

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



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)

Tesis para optar el Título de Licenciado en Sociología que presenta:

Omar Cavero Cornejo

Octubre del 2009

(Tesis sustentada y aprobada el 25/11/09. Contacto: [cavero.omar@gmail.com](mailto:cavero.omar@gmail.com))

## ÍNDICE

### INTRODUCCIÓN

#### CAPÍTULO I: OBJETO Y METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN .....1

1. Objetivo general.....	1
2. Objetivos específicos.....	1
3. Diseño metodológico.....	1
3.1. El caso escogido.....	2
3.2. Recojo de la información y ubicación temporal.....	4

#### CAPÍTULO II: PERSPECTIVA DE LA INVESTIGACIÓN Y MARCO TEÓRICO.....7

1. Categorías clave.....	7
1.1. Identidad étnica, etnicidad y lo étnico.....	7
1.2. Organización, relaciones de poder, sistema de acción y entorno.....	12
1.3. Identidad colectiva.....	18
1.4. Dinámica colectiva.....	22
2. Implicancias de la perspectiva teórica y tareas derivadas.....	24
3. Dimensiones de análisis.....	26
3.1. Organización.....	26
3.2. Identidad colectiva.....	27

3.3. Relación con los actores externos.....	28
<u>CAPÍTULO III: ESTADO DE LA CUESTIÓN.....</u>	<u>29</u>
1. Demandas y características de los movimientos indígenas de América Latina.....	29
2. ¿Cómo entender al movimiento indígena? Debates a partir de la politización de la identidad étnica.....	36
3. El movimiento indígena en el Perú.....	49
4. Las investigaciones sobre el movimiento indígena peruano.....	62
<u>CAPÍTULO IV: LA HISTORIA DE LA COPPIP Y EL NACIMIENTO DE LA CONAIP...64</u>	
<u>CAPÍTULO V: REVISIÓN DE HIPÓTESIS SOCIO-HISTÓRICAS EN RESPUESTA A LA PREGUNTA SOBRE LA AUSENCIA DE UN MOVIMIENTO INDÍGENA EN EL PERÚ.....</u>	<u>74</u>
1. Pérdida de una voz política y de delimitaciones étnicas: Reformas Borbónicas, eliminación de los curacazgos, reducciones indígenas y extirpación de idolatrías.....	74
2. Apropiación de la simbología indígena por parte de las elites criollas y blancas.....	76
3. Ausencia de una intelectualidad indígena que reivindique su identidad étnica.....	77
4. Lectura clasista de la realidad rural.....	77
5. Migración indígena, mestizaje y cholificación.....	78
6. Adopción del mito del progreso.....	80
7. Condiciones geográfico-ecológicas, principales urbes en la Costa.....	81
8. Violencia política, asesinato de dirigentes indígenas y estigmatización.....	81
9. Racismo y discriminación cultural.....	82

CAPÍTULO VI: HALLAZGOS SOBRE LA DIMENSIÓN ORGANIZATIVA.....84

1. Identificación formal.....	85
1.1. Identificación institucional.....	85
1.2. Actores relacionados (entorno).....	87
1.3. Fines perseguidos.....	88
2. Perfil de miembros.....	89
2.1. Características, historia personal y proceso de involucramiento en la vida dirigencial.....	90
2.2. Historia de participación política y relación con bases.....	98
2.3. Percepciones sobre situación y características de la organización.....	106
2.4. Percepción de la posición del integrante e influencia dentro de la organización.....	119
3. Estructuración de la organización.....	120
3.1. Estructura organizacional.....	120
3.2. Historia de la organización durante el tiempo de observación.....	125
3.3. Desarrollo institucional.....	128
3.4. Relaciones de poder y estructuración.....	130

CAPÍTULO VII: HALLAZGOS SOBRE LA IDENTIDAD COLECTIVA.....144

1. El discurso oficial de la CONAIP.....	144
1.1. El discurso político.....	145
2. La identidad colectiva desde las percepciones de los miembros.....	162

2.1. Identidad personal y étnica.....	162
2.2. La definición común de ambiente, medios y fines.....	182
3. La construcción de la identidad colectiva y el sistema de acción.....	190
4. Conclusiones complementarias.....	195
<u>CAPÍTULO VIII: HALLAZGOS SOBRE EL ENTORNO INSTITUCIONAL.....</u>	<u>200</u>
1. El Estado.....	201
1.1. Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA) – MIMDES.....	203
1.2. Comisión de Pueblos Nativos del Congreso de la República.....	206
1.3. Defensoría del Pueblo.....	207
1.4. Presidencia del Consejo de Ministros.....	209
2. Instancias multilaterales y comunidad internacional.....	209
3. Agencias de cooperación internacional.....	217
3.1. ¿Oxfam América invisibiliza a la CONAIP?.....	223
3.2. El caso de Yapuq-Proder y Oxfam América.....	227
3.3. Las agencias de cooperación y la autonomía de las organizaciones indígenas.....	233
4. Otras organizaciones etnopolíticas peruanas.....	245
5. Organizaciones etnopolíticas de América Latina.....	252
6. Organizaciones políticas y gremiales no partidarias.....	255
7. Organizaciones políticas partidarias.....	257
8. Algunas conclusiones preliminares.....	261

<u>CAPÍTULO IX: LA DINÁMICA COLECTIVA DE LA ORGANIZACIÓN</u> .....	263
1. Sistema de acción.....	263
2. Sistema de orientaciones.....	267
3. Relación entre sistema de acción y sistema de orientaciones.....	270
<u>CAPÍTULO X: CONCLUSIONES</u> .....	274
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	290
ANEXOS.....	297
Anexo 1: Detalle de la recolección de campo.....	297
Anexo 2: Guías de entrevista.....	301
Anexo 3: Cuadro resumen de historia personal de los entrevistados.....	317
Anexo 4: Cuadro resumen de trayectoria política de los entrevistados.....	320
Anexo 5: Los tres principales resortes de representatividad de bases de la CONAIP.....	325
Anexo 6: Percepciones de los miembros de la CONAIP respecto a su posición y relación con la organización.....	330
Anexo 7: Reseña del libro “Qhapaq Ñan: La ruta inka de sabiduría” (Lajo, 2005b).....	332
Anexo 8: Respuestas de los entrevistados sobre el porqué de la ausencia de un movimiento indígena en el Perú.....	335
Anexo 9: Asistentes al III Congreso de Pueblos Indígenas (fundación de	

la CONAIP).....	336
Anexo 10: Estadísticas de población indígena en el Perú.....	342
Anexo 11: Siglas utilizadas.....	345

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

En los dos últimos años la presencia de los movimientos indígenas, tanto en el debate académico, como en el mediático ha tomado un impulso que no se había visto en las últimas décadas. La lucha tenaz de las comunidades nativas de la Amazonía por la derogatoria de siete decretos legislativos, así como las protestas en zonas altoandinas, han puesto en la agenda pública un nuevo tema (“lo indígena”) y un nuevo lenguaje (“lo étnico”).

