunos apuntes teóricos

El conflicto armado interno peruano (1980-2000) se inició en un contexto democrático fragmentado. Es decir, la debilidad del Estado para proteger a los ciudadanos junto a una carente estrategia nacional para abarcar las demandas de la población fueron las condiciones que permitieron el inicio de acciones subversivas. Al término de estos veinte años y luego del desbaratamiento de la autocracia fujimorista, se dio inicio a un proceso de transición que apuntó a la (re)fundación de una república democrática. Sin embargo, el proceso de transición peruano mantuvo y mantiene el mismo sistema de organización sociopolítico fragmentado que se vivió en la época del fujimorismo, el cual puede ser descrito en dos sentidos: vertical y horizontal. De modo vertical, existe una desorganización de las instituciones estatales para articularse frente a las diversas demandas de la población; de modo horizontal, por las pugnas y competencias entre actores (grupos o personas o alianzas entre diversos sectores) que se encuentran en condiciones sociales similares y buscan la atención del Estado (Grompone y Tanaka 2009). El proceso de transición que atravesó al país y la refundación de la democracia es un proceso continuo, que en su dinámica, aún mantiene, en muchos aspectos, la misma debilidad estructural cuando intenta incluir a las poblaciones históricamente marginadas.

Dentro de la heterogeneidad del contexto peruano, es interesante retomar la propuesta de Partha Chatterjee (2006: 8). Él hace un especial énfasis en la variedad de formas que puede adquirir las relaciones entre sociedad y Estado cuando este último dirige un plan de acciones a un grupo poblacional considerado como homogéneo:

No obstante, qué sucede si percibimos un nuevo tipo de actividad política, relacionada con las políticas de gobierno de estos grupos poblacionales, clasificados de acuerdo con características sociales, tales como clase, lengua, raza y género. Todos estos indicadores sociales sirven para clasificar a las poblaciones con la finalidad de implementar políticas de gobierno social. Como he dicho anteriormente, las poblaciones responden de manera heterogénea a este

tipo de clasificaciones hechas por las agencias gubernamentales. En este punto, sugiero que estas poblaciones tienen una diferente manera de combinar y relacionarse con el Estado.

A la par, Chatterjee (2006: 10), señala que dentro de estos grupos también hay una iniciativa política que apunta a entablar una alianza política no solo entre ellos sino también con el Estado. Sin embargo, si las demandas de ambos difieren, el Estado va a relacionarse con ellos de forma particular:

Por otro lado, debemos preguntarnos hasta qué punto el éxito de las demandas hechas por estas poblaciones puede tener alguna respuesta positiva por parte del Gobierno. Yo creo que depende de varias condiciones especiales. Estas demandas pueden ser negociadas constantemente, no hay una garantía constitucional o legal en que estas demandas son formuladas. Primero, estas deben ser negociadas políticamente, esto significa que los gobiernos dirigen sus políticas hacia estos grupos, siempre y cuando el marco legal permanezca intacto. Esto implica que estas poblaciones son percibidas como «excepciones». Si observamos a los gobiernos modernos, existen docenas de ejemplos donde ocurren estas negociaciones «excepcionales» que existen paralelamente con las negociaciones legales de los ciudadanos. El asunto es que estas prácticas son inestables y temporales. Puede ser que mañana cambie de manera dramática el panorama político.

Dentro del contexto de post-conflicto y de proyecto de refundación de la república democrática peruana, resultan relevantes los factores sociales y políticos que son necesarios para la creación de «una memoria colectiva». El mandato de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) trae consigo un proyecto político. Es creada para poder comprender y reflexionar sobre las causas y consecuencias del conflicto armado interno mediante la explicación de las causas remotas e inmediatas que lo propiciaron, así como de los procesos históricos y sociales ocurridos en él. La presentación pública del informe final permitiría también el inicio de un proceso de reconcilia-

ción y reconocimiento, en el cual se pudieran resarcir las brechas sociales entre las víctimas a través de la creación del Plan Integral de Reparaciones (PIR). El Informe Final de la Comisión (2003a: 32), en el marco de la recuperación de la memoria e historia, articula los conceptos de relato, verdad y memoria de la siguiente manera:

La CVR entiende por verdad el relato fidedigno, éticamente articulado, científicamente respaldado, contrastado intersubjetivamente, hilvanado en términos narrativos, afectivamente concernido y perfectible, sobre lo ocurrido en el país en los veinte años considerados por su mandato.

A partir del caso de Putis, se podrá observar cómo coexisten diferentes formas de contar un mismo hecho. El énfasis que le da cada actor en los espacios públicos a su relato va de la mano con la intención y el uso que se le quiera dar en el presente a la interpretación sobre el pasado.

El proceso de intervención antropológico forense, comúnmente llamado exhumación, se enmarca en un contexto de justicia y derechos humanos propuesto por la CVR. Tiene como objetivo dar a conocer las responsabilidades de las partes involucradas en los hechos, así como de los perpetradores y las circunstancias de la desaparición de las personas. La estrecha relación de la intervención con la experiencia de violencia en Putis radica en su intención de reparar el daño causado en el pasado (CVR 2003b: 273). Al hacer de público conocimiento la identidad de las personas desaparecidas, así como de los hechos de lo que fueron víctimas, la exhumación se convierte en algo más que un instrumento mnemotécnico (Simons 2008). Porque va más allá de ser un acto físico que se da en un lugar específico y de brindar elementos para la reelaboración de las diferentes versiones que coexisten dentro de los pobladores. Los cambios sociales y políticos, luego de la IAF, resultaron muy rápidos porque insertaron a la población en un proceso que en menos de un año ha producido transformaciones importantes, como es el caso de su nombramiento como centro poblado o la elaboración de una ceremonia de «Entierro Digno». De esta manera, en el caso de Putis, la

«exhumación» es vista como un «hecho social total» (Mauss 1971). Es a partir del ritual de conmemoración y reconciliación que se podrá aproximar a las diferentes voces y experiencias que coexisten alrededor de la reparación en Putis porque crean una dinámica que permite comprender las formas de interacción entre los diversos actores sociales participantes.

De otro lado, el surgimiento de los movimientos sociales, se da en un contexto socio político de transición. Remy (2008) los define como una construcción colectiva para dar a conocer sus necesidades y demandas, que o no son consideradas en la agenda política o cuestionan los intereses centrales de las élites sociales, políticas y económicas. Sus manifestaciones públicas —que producen y brindan identidad a quienes las conforman— «retan permanentemente a las élites a través de acciones colectivas que constituyen su único recurso» (2008: 91).

De acuerdo con la definición de Jelin, los movimientos sociales se pueden entender como «acciones colectivas con alta participación de base que utilizan canales no institucionalizados y que, al mismo tiempo que van elaborando sus demandas, van encontrando formas de acción para expresarlas y se van constituyendo en sujetos colectivos, es decir, reconociéndose como grupo o categoría social» (1986: 18). Resulta útil esta definición por dos razones. Primero, por el énfasis puesto en la dinámica social que ejercen los múltiples actores de la sociedad a través de una serie de acciones públicas para canalizar sus demandas. Segundo, las manifestaciones de estos movimientos —también llamada «protesta social»— no son unilineales. Las múltiples alianzas que se establecen no son lineales ni duraderas porque se condicionan de acuerdo con el contexto que atraviesan.

Las diversas organizaciones sociales generadas alrededor de la memoria colectiva en el caso peruano buscan combatir tanto el olvido como el silencio por medio del conocimiento, elaboración y transmisión de la historia los veinte años de conflicto armado interno en espacios públicos. De esta manera, las acciones elaboradas desde los movimientos sociales por la memoria responden principalmente «o van de la mano con- proyectos políticos de justicia y

reparación social». Sin embargo, en el caso peruano, no existe la presencia de movimientos sociales, en el sentido estricto del término. En el escenario nacional, los actores más conocidos son los que construyen una forma de identidad colectiva, a través de manifestaciones públicas y acciones sociales «a partir de la cual se establecen una serie de elementos materiales y simbólicos que son el repertorio de su propia representación interna y externa». A través de las demandas sobre reparaciones, los diversos grupos pro derechos humanos elaboraron una serie de acciones que en muchos casos partieron de una homogeneización de la condición de víctima dentro de un mismo espacio social como puede ser una comunidad.

La coexistencia de diferentes teorizaciones alrededor del concepto de «memoria,» propuestas por Augé (1998) y Halbwachs (2002), nos ubica dentro de la labor creadora de grupos sociales para reconstruir un pasado, concebir un presente y mirar el futuro. Las tensiones que trae consigo la política de la memoria (Candau 2002) ponen en juego cuestiones de índole cultural, social, de identidad, económicas, etc. Siguiendo a Durand (2005), la memoria es concebida como un proceso histórico, el cual brinda sentido social y de pertenencia a los miembros de las colectividades. Es también «una trama de recuerdos y olvidos que dan lugar a discursos que pugnan por la hegemonía de lo sucedido en el pasado, con incidencia real en el presente» (2005: 70). El pasado no es lo que cambia, son los sentidos e interpretaciones las que están sujetas a reelaboraciones de acuerdo con las expectativas del presente y en la intencionalidad de futuro que se tiene. La memoria es un ejercicio continuo en el cual se ve qué elementos del pasado «históricamente precisos y socialmente reconocidos» se mantienen en la actualidad.

La memoria colectiva no solo se enfoca en qué o a quiénes se recuerda. Dentro de la construcción y transmisión de memorias colectivas se reconocen dos aspectos: un fin y herramientas para transmitirlo; para lo cual se establecen marcos referenciales que guían su elaboración; para este caso serán tres: ubicación, selección y autoría. El primero, se basa en que un contexto específico propicia una interpretación particular; el segundo, en que el tiempo y el espacio tienen un papel preponderante en tanto son líneas que

contextualizan los recuerdos articulándolos a la continuidad de la microhistoria de la localidad; el tercero, está en estrecha vinculación con la transmisión del relato porque es necesaria la presencia de una voz que legitime la versión recreada por el grupo. La memoria, considerada como un fenómeno multidimensional y de carácter intersubjetivo, es un mecanismo de selección muy complejo. Una reconstrucción, que se basa en la supresión y retención de elementos que permiten ejercicio comunicativo entre diferentes actores, muestra los diferentes objetivos de los grupos sociales. La pugna por el sentido del pasado es resultado de la negociación entre las diferentes agendas de los actores sociales interesados en un contexto histórico en particular; un espacio que propicia la interacción, pero en donde no todos tienen la misma capacidad de agencia ni de poder.

De otro lado, la ceremonia de *Entierro Digno* llevada a cabo en agosto del 2009 permitió una ritualización pública de la reconciliación. El objetivo de insertar en el ámbito nacional la historia de la masacre de 1984 de Putis parte de una homogeneización de la comunidad para presentarla frente al Estado y la sociedad como si todos sus miembros tuvieran familiares víctimas de la masacre. No se trata de una brecha entre la memoria y el ritual, sino de una relectura del pasado a través de la cual se realizan una serie de acciones encausadas hacia la reconciliación nacional. La aparición en el espacio nacional del caso de Putis permitió que sean conocidos como víctimas pero no necesariamente reconocidos como ciudadanos.

En espacios públicos, el discurso estatal pone de manifiesto el relato de una memoria hegemónica. Es decir, una política homogeneizante de la reconciliación, que va de arriba hacia abajo. Pero lo que se discute aquí no es tanto la historia —o que tan «verdadera» termina siendo— sino que existen diferentes formas de contarla. Este ensayo busca re-situar la problemática de los procesos de reparación y reconciliación desde un espacio micro local. Frente a este escenario surge la pregunta: ¿reparación y reconciliación desde qué fragmento del Estado y para qué fragmento de la sociedad?

Proceso de Intervención Antropológico Forense

El primer levantamiento de información en fichas Ante Mortem se llevó a cabo en el 2006. Participaron la población, líderes comunales, miembros del Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF), autoridades locales, asociaciones de víctimas y la ONG Paz y Esperanza. Esta reunión sirvió para hacer una presentación del caso, explicar el proceso de intervención que se deseaba realizar y realizar entrevistas a aquellas personas que pudieran brindar información de manera voluntaria sobre personas desaparecidas en la zona durante la época de violencia. La finalidad de esta información es poder tener un panorama de la densidad de casos en una misma zona para que se puedan llevar a cabo de forma más precisa la identificación de víctimas. El proceso de exhumación en Putis se llevó a cabo en dos momentos: durante la quincena de mayo y luego durante la quincena de junio del 2008. Se buscó que en esta intervención la población participara, sea brindando información o identificando las prendas de las víctimas, manteniéndola informada así como permitir que observaran el trabajo del EPAF en la zona. (Ver Anexos: Mapa 5).

A la par, el equipo de psicólogos de la ONG Paz y Esperanza (PyE) que se encontraba en la zona, realizó campañas de sensibilización para que los pobladores pudieran brindar su testimonio. Dentro de este equipo se encontraban abogados, quienes brindaron asesoría legal en el tema de reparaciones y registro de víctimas. La labor e intervención en la zona de esta ONG fue constante e intensa a lo largo de ese año. Ellos asumieron la representación legal de la población para el caso de 1984. A lo largo del 2009, P y E realizó constantes viajes a la zona de Putis para organizar los Grupos de Ayuda Mutua (GAM). A través de dinámicas y juegos que duraban todo el día, se buscaba que los participantes mejoraran su autoestima y pudieran tener mayor cercanía con sus vecinos; es decir, la creación de un soporte emocional comunitario. Paralelamente a estas acciones, se informaba a la población sobre los avances en el proceso de investigación de los restos exhumados. Los preparaban emocionalmente para afrontar los resultados forenses porque se hacía mucho énfasis

sis en explicarles que no todos los cuerpos exhumados podrían ser identificados; una serie de acciones encausadas también hacia la preparación emocional del cierre del ciclo de duelo concretado en el *Entierro Digno*.

Las entrevistas realizadas a los comuneros recogieron testimonios de diferentes violaciones a los derechos humanos; mostraron también que la población reconocía la existencia de otras fosas en la zona y que los cuerpos exhumados correspondían principalmente a pobladores de la comunidad de Vizcatán. Hacia el final de la investigación se pudo determinar mejor el perfil de las víctimas, se concluyó que cerca de la mitad eran niños:

Lo más indignante que ha podido (descubrirse) en ese momento, ha sido precisamente, el perfil demográfico de la población que ha sido víctima de este atentado tan ominoso para nuestra dignidad como seres humanos. Las personas, el 45% de las personas que habían fallecido en ese evento, tenían entre 0 a 17 años, o sea niños de 0 a 17 años. El 3,3%, entre 17 y 20 años, mientras que el resto, el 52%, más de 20 años, adultos, mayores de los 20 años. De acá podemos identificar cómo los niños menores de 0 años han sido víctimas de este atentado.³

El proceso de intervención trajo consigo una serie de cambios dentro de la misma comunidad. Uno de los más importantes, junto con la ceremonia de *Entierro Digno* y la construcción del Campo Santo en Rodeo, fue la creación del centro poblado, en donde se tuvo que dar un proceso de reorganización política. Para la elección del alcalde del centro poblado se presentaron dos candidatos: Gonzalo Fernández Condoray y Gerardo Fernández Medonza. El primero es miembro de la comunidad de Vizcatanpata Orcchohuasi; formaba parte de la agrupación política local Movimiento Independiente Llaqtanchik Rayku, la cual tenía una alianza con Hatun Tarpuy, partido político regional con mucha presencia política, del cual es

3 Discurso de Javier González, Fiscal Superior Decano de Ayacucho, durante la entrega de cuerpos en la Fiscalía de Huamanga. Día: 19/08/2009.

miembro el actual alcalde de Huanta, Edwin Bustíos. El segundo es miembro de la comunidad de Cayramayo; formó una agrupación independiente: Nueva Generación de Putis Llamkasun. Ambos candidatos tenían experiencia en cargos políticos intracomunales tales como la Asociación de Afectados de Putis. Sin embargo, la elección de Gerardo Fernández se debió a la gran actividad e iniciativas que realizó para que el caso Putis se diera a conocer, la elaboración de un registro de todas las víctimas, sobrevivientes, viudas, desplazados y pérdidas materiales. A través de esta serie de acciones poco a poco fue dando a conocer el caso Putis.

Una de las principales tensiones ocurridas a raíz de la intervención se dio entre la comunidad de Putis y las demás comunidades que forman el centro poblado. Durante la época del conflicto armado, ambas partes se acusaban mutuamente. La comunidad de Putis era señalada como colaboradora de las Fuerzas Armadas, responsable de la mayoría de desapariciones de muchos de los miembros de las demás comunidades. Estos últimos eran vistos como colaboradores de Sendero Luminoso. La tensión fue trasladada hacia los beneficios de reparación colectiva. La comunidad de Putis argumentaba que las demás comunidades que conforman el centro poblado se llevaban los beneficios por usar el nombre de «Putis». Esto causó discrepancias entre el alcalde de Putis —Gerardo Fernández— y el presidente de la comunidad de Putis —Fidel Quicaña—. Así, el conflicto se manifiesta, por un lado, mediante la ausencia de alguna de las partes en la toma de decisiones o en los actos de conmemoración, llegando en algunos casos, como el veinticinco aniversario del crimen de 1984, a tener la mitad de la celebración en Putis y la otra en Rodeo, durante la cual, no todos los que se congregaron en Rodeo fueron a Putis y viceversa. Es decir, hubo una notoria fragmentación encabezada por dos líderes que apuntaban a concretar acciones de reparación colectiva.

En el 2009, la llegada de nuevos agentes a la zona, tales como ONG, prensa nacional e internacional —los cuales realizaron programas de psicología comunitaria y acompañamiento psicosocial— propició que el tema de la memoria colectiva y salud mental fuera tratado de forma cotidiana y en espacios públicos. La apertura ha-

cia el tema del conflicto armado, sus experiencias y sus secuelas, contribuyó a la formación de diversas líneas discursivas que relatan los hechos, diversificando no solo las versiones sobre el crimen de 1984 sino también alrededor de la propia experiencia del conflicto armado interno.

Ceremonia: Un *Entierro Digno* para Putis

El primer día de conmemoraciones por las víctimas de Putis se llevó a cabo el 27 de agosto del 2009 en Huamanga. Al inicio, hubo cierto retraso debido a que el gobernador de Huamanga, Eduardo Molina, no quiso dar el pabellón nacional a la comisión de P y E. El argumento del gobernador era que la bandera solo era usada para los actos patrióticos del día domingo y no para ceremonias civiles. Frente a la presión dada por Nolberto Lamillas, director de P y E, quien tenía en su poder el acuerdo firmado por la misma gobernación, Eduardo Molina señaló que no pensaba brindar el pabellón nacional a instituciones que brindaban apoyo a los terroristas. La discusión se terminó cuando la congresista Elizabeth León habló con el presidente regional y asumió, bajo su propia responsabilidad, el pabellón nacional. Fue ella quien entró a la Plaza cargando la bandera, la cual fue izada a media asta en señal de luto regional. Durante su discurso, ella dio a conocer los pormenores a la población:

hoy día hay sesión (en el Congreso) pero he preferido estar aquí, con ustedes, para decirles que de todas maneras he sido testigo de lo que hoy día ha pasado y voy informar mañana en el Congreso. Incluso, la actitud del señor gobernador que no ha querido entregar la bandera para que la podamos izar. Eso lo voy a denunciar mañana, eso no puede ser. Yo he pedido la bandera a mi responsabilidad, está ahí la bandera porque así tenía que ser. El Estado también tiene que estar presente y pediremos la sanción para quienes han querido entorpecer y minimizar el acto de hoy día (Ver Anexos Foto 1).

Luego llegaron las palabras de agradecimiento de Gerardo Fernán-

dez. Señaló que en ese momento el dolor por la pérdida de los pobladores de Putis era compartido por todos:

Ahora han aparecido nuestros familiares, agradezco no solo a la gente del pueblo de Ayacucho sino a todos los que han venido a acompañarnos pero así quisiera pedirles también hermanos, acompáñennos hasta las 10 de la noche, hermanos. Este nuestro dolor, ustedes también lo sentirán de lo que han fallecido nuestros familiares, siempre todos sufrimos por la muerte de nuestros seres queridos. No solo pues nosotros sino ustedes también seguro que ha sufrido. Muchísimas gracias a todos. Solo les pido que nos sigan acompañando a todos los que han venido de Huamanga, de otros lados. Mañana todos vamos a estar yendo a Huanta como a las 7 de la mañana y ahí también quisiéramos que nos acompañen y el día sábado estaremos yendo al centro poblado de Putis y ahí también acompáñennos para el entierro, todos ustedes hermanos. Muchas gracias hermanos, esa es mi palabra. A todos, muchas gracias de Huamanga. (Ver Anexos Foto 2).

Durante la ceremonia, un grupo de P y E decidió colocar adornos sobre los ataúdes de los niños. Esta idea se generó dentro del grupo de Apoyo Emocional de P y E. En los días previos, fueron a comprar juguetes para niños: trompos, carritos, muñecas, sonajas, etc. A su vez, solicitaron al EPAF la lista con los nombres o código de ataúd para cotejar quiénes eran niños. La idea era acomodar los adornos como si se vieran abandonados, para mostrar la inocencia interrumpida, unidos al ramo de flores que los familiares habían preparado —con el objetivo de que los familiares fueran también participantes y colaboradores del evento—. El propósito de esta acción fue dar a conocer no solo su condición de niños sino también que fueron víctimas de un exceso que debe ser reparado, y de esta manera, brindar al público asistente elementos para una reflexión sobre las consecuencias del conflicto armado interno. (Ver Anexos Foto 3).

El segundo día de ceremonia fue en Huanta. La Municipalidad había declarado duelo regional y la organización realizada por la comisión multisectorial de Huanta coordinó con los colegios para

que fueran a apoyar en el *Entierro Digno*. Los alumnos crearon una cadena humana que iba desde la entrada de la ciudad hasta la Plaza Central. El recibimiento fue multitudinario. Edwin Bustíos, alcalde de Huanta, y el maestro de ceremonia se encontraban también en la entrada de la ciudad para darles la bienvenida a los miembros de la caravana.

Al llegar a la Plaza Central de Huanta, se había armado un toldo al costado del escenario donde se iban a realizar la ceremonia. A un costado, estaba el podio y sillas para las principales autoridades, como eran el alcalde de Huanta, de Putis, regidores y gobernadores. Hacia el otro lado, se encontraban los asientos para los familiares. La procesión de familiares y féretros entró a la Plaza, acompañada por el alcalde de Huanta, entonando un canto de protesta para que no se repitan los crímenes y secuelas de la época del terrorismo:

Todos vamos a decir nunca más
Comunidades arrasadas, nunca más.
Comuneros asesinados, nunca más.
Campesinos asesinados, nunca más,
Niños y niñas asesinadas, nunca más,
Mujeres violadas, nunca más,
Asesinatos, nunca más,
Desaparecidos, nunca más
Torturados, nunca más.
Justicia para el pueblo de Putis,
Justicia para el pueblo de Huanta.

La ceremonia comenzó haciendo hincapié en los niños muertos en el crimen de 1984 —más del 40 por ciento de los cuerpos exhumados corresponden a personas menores de 17 años—. A diferencia de Huamanga, en donde se buscaba evitar el tema de la autoría, este fue abiertamente expuesto reiteradas veces y se señaló que los culpables fueron miembros del Ejército. En una ceremonia promovida por la municipalidad, el reconocimiento del culpable era un llamado a concretar justicia, no solo para Putis sino también para todas aquellas poblaciones que se vieron afectadas por las incur-

siones de las Fuerzas Armadas. La solidaridad y apoyo que tuvo esta ceremonia por parte de la alcaldía se explica en parte porque Hugo Bustíos, el hermano del alcalde, fue asesinado por militares en Quinrapa en 1988. De otro lado, la presencia y apoyo de la policía y las Fuerzas Armadas en Huanta fue reconocida por la población de Putis y participantes de la ceremonia por ser considerada como un acto de solidaridad. (Ver Anexos Foto 4).

Luego de entonar el Himno Nacional, la liturgia estuvo a cargo de un cura evangélico. Tomando como ejemplo la historia de Caín y Abel, denominado el «primer acto de violencia registrado en la Biblia», se pedía reflexionar a los asistentes en que todos somos prójimos:

Porque somos parte de la sociedad, somos hermanos y nosotros podemos, debemos, solidarizarnos unos con otros cuando estamos en situaciones de violencia, de crisis o de necesidad. Nosotros estamos presentes como Iglesia evangélica para dar testimonio de nuestro amor, de nuestro interés profundo por todo esto que sucedió en el pasado peruano. Estamos aquí para acompañar a los deudos de todas estas víctimas, hermanos nuestros, hermanos de esta tierra peruana.

Lo que se buscaba transmitir y exaltar aquí era la identidad peruana. La ceremonia buscaba crear un sentimiento de inclusión especialmente entre los afectados por las desapariciones forzadas y las ejecuciones extrajudiciales. Por eso, tocaba los temas que se había omitido en Huamanga. Por ejemplo, Íber Maraví, músico y presidente del Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho, cuando dio su discurso volvió a mencionar el incidente con el gobernador:

Es una pena que el que representa al presidente de la República, el señor Morales, que es el gobernador de la Región de Ayacucho, ayer haya dicho que esto es un acto de politización que esta reivindicando a los terroristas. Es una pena sinceramente, son actos y declaraciones miserables que expresan la miseria humana.

Gerardo Fernández habló en la Plaza de Huanta, e hizo énfasis que durante en la masacre de 1984 de Putis, los crímenes fueron entre un «nosotros»:

Muchas gracias para hoy día hermanos, hermana, ahora pues estamos acá y yo agradezco primero al señor alcalde provincial, a la señora congresista. Hoy día para nosotros, nos acompañan en este nuestro dolor, en este pueblo, queridos hermanos de todas las comunidades de Huanta, hermanos muchísimas gracias. Así pues hoy es nuestro gran dolor, así después de 25 años, acá en nuestro pueblo hemos hallado a nuestros seres queridos a () por eso nosotros por un lado nos sentimos alegres. Porque mientras estaban desaparecidos estábamos en tristeza y ustedes queridos hermanos, nos acompañan en nuestro dolor, nuestros hermanos huantinos, nuestros hermanos distantes o de diferentes lugares. En ese tiempo pues nos hemos matado, por eso muchos hemos sufrido, seguimos sufriendo. Muchas gracias hermanos huantinos por lo que ahora nos acompañan aquí y ahora mismo también ahora, dentro de dos horas nos dirigimos a San José. Entonces les pido a ustedes también que nos acompañen y mañana también acompañennos hasta llegar a nuestro pueblo que ahí, acompañennos en nuestro gran dolor hasta enterrar a nuestros seres queridos. Hermanos, muchas gracias por hoy día que nos han acompañado, les agradezco en el nombre del centro poblado de Putis y en nombre de todos los familiares víctimas de la violencia. Muchas gracias a todos los presentes, muchas gracias.

Cerca de las 6 de la tarde la caravana llegó a la capital de Santillana, San José de Secce. De acuerdo con lo planeado, la ceremonia sería de amanecida para luego ir a Putis. Las combis que transportaban a los organizadores llegaron 30 minutos antes que los familiares. En la Plaza Central de San José de Secce, el alcalde no había realizado ningún preparativo. Según argumentaba, el homenaje a Putis solo buscaba lucrar con el dolor de la gente y que el verdadero apoyo debería darse con obras. No apoyó ni organizó ningún acto conmemorativo y una de las razones que brindó fue la ausencia del nombre

de Santillana en el afiche del entierro para Putis. En ese momento, sacaron las mesas del colegio para ponerlas al frente de la Iglesia. Como no había suficientes, los ataúdes de los no identificados se colocaron en el suelo. Tampoco se había organizado algún tipo de ceremonia, todo salió de la improvisación y algunos voluntarios que se hicieron presentes en el «escenario», porque ni hubo tarima o algún toldo, para cantar algunas cosas y dar algunos discursos. Al llegar los familiares, se mostraron muy disgustados, algunos decían que hubiera sido mejor quedarse en Huanta.