En el escena política, unos y otros se han visto obligados a manifestar o solidaridad o rechazo frente a las demandas de los pueblos amazónicos. Por un lado, las fuerzas de izquierda han encontrado un nuevo sujeto revolucionario en el creciente movimiento, ya sea por un acto de acercamiento honesto o acaso por simple oportunismo político. Por otro lado, los grupos de poder económico, a través de sus partidos representativos –uno de ellos en la dirección del Estado-, han iniciado una guerra frontal contra las organizaciones que encabezan las movilizaciones indígenas, acusándolas de ser los tentáculos de un complot internacional para detener el ascenso económico del país, que se consolidaría –desde su percepción- si más industrias extractivas se instalaran en los territorios que, egoístamente –así lo afirman-, las comunidades nativas y campesinas se empeñan en conservar.

Lo cierto es que en nuestro país se ha puesto sobre la mesa un tema que no es nuevo en América Latina. De hecho, la gran pregunta que suele inaugurar investigaciones sobre el movimiento indígena en el Perú es: ¿por qué en la década de 1990 Ecuador y Bolivia

---

<sup>1</sup> Debo agradecer a los dirigentes miembros de la CONAIP, quienes brindaron amablemente su tiempo para poder ser entrevistados y depositaron su confianza en mi persona permitiéndome estar en reuniones y eventos de distinto tipo. Entre ellos destaca el apoyo de Javier Lajo, sin cuya ayuda la investigación no hubiera sido posible. Asimismo, debo mucho a Marcel Valcárcel, quien me asesoró en el diseño y elaboración de la investigación, y a Fanni Muñoz, cuya perspicacia fue vital para delimitar el objeto de estudio: la organización. En la misma línea, debo destacar los comentarios de Félix Reátegui en la formalización del planteamiento analítico. Finalmente, quedo agradecido con Narda Henríquez y Percy Bobadilla, por las apreciaciones brindadas a mis avances.



presenciaron la emergencia de movimientos indígenas de alcance nacional y no así Perú, el país de Sudamérica<sup>2</sup> con mayor población indígena?

Si observamos la evolución de los movimientos sociales en América Latina en los últimos veinte años, observaremos un bloqueo nacional de caminos en Ecuador (1990), protagonizado por organizaciones que se reclaman como indígenas; vale decir, como representantes de culturas de origen precolombino que – a 500 años de la invasión española en tierras americanas- siguen existiendo y resistiendo a la colonización. Cuatro años después veremos al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) alzarse en armas el 1 de enero en una de las zonas más pobres y olvidadas del sur de México, Chiapas. A contracorriente de la mayoría de guerrillas conocidas, se declararán como pueblos indios organizados, cansados de los malos gobiernos y que optan por recurrir a la insurgencia para autonomizarse. Del mismo modo, a lo largo de toda la década múltiples organizaciones bolivianas asumirán un discurso político centrado en la identidad étnica y se articularán hasta poder elegir como Presidente de la República, el año 2005, a un sindicalista cocalero aymará. Asimismo, en otros países como Guatemala, Colombia, El Salvador, Chile y Brasil, veremos cómo se posiciona en diversas organizaciones un discurso político centrado en la condición indígena. Podríamos decir, como primera impresión, que han vuelto a sonar las voces de las culturas que vivieron el flagelo de la inclemente Conquista de América. Vemos, como Xavier Albó (1991), un “retorno del indio”<sup>3</sup>.

Ahora bien, ¿qué hay del Perú? Aparentemente nuestro país es el gran ausente dentro de estos procesos. Aquella apreciación, desde luego, pareciera necesitar ser corregida a partir de los sucesos que llevaron a la derogatoria de los DL 1015, 1073, 1090 y 1064, luego de una larga y tortuosa lucha que no termina todavía. No obstante, pasado el pico más alto del conflicto entre el gobierno y las comunidades nativas, ha podido notarse con claridad la

---

<sup>2</sup> Según cifras de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO, 1990), Perú contaría con 9.3 millones de población indígena, frente a 5.3 en Guatemala, 4.9 en Bolivia y 4.1. en Ecuador.

<sup>3</sup> Aunque el problema es más complejo, dado que antes que un “retorno” o un “despertar”, observamos una nueva construcción. Más adelante ahondaremos al respecto.

debilidad organizativa de los colectivos indígenas andinos que procuraron seguir la lucha amazónica bajo un discurso étnico<sup>4</sup>.

Surgen más preguntas, pero comencemos por la que acabamos de enunciar: ¿por qué no ha surgido un movimiento indígena de alcance nacional en el Perú? Esta pregunta ha motivado análisis desde una perspectiva de carácter socio-histórico. Resumiremos las hipótesis que se han generado, en el capítulo V. Pero concedámosle un espacio a la más recurrente y no por ello inválida, dado que las respuestas que pueden recogerse no se anulan entre sí. Mientras las organizaciones indígenas latinoamericanas se fortalecían, el Perú atravesaba uno de los momentos más difíciles de su historia: el conflicto armado interno iniciado por el Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL). En este periodo lamentable, las acciones colectivas se habrían concentrado –según la hipótesis que reconstruimos aquí- en la autodefensa frente a Sendero y frente a las fuerzas del orden. Por tanto, no habría existido espacio para articular acciones que organicen las identidades étnicas y las politicen (Alfaro, 1991). Aunque aquello parezca un motivo suficiente para explicar la ausencia de un movimiento indígena de alcance nacional, presenta vacíos desde una perspectiva histórica comparada.