La ceremonia duró hasta las 10 de la noche, aun cuando se había planeado estar de largo toda la noche. Se interrumpió a pedido de los militares quienes solicitaron que todos se registraran a fin de evitar problemas. Se temía algún tipo de atentado, por eso todos los asistentes escribieron en una lista su nombre completo, documento de identidad e institución a la que pertenecía. La Base de la DINOES que operaba en la zona tenía orden desde Lima para intervenir en cualquier acto que consideraran sospechoso. Los militares prohibieron que cualquier persona se quedara en el segundo piso de alguna vivienda. Dos de los tres edificios con esas características se encontraban cerca a la base de la DINOES. Porque según contaban, durante el ataque del 1 de agosto en San José se usó uno de los segundos pisos para bombardear el local de la municipalidad. La mayoría de los asistentes de P y E se quedaron en la Iglesia Evangélica que se encontraba a dos cuadras de la plaza. El resto de los familiares se alojaron en casas de familiares o conocidos. Durante la noche, mientras compartían experiencias se escuchó un disparo. Este fue realizado con la intención de mostrar que la base estaba alerta a cualquier movimiento que se diera en la ciudad.

El último día de ceremonia, la caravana llegó a Putis y se detuvo en la entrada, en la comunidad de Rodeo. Los ataúdes fueron bajados y cargados en hombros. Durante el último día de la ceremonia de entierro, en el Campo Santo en Rodeo, se pudieron distinguir dos espacios donde se agrupaban los asistentes. El primero, se ubicaba alrededor de los ataúdes, que se encontraban al costado del puente por el cual se accede a la comunidad, ahí se encontraban los familiares de las víctimas identificadas. Al frente de este, el Campo Santo

aún no se había terminado de construir. En la última fila, el techo no había secado y seguían los soportes de madera y ladrillos para que secase la mezcla. Esos nichos fueron ocupados por los ataúdes de los no identificados. El segundo espacio era donde se llevaba a cabo la ceremonia de entierro. Se encontraba el maestro de ceremonia, anunciaba por medio de un micrófono a las diversas autoridades que iban a dar su discurso; al costado, estaba presente la mayor parte de la población y demás personas que habían asistido a la ceremonia. Muchos de los pobladores estaban vestidos con trajes típicos y portaban carteles solicitando la implementación de servicios básicos así como mayor apoyo educativo.

Luego del discurso del representante del Consejo de Reparaciones, Rafael Goto, hubo la entrega simbólica de tres certificados a los familiares de víctimas, una acción que apuntaba a la reconciliación y reparación entre Estado y comunidad afectada. Este documento acredita la existencia de un vínculo entre la víctima y su familia frente al Estado, así como permite acceder a las reparaciones individuales que estaban programadas a partir del 2010. Por cada certificado, invitaban a uno de los representantes a que hicieran entrega a las familias:

Rafael Goto: ... La justicia implica no olvido, la justicia implica reparación, implica la reafirmación de la solidaridad. Este es el espíritu que traemos ahora y en ese espíritu queremos hacer entrega de estos certificados.

(Habla ahora una mujer en quechua y español): para el reconocimiento de la condición de víctima: acercarse por favor los familiares de Rogelio Condoray Ccente.

Rafael Goto: Con el perdón y la disculpa de haberlos pasado mucho tiempo sin tomarlos en cuenta, reciba este certificado, es simbólicamente, pero ahora están en nuestro corazón y queremos que ustedes sean la conciencia de este país y de su Estado.

(Habla ahora una mujer en quechua y español): Los familiares de la señora Justina Lunasco Quispe ☐ Entregado por el señor Jesús Aliaga:

Jesús Aliaga: Hermano, en representación del Estado que sabe que no supo proteger debidamente a mucha población, incluida a Jus-

tina Lunasco Quispe, te entrego este certificado que nos permitirá a partir del próximo año, hacer que esta larga espera y ese largo dolor por fin puedan hacer atendidos por el Estado.

(Habla ahora una mujer en quechua y español): Los familiares de Juana Rosa Fernández Fernández ☒ Entregado por el Sr. Fernández (Defensoría del Pueblo):

Sr. Fernández: Señora, en nombre de la Defensoría del Pueblo y de Beatriz Merino déjame expresarle mi más profunda sinceridad con la entrega de este documento. Sirva pues para una reparación simbólica y en este arduo camino encontrar justicia. Reciba de mis manos, madrecita linda. Muchas gracias.

Al término de la entrega, una de las mujeres que había asistido cogió el micrófono. Luego de presentarse, comenzó a protestar en quechua. Argumentaba que los campesinos muertos no eran terroristas, que los mataron como si fuesen animales y no personas. Le reclamó justicia a la Defensoría del Pueblo y luego al presidente Alan García: «justiciata mañakuni», era la constante durante su discurso. A través de sus palabras, se manifestaba como durante la época de violencia: la despersonalización fue una constante en la elaboración de la imagen del enemigo y/o subversivo. La mujer fue calmada por los asistentes, sus gritos habían alterado a los demás familiares que estaban organizándose para enterrar los féretros. Esta intervención mostró a nivel público un tema que no se habría tocado hasta ese momento de forma directa: los excesos de acciones antisubversivas, las cuales obedecían a una política de sometimiento y erradicación elaborada desde el Estado, la cual afianzó el sentimiento de exclusión así como la brecha notoria entre un «nosotros» y un «otros» en la sociedad peruana. (Ver Anexos Foto 5).

A modo de conclusión

La memoria está en constante construcción, es esencialmente múltiple y dinámica. No existe solo una, coexisten diferentes versiones alrededor de lo vivido, así sea dentro de un mismo grupo. Para relatar un recuerdo es intrínseco el olvido. Incluso el silencio. La recrea-

ción del pasado es contada desde el presente, tiempo y espacio en donde los actores negocian el sentido que desean para sus versiones. Pero falsa sería la idea de concebir a la memoria solo como un ejercicio mnemotécnico. En su elaboración hay muchos factores en constante negociación y pugna. En especial demandas y reclamos políticos. Es un espacio de negociación y tensión. La experiencia de Putis es un claro ejemplo de ello.

La intervención forense realizada en la comunidad de Putis, inicialmente, nos lleva a la reflexión sobre dos preguntas. La primera, ¿qué significa una fosa como la de Putis dentro del proceso de conflicto armado interno? Retomando la idea propuesta en el informe CVR (2003a) se puede ver que existieron prácticas sistemáticas de exterminio, eliminación y ocultamiento por parte de los agentes del Estado. La dificultad para identificar al «enemigo» por parte de los agentes de seguridad propició una serie de acciones violentas para eliminar a todos aquellos considerados como enemigos o posibles subversivos. Las decisiones prácticas de acción armada iban de la mano con una serie de discursos que negaban los excesos al considerarlos esporádicos o incluso necesarios. En el caso de Putis, cuentan los testimonios recogidos por la CVR, los militares consideraban a todos los pobladores de la zona alta de San José como senderistas o colaboradores. Con base en la sospecha, las incursiones contra-subversivas realizadas por las fuerzas del orden causaron casi la totalidad de las muertes de Putis, las que se encuentran registradas en el Acta Comunal del centro poblado. Con el proceso de repoblamiento y debido a la demanda de la población, regresó la base contraterrorista a la zona, dándose una relación de protección, pero a la vez de abuso dentro de una población principalmente heterogénea.

Segunda pregunta: ¿en relación con las comunidades que conforman el centro poblado de Putis, cuáles son las implicancias a nivel micro de ser «la fosa clandestina más grande del Perú»? Más allá de demostrar que existieron conflictos comunales pre-existentes, exacerbados con la presencia del conflicto armado interno, el caso de Putis permite una aproximación a las diversas formas micro-locales que tomó el conflicto y a las formas por las cuales la población se ha relacionado entre sí después del repoblamiento (micropolítica).

Luego de 25 años, emergen nuevos miembros. Los hijos de muchas de las familias se mudan a las ciudades más próximas para seguir sus estudios. Por las dificultades y carencias que existen en la zona, no hay mucho deseo de volver porque ya no se acostumbran a la comunidad. Otra de las razones que señalan es el temor que existe sobre el retorno de las épocas de violencia. A la par de esta heterogeneidad de sus miembros, se debe recalcar que en su interior el desplazamiento es constante e intenso hacia otras zonas por largos periodos. La gran mayoría de adultos se va hacia la selva a trabajar en chacras o realizar otro tipo de faenas porque en Putis no existen condiciones para obtener y/o generar ingresos.

Dentro del grupo de los sobrevivientes de la época de conflicto, hubo los que retornaron y los que se quedaron en las ciudades o comunidades a las que se desplazaron durante la década de 1980. La población de Putis se des-localiza porque sus miembros «iniciales» ya no viven en la zona. Sin embargo, algunos, aún mantienen sus relaciones con ella. También aumenta su heterogeneidad por la llegada de nuevos miembros a la comunidad, como pueden ser las parejas de los sobrevivientes, o personas de otras comunidades que llegaron con ayuda del PAR, las cuales tienen otras historias sobre la época de violencia; versiones que van desde la pérdida de familiares en otras comunidades hasta la ausencia de estas. De esta manera, ¿quién es la víctima? ¿Quién es el testigo? Parte de la heterogeneidad es la coexistencia de las diversas voces que hay en su interior. Los diversos fragmentos que existen en Putis multiplican las versiones dadas por los testigos. Porque Putis no es un conjunto únicamente de víctimas o familiares de víctimas de 1984. Lo que se vivió en Putis es reinventado por sus nuevos pobladores.

A pesar de los grandes avances que se han dado en el tema de la transición democrática, el sistema de organización fragmentaria del Estado se mantiene tanto vertical como horizontalmente. Dentro del contexto de post conflicto en el Perú, las intervenciones antropológico forenses surgen como parte del programa de reparación y reconciliación. En comunidades campesinas, como es el caso del centro poblado de Putis, como un hecho social total, se agudizaron o recrearon conflictos y alianzas. Porque creó nuevos espacios de

negociación en donde convergían los principales actores para poner de manifiesto sus demandas y reclamos. Trajo también un cambio en el discurso y los reclamos de los actores. En pocos años, se ha dado un especial énfasis en los programas de reparaciones colectivas e individuales, llegando a eclipsar las demás demandas que pueden existir dentro de la diversidad comunal. Porque desde el Estado la población es un conjunto homogéneo, a la cual se debe reinsertar en el panorama del Estado nación como ciudadanos. Las reparaciones colectivas, enmarcadas en el programa de «Justicia para los pueblos heroicos», brindan una cantidad de dinero para que se realicen obras a favor de la comunidad.

En una comunidad fragmentada, la presencia de un Estado también fragmentado nos lleva a preguntarnos: ¿reparación y reconciliación para qué y para quién? Insistimos, ¿quiénes son las víctimas? Las personas que vivieron más de cerca la época de violencia se han movilizadado y no necesariamente se mantienen en el mismo lugar. Que el Estado trate a todas por igual trae consigo una homogeneización de la comunidad que no necesariamente es bien recibida dentro de ella. Incluso, como en el caso del programa Juntos, solo se beneficia un sector de la población, que no necesariamente es el objetivo de estas acciones. Intervenciones estatales que juegan a favor y en contra de la población, las cuales también dependen de cómo los fragmentos de la comunidad buscan un beneficio frente a ellas. Entonces, ¿a qué fragmento estatal se le debe exigir el reconocimiento y la inclusión de Putis? Los líderes de la comunidad de Putis buscan establecer alianzas con las autoridades locales y regionales para concretar sus objetivos y demandas. El ámbito local servirá de plataforma para que sus demandas sean escuchadas y atendidas.

Se vuelve pertinente preguntar: ¿cómo se estructuran las redes y estrategias de reparación de la población de Putis alrededor del proceso de intervención antropológico forense? Estas formas son negociadas en espacios públicos. Este caso en particular se ha visto a través de la ritualización de la reconciliación y reparación. En este espacio de interacción, el discurso externo y homogeneizante excede a las diferentes voces de reclamo y memorias que existen en Putis. Se va elaborando una forma de hegemonía funcional, en la que

predomina una homogeneización de toda la comunidad como víctimas. No es inherente solo al Estado y sus políticas de reparación. También se da entre la sociedad y las ONG. El movimiento social por la memoria y los derechos humanos que se generó alrededor de las reparaciones es aparentemente una muestra de lo que ellos mismos desean pero con pocas formas inclusivas de decisión hacia la población que vivió más de cerca el conflicto armado interno en el Perú. Así, las formas de reparación se estancan solo en el ámbito de lo colectivo: el imaginario de una comunidad solo de víctimas de 1984. Pero es que si no hay otra forma de abordar este tema, ¿de qué manera se puede aspirar a una reconciliación nacional cuando no se considera la diversidad de voces que coexisten en los espacios locales? ¿Cuándo podremos escuchar las otras voces que existen dentro de Putis?

Bibliografía

AUGÉ, Marc

Las formas del olvido. Barcelona: Gedisa.

CANDAU, Joel

Antropología de la memoria. Buenos Aires: Nueva Visión.

CHATTERJEE, Partha

La nación en tiempos heterogéneos. Lima: PUCP.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (CVR)

2003a «Los periodos de la violencia». Tomo I. Primera parte. Introducción y Capítulo 1. En: *Informe final*. Lima: CVR.

2003b «Plan nacional de intervención antropológico-forense». Tomo IX. Cuarta parte. Capítulo 2.3. *Informe final*. Lima: CVR

DURAND, Anahí

Donde habita el olvido. Lima: Fondo Editorial de las Ciencias Sociales UNMSM.

GROMPONE, Romeo y Martín TANAKA

2009 «Las nuevas relaciones entre protestas sociales y políticas». En: GROMPONE, Romeo y Martín TANAKA (eds). *Entre el crecimiento económico y la insatisfacción social*. Lima: IEP, pp. 381- 415.

HALBAWCHS, Maurice

2002 Fragmentos de memoria colectiva. Traducción y selección por Miguel Ángel Aguilar. En: Atenea Digital. Web: <http://antalya.uab.es/athenea/num2/halbwachs.pdf>

JELIN, Elizabeth

1986 «Otros silencios, otras voces: el tiempo de la democratización en Argentina». En: CALDERÓN, Fernando (comp.). *Los movimientos sociales ante las crisis*. Buenos Aires : UNU : CLACSO : IISUNAM, pp. 17-44.

MAUSS, Marcel.

1971 «Ensayo del Don». En: *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.

MINISTERIO PÚBLICO

2009 *Informe Antropológico Social Forense*. Lima: Ministerio Público.

PAZ Y ESPERANZA.

2009 *Diagnóstico de Putis*. Lima: Paz y Esperanza.

REMY, María.

2008 Poca participación y muchos conflictos. En: *Perú hoy*. Lima: DESCO, pp. 81-98.

SIMONS, Mónica

2008 *Los desaparecidos como huella mnémica del terrorismo de Estado en Argentina*. Buenos Aires: El Cid Editores (Libro electrónico).

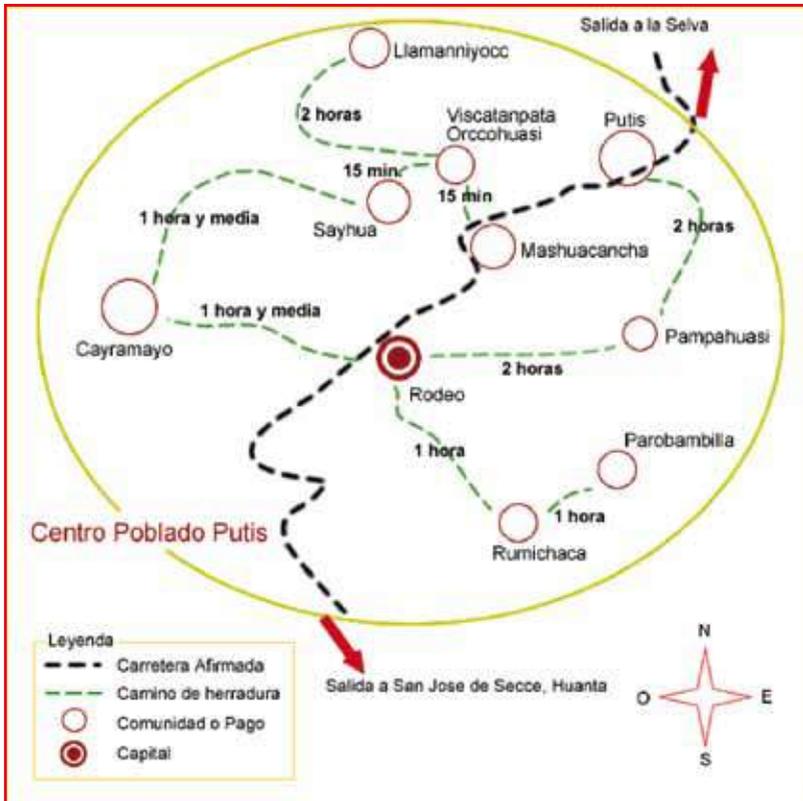
THEIDON, Kimberly

2004 *Entre prójimos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ANEXOS



Mapa 1. Mapa de ubicación geográfica de Putis. Fuente: Diario La República.

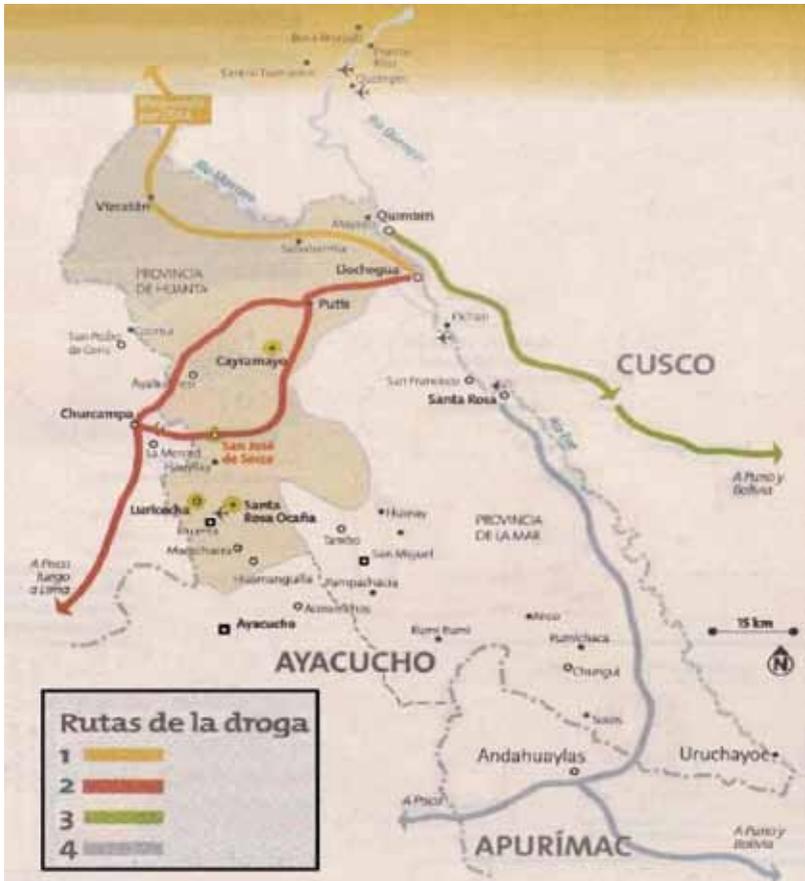


Mapa 2. Mapa de acceso a Putis. Elaborado por la ONG Paz y Esperanza.



Mapa 3. Diagrama del atentado a la Base de la DINOES de San José de Secce.

Fuente: La República.



Mapa 4. Ruta de la Droga en el VRAE. Fuente: Diario La República. Los círculos en amarillo muestran los ataques narcoterroristas del 2009.

MOVIMIENTO INDÍGENA EN EL PERÚ: ¿TRANSNACIONAL ANTES QUE LOCAL?¹

Omar Cavero

1 El presente ensayo toma como principal insumo algunos de los hallazgos centrales de mi investigación de tesis para optar el título de licenciado en Sociología en la PUCP, que fue sustentada el 25 de noviembre del año 2009 con el título: «El escenario de las organizaciones etnopolíticas en el Perú de la década del 2000. Un estudio de caso: La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Perú (CONAIP)», disponible en: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/buscador/files/190310.pdf>.

Introducción

Desde la década de 1990 el Perú toma la forma de una incógnita para los estudiosos de los movimientos indígenas y también para los líderes de las organizaciones etnopolíticas² latinoamericanas, especialmente de Ecuador y Bolivia. Siendo los países andinos formaciones sociales con características históricas y culturales similares, resultaba difícil explicar por qué el norte y el sur de los Andes presencian movimientos etnopolíticos de alcance nacional y no el territorio que acogió a la capital del imperio incaico y que posee la más grande población indígena en América del Sur³.

Se ensayaron diversas respuestas que, dadas las características de la pregunta, se enrumbaron hacia el pasado con el objetivo de encontrar, entre la maleza de los años, aquellos procesos que definieran ese presente signado por la ausencia, por la perturbadora excepción; procesos que, además, toman la forma de baches y obstáculos interpuestos a un camino que debería haberse transitado. Así, dos elementos caracterizan a aquellas indagaciones: la explicación socio-histórica (estructural) y una velada añoranza. En una síntesis elaborada por Ramón Pajuelo (2004) se encuentran explicaciones que asocian la represión etnocida contra el levantamiento tupamarista a finales del siglo XVIII, la ubicación costeña de la capital, el extendido mestizaje, la masiva urbanización (con su correlato de aculturación, aunque también de nacimiento de nuevas expresiones culturales), la influencia clasista en el movimiento campesino y la violencia terrorista, entre otros procesos que, juntos y con incidencias de orden y alcance distintos, explicarían la debilidad del discurso etnopolítico y la ausencia tanto de movimiento social como de organizaciones representativas a escala y alcance nacional que den primacía a la identidad étnica en la construcción de la identidad colectiva.

Pero han transcurrido ya veinte años desde 1990. ¿Qué tenemos en el Perú, ahora? Surgen aquí dos preguntas específicas: ¿existe ac-

2 Debe entenderse como etnopolíticas a las organizaciones que ubiquen a su identidad étnica como el punto gravitante de su identidad colectiva y su discurso político.

3 Según estadísticas de la III-FAO (1990) Perú cuenta con 9,3 millones de indígenas, frente a 4,9 de Bolivia y 4,1 de Ecuador.

tualmente un movimiento indígena de *alcance* nacional en el país? y ¿qué organizaciones pretenden representar a las poblaciones indígenas a *escala* nacional, con un discurso etnopolítico?⁴ La primera pregunta nos interpela sobre la existencia de movilización social étnica —homóloga a la existente en Bolivia y Ecuador sobre todo desde 1990— que exprese, aun a pesar de su posible heterogeneidad, un movimiento de alcance nacional que ubique a la identidad étnica, presentada como indígena, en el centro significativo de la identidad colectiva. La segunda pregunta nos lleva a identificar y analizar aquellas organizaciones que pretenden representar a escala nacional la voz de las organizaciones indígenas, sea que realmente se constituyan como representantes de un movimiento nacional o que, de no existir tal movimiento, luchen por construirlo o desarrollarlo.

Sobre la movilización étnica indígena en el Perú

Una consideración previa de vital importancia es distinguir entre la acción colectiva organizada de un sector social y la identidad colectiva que este sector construye para darle sentido a su acción. Siguiendo a Alberto Melucci (1999), debemos considerar a la identidad colectiva como un proceso que conecta las condiciones estructurales de los actores movilizados con la dimensión agencial de su acción; vale decir, con su construcción de un sistema de orientaciones. Así, preguntarnos sobre la movilización indígena puede llevarnos a rastrear las formas de acción colectiva del sector social considerado externamente como indígena por criterios históricos y estructurales; pero también nos puede llevar a estudiar las expresiones colectivas orientadas por una identidad presentada por sus mismos protagonistas como centrada en su condición étnica y especialmente en el carácter indígena u originario de esa condición.

En la primera acepción, puede observarse que para el Perú, la segunda mitad de la década de 1980 inaugura un proceso de desmovilización de las poblaciones rurales andinas, organizadas bajo demandas

4 La *escala* delimita un espacio de acción y el *alcance* señala una presencia sustantiva.

económicas (tierra, precios) y tras una identidad campesina. En 1990, como señala Julio Alfaro (1994), se habría pasado del movimiento social campesino a la resistencia desarticulada de la población en forma de comités de autodefensa frente al conflicto armado interno. Tanto en el auge de la movilización campesina, entre las décadas de 1960 y 1970, como en el proceso posterior, en la década de 1990, la identidad colectiva de la población rural andina movilizada y organizada no ha girado en torno a la identidad étnica ni a la reivindicación de la condición indígena. Si bien pueden encontrarse manifestaciones culturales propias y que constituyen expresiones vivas de grupos étnicos de origen precolombino, como el idioma y diversas simbologías, el centro signifiante de la identidad no ha sido la condición indígena.

En la década del 2000, por su parte, si bien no se ha investigado suficiente desde la óptica planteada en este ensayo, las expresiones colectivas de la población rural andina han sido organizadas sobre todo alrededor de demandas inmediatas (de resistencia o de cambios específicos), no han presentado mayores articulaciones entre sí, no han llegado a consolidar una expresión organizada permanente y las identidades colectivas construidas no han girado alrededor del carácter indígena de la etnicidad.

De Echave (*et al.*) presenta en el 2008 un conjunto de estudios sobre diversos casos de conflictos entre comunidades rurales andinas y empresas mineras, una de las principales razones de las expresiones de acción colectiva rural en los últimos años; y no se encuentra, con base en el estudio, ninguna movilización étnica indígena. Otros estudios similares como el de Bebbington (ed. 2007) y el de Grompone (*et al*, 2009), suscriben la conclusión anterior.

En la Amazonía encontramos una realidad sustancialmente distinta en términos de movilización social. Como pudo apreciarse con claridad en la lucha librada por las comunidades nativas selváticas durante el año 2009, existe un movimiento social bastante desarrollado en términos de movilización de bases, organización, liderazgo y discurso. Pocas organizaciones sociales podrían actualmente mantener, como AIDSESP⁵, medidas de fuerza frente al Gobierno

5 Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana.

por varios meses y de forma masiva. Aquello es expresión de un proceso largo y difícil, de organización y formación, que se remonta a la década de 1960, en la que nacen las primeras federaciones de comunidades, como reseña Alberto Chirif (2009). Y fue un proceso que, de partida, erigió un discurso étnico de auto-reconocimiento en la condición indígena.

Aquel proceso, desde luego, no ha estado exento de tensiones ni ha sido en absoluto homogéneo; sin embargo, puede afirmarse que existe una fuerte organización de base conformada por comunidades que se consideran a sí mismas como indígenas, que han generado importantes lazos de solidaridad que se activan en momentos de movilización y que han construido una identidad colectiva que les permite verse a sí mismas, a pesar de sus diferencias, como partícipes de una condición común. Aquello se traduce en organización a modo de federaciones por cuencas y por grupos étnicos, y en dos organizaciones que disputan la representatividad de toda la Amazonía: AIDSEP y CONAP⁶. (IMAGEN1)

La coyuntura del 2009, entonces, nos dice básicamente dos cosas que resultan de interés en esta ocasión: que sí hay un movimiento indígena en la Amazonía y que en los Andes no existe un movimiento de características homólogas con el que las comunidades selváticas organizadas puedan aliarse para construir una central nacional, siguiendo, por ejemplo, los pasos de la CONAIE⁷ en Ecuador.