Si se revisa los procesos de conformación de organizaciones indígenas en países como Ecuador o Bolivia, se encuentra que en la década de 1990 se expresan procesos de más largo alcance. Por ejemplo, en Ecuador –siguiendo a Albó (1991)- la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) es el resultado de un proceso de consolidación de expresiones políticas y organizativas que mantienen una continuidad desde la

---

<sup>4</sup> Tras la derogatoria de los decretos legislativos 1090 y 1064, en junio de este año, la provincia de Canchis en Cuzco fue bloqueada por miles de campesinos, organizados en el Comité de Lucha de la Provincia de Canchis, cuyo líder y vocero, Alejo Valdez, solicitó que se prohíban todas las concesiones mineras en el Cuzco, por considerar a esta actividad extractiva como perjudicial para las comunidades y el medioambiente. Paralelamente, Andahuaylas fue tomada por otro grupo de campesinos movilizados y organizados en el Frente de Defensa de los Intereses de Apurímac, encabezados por Eugenio Allca, quien se declaró como indígena. Ambas manifestaciones, aunque pueden dar luces sobre un proceso de politización de la etnicidad –habrá que ver si a nivel de bases o sólo de dirigencias-, no llegan a estar articuladas ni centralizadas por una organización homóloga a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) o al Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ), de Bolivia. Finalmente, así los fenómenos actuales fueran indicadores de un imparable movimiento indígena en ciernes, queda latente la pregunta: ¿por qué recién, si en los demás países andinos, sucedió en la década del 90? Puede revisarse los números del diario La República de todo el mes de junio del presente año.

década de 1940. El año 1945 se forma la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), el año 1972 la Confederación de los Pueblos de la Nacionalidad Quichua del Ecuador (ECUARUNARI) y, finalmente, en 1982 la CONAIE. Asimismo, en Bolivia las luchas kataristas se remontan a inicios de la década de 1950 y se combinan con otros procesos de acumulación política de organizaciones obreras y campesinas que, conjuntamente con el lenguaje clasista, incluyen elementos culturales que desembocarán en una etnicidad que organiza demandas gremiales de distinto tipo teniendo como eje la identidad étnica indígena.

En el Perú, si bien a principios del siglo pasado observamos cierta recuperación de la identidad étnica en los llamados movimientos milenaristas, apoyados muchos de ellos por el Comité Central Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo -desactivado en el gobierno de Leguía, en el año 1927- (Kapsoli, 1982) no han llegado a formarse organizaciones etnopolíticas de alcance nacional. Sigue latente, pues, la pregunta inicial.

\*\*\*\*\*

Precisemos qué entendemos por una organización “*etnopolítica*”. Llamaremos así a las organizaciones que ubiquen a su identidad étnica como el punto gravitante de su identidad colectiva y su discurso político. Como explicaremos con más detalle en el marco teórico (Capítulo II), no basta con identificar elementos “étnicos” en un discurso político para sindicarse como “indígena” o “étnica” a la organización enunciadora. Es preciso que aquel factor “étnico” sea el eje alrededor del cual gire el sentido de la acción colectiva. Ser “indígena” no enuncia de por sí una identidad étnica, dado que aquella constituye una etiqueta relacional para definir la identidad en función de una realidad colonial (neocolonial o de colonialismo interno). No obstante, la afirmación identitaria indígena va necesariamente de la mano con la afirmación de una identidad étnica precolombina. Una cultura es indígena si mantiene continuidad con los pueblos de existencia previa a la conquista española.

En adelante identificaremos a las organizaciones que se ubican dentro de los discursos y las propuestas del “movimiento indígena”, como *etnopolíticas*. Las razones de utilizar aquella categoría radica, en primer lugar, en que la palabra “indígena” en el contexto actual adolece de una doble dimensión que puede generar confusión. Podemos referirnos a un sector social, de características objetivas para el observador y cuya evolución es susceptible de ser registrada. Una revisión histórica nos podría indicar que la población indígena movilizada ha generado diferentes etiquetas de identidad a lo largo del tiempo, pasando de la categoría de “indios”, a la de “campesinos”, y, en la década de 1990, a la de “indígenas”. De otro lado, procurando evadir una perspectiva auto-centrada en el observador académico y reconociendo el carácter subjetivo de las identidades colectivas, podemos entender a los “indígenas” como aquellos que se reconocen como tales, y que movilizados conformarán movimientos “indígenas”.

En segundo lugar, tampoco resulta útil recurrir al concepto de “indianista”. El indianismo tomó la forma de una doctrina política específica y actualmente actores políticos y académicos suelen identificar a las organizaciones movilizadas por “tesis indianistas”, como un sector específico dentro del movimiento indígena. Finalmente, resulta igualmente equívoco hablar de “organizaciones étnicas”, dado que pueden ser consideradas como tales por su discurso o por el criterio del observador académico. La noción de *etnopolítica*, en cambio, permite delimitar nuestro objeto de estudio. A lo largo de la presente investigación, finalmente, las “organizaciones *etnopolíticas*” deberán asumirse como “organizaciones *etnopolíticas*<sup>5</sup> *indígenas*”; es decir, que reivindican alguna identidad étnica precolombina.

\*\*\*\*\*

---

<sup>5</sup> Hemos considerado a las organizaciones como políticas a partir de la percepción de los actores (aquellas organizaciones) y de la mano con una perspectiva amplia de lo político, entendiendo a la actividad política como una disputa de poder en un sentido que va más allá de lo electoral.

Es relevante preguntarse qué particularidades tiene el Perú que han significado la ausencia de organizaciones “etnopolíticas” de alcance nacional en el siglo XX y en lo que va del XXI. Lo paradójico de esta ausencia radica sobre todo en el hecho de que según el último censo nacional de población y vivienda (2007), la población cuya lengua materna es propia de alguna cultura precolombina constituye un 15.67% de los peruanos con más de 3 años de edad. En términos absolutos, hablamos de una población de 4'045,713 personas. El porcentaje cambia cuando se observan las cifras por departamento: en Apurímac, 70.58% de la población es quechua-hablante, en Huancavelica 64.03%, en Ayacucho 63% y en Cusco 51.4%<sup>6</sup>.

La mayoría de explicaciones propuestas sobre el tema están enmarcadas en una búsqueda de procesos socio-estructurales limitantes o posibilitadores de la conformación de un sujeto social indígena que pudiera enunciar en estos días un discurso etnopolítico<sup>7</sup>. Desde aquella perspectiva, los procesos socio-históricos toman una dimensión explicativa que genera un determinismo -quizás no deseado- que acaba por engullir el actuar de aquellos sujetos colectivos; un actuar que se manifiesta, para el caso de organizaciones, en discurso y acción colectiva organizada.

Acá se propone un replanteamiento de la usual interrogante respecto al porqué de la ausencia peruana en aquel “despertar” indígena latinoamericano. Si partimos de la afirmación de que la acción de los individuos no es un epifenómeno de realidades estructurales y que las personas cuentan con capacidad de agencia, y que ésta está relativamente, y no absolutamente, determinada por la realidad estructural que subyace a las relaciones sociales; entonces la identificación de procesos socio-históricos al momento de explicar la realidad

---

<sup>6</sup> Aquellas estadísticas, de hecho, no llegan a identificar con total certeza la cantidad de población indígena, debido a que las identidades étnicas son, en principio, subjetivas y deben pasar por una auto-afirmación. La última estadística con la que se cuenta al respecto de aquella auto-identificación, es la generada a partir de la Encuesta Continua (ENCO - INEI) del año 2006, de tipo muestral y no censal. Al preguntarse a los encuestados sobre cómo se auto-identificaban, 22.7% contestaron que quechuas y 2.7% que aymarás, frente a 59.5% que contestaron que se auto-identificaban como mestizos. 26.4% de peruanos se auto-identifica como quechua o aymará, y tal porcentaje debe sumarse el sector indígena amazónico, lamentablemente mal medido en la ENCO, dado que la categoría que recogería su condición étnica fue la de “amazónico”, una categoría regional y no étnica.