Conviene volver a nuestra distinción conceptual inicial, teniendo en cuenta la conclusión anterior. Si afirmamos que la acción colectiva de las poblaciones rurales andinas no se ha centrado en la afirmación ni de la identidad étnica ni de la condición indígena de ésta, resulta relevante preguntarnos si existen organizaciones que hayan asumido el reto de impulsar un proceso de movilización étnica nacional y que, además, en ese intento hayan pretendido ejercer una representación a esa escala.

6 Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú.

7 Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.



Manifstantes indígenas en la estación N° 5 de Petroperú, en el marco del paro amazónico del año 2009. Foto tomada de: alertaroja.

Es ese el objetivo central del presente ensayo: analizar esas experiencias organizativas para vislumbrar cuáles son las características centrales del escenario que enfrentan. Aquello implica identificar las posibilidades y límites que se presentan para su acción dentro de la población que buscan representar; y también analizar la forma que toma la escena institucional en la que operan, como organizaciones etnopolíticas que buscan hablar a nombre de los pueblos indígenas de todo el Perú y que deben relacionarse con un conjunto de actores diversos: locales, nacionales y transnacionales.

Partir del análisis de las experiencias concretas de la organización etnopolítica de esas características tiene, además, una ventaja metodológica: observar cómo las oportunidades y límites de ese escenario *se manifiestan en la práctica*, y ello posibilita complementar y dar un paso adelante respecto a las hipótesis socio-estructurales que explicarían la ausencia de un movimiento indígena en el Perú a partir de grandes procesos inhibidores de la politización étnica pero que no se apoyan en el estudio de casos particulares.

Algunas consideraciones previas

Dar respuesta a las preguntas planteadas constituye una tarea imprescindible tanto para comprender la escena presente en el Perú — en lo que a organizaciones indígenas compete—, como para identificar, desde el punto de vista de la acción política, las oportunidades y los límites de las circunstancias actuales en un sentido profundo. Oportunidades y límites que se definen desde la acción y su orientación; vale decir, a partir de lo que busquen los actores sociales. Es claro, siendo estas páginas un ensayo académico escrito desde un razonamiento sociológico, contienen un deliberado interés militante: contribuir a la lucha y la organización de los pueblos originarios de este territorio, una contribución de claridad, de panorama, de posibles perspectivas; en suma, de insumos para la organización, el fortalecimiento y la acción.

Finalmente, debe señalarse que el ensayo se concentra en el escenario que se le presenta a las *organizaciones etnopolíticas que pretenden representatividad nacional* y, por lo tanto, dado que las existentes se encuentran lideradas por organizaciones serranas y que es precisamente la política étnica andina la que tiene menos fuerza en el Perú, el análisis pondrá poco énfasis en el proceso que atraviesan las comunidades nativas amazónicas. El presente ensayo, por último, tampoco pretende ser concluyente y exhaustivo: en tanto ensayo, busca abrir debates y generar hipótesis para trabajos posteriores.

Las organizaciones etnopolíticas en el Perú: de 1980 al presente

Líneas arriba veíamos que la acción colectiva rural andina no conforma desde mediados de los años 1980 un movimiento con demandas comunes y organicidad nacional, y que las acciones colectivas de mayor envergadura en este sector no se organizan actualmente dándole centralidad a la identidad étnica. No obstante, la década de 1980 sí presencia la organización de un grupo de intelectuales indianistas y de algunas organizaciones de base alrededor de una identidad étnica enunciada en primera persona y acompañada de

demandas de transformación descolonizadora de la sociedad y del Estado. Su clara expresión es el Consejo Indio de Sudamérica (CISA), impulsado desde el Perú por el Movimiento Indio Peruano (MIP).

Según señala Marie-Chantal Barre (1988), a pesar de su limitada presencia de bases, el CISA y el MIP expresan un proceso que, visto en retrospectiva, resulta de gran importancia para explicar el presente: la búsqueda de interlocutores indígenas por parte de un grupo de intelectuales latinoamericanos críticos al indigenismo desarrollista, articulados mediante redes transnacionales que incluían agencias de cooperación, ONG y organismos de derecho internacional. Estos interlocutores buscados debían ser representantes de los pueblos indígenas que asumieran la defensa de sus derechos en primera persona.

El CISA, en tal sentido, surge en 1980 como la base latinoamericana del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI), nueve años después de la Declaración de Barbados⁸ que, según Barre, marca el inicio de la corriente crítica del indigenismo en Hispanoamérica. Aquella declaración no sólo afirmó la necesidad de que las poblaciones indígenas se liberaran de los «intérpretes» occidentales y de un modelo de desarrollo impuesto al que se las presionaba a integrarse, sino que abrió también un importante espacio a las tesis indianistas de intelectuales activistas como Fausto Reinaga en Bolivia, y Guillermo Carnero y Virgilio Roel en el Perú, cuyos planteamientos venían desarrollándose, en el caso del primero, desde la década de 1940. El indianismo expresaba un intento de generar una teoría revolucionaria propia de los pueblos indígenas, en resistencia a una fuerte influencia marxista en los círculos intelectuales críticos al sistema y en las poblaciones rurales andinas.

Siendo un espacio conformado en su mayoría por intelectuales, el activismo del CISA tuvo como resultado una intensa producción teórica, difundida a través de la revista *Pueblo Indio*, de distribución internacional. No se cuenta con estudios exhaustivos sobre el posible impacto que el indianismo haya tenido y siga teniendo en los

8 Emitida el año 1971, por un grupo de once antropólogos latinoamericanos en el marco del simposio «Sobre la fricción interétnica en América del Sur».

movimientos indígenas actuales, pero puede presumirse que éste no ha sido irrelevante. Se pueden encontrar distintos elementos indianistas en el discurso de las organizaciones etnopolíticas que hoy protagonizan el escenario andino. Cabe tan solo preguntarse dónde se generaron los insumos discursivos y los sentidos comunes que desembocan en las expresiones ideológicas actuales.

Por otro lado, la experiencia del CISA en 1980 permite identificar la existencia de una creciente red transnacional en la que se ubican un conjunto de actores interesados en el reconocimiento y la articulación de las organizaciones que representen a los pueblos originarios y asuman en primera persona su condición étnica indígena; una red en la que circularán diversos tipos de recursos que plantearán posibilidades y problemas para las organizaciones etnopolíticas que se inserten en ella. Aquellos recursos y tensiones son evidentes al analizar la etapa final del CISA, que en 1987 se desintegra en medio de acusaciones de corrupción planteadas entre sus dirigentes a propósito del uso del financiamiento de la cooperación internacional.

El CISA, en el Perú, es la experiencia inmediatamente anterior a la formación de la Conferencia Permanente de Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP), fundada en 1997 con el objetivo de articular a las organizaciones indígenas y campesinas existentes en una sola fuerza. La fundación de la COPPIP constituye, en efecto, un hito: por primera vez las organizaciones campesinas andinas (CCP, CNA y federaciones regionales) y las amazónicas (AIDSESP y CONAP) asumen un proyecto común de reivindicación de derechos indígenas.

Impulsada inicialmente por un grupo de intelectuales procedentes del indianismo y con el apoyo del Grupo Parlamentario Perú⁹, aquel espacio creció y se fortaleció en los años siguientes. Más organizaciones se sumaron y el Estado, en el gobierno de Valentín Paniagua primero y luego en el de Alejandro Toledo, reconoció a la COPPIP como un interlocutor representativo de los pueblos originarios a nivel nacional. Se crearon proyectos de ley, se abrieron mesas de trabajo,

9 Un grupo de parlamentarios de oposición: entre ellos Manuel Lajo y Máximo San Román. Su papel en la consolidación de la Conferencia Permanente fue de vital importancia en tanto permitieron la presentación de proyectos de ley generados en los talleres internos de la COPPIP, además de que proveyeron recursos políticos y logísticos.

se fue consolidando una amplia red con las organizaciones indígenas americanas, con agencias de cooperación y con instancias multilaterales de derecho internacional. La representación nacional, en lo que respecta al reconocimiento externo, se logró con alta efectividad.

Ya no había un vacío en el Perú, estaba la COPPIP. Pero ésta viviría sólo por cinco años. El 2002 la organización se divide en dos facciones: COPPIP-Conferencia y COPPIP-Coordinadora. La primera estuvo dirigida por Eduardo Candiotti (CUNAN¹⁰) de Huancavelica y Javier Lajo (Federación Puquina), ex miembro del CISA y secretario técnico de la COPPIP; la segunda, por Gil Inoach (dirigente de AIDES-EP) y Miguel Palacín (dirigente de CONACAMI)¹¹. Ambas disputarían hasta el año 2006 el nombre original y el anterior reconocimiento, abriendo entre ellas una brecha que contendría acusaciones cruzadas entre dirigentes: imputaciones de falta de autenticidad, de corrupción, de oportunismo, de manipulación, etc. Una nebulosa de ataques que divide la opinión de los líderes etnopolíticos peruanos en torno a esa experiencia.

Hay varios factores que explican la división. Pueden encontrarse tres versiones académicas publicadas de la historia de la conformación, desarrollo y ruptura de la Conferencia Permanente (Pajuelo 2006, 2007; S. Alfaro 2005; y Lucero y García 2008), pero al margen de las variaciones contenidas en ellas respecto a los hechos puntuales que llevan a la escisión, queda claro lo siguiente: ésta es el punto de ebullición de una serie de diferencias entre algunos dirigentes; tensiones que se intensificaron con la creación de la CONAPA¹² y su crisis, relacionada principalmente a los malos manejos por parte de la primera dama Eliane Karp de un fondo brindado por el Banco Mundial para la ejecución del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afroperuanos (PDPIA).

¿En qué consistían tales diferencias? Por supuesto, un tema importante fue cómo asumir la relación con el Gobierno, cuando este

10 Consejo Unitario de la Nación Ankara.

11 La primera facción conservó el nombre original como *Conferencia Permanente...* y la segunda cambió de nombre e inscribió las siglas COPPIP como *Coordinadora Permanente...*

12 Comisión Nacional de Pueblos Andinos Amazónicos y Afroperuanos.

comenzó a trabajar de cerca con la COPPIP. La CONAP, la CCP y la CNA fueron las primeras organizaciones en retirarse (2001), aduciendo «gobiernismo»¹³ y pocos meses después los dirigentes restantes se descalificaron entre sí, fuera por querer mantener a como diera lugar la posición en la coordinación general de la COPPIP (ocupada entonces por AIDSESEP) o por, precisamente, cuestionar a la persona que desempeñaba aquella posición, presumiblemente con fines de ocuparla en su lugar (imputación que caía directamente en el secretario técnico, Javier Lajo¹⁴). El mismo tipo de acusaciones se aplicó, a su vez, a la relación con las agencias de cooperación internacional. Uno de los líderes de la facción que conformaría la COPPIP-Conferencia post-división, acusó a las agencias de querer manipular a los líderes indígenas. Desde su razonamiento, la división de la organización habría sido preparada para expulsar a quienes querían mantenerse independientes. En esta última acusación, la mira se puso directamente en la agencia de cooperación estadounidense Oxfam América, que ya venía trabajando con AIDSESEP y CONACAMI, organizaciones ambas que lideraron la COPPIP-Coordinadora.

Los hechos resultan confusos y no es objeto del presente ensayo establecer su verdad o falsedad. Sin embargo, las diversas versiones de esa división permiten concluir lo siguiente: se trata de acusaciones entre *personas*, y acusaciones relacionadas a la coherencia política de los dirigentes. Pueden, así, identificarse dos actores clave, que son cubiertos de un aura conspirativa por quienes formulan las denuncias. En primer lugar está el Estado, cuyo desempeño suele generar desconfianzas por las características del juego político y el tradicional carácter cooptador de las instancias gubernamentales en nuestra historia. En segundo lugar, están las agencias de cooperación, con las que relacionarse también resultaría problemático por la relación de financiamiento entre éstas y las organizaciones etnopolíticas.

El año 2006 marca el fin de las disputas alrededor del nombre original. En marzo de aquel año la COPPIP-Conferencia realizó un

13 Según versión de Javier Lajo, entonces secretario técnico de la COPPIP en entrevista personal (23/02/09).

14 Versión de Jorge Agurto, secretario técnico de la COPPIP-Coordinadora en entrevista personal (31/10/09).



Dirigentes de CONAIP en I Encuentro Político, Mayo del 2007. Foto propia.

Congreso Nacional en Ayacucho y pasó a llamarse «Confederación de Nacionalidades Indígenas del Perú» (CONAIP) (IMAGEN 2), formalizando así un proyecto propio. COPPIP-Coordinadora, sin embargo, es dejada de lado por sus organizaciones conformantes, que optan por seguir caminos distintos: AIDSESP y CONACAMI. La organización amazónica entrará en un proceso de fortalecimiento interno y retomará sus aspiraciones de articulación nacional con sus pares andinas tres años después, a raíz de los sucesos de Bagua. CONACAMI, por el contrario, consolidará su reconocimiento como organización indígena al asumir Miguel Palacín la coordinación de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), una experiencia de articulación transnacional, fundada ese año con el apoyo de Oxfam América.

Desde aquel espacio y legitimándose a partir de la constante lucha de las comunidades afectadas por la actividad minera en el país, la dirigencia de CONACAMI buscará retomar el proyecto de articulación de un movimiento indígena nacional, siendo la organización andina etnopolítica más fuerte del escenario actual. Es en el 2008,



CONACAMI en marcha de inauguración de IV Cumbre Continental Indígena, Mayo 2009, Puno. Foto tomada de: Colectivo Cono Sur.

en la coyuntura que dio lugar a la Cumbre de los Pueblos, que la expectativa se cristalizó en un espacio orgánico concreto: el Movimiento Cumbre de los Pueblos (MCP), que convoca a las principales centrales campesinas e indígenas. (IMAGEN3)

Actualmente las diferencias entre ambos sectores del escenario etnopolítico nacional, herederos de la escisión de COPPIP, permanecen. El Frente Nacional por la Vida y la Soberanía (FRENVIDAS¹⁵) formalmente juntó ambos proyectos (CONAIP y MCP) en el 2009, pero en la práctica la entrada de CONAIP, a pesar de su poca presencia de bases, ocasionó el alejamiento del MCP, y el declive de la coyuntura de conflicto generada a raíz de los sucesos de Bagua ha significado, finalmente, también el declive del mencionado frente.

15 La lucha de los pueblos indígenas amazónicos generó la necesidad urgente de articulaciones de solidaridad. Ante el llamado de Alberto Pizango —entonces líder de AIDSESP— a pasar de los pronunciamientos de solidaridad, a la acción solidaria, se forja el FRENVIDAS como espacio de unidad entre partidos, organizaciones sociales y movimientos.

El escenario transnacional

Como señalé al inicio, los estudios sobre los movimientos etnopolíticos en el país vienen signados por la aparente excepcionalidad peruana en un escenario andino de movimientos indígenas fuertes. La década de 1990 marca un antes y un después al respecto. Ese mismo año las organizaciones indígenas ecuatorianas, organizadas en una central nacional, realizaron un exitoso bloqueo nacional de caminos, protestando frente a las políticas económicas de corte neoliberal llevadas a cabo por el Gobierno y visibilizando su fuerza como pueblos organizados. Asimismo, en Bolivia se realizó el mismo año una multitudinaria marcha por el territorio y la dignidad, alrededor de un discurso similar (Albó, 1991).

Así, la década que para ciertos sectores de América Latina significaba una celebración por los 500 años del descubrimiento del Continente, presenciaba, como si de una recreación histórica se tratase, la emergencia de organizaciones que asumían la voz de los pueblos precolombinos. Indígenas. Vivos y en resistencia a un dominio colonial irresuelto. A partir de entonces, en otros países como Guatemala, Nicaragua, El Salvador, Colombia, Venezuela, Chile, Brasil, Paraguay, etc., se harán visibles organizaciones etnopolíticas que irán ganando progresiva fuerza, aunque no el impacto nacional que se puede observar en los países andinos mencionados¹⁶.

Desde entonces hasta la actualidad, la organización indígena va adquiriendo cada vez más las características de un movimiento continental. Tras haber logrado la difícil unión entre organizaciones andinas y amazónicas dentro de cada país, la condición de «indígenas» u «originarios» ha permitido que se genere una plataforma de demandas comunes, articulaciones orgánicas –como la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca del Amazonas (COICA)

16 En Ecuador el movimiento ha logrado llevar al gobierno a tendencias que reconocían su plataforma y en la actual gestión de Rafael Correa se ha sacado adelante una Constitución que define al país como una república plurinacional. En Bolivia, de otro lado, se ha logrado acceder al gobierno y actualmente, junto con una nueva Constitución, se están llevando adelante trascendentales transformaciones orientadas a superar el colonialismo interno.

y la CAOI— y espacios de convergencia —como el Foro Indígena en la Cumbre Mundial de los Pueblos y la Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yal—¹⁷, entre otras iniciativas. Se fortalece progresivamente, en efecto, la convicción de que el movimiento indígena trasciende —y debe trascender— las fronteras nacionales, trazadas por Estados de origen criollo que no han sido erigidos con participación de los pueblos originarios.

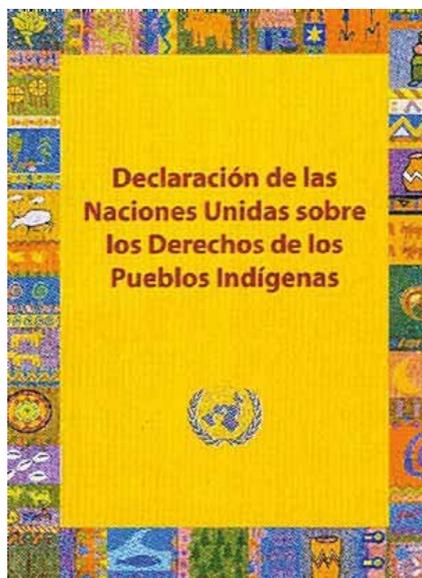
Ahora bien, aquel fortalecimiento va acompañado de otros procesos de gran relevancia como la alianza entre las organizaciones etnopolíticas y el movimiento ambientalista internacional. Según José Bengoa (2000: 72-73): «El discurso postdesarrollista del ecologismo se va a encontrar a fines de los ochenta con el discurso naciente del nuevo indigenismo, con el discurso de la emergencia étnica latinoamericana (...) Los artífices de esta alianza, tan importante para el movimiento indígena, fueron los dirigentes de las áreas selváticas». Una alianza sellada, afirma el autor, en la Reunión de Karioka que tuvo lugar en Río de Janeiro en 1992. Subyace a este acercamiento la noción de que los pueblos originarios son los mejores guardianes de la naturaleza porque han comprobado que saben convivir con ella sin depredarla.

Aquello significará el posicionamiento de la problemática indígena en una opinión pública internacional bastante sensible a los problemas ecológicos; y a eso se sumará también, en virtud de la creciente fuerza de las organizaciones etnopolíticas americanas, una presencia notable en los espacios de articulación global de movimientos sociales críticos al sistema, como es el caso del Foro Social Mundial, en cuya última edición todas las declaraciones hicieron mención a la problemática de los pueblos originarios, como expresión directa de un modelo de desarrollo depredador de la naturaleza y que atenta, en consecuencia, con los pueblos que conviven con ella.

Asimismo, en la instancias de derecho internacional, los dispositivos legales que prescriben la defensa de los derechos humanos,

17 Forma en que las organizaciones etnopolíticas denominan al continente americano, tomando una denominación del pueblo Kuna de Panamá.

progresivamente han venido reconociendo derechos sociales, económicos y culturales (los llamados derechos humanos de segunda generación), y en las dos últimas décadas han comenzado a reconocer, también, derechos colectivos, teniendo un lugar preponderante los pueblos indígenas, como minorías étnicas que deben ser protegidas mediante una legislación estatal que, entre otros aspectos, debe asegurar la obligatoriedad de la consulta a los mencionados pueblos cada vez que se intervenga en sus territorios (Mackay 1999). El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la Declaración de las Naciones Unidas (ONU) sobre Pueblos Indígenas y la actual elaboración de una declaración similar en la Organización de Estados Americanos (OEA) se inscriben en esa tendencia. La suscripción de tales declaraciones y convenios por parte de la mayoría de Estados americanos ha brindado a los pueblos originarios una de las principales armas legales y políticas para hacer defender sus derechos. (IMAGEN4)



Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas.
Foto promocional.

Finalmente, el posicionamiento de la problemática indígena en la opinión pública internacional ha llevado a la sociedad civil de los países del Norte a orientar parte de su cooperación para el desarrollo hacia el apoyo de estas poblaciones. Así, vemos que en la década de 1990 también comienzan a fluir una gran cantidad de recursos de financiamiento a través de agencias de cooperación como Oxfam América, Ibis, Hivos, GTZ, etc., las que, en el marco de una tendencia general en el mundo de la promoción del desarrollo, procurarán evitar la mediación de las ONG locales y se relacionarán directamente con las organizaciones etnopolíticas, instalando oficinas regionales para fortalecer los nexos establecidos y seguir de cerca el uso de los recursos brindados.

En síntesis, el discurso étnico y el movimiento que lo proclama en América Latina, han tomado una gran fuerza en el escenario transnacional, en términos de reconocimiento legal, posicionamiento político y acceso a importantes redes de informaciones y recursos económicos, políticos y legales. Lo transnacional, así, toma un papel crucial en la dinámica propia del escenario de las organizaciones etnopolíticas de América. De las redes tendidas a este nivel —que, aunque falta investigar al respecto, podrían considerarse como una continuación de las redes en las que se insertó el CISA— y de la presencia en ellas, surgen una serie de oportunidades para articularse orgánicamente, posicionarse, organizar movimientos de resistencia, denunciar los abusos de los Estados nacionales y de las empresas ante instancias multilaterales, etc. Y son oportunidades que, como se ha señalado, están siendo bastante aprovechadas. Así, lejos de ser un movimiento tradicional y reticente a la modernización, es un movimiento que se ubica exitosamente en la infraestructura tecnológica de la globalización.

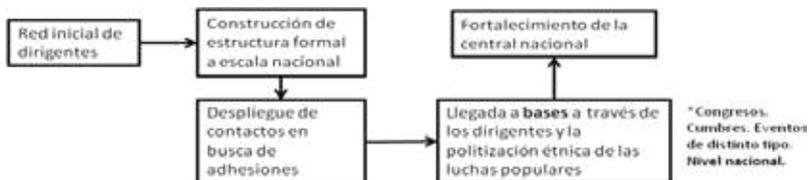
El caso del Perú: ¿de lo transnacional a lo nacional y finalmente a lo local?

Para la articulación transnacional de las organizaciones etnopolíticas latinoamericanas y su consolidación como movimiento continental, resulta vital que exista un movimiento fuerte en el Perú. Si bien las

comunidades nativas de la Amazonía sí se encuentran organizadas, éstas representan tan solo un sector. Ellas, como las organizaciones bolivianas y ecuatorianas, principalmente, necesitan de una unidad andino-amazónica en el Perú; es decir, de organizaciones etnopolíticas andinas que enfrenten exitosamente el reto de generar una articulación a escala nacional que incluya al movimiento amazónico.

Hay, pues, un espacio que debería ser llenado. Procuraron llenarlo el CISA (1980) y la COPPIP (1997). Hoy existen dos sectores que con diferente éxito persiguen tal objetivo: la CONAIP, que no cuenta con una organización andina fuerte a nivel macro regional, aunque sí con importantes experiencias locales en Huancaavelica y Puno; y el Movimiento Cumbre de los Pueblos (MCP), que tiene como principal organización andina impulsora a CONACAMI, que nace con un discurso ambientalista pero adopta en el 2003 un discurso étnico y que tiene federaciones regionales en la mayoría de departamentos andinos. De ella resalta el liderazgo de Miguel Palacín, quien asume la coordinación de COPPIP-Coordinadora, la presidencia del MCP y actualmente, por segundo periodo, la coordinación de la CAOI.

Ahora bien, pongamos atención a las iniciativas mencionadas, de 1980 al presente. Hay algo que llama la atención: en las cuatro experiencias presentadas, el camino organizativo es similar. De una red inicial de dirigentes de algunas organizaciones regionales que han adoptado el discurso etnopolítico, se pasa a la construcción de una central nacional con intención de generar una estructura que encabece un movimiento nacional. Para lograrlo, en un tercer momento, se busca acercar a otros dirigentes de organizaciones provinciales y locales y, finalmente, a través de congresos nacionales, cumbres, encuentros, etc., se pretenderá llegar a la población apoyando las luchas sociales de los pueblos indígenas dándoles un carácter etnopolítico. El ideal será, finalmente, convertir a la estructura de *escala*



nacional en la representante de un movimiento social de *alcance* nacional. El siguiente esquema recoge ese modelo, que podríamos llamar «estructuración descendente»:

Así sucede con el CISA y especialmente con el Movimiento Indio Peruano, que entran en las redes transnacionales sin antes haber forjado un movimiento social a nivel local. La COPPIP presenta la misma tendencia: se juntan AIDSESP, CCP, CNA y organizaciones regionales, y construyen una estructura que les permitirá entrar en el escenario etnopolítico transnacional en representación del Perú, así como constituirse como interlocutores ante el Estado. También CONAIP y el MCP continuarán con ese esquema organizativo. La organización heredera de la COPPIP-Conferencia construirá un nombre similar al de la CONAIE, con el objetivo de, en el futuro, conformar una sola confederación de pueblos indígenas de la zona andina y que, desde ya, posibilita que Hugo Tacuri, su actual presidente, represente al país en el Cónclave Indígena de la OEA, realizado en el año 2008. De otro lado, el proyecto impulsado por CONACAMI procurará construir un movimiento de todos los pueblos indígenas del Perú, en continuidad con la COPPIP-Coordinadora. Aquello hará posible que Miguel Palacín, uno de sus principales dirigentes, ejerza en estos momentos la representación peruana en la CAOI.

Resulta evidente el peso que tienen las oportunidades del escenario transnacional en las iniciativas peruanas de organización etnopolítica. Vemos un camino organizativo claramente diferente al que han seguido, por ejemplo, las organizaciones amazónicas, que se han edificado primero a partir de la asociación de comunidades y luego han crecido conformando federaciones regionales y finalmente una central nacional. A modo de hipótesis, esta diferencia puede radicar precisamente en la fortaleza del movimiento indígena continental en el escenario transnacional y las grandes expectativas externas por la existencia de un movimiento étnico en el Perú.

Pero veamos más de cerca una de las experiencias señaladas, para tener una visión más completa de este proceso de organización. Observemos, pues, a las personas concretas que impulsan tales iniciativas y formulemos hipótesis de trabajo que nos permitan

estudiar la dinámica del escenario que enfrentan estas organizaciones. Preguntémosnos cómo llegan al discurso etnopolítico y cómo se organizan. En la medida en que se identifica esta «estructuración descendente», resulta relevante indagar en la trayectoria y las percepciones de los dirigentes de esta red inicial impulsora.

Centrémosnos en la CONAIP, a cuyos dirigentes he podido realizar entrevistas a profundidad¹⁸. El objetivo, desde luego, es encontrar aspectos generalizables en la trayectoria personal de los entrevistados, a partir de un análisis cualitativo.

Una primera cuestión por abordar es la siguiente: si la mayoría de estudios relacionados al tema señalan que a) las identidades étnicas en el Perú no han logrado constituir un eje de afirmación política en los últimos años y que b) las expresiones colectivas de la población rural se han organizado desde los años 1950 a partir de una identidad campesina y en la década de 1980 se han replegado a la autodefensa y a identidades locales, ¿cómo explicar que los actuales dirigentes de la CONAIP y del MCP cuenten con un discurso etnopolítico?