<sup>7</sup> Se han reseñado las hipótesis más recurrentes en el capítulo V.

presente no puede satisfacernos. Urge describir cómo es el escenario actual: cómo aquellos procesos socio-estructurales inciden, cuál es el marco de limitaciones/posibilidades que se presenta ante la eventual consolidación de una organización etnopolítica de alcance nacional y qué organizaciones de este tipo enfrentan actualmente aquel reto de consolidación. Así, la interrogante sobre el porqué de la ausencia, se enfoca ahora en la posibilidad de la presencia.

Esta investigación se ha propuesto plantear hipótesis que ayuden a comprender las características de aquel escenario situado en la *escala* nacional. Así, nos preguntamos sobre el escenario que existe para aquellas iniciativas de articulación etnopolítica que buscan remediar aquella ausencia. Nuestro punto de partida, en tal sentido, es la *escala nacional*<sup>8</sup>: ¿quiénes son aquellos actores individuales o colectivos que buscan una representatividad a ese nivel y cómo es el escenario que enfrentan? Nos centramos, en efecto, en los actores –las organizaciones etnopolíticas- y es a partir de ellos que buscaremos entender sus circunstancias.

\*\*\*\*\*

En la presente investigación se ha asumido el reto de reconstruir un escenario sobre el que no se ha escrito aún de forma rigurosa ni con sustento empírico. Para lograr aquella reconstrucción nos ubicamos, en primer término, en la Sociología de las Organizaciones y analizamos un caso exhaustivamente. La organización es nuestro punto de partida: una organización problematizada, entendida como un conjunto de personas concretas articuladas entre sí que conforman un sistema de acción que adquiere sentido en tanto encuentra correspondencia en un sistema de orientaciones. Entender a la organización como resultado de una asociación de individuos concretos nos permitirá rastrear la incidencia de realidades socio-estructurales en el proceso de consolidación institucional. Y explorar el escenario a escala nacional, a partir de las organizaciones, hará posible una identificación precisa de las

---

<sup>8</sup> Debe entenderse la palabra “alcance” como diferente a “escala”. El escenario a *escala* nacional está conformado por organizaciones y líderes que buscan representatividad de *alcance* nacional. La escala, en la presente investigación, delimita un espacio de acción, y el alcance señala una presencia sustantiva.

limitaciones y posibilidades que podrían presentárseles a las iniciativas de organización etnopolítica nacional.

Esta investigación parte de la Sociología de las Organizaciones, tomando los postulados de Michel Crozier y Erhard Friedberg (1990), y se encontraron sorprendentes correspondencias con el desarrollo teórico de Alberto Melucci (1999) respecto a la identidad colectiva. El hallazgo de aquellos puntos de encuentro obligó a ensayar una propuesta teórico-metodológica, que se traduce en el concepto de *dinámica colectiva*, como una forma de capturar analíticamente el carácter dinámico de la acción colectiva organizada: un producto de una articulación morfológica e ideológica entre actores inmersos en relaciones de poder<sup>9</sup>.

Los resultados de la investigación se han dividido en tres grandes partes para fines de su presentación. La primera de ellas se centra en el análisis organizacional del caso elegido. En seguida, en una segunda parte, los hallazgos respecto a la conformación del sistema de acción que sustenta a la unidad denominada “organización” son complementados por un análisis de la construcción de la identidad colectiva, como un constante proceso que debemos entender como un sistema de orientaciones. Finalmente, tras haber identificado las características de la organización en términos de acción organizada e identidad compartida, pasamos a analizar el espacio institucional en el que la organización se desempeña, su relación con otros actores dentro de aquel escenario y la incidencia interna de las relaciones en el proceso de consolidación de la organización<sup>10</sup>.

Es importante resaltar que la investigación realizada no tiene como principal objetivo abordar las preguntas en torno a la existencia o no de un movimiento social de discurso etnopolítico y de alcance nacional. El estudio se ha centrado en las organizaciones que

---

<sup>9</sup> Hemos desarrollado el marco teórico y la perspectiva analítica de la investigación en el capítulo II.

<sup>10</sup> Las tres etapas del análisis deben entenderse como una separación analítica con fines expositivos, mas no como una segmentación esencial entre tres dimensiones inconexas. En la realidad, existe más bien una sola dinámica. El análisis de aquella dinámica nos permitirá efectuar hipótesis que nos ayuden a comprender aquel escenario general (organizacional, político y estructural) que constituye el espacio primero de toda iniciativa que busque articular un movimiento étnico nacional en el Perú.

pretenden encabezar aquel eventual movimiento. En tal sentido, no se ha buscado responder cuestiones como cuál es la representatividad de la propuesta discursiva etnopolítica, ni cuál es la forma estructural del sujeto colectivo indígena que se movilizaría alrededor de aquella identidad colectiva. Aquéllas son cuestiones cruciales para responder en toda su dimensión cuáles son las características del escenario de las organizaciones etnopolíticas en el Perú. No obstante, nuestro objetivo es dar el primer paso en la ruta analítica que hemos podido identificar y, a partir de un caso, hemos buscado formular hipótesis de trabajo que nos permitan acercarnos con mayor claridad al estudio de aquel escenario en toda su extensión y profundidad.

Para cumplir los objetivos propuestos, hemos elegido a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Perú (CONAIP), como el caso a estudiar. Se explicará con detalle el sustento de su elección en el capítulo I. Sin embargo, puede adelantarse aquí que aquella organización constituye una de las iniciativas actuales que tienen como objetivo articular un movimiento étnico de alcance nacional.

Si bien la CONAIP aún tiene una presencia pública mínima, constituye, dentro del espacio etnopolítico a escala nacional, un referente de rebeldía y consecuencia desde el punto de vista de varios dirigentes de distintas organizaciones andinas. Asimismo, el mes de noviembre del presente año realizarán su IV Congreso de Pueblos Indígenas en Andahuaylas y cuentan para ello con el apoyo del Frente de Defensa de los Intereses de Apurímac. Aquello puede significar un fortalecimiento de la organización cuya existencia ha sido in-visibilizada por distintos acercamientos académicos al tema, especialmente aquellos que relatan la historia de la Conferencia Permanente de Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP), la primera y más auspiciosa iniciativa de articulación nacional de todas las organizaciones representativas de los



pueblos indígenas, que surge el año 1997 y se divide el año 2002, siendo la CONAIP<sup>11</sup> una de sus facciones resultantes.