En el caso de CONAIP lo que tenemos es que los dirigentes tienen claras raíces indígenas. La mayoría de ellos ha nacido y crecido en una comunidad campesina. Tienen como lengua materna el quechua y han asumido, en algún momento, la representación de sus pueblos. No obstante, no se reafirmarán como miembros de grupos étnicos de origen precolombino -y además como pueblos indígenas-, sino hasta bastante después. En algunos casos será por el acceso a estudios superiores, en otros por las reuniones convocadas por la COPPIP, a las que habrían asistido como representantes de alguna federación agraria o como presidentes de sus comunidades. Todos habrán pasado, pues, por alguna experiencia de migración hacia algún centro urbano, atravesando múltiples contactos interculturales:

18 Pude realizar entrevistas a profundidad a los tres miembros que ocuparon la junta directiva hasta diciembre del año 2009 y a diez dirigentes intermedios de distintas zonas del país. Las entrevistas se realizaron entre enero del 2008 y febrero del 2009. Aquí se mostrarán algunas citas que resultan ejemplificadoras.

Bueno, esa terminología («indígena», «originario») aprendí, si no me equivoco, el 2001. Había una ONG, Chirapaq, los dueños y la mayoría de socios, accionistas, eran ayacuchanos. Tarcila Rivera era una señora, yo conocí... eh... ella nos invitó a un evento en Ayacucho, luego en Lima. 2001 me iba a mandar a Nicaragua. Después también me propuso que vaya a Sudáfrica [...] Esa señora me invitó porque yo era el máximo dirigente campesino a nivel de todo el departamento de Ayacucho, por eso. Y allí empecé a leer de lo indígena. -Dirigente (sierra sur).

Y se encontrarán con un discurso ya existente, con libros, artículos, con redes en internet, con eventos realizados por algunas organizaciones etnopolíticas o por agencias de cooperación. Todos los caminos los llevarán a un movimiento indígena fuerte fuera del Perú y a la constatación de aquel vacío en el país, que lucharán por llenar. A partir de entonces, las trayectorias de los dirigentes entrevistados indican que habrá un retorno a la comunidad —esta vez con un discurso que les permitirá revalorar sus expresiones culturales y resignificarlas en el marco de un discurso que reivindica la condición indígena—, y que inclusive, varios de ellos, ejercerán de nuevo la presidencia comunal:

Cuando regresé allá a mi comunidad de Cancha-Cancha (en el 2002), más o menos en enero, en febrero [...] me comprometí a ser autoridad. En noviembre del año 2002 me eligen candidato y [...] superé con amplitud a mi contrincante. [...] Desde esa oportunidad empecé a trabajar para mi comunidad. -Miembro de junta directiva.

Buscarán convencer a sus hermanos —así se llaman entre ellos los miembros de las organizaciones indígenas— de la importancia de reconocerse como descendientes de los pueblos originarios que habitan en sus territorios. Llevarán un mensaje de orgullo cultural y realizarán una reconstrucción de su historia. Reivindicarán su territorio. Demostrarán su parentesco con los antiguos chancas, quechuas, puquinas, wankas, etc., según corresponda. Construirán, a fin

de cuentas, una identidad étnica propiamente dicha: la conciencia de ser un pueblo primordialmente diferente y con un «nosotros» radicalmente auténtico que combina parentesco, historia y territorio (Dietz, 1999). Será, además, un momento de descubrimiento personal, de redefinición de la forma en que es visto el mundo exterior e individual:

Yo recién he descubierto que soy indígena. O sea, de dónde vengo, de dónde eran mis padres, mis abuelos... mi pueblo, había acá una etnia, Canas, que era de tendencia aymara, y estos Canas eran una etnia, un grupo étnico, muy rebelde a los inkas. Y me parece que en tiempo Huiracocha estos Canas, estos rebeldes Canas, huyeron por allá por el río Pampas, como un grupo de contingente contra los Chancas. -Dirigente (sierra sur)

Las categorías étnicas adquirirán centralidad y a través de ellas se obtendrá una lectura de la totalidad, del lugar de sus pueblos en la trayectoria histórica del Perú y del mundo, y en las relaciones de poder multidimensionales construidas en ese devenir: en relación con las formas de producción y reproducción de la existencia social. No se tratará sólo de una reivindicación culturalista.

Con lo dicho, volvamos al punto inicial. ¿Cómo llegan al discurso etnopolítico y qué papel juega la dimensión transnacional en ello? Dos características son centrales. La primera es el paso por una experiencia intercultural a partir de la migración a algún centro urbano. La segunda es que aquella movilidad permitirá el acceso a las redes transnacionales etnopolíticas. Ambas características apuntan a la siguiente hipótesis: la politización de la etnicidad⁶ constituye un fenómeno facilitado ampliamente por la globalización⁶, en la que la dimensión transnacional se cristaliza en a) una particular infraestructura tecnológica que sustenta la conectividad y b) en la imaginación de una comunidad indígena continental que, además, está organizada, movilizadora e invita a integrarse a ella.

Me interesa resaltar en particular el segundo aspecto de la conclusión señalada: la idea de una comunidad indígena transnacional. Efectivamente, existe entre todos los dirigentes entrevistados



Elección de nuevo Directorio de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), marzo 2010. La CAOI la conforman ECUARUNARI (Ecuador), CONAMAQ (Bolivia), CONACAMI (Perú), ONIC (Colombia), IDENTIDAD LAFKENCHE (Chile), ONPIA (Argentina). Foto tomada de la web de Ecuarunari.

la convicción de que el movimiento indígena peruano surgirá más temprano que tarde. Es casi una consecuencia natural, dirán. Inclusive, uno de ellos ante la pregunta sobre dónde está el movimiento peruano, responderá: «está en Bolivia». Al entrar en las redes etnopolíticas los dirigentes se vuelven partícipes de un «nosotros» colectivo indígena, que catalizará ese redescubrimiento personal al que hacía referencia líneas arriba y que los llevará a organizar la central nacional y a retornar a sus comunidades con la convicción de que las identidades originarias deben ser reivindicadas en el marco de un proyecto político descolonizador, algo intrínseco a la utilización de la identidad «indígena»: se es indígena frente a algo no indígena, en este caso frente al Estado nacional, considerado como una construcción criolla que ha interiorizado las viejas formas de dominación colonial al haber excluido a los pueblos precolombinos. (IMAGEN5)

De otro lado, la politización étnica también va a resultar útil – aunque de ningún modo se puede afirmar que aquella utilidad es lo

único que sostiene la adopción del discurso etnopolítico—. Lo señala claramente uno de los dirigentes entrevistados cuando afirma que a pesar de las reticencias existentes en varias comunidades frente a utilizar la palabra «indígena», la etiqueta les permite acceder a las protecciones de la legislación internacional. Y no le falta razón. Existen dispositivos normativos en el derecho internacional que defienden los derechos de los pueblos indígenas, se ha logrado un importante posicionamiento de la problemática en la opinión pública internacional, diversas agencias de cooperación mantienen interés en apoyar a las organizaciones etnopolíticas y en los países vecinos el movimiento se encuentra fortalecido y articulado. Inclusive, la reivindicación de las identidades étnicas originarias muestra una gran fortaleza discursiva frente a los Estados nacionales, debido a que interpela su legitimidad como instituciones de autoridad. En síntesis, la dimensión transnacional parece marcar sustancialmente las iniciativas de conformación de un movimiento indígena en el Perú que impulsan las organizaciones etnopolíticas que se desenvuelven en el escenario de escala nacional. Lo transnacional constituye el punto de partida.

Los riesgos. Sobre la organización, la representatividad y la autonomía

Al analizar las historias del CISA y de la COPPIP, llama la atención la trascendencia que tienen las diferencias entre dirigentes, entre personas concretas; al punto de marcar el fracaso de ambas iniciativas. Aquello no sólo denota la debilidad de la articulación en términos institucionales, sino también la poca presencia de bases, la ausencia de un proyecto colectivo que repose en la población organizada, con lo que podría vislumbrarse un primer riesgo del esquema organizativo de «estructuración descendiente», que quisiera formular como hipótesis: las amplias oportunidades que brinda el espacio transnacional y las expectativas externas de que se consolide un movimiento étnico en el Perú, pueden llevar a que las organizaciones etnopolíticas existentes busquen rápidamente ocupar el papel de representación a escala nacional y prioricen, en tal sentido, el po-

sicionamiento público dentro de las redes existentes (participar en congresos internacionales, en reuniones de la OIT, de la OEA, de la CAN, en espacios de articulación indígena transnacional, etc.) dejando en segundo plano la politización étnica de las demandas populares.

Las iniciativas de este tipo tienen lugar en el país desde 1980 pero cabe preguntarse cuánto se ha avanzado en la construcción de un movimiento social indígena en los Andes peruanos. En el 2009 la lucha de los pueblos amazónicos por la defensa de su derecho a la consulta y a la conservación de sus territorios brindó la oportunidad para una movilización indígena nacional, mas ésta no se dio. Si bien algunas provincias serranas (Canchis en Cuzco y Andahuaylas en Apurímac) protagonizaron grandes protestas campesinas pocos días después de la derogatoria de los decretos contra los que protestaban los pueblos amazónicos, aquello no fue una expresión organizada y conducida por alguna de las centrales nacionales que buscan consolidar un movimiento indígena en el Perú. No obstante, sí se percibieron algunos elementos que pueden estar expresando un proceso de politización étnica, como el que los dirigentes se reclamen «indígenas» y usen la wiphala¹⁹. Es necesario investigar más para emitir conclusiones al respecto del discurso generado, la organización, las formas de acción y el reconocimiento de la población en la plataforma oficial de ambos casos de acción colectiva. En todo caso, de estar teniendo lugar una politización étnica a nivel de las comunidades andinas de la sierra sur, aquel fenómeno parecería depender más de la influencia del proceso boliviano y de la apropiación local de las tesis etnopolíticas, que de la labor orgánica de las actuales iniciativas de articulación nacional.

Hay un segundo conjunto de riesgos que debe resaltarse. Pongamos ahora la atención en los recursos económicos. Rodrigo Montoya, en 1998, advertía a las organizaciones indígenas amazónicas sobre los posibles peligros que podía implicar el financiamiento

19 Símbolo del movimiento indígena que consiste en una bandera con los siete colores del arcoíris ubicados de forma ajedrezada. Tiene su origen en Bolivia pero su uso como símbolo de la resistencia indígena es cada vez más extendido en el área andina.

proveniente de las agencias de cooperación internacional. Señalaba que algunos dirigentes pueden caer en actos de corrupción o encontrar en las agencias formas de ascenso social en términos personales. Finalmente, afirmaba que la oferta de recursos hacia las organizaciones podía generar un acomodo del discurso indígena a los requerimientos de la cooperación, banalizándose así la reivindicación de las identidades étnicas.

Efectivamente, existe en el escenario etnopolítico nacional una recurrente desconfianza de algunos sectores hacia las organizaciones que reciben financiamiento externo. Es bastante común encontrar acusaciones denunciando la poca autenticidad y legitimidad de algún dirigente por el hecho de trabajar con dinero proveniente de la sociedad civil de países occidentales. También tienen una importante presencia los argumentos a favor del papel de la cooperación en el apoyo a la consolidación de las organizaciones etnopolíticas, en un escenario adverso en tanto organizar a la población indígena significa organizar al sector social más golpeado por la pobreza en el país. No obstante, más allá de las posiciones adoptadas, la relación con las financieras resulta ser un tema problemático.

Los riesgos que trae consigo la aceptación de los recursos de las agencias de cooperación remiten fundamentalmente a dos temas: *la autonomía y la autenticidad*. En otras palabras, la discusión gira entre si a) la organización posee completa libertad de acción y de discurso, y el papel de las agencias significa un apoyo asumido sin sacrificar ni autonomía ni autenticidad; o si, por el contrario, b) la organización termina viéndose obligada, de forma consciente o inconsciente, a actuar dentro de los parámetros que establecen las agencias de cooperación, ocasionando aquello que el discurso que generan tienda a acomodarse a lo que los técnicos de aquellas agencias esperen de una organización auténticamente indígena.

El peligro de fondo parece ser, en pocas palabras, la posibilidad de la cooptación. Respecto a aquella discusión, veamos el caso de Oxfam América, una de las agencias con mayor presencia en las organizaciones indígenas latinoamericanas. En el Perú, según la memoria anual de la Oficina Regional para América del Sur 2006-2007, el monto destinado a financiamiento de iniciativas diversas asciende



Marisa Marivillaca, dirigente de FEMUCARINARP, hablando sobre el cambio climático en encuentro organizado por Oxfam América, abril del 2010. Foto: Ilene Perlman/Oxfam America. Tomada de: treehugger.

a \$2'202,901. De aquella cantidad, los recursos orientados específicamente al «fortalecimiento organizacional» de agrupaciones indígenas se distribuye de la siguiente manera:

Apoyo financiero de Oxfam América a organizaciones indígenas en fortalecimiento organizacional, en el Perú (2006-2007) – cantidad en dólares americanos			
Organización	Año 2006	Año 2007	Total 2006 – 2007
CAOI	30,000	34,900	64,900
GONACAMI	44,000	30,100	74,100
Total	74,000	65,000	139,000

Fuente: Memoria Anual de la Oficina Regional para América del Sur 2006-2007. Elaboración propia.

Habría que revisar el detalle desagregado que se maneja internamente para saber con precisión a qué rubros se destinan los recursos económicos consignados como «fortalecimiento organizacional», pero probablemente de aquel fondo se obtenga gastos para pasajes, hospedaje y alimentación de los delegados convocados a

los eventos realizados por las organizaciones indígenas en cuestión; o en auspicio de publicaciones y materiales de trabajo como volantes, folletos, separatas, etc. Todo ello puede ser considerado como parte de la actividad ordinaria de una organización de este tipo y puede presumirse que el fortalecimiento de la organización significa el apoyo en aquel tipo de actividades.

Ahora bien, teniendo en cuenta la ruta organizativa de «estructuración descendente» identificada en las experiencias peruanas de articulación nacional, aquel apoyo financiero podría resultar trascendental. Partir de una estructura nacional hacia la articulación de organizaciones locales implicará, desde un comienzo, la realización de eventos en diferentes partes del país: eventos que durarán uno o dos días, que requerirán de grandes recursos económicos para cubrir las necesidades logísticas y de recepción de las delegaciones.

Hasta aquí, ¿ese financiamiento significa la reducción de la autonomía de la organización que lo recibe? La respuesta, desde luego, deja de lado las intenciones de la agencia cooperante, que son, más bien, las de empoderar a las organizaciones y facilitar la articulación entre ellas. No obstante, existen una serie de razones que pueden llevar a la conclusión de que sí existe una reducción real de la autonomía en ciertos aspectos específicos. Paso a enumerarlas:

Toda institución que invierte recursos económicos en un proyecto establece formas de control del buen uso de los mismos. Se trata de un control de principio que puede contener mayor o menor grado de negociación entre las partes, incluso en condiciones que puedan tender a la equidad, pero en las que la última palabra en momentos de tensión siempre la ha de tener la financiera, en tanto dueña de los recursos empleados.

El financiamiento en «fortalecimiento organizacional» lleva a que los mecanismos de control de los recursos de cooperación, cualquier sean estos, se trasladen a áreas del funcionamiento vital de la organización que recibe el apoyo.

La pobreza existente en los pueblos indígenas del Perú, el aún insuficiente arraigo de bases de las organizaciones etnopolíticas serranas y la débil solidez organizacional que, a juzgar por la historia de los últimos veinte años, éstas presentan, pueden llevar —y esto

debe plantearse como problema latente— a una excesiva dependencia de los recursos provenientes de la cooperación.

La agencia cooperante tiene una visión particular de la realidad social y principios no negociables (como la equidad de género, los derechos humanos y la defensa del medio ambiente, en el caso de Oxfam América) y la relación se mantendrá siempre que se respeten tales principios. De no ser así, se corre el riesgo de perder financiamiento. Un riesgo que corre la organización que recibe el apoyo y también la agencia cooperante, que canaliza los recursos de la sociedad civil sensible a estos temas.

Mediante el enfoque de *advocacy*, siguiendo con el caso de Oxfam América, la agencia tiene un papel más activo en la relación con sus organizaciones contrapartes debido a que subyace la concepción horizontal de una relación entre actores aliados y no la de una relación vertical de financiera/ organización financiada. Aquello trae como efecto perverso —algo que hace notar Huber (2006) — el riesgo de invisibilizar la relación de poder realmente existente.

Finalmente, la tendencia a que los proyectos financiados sean de corta duración (mayormente anuales), conlleva la constante negociación de los financiamientos. Esta es una tendencia cada vez más común en las agencias de cooperación de distinto tipo.

Siguiendo el caso de Oxfam, las agencias de cooperación, siempre que sean responsables de los gastos corrientes de una organización —aquellos gastos que sostienen el funcionamiento ordinario de la institución—, pueden tender a generar dependencia. A partir de este caso vemos que los recursos económicos invertidos en las organizaciones indígenas abren una encrucijada: las organizaciones etnopolíticas serranas se han desarrollado rápidamente en los últimos años en el Perú gracias, en parte, al apoyo de la cooperación; pero la debilidad organizativa y la falta de mecanismos de autogeneración de recursos en las organizaciones indígenas, plantea serios riesgos de recorte de su autonomía. Y aquel recorte de autonomía puede ser visto por otros líderes etnopolíticos y por los mismos pueblos indígenas como pérdida de autenticidad.

Desde luego, tal situación no pasa desapercibida para los dirigentes de las organizaciones etnopolíticas. De hecho, la importancia

de esta problemática permite que organizaciones como la CONAIP construyan una dimensión importante de su identidad a partir de su independencia frente a todo financiamiento externo, aunque aquello les valga enfrentar grandes problemas económicos. Es indiscutible, pues, que la presencia de las agencias de cooperación genera el rechazo de ciertos sectores, un rechazo con diversas consecuencias: entre ellas la división y el conflicto entre dirigentes. Efectos probablemente no deseados ni previstos, que quizá puedan ser responsabilidad de tergiversaciones con poco sustento real, pero que tienen consecuencias reales y políticamente significativas. Los fracasos del CISA y de la COPPIP son muestras de esta realidad.

Por último, conviene también preguntarnos qué criterios utiliza la cooperación al momento de seleccionar a sus contrapartes. Si se busca organizaciones indígenas, ¿cómo entienden «lo indígena»? Es una pregunta bastante amplia que se relaciona con el segundo tema abierto líneas arriba: la autenticidad. Veamos.

Antonio Lucero y María Helena García, investigadores norteamericanos, publicaron en el 2006 un ensayo revelador titulado «Reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo»²⁰. Un ensayo que es más bien una enmienda y una reflexión en torno a un trabajo anterior (2003)²¹ en el que presentan una visión sesgada –así lo reconocen– de la situación del movimiento indígena en la que invisibilizan a la COPPIP-Conferencia. Lo interesante aquí es el testimonio de los autores respecto a cómo se acercan a la realidad peruana. El primer paso será buscar un contacto local y en este caso aquel rol recayó en Oxfam América, «un actor importante en las redes políticas indígenas de América Latina (...) clave en la aportación de información en las investigaciones de Lucero (y otros) sobre movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia» (Lucero y García 2008: 323). Oxfam les recomendará estudiar el caso de la COPPIP-Coordinadora y los contac-

20 Figura en un libro editado por Marisol de la Cadena, del año 2008. Ver referencias al final.

21 «Explorando un 'País Sin Indígenas': Reflexiones sobre los movimientos indígenas en el Perú.» Paper presentado en conferencia realizada en Cochabamba, Bolivia: «Movimientos Indígenas y Estado en América Latina,» 22-24 de Mayo, 2003.

tará con Jorge Agurto, el secretario técnico. Así, luego de recoger su testimonio y de corroborarlo con informantes de la agencia, del Instituto del Bien Común y de CONACAMI, regresarán con una versión de la división de COPPIP en la que los líderes de la otra facción, liderados por Candiotti y Lajo, serán presentados como elementos negativos y marginales. Posteriormente, en el año 2003, aquellos hallazgos serán presentados en una conferencia en Cochabamba, Bolivia, en la que encontrarán el rechazo de varios participantes. Así caerán en la cuenta de que su visión se encontraba bastante parcializada, en parte por la forma en que habían llegado a ella.

Aquella constatación los llevará a reflexionar en torno a los mecanismos con los que cuenta la academia para representar «lo indígena»; una representación que, a su vez, será un referente para la cooperación internacional al momento de elegir a quiénes financiar.

Para dar respuesta a aquella pregunta, las agencias establecerán una serie de criterios. Y así llegamos a un tema de suma importancia. Aparentemente la incidencia de las agencias de cooperación no se reduce tan sólo a los efectos del uso y control de los recursos económicos que depositan en el movimiento indígena. Hay también una carga de capital simbólico asimétricamente distribuido. El testimonio de Lucero y García permite identificar un nexo claro entre el mundo académico y las agencias de cooperación, un particular circuito mediante el cual los países del hemisferio norte construyen su visión de la realidad indígena sudamericana. Se trataría de un circuito que, a modo de hipótesis, conecta agencias de cooperación –que poseen el «discurso autorizado» por estar en campo–, científicos sociales, opinión pública internacional –que implica distinto tipo de públicos que suelen sensibilizarse a partir de los productos comunicacionales elaborados por las agencias y la academia– e instancias de derecho internacional –como la ONU, OIT y OEA, que suelen buscar interlocutores indígenas a partir de su presencia pública y también a partir de tener el aval de instituciones cooperantes con probado trabajo en y conocimiento de los pueblos indígenas latinoamericanos–. El siguiente esquema ilustra aquel circuito de representación:

MOVIMIENTO INDÍGENA EN EL PERÚ: ¿TRANSNACIONAL ANTES QUE LOCAL?



No es poca cosa para una organización indígena ser reconocida dentro de este circuito. Desde luego, en la medida en que aquello se convierta en un objetivo primordial se corre el riesgo de dejar de lado el mandato de las bases sociales para priorizar la atención de los criterios del «mundo occidental». Pero también, desde otro punto de vista, relacionarse con este circuito –una dimensión dentro de una red transnacional más amplia vinculada a asuntos indígenas– puede proveer de recursos aprovechados a favor de la lucha de los pueblos indígenas. Hay una serie de riesgos y posibilidades que, como ya se ha señalado, queda en las organizaciones sopesar.

La situación es especialmente complicada en el Perú, donde las agencias de cooperación comienzan a operar en un escenario donde no hay todavía un movimiento social indígena con un sector andino politizado alrededor de demandas étnicas, y organizado en centrales regionales y nacionales.

Las agencias, en síntesis, no encuentran un movimiento y su rol en la dinámica del escenario indígena adquiere un peso particular. Y es una presencia que plantea posibles riesgos para la construcción de un movimiento nacional, en los sentidos señalados: pueden restar *autonomía* a las organizaciones y *autenticidad* a los dirigentes frente a las poblaciones originarias que buscan representar. Todo ello, como vimos, en un marco de constantes disputas y acusaciones que pueden abrir discordias con consecuencias divisionistas, especialmente peligrosas si se dan dentro de organizaciones poco consolidadas y con poca presencia de bases, puesto que en esas condiciones las disputas entre dirigentes suelen tener una fuerza especial por el poco control social y político de los representados en esas dirigencias.

A modo de conclusión

El escenario que se le presenta a las organizaciones etnopolíticas peruanas que buscan consolidar un movimiento indígena de alcance nacional, aparece como claramente determinado por la dimensión transnacional de la movilización indígena de la región. Aquella dimensión toma la forma de una red estructurada por la presencia de distintos actores: organizaciones indígenas latinoamericanas, agencias de cooperación, instituciones académicas, instancias de derecho internacional, articulaciones globales de movimientos sociales, etc.

Este escenario, como hemos visto, viene marcando profundamente la dinámica de las iniciativas peruanas por construir un movimiento indígena nacional. La ausencia de un movimiento de esas características en el país ha concentrado un conjunto de expectativas y de recursos de distinto tipo en aquella organización que logre el reconocimiento como representante de los pueblos originarios del país.

Si bien aquello puede estar generando un impulso hacia la politización de la etnicidad, vemos que puede generar también una encrucijada y, en el peor de los casos, un espejismo que pudiera estar llevando a priorizar el posicionamiento público antes que la construcción de un movimiento de base: una disyuntiva que si bien no debe asumirse desde un principio como irresoluble, se torna en un serio riesgo de alejamiento frente a los pueblos originarios de no ser procesada de la mejor manera.

Así pues, las múltiples oportunidades pueden convertirse en grandes limitaciones. No hay fórmulas mágicas respecto a cómo construir o desarrollar un movimiento social en las condiciones actuales. El señalamiento de los riesgos no debe significar tampoco un repliegue automático de las voluntades. Sin embargo, para una acción política legítima y eficiente, si se orienta a construir o desarrollar un movimiento indígena nacional, resulta útil tener una visión desapasionada de la dinámica del escenario actual en relación con la politización de las etnicidades en el Perú. A fin de cuentas, más allá de los caminos transitados, la existencia de un movimiento

social indígena tendrá lugar siempre que los pueblos originarios se expresen como una fuerza organizada y luchan por los objetivos que consideren los correctos.

Bibliografía

ALBÓ, Xavier

1991 «El retorno del indio». En *Revista Andina*. Año 9 N° 2. Cuzco: 299-366.

ALFARO Moreno, Julio César

1994 *Los gremios rurales: rol de las organizaciones rurales en la década de los noventa*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.

ALFARO Rotondo, Santiago

2005 «Nación, política e identidad en el movimiento indígena peruano». En *Revista RIDEI*. N° 4, Marzo. Lima.

BARRE, Marie-Chantal

1988 *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México D.F.: Siglo Veintiuno.

BARTH, Frederik

1976 «Introducción». En *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Comp. Barth. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 9-49.

BEBBINGTON, Anthony (ed.).

2007 *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas. Una ecología política de transformaciones territoriales*. Lima: Cepes – IEP.

BENGOA, José

2000 *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: FCE.

CHIRIF, Alberto y Pedro García

2009 «Amazonía peruana: organizaciones indígenas: logros y desafíos». En *Revista Mariátegui*: <http://www.nodo50.org/mariategui>.

DE ECHAVE, José et al.

2008 *Minería y conflicto social*. Lima: IEP, CIPCA, CBC, CIES.

DIETZ, Gunther

1999 «Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos». En *Revista Nueva Antropología*. Año/vol. XVII. N. 056. México D.F.: 81-107

GROMPONE, Romeo y Martín Tanaka (ed.).

2009 *Entre el crecimiento económico y la insatisfacción social: las protestas sociales en el Perú actual*. Lima: IEP.

HUBER, Ludwig

2006 «Diálogo entre las agencias de cooperación y el movimiento indígena. Informe Nacional Perú». Consultoría realizada para Oxfam América. Inédito.

LUCERO, Antonio y María Helena García

2003 «Explorando un 'País Sin Indígenas': Reflexiones sobre los movimientos indígenas en el Perú.» Paper presentado en conferencia realizada en Cochabamba, Bolivia: *Movimientos Indígenas y Estado en América Latina*. 22-24 de Mayo, 2003.

2008 «Sobre indígenas y movimientos: reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo». En De la Cadena, Marisol (ed.). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Editorial Envión.

MACKAY, Fergus

1999 *Los derechos de los pueblos indígenas en el sistema internacional*. Lima: APRODEH.

MELUCCI, Alberto

1999 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México D.F.: Colegio de México.

MONTOYA, Rodrigo

1998 *Multiculturalidad y política: derechos indígenas, ciudadanos y humanos*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo.

PAJUELO Ramón

- 2004 «Identidades en movimiento. Tiempos de globalización, procesos sociopolíticos y movimientos indígenas en los países centroandinos». En *Colección Monografías*. Nº 3. Caracas: Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales.
- 2006 *Participación política indígena en la sierra peruana. Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*. Lima: Fundación Konrad Adenauer – IEP.
- 2007 *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*. Lima: IFEA-IEP.

TOURAINÉ, Alain

- 1991 *Los movimientos sociales*. Buenos Aires: Almagesto.