Conviene, de otro lado, dejar en claro la ubicación temporal de la presente investigación. La CONAIP fue estudiada desde el año 2006 –año de su fundación- hasta el año 2009. Al describir el momento presente buscamos emitir hipótesis sobre las características y la dinámica del escenario etnopolítico a escala nacional en la segunda mitad de la década del 2000. Si bien aquella es la temporalidad formal, el análisis de la dinámica colectiva de la organización ha permitido vislumbrar un escenario cuyas características pueden extenderse abarcando toda la década. Hacia el final de la investigación reflexionaremos al respecto.

\*\*\*\*\*

La presente investigación surge de un doble interés. En primer lugar, partimos de un interés académico por comprender las nuevas formas de acción colectiva en Latinoamérica, donde los principales movimientos sociales de las dos últimas décadas -específicamente en el área centro-andina- se presentan con un discurso etnopolítico y articulando alrededor del mismo demandas que expresan una resistencia abierta a la instalación del modelo neoliberal en la región.

En segundo lugar, la investigación ha sido impulsada primordialmente por un compromiso militante por buscar posibles caminos para ejercer una resistencia organizada frente las desigualdades sociales y económicas que acarrea el sistema capitalista, un sistema que desde los años setenta -cuando se re-estructura y re-potencia- se ha consolidado aún más y es considerado por muchos como una realidad natural ante la falta de alternativas políticas<sup>12</sup>. En Latinoamérica esta re-estructuración se ha traducido en Estados cada vez más

---

<sup>11</sup> La historia de la formación de la CONAIP puede revisarse en el capítulo IV

<sup>12</sup> Aunque la crisis financiera internacional ha puesto sobre la mesa la necesidad de pensar nuevamente en alternativas al sistema económico vigente.

dependientes del capital transnacional, menos autónomos en relación a la presión internacional manifestada tanto en coerción política como militar, y con economías relegadas en la distribución de funciones dentro de la red económica global. En el caso del Perú, a la situación mencionada se suman injusticias históricas que se han reproducido en el tiempo mediante un fenómeno de interiorización del colonialismo, y que son marca de nacimiento de nuestra formación histórico-social. Los departamentos más pobres del país no casualmente corresponden a los departamentos de la sierra y con mayoría de población indígena.

La presente investigación académica busca ser una contribución a las luchas de los pueblos originarios organizados. Confiamos en que nuestras conclusiones ayudarán a las organizaciones a contar con una visión clara y objetiva respecto al escenario que han de enfrentar en su camino a consolidar un movimiento étnico nacional.

## **CAPÍTULO I: OBJETO Y METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN**

### **1. Objetivo general**

Lo que hemos buscado con esta investigación es: *obtener información empírica para comprender cómo es y cómo funciona el escenario socio-político que conforman y que enfrentan las organizaciones etnopolíticas con pretensiones de representatividad nacional en el Perú de la década del 2000.*

### **2. Objetivos específicos**

Se abordaron los siguientes puntos en relación al escenario de las organizaciones etnopolíticas que operan a escala nacional:

- Reconstruir cómo son en la actualidad el juego político y el mapa de actores;
- Distinguir qué limitaciones y posibilidades podrían presentárseles (a nivel interno – consolidación organizacional- y externo –aceptación y posicionamiento político-) a las organizaciones de ese tipo;
- Delimitar qué fenómenos socio-estructurales inciden (y cómo) en el escenario e internamente en las organizaciones que lo conforman; e
- Identificar qué perspectivas, a partir de lo observado, se vislumbran en el desarrollo de las organizaciones del tipo mencionado en los próximos años.

### **3. Diseño metodológico**

La apuesta de la presente investigación de tesis es contribuir a recrear un escenario general a partir del *análisis cualitativo de un caso concreto*. El estudio de un caso permite analizar un fenómeno específico dentro de su contexto real, considerando su integralidad y complejidad (Yin, 1994, citado en Gerring, 2004). En esa línea, el fenómeno que conforma

nuestra unidad de estudio es la organización, entendida como un sistema de acción conformado por personas específicas<sup>13</sup>. La riqueza de abordar la comprensión de un escenario socio-político general a partir del estudio empírico de una organización, no radica sólo en el hecho de que la información será brindada por los protagonistas; vale decir, los líderes, miembros y asesores de las organizaciones etnopolíticas. De mayor importancia, a nuestro juicio, es que podremos observar cómo aquel marco general de oportunidades/limitaciones resulta procesado internamente por una organización: qué fórmulas organizativas se ensayan para actuar en él, cómo se expresan internamente los procesos socio-estructurales identificados por algunos estudiosos como inhibidores de un movimiento indígena peruano, y cómo el marco institucional de relaciones con otros actores y la historia puntual de las iniciativas etnopolíticas de las dos últimas décadas, se expresan y se procesan en una experiencia particular.

Al enmarcarnos en un análisis cualitativo de un caso específico, pretendemos entender a profundidad la forma en que se expresa la realidad social en los actores que la conforman, y reconstruir aquella realidad sin perder su complejidad y multidimensionalidad. En tal sentido, los criterios de rigurosidad de la presente investigación, en tanto constituye un estudio cualitativo, son 1) *la relevancia teórica del caso* –qué tanto responde a los requisitos metodológicos exigidos por la perspectiva teórica elegida y por los fines de la investigación-, 2) *la contextualidad* –la ubicación espacial y temporal del recojo de la información, y 3) *la transparencia* –la posibilidad del lector para entender cómo se obtuvieron los resultados.

### **3.1. El caso escogido**

El caso que elijamos tendría que tener las siguientes características. En primer lugar, debe ser *una organización etnopolítica*<sup>14</sup>, dado que buscamos comprender el escenario que

---

<sup>13</sup> El marco teórico será desarrollado en el capítulo II

<sup>14</sup> Siguiendo las precisiones dadas en la Introducción del presente trabajo, respecto al concepto de etnopolítica.

tales organizaciones conforman. En segundo lugar, en la medida en que la gran pregunta de fondo en los estudios sobre el movimiento indígena peruano es el porqué de su ausencia a diferencia de otros países de la región; el que la organización escogida sea una con *pretensiones de representación de los pueblos indígenas de todo el país*, podrá brindar respuestas con mayores posibilidades de recrear un escenario a escala nacional. En tercer lugar, la organización escogida debe *agrupar a y estar liderada por organizaciones andinas*, debido a que la pregunta sobre la ausencia de un movimiento indígena precisamente reclama una política étnica organizada en los andes peruanos, debido a que en la Amazonía hay un proceso ya avanzado desde los años 60' en esa dirección. En cuarto lugar, la citada organización debe haber tenido alguna *participación en la COPPIP* (Conferencia Permanente de Pueblos Indígenas del Perú), fundada en 1997 y dividida el año 2002. La COPPIP constituye un evento que marca un hito que no puede ser ignorado si se quiere entender al movimiento indígena actual. Su división establece dos caminos particulares de organización y trabajo político, que son los que configuran la situación actual del escenario etnopolítico peruano. Si queremos reconstruir ese escenario a partir de un caso, éste tiene que ser necesariamente el de una organización cuyos miembros hayan estado involucrados directamente en la COPPIP pre-división –por lo menos si hablamos del Perú actual, dada la cercanía temporal con aquella experiencia. Finalmente, resultará útil para el propósito de nuestro análisis el *que la organización escogida se encuentre en el inicio de su proceso de consolidación*. Ello puede ayudar a apreciar transparentemente cómo se ensayan fórmulas organizativas para enfrentar el escenario socio-político, cómo afecta aquel escenario y cómo se negocia internamente la construcción de determinadas formas de organizarse (sistema de acción) y de auto-identificarse (identidad colectiva). Permite notar con mayor facilidad que en organizaciones consolidadas, las negociaciones y tensiones presentes en la estructuración de un colectivo.

Las anteriores son las razones por las que se estudiará a la *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Perú (CONAIP)*. Esta organización cumple con todos los requisitos mencionados: a) es una organización política étnica; b) como lo consigna su nombre, busca representar a los pueblos indígenas del Perú; c) está conformada mayoritariamente por organizaciones andinas; d) encarna la reagrupación de una de las facciones producto de la división de la COPPIP, habiendo estado sus miembros más activos, involucrados directamente en aquella ruptura; y e) se funda el año 2006, por lo que se encuentra en proceso de consolidación.

Ahora bien, al haber dicho que la COPPIP se dividió en dos, puede no quedar claro por qué elegir esta facción y no la otra. Tras la división, el 2002, hubo dos COPPIP: Conferencia y Coordinadora. La COPPIP-Conferencia adquiere, tras un Congreso, el nombre de CONAIP. La otra COPPIP, Coordinadora, mantiene su inscripción en registros públicos pero ha dejado de funcionar en la actualidad. De aquella facción quedaron como las organizaciones más activas CONACAMI y AIDSESEP. Cuando se inició la presente investigación no había una articulación de ambas que pudiera permitirnos hablar de una organización con pretensiones nacionales. AIDSESEP es una organización Amazónica, y CONACAMI representa a un sector específico de comuneros afectados por la minería. Es por esa razón que, más allá de su fortaleza de bases o su presencia política, si queríamos retratar el escenario etnopolítico nacional, la más adecuada opción era la CONAIP<sup>15</sup>.

### **3.2. Recojo de la información y ubicación temporal**

Se ha realizado un estudio cualitativo de tipo transversal y basado en fuentes primarias; el recojo de información de campo ha tenido lugar entre Marzo del año 2006 (fundación de la

---

<sup>15</sup> Posteriormente, en el 2008, tras la Cumbre de los Pueblos, organizada como foro paralelo a la cumbre de presidentes ALC-UE, surge una nueva articulación etnopolítica, encabezada por CONACAMI: el Movimiento Cumbre de los Pueblos. Se expondrá ese proceso más extensamente al desarrollar la dimensión de análisis enfocada en los actores externos (capítulo VIII)

organización) y Febrero del año 2009; y las herramientas de recojo de información han sido entrevistas a profundidad, observación etnográfica y revisión sistemática de documentos<sup>16</sup>.

Las entrevistas tuvieron lugar entre agosto del 2008 y febrero del 2009, y se han efectuado a 13 personas:

- Los tres miembros del Consejo de Gobierno (o Junta Directiva) de la CONAIP.
- 8 dirigentes, entre miembros de CONAIP y allegados al MASA (brazo político de la CONAIP).
- El vocero y principal productor de doctrina política de la organización

Un intelectual cercano a la junta directiva

Aquella información ha sido complementada con entrevistas y conversaciones informales con informantes calificados: otros dirigentes indígenas<sup>17</sup> y expertos en el tema del movimiento indígena.

Como se trata de una organización en nacimiento y con una organicidad no muy desarrollada aún, las entrevistas se han centrado en la junta directiva, los dirigentes intermedios y otros líderes ligados a la organización a través del MASA, brazo político de la CONAIP. No se ha entrevistado a miembros de base porque -como se expondrá con detalle más adelante- la población que constituye aquella “base” no forma parte de la organización de manera orgánica<sup>18</sup>. Lo que hemos encontrado en nuestra observación exploratoria es que la

---

<sup>16</sup> El listado de entrevistados puede revisarse en el Anexo 1, donde figuran los nombres, los cargos y la fecha de realización de las entrevistas. En el anexo, asimismo, se encontrará un listado detallado de los documentos revisados y los espacios en los que se realizó observación etnográfica.

<sup>17</sup> Es importante resaltar que se conversó con Gil Inoach, ex presidente de AIDSESEP y uno de los protagonistas en los hechos que generan la división de la COPPIP. Asimismo, la conversación entablada con Martín Beaumont, director de Oxfam GB, fue de gran ayuda para comprender el funcionamiento de las agencias de cooperación de la familia Oxfam. Ambos diálogos fueron complementados con breves intercambios con varios intelectuales relacionados al tema y con encuentros informales con otros líderes indianistas en espacios de coordinación internos al movimiento.

<sup>18</sup> Entendiendo “orgánico” como una relación fluida entre instancias y como control y reconocimiento entre las partes de la organización. Siguiendo la imagen biológica, una relación orgánica significa volverse parte constitutiva y permanente del cuerpo organizativo.

CONAIP conforma una organización como tal solamente a partir de la relación entre un grupo relativamente pequeño de dirigentes de distintas organizaciones. Como ya hemos planteado, aquella característica es fundamental para analizar los intentos de consolidación desde aquel núcleo pequeño hacia una organización política de representación nacional. Nos preocuparemos por caracterizar con detalle aquel proceso, hasta los límites que impone el tiempo de observación.

Hemos realizado también observación etnográfica del I Congreso Político de la CONAIP (Mayo del 2007), y de actividades diversas que han permitido apreciar el funcionamiento de la organización, como plenarios, reuniones de la dirigencia, eventos públicos, etc.

Por último, se han revisado todos los documentos producidos oficialmente por la CONAIP en el periodo comprendido entre marzo del 2006 y febrero del 2009; y todos aquellos documentos que ayudan a entender la dinámica colectiva de la organización en aquel periodo de tiempo. Entre los mencionados documentos tenemos revistas, libros, pronunciamientos, tesis políticas, artículos y comunicaciones diversas.



## **CAPÍTULO II: PERSPECTIVA DE LA INVESTIGACIÓN Y MARCO TEÓRICO**

### **1. Categorías clave**

Hay una serie de categorías clave que arman el marco teórico de fondo de esta investigación y de su propuesta analítica. En seguida las presentamos y puntualizamos la utilización que se hará de ellas.

#### ***1.1. Identidad étnica, etnicidad y lo étnico***

En la literatura sobre movimientos indígenas la regla general es denominarlos “movimientos étnicos”. Se llama la atención sobre “lo étnico” en la política, e incluso se han acuñado términos como “etnopolítica”, que asumimos en el presente trabajo. En consecuencia, hablar de movimientos indígenas y organizaciones etnopolíticas, implica entrar a dilucidar qué es aquello específicamente “étnico” en estos fenómenos.

Para ello es necesario entrar a los debates sobre la definición de “grupo étnico”. Hasta los años 70’, la Antropología estuvo dominada por una perspectiva primordialista, que basaba lo étnico en “sentimientos primordiales” de parentesco; es decir, los grupos étnicos se explicaban a partir de un pasado inmemorial de relaciones entre familias y podían ser identificados en base a características culturales objetivas (idioma, religión, vestimenta, etc.). Y aunque el esquema funcionaba para entender a pueblos aislados unos de otros, resultaba incapaz para entender las relaciones interétnicas y adolecía de una visión auto-centrada en el observador, quien definía las identidades étnicas a partir de la observación etnográfica y sin tomar en cuenta la perspectiva de los actores (Stavenhagen, 1992).

A mediados de los años 70’, Frederik Barth da un giro copernicano en la concepción de los grupos étnicos, tanto en términos teóricos como metodológicos. La Antropología, afirma, debería estudiar la constitución de los grupos étnicos y la naturaleza de sus límites. Argumenta

que las relaciones inter-étnicas, lejos de ser una limitación para la constitución de estos grupos, generalmente son su fundamento ya que plantean la necesidad de establecer categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores para organizar sus interacciones. La forma de identificar un grupo étnico, entonces, no debe ser a partir de sus características culturales, sino tomando como base aquellas particularidades *que los actores consideran significativas*, y que son las que establecen los límites entre el “nosotros” y “los otros” (Barth, 1976). La propuesta de Barth implica un cambio radical que funda las corrientes que en adelante han sido identificadas como constructivistas: la atención debe estar puesta en cómo se construyen las categorías de adscripción e identificación étnicas, aquellos límites diferenciadores delimitados por los actores, tanto a nivel intra-grupal como inter-grupal.

En la presente investigación hemos asumido las premisas de Barth, y eso nos lleva a entender lo étnico especialmente a partir de la identidad étnica. El análisis debe enfocarse en las categorías de auto-adscripción y de identificación de los otros, en los límites del “nosotros” étnico. ¿Pero cómo se construye aquella identidad y en qué consiste ésta? Para responder tal pregunta es preciso regresar al debate entre primordialistas y constructivistas, pero centrándonos ahora en el concepto de etnicidad: el *proceso* de construcción de las identidades étnicas.

Una crítica común a los constructivistas es que al poner demasiado énfasis en la visión del actor, se corre el riesgo de caer en una arbitrariedad del discurso étnico, donde basta anunciarse como un pueblo diferente para serlo. De hecho, una forma de llegar a aquel extremo son las posiciones instrumentalistas y las cercanas a la teoría de la elección racional, según las cuales dependiendo de los intereses de los actores, éstos optan por los emblemas de identidad que les resultan útiles para sus fines (Stavenhagen, 1992). Hay en aquellos debates un péndulo que va de lo primordial (en su extremo biológico) a lo arbitrario, y al cual se agrega la crítica hecha desde las tendencias estructuralistas que, si bien cercanas al

constructivismo, reclaman la contextualización de las relaciones interétnicas y ponen la atención en la estructura socio-económica que opera como marco de fondo a la constitución de grupos étnicos.

Gunther Dietz (1999), plantea una forma interesante de ubicarse en este debate, que asumiremos como marco teórico para la presente investigación. Él se ubica en las premisas de Barth, pero recoge y enfrenta las acotaciones hechas desde el primordialismo y el estructuralismo: a) evitar el primordialismo biológico y los extremos instrumentalistas, b) tomar en cuenta que la etnicidad se lleva a cabo en medio de contextos específicos y c) recordar que ese contexto está definido por la posición de los actores y grupos en las relaciones socio-económicas, y por la relación con el Estado-nación. Para enfrentar los puntos de divergencia opta por poner la mirada en los mecanismos de reproducción cultural. Basándose en Giddens (1995) y Bourdieu (1991), afirma que la etnicidad: “No constituye un hecho arbitrario: la selección y significación a nivel discursivo de estos emblemas o ‘marcadores étnicos’ está limitada en función de los hábitos distintivos de los grupos involucrados; es decir, de su praxis cultural” (Ibíd: 90).

Detrás de la etnicidad existe una confluencia entre cultura objetivada –instituciones, rituales, creencias- y subjetivada –los conocimientos y percepciones sobre las prácticas culturales concretas- que se cristaliza en un hábitus específico. Y esta cultura estructurada, es a la vez estructurante en el proceso de etnogénesis, que implica un acto discursivo de construcción de categorías de autoadscripción, de selección y significación de elementos culturales para nutrir una determinada identidad. Aquella construcción -señala Dietz- si bien constituye un acto agencial -de negociación y selección- que podría hasta ser confundido por una arbitrariedad, se da dentro de un marco cognitivo y una estructura social específica que determina relativamente los productos culturales. No es un acto ni instrumentalista solamente, ni un efecto natural de sentimientos primordiales: la etnicidad se da sobre una base ya

existente de mecanismos de reproducción cultural en curso, que marca tanto límites como posibilidades. Así: “La cultura rutinizada y habitualizada se convierte en un recurso identitario para delimitar grupos con el objetivo de impulsar procesos de ‘etnogénesis’: lo que antes había sido praxis rutinaria, ahora se vuelve parte de una explícita identity politics” (Ibid: 91)

Con lo que llegamos a una definición final de etnicidad, propuesta por Dietz:

*Es un constructo social, no primordial de un determinado grupo, que –al igual que el nacionalismo- recurre a tres tipos de ‘primordializaciones’ para ‘imaginar comunidades’:*

- *La substancialización biologizante: las metáforas de parentesco;*
- *La temporalización mitologizante: la ‘invención de tradiciones’; y*
- *La territorialización aboriginalizante: la continuidad del espacio propio.* (Ibid: 93)

Ahora podemos volver a la noción de identidad étnica y a lo propiamente étnico de esta identidad. Las identidades étnicas son *repertorios culturales de identificación interna y de distinción externa, que tras un proceso de construcción discursiva son interiorizados y estructuran las prácticas y los sistemas de significado existentes.* Y no se trata de procesos acabados, sino de construcciones constantes, aunque con puntos de inflexión en los cuales la cultura estructurada pasa a tomar la forma de un recurso discursivo en la construcción de emblemas étnicos -de narrativas identitarias- y activa su lado estructurante, alterando la organización interna de las prácticas y los sistemas de significado, hasta volver a conformar un sistema relativamente estabilizado e interiorizado.

Por otro lado, debe resaltarse lo específicamente “étnico” en estas identidades, especialmente cuando desde la Sociología es más común hablar de cultura. Según como hemos desarrollado las definiciones de grupos étnicos y etnicidad, la cultura es –en el marco de estos conceptos- *un recurso para la construcción de identidades étnicas.* No necesariamente hay una correspondencia entre características culturales y fronteras étnicas. Junto con ello, tampoco cualquier delimitación identitaria puede ser considerada como étnica. Siguiendo a Dietz, lo propiamente étnico radica en la *tendencia a la primordialización de las identidades por*

*parte de los actores: la construcción de un “nosotros” radicalmente distinto, que combina parentesco, historia y territorio; la idea de conformar un pueblo diferente.* Aquí puede notarse algo que no resulta tan evidente cuando se escuchan las diversas categorías referidas a lo étnico: la noción de grupo étnico puede ser, salvando las distancias, comparable a la noción de pueblo y resulta una definición hasta cierto punto –en su aplicación operativa- equiparable a la de “sociedad” en Sociología.

Finalmente, una aclaración necesaria. Al usar estas categorías relacionadas a “lo étnico” se corre el riesgo permanente de caer en una jerarquización racista entre pueblos y manifestaciones culturales, por el origen mismo de la noción de “etnia”. La Antropología aparece como disciplina posteriormente a la constitución de los Estado-nación hegemónicos<sup>19</sup>, en medio de una inicial fascinación por “el otro” (Devalle, 2002). Las concepciones primordialistas recogen directamente esa concepción y entran en problemas al momento de entender las relaciones interétnicas precisamente porque los “grupos étnicos” se equiparaban –al inicio conscientemente, y después de manera “inconsciente”- con pueblos salvajes y poco civilizados. Resultaba inconcebible, por ejemplo, que la idea de “lo inglés” -o el “espíritu alemán”- fuera considerado como una identidad étnica más (Hall, 1991). Mucho menos se llamaría a los nacionalismos como procesos de etnicidad, aunque sustancialmente sean eso. Así el “étnico” es “el otro”, el diferente. No sorprende, por lo tanto, que en el uso común sea frecuente que los términos “raza” y “etnia” se utilicen de manera indistinta.

La categoría misma y su uso han cristalizado relaciones de poder. Las Ciencias Sociales, al respecto, son un campo de lucha. Los estudios subalternos y las propuestas anti-eurocéntricas son expresión de ello, y en ese ánimo de subversión académica se encuentra esta investigación. No obstante, hasta no elaborar categorías nuevas, seguirá siendo necesario

---

<sup>19</sup> Es por ese motivo también que los llamados movimientos étnicos en el mundo se autodefinen en enfrentamiento con los Estados nacionales, los que no son otra cosa que la hegemonización de uno o varios grupos étnicos y su narrativa particular, en el poder del Estado. Ahí radica el carácter cuestionador del Estado uni nacional que desempeñan los movimientos indígenas y los “nacionalismos étnicos” (que equivale a decir etnicidades étnicas).

utilizar las anteriores con el mayor de los cuidados, y con las precisiones necesarias para evitar caer en las lógicas de dominación simbólica subyacentes. Por esos motivos, si decimos aquí que el movimiento indígena es un movimiento con un “discurso étnico”, no es porque se trate de “indígenas”<sup>20</sup>, sino porque su discurso político estriba en una noción de autenticidad primordial, en aquel carácter “originario”. En ese sentido, no basta con encontrar la wiphala<sup>21</sup> en una movilización o la alusión a prácticas culturales andinas en un discurso, para hablar de “elementos étnicos”. Éstos serán propiamente étnicos en tanto se articulen a una construcción de un “nosotros” originario, que busque la identidad de un pueblo como radicalmente distinto a los otros, como indígena, propiamente dicho.

## **1.2. Organización, relaciones de poder, sistema de acción y entorno**

La presente investigación de tesis se ubica en la Sociología de las Organizaciones. En tanto es así, resulta fundamental desarrollar una definición exhaustiva del concepto de organización. Para ello comenzaremos con una aproximación que nos brinda Denis Sulmont, cuya definición de “organización” procura ser una síntesis a partir de los abordajes clásicos tanto de la Sociología como de la Administración. Para Sulmont:

*Hablamos de organización cuando un conjunto de personas coordina de manera deliberada acciones encaminadas hacia determinados objetivos, estableciendo un nivel de división y coordinación de tareas, relaciones jerarquizadas y reglas de funcionamiento. El concepto se refiere a la ‘acción de organizar’ (organizing en inglés) como a las entidades que se derivan de ella. (Sulmont y Bobadilla 2007: 9)*

La organización es percibida como *acción organizada*: una confluencia deliberada de un grupo de actores que se *organizan* con el propósito explícito de llevar a cabo un fin. Vale resaltar que esta entrada, como anunciamos, constituye una síntesis de acercamientos desde la Administración y la Sociología. Ello quiere decir que busca ser, pues, una definición operativa

---

<sup>20</sup> Como sector social.

<sup>21</sup> 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.

y útil para el análisis organizacional desde cualquier disciplina. En ese sentido, puede percibirse, de fondo, una concepción moderna –en la acepción weberiana- de la organización. Persiste la visión de una organización como resultado de un diseño racional previo: se delimitan los fines, se elabora una estructura, jerarquías, reglas, y los individuos se adhieren. Sin embargo, entrar a las bases de la organización como realidad social requiere ir más atrás, sobrepasar analíticamente las unidades empíricas y volver a preguntas fundamentales sobre la asociatividad colectiva.

Crozier y Friedberg asumieron a fines de los 70', el reto que aquí presentamos. Desarrollan su teoría en *El actor y el sistema* (1977). En él pusieron en tela de juicio a la organización como realidad social. ¿Cómo es posible –se preguntaron- que las personas se organicen? Ellos partieron de los actores y del carácter relacional de las organizaciones. Si se trata de individuos organizados –dirán-, pues la organización se sostiene sobre la base de un entramado de relaciones sociales entre ellos.

Pero ellos van más atrás aún: hay que explicar cuál es la naturaleza de toda relación humana. Su respuesta: toda relación humana es una relación de poder y todos los individuos y grupos buscan posicionarse mejor dentro de las relaciones sobre las cuales se distribuyen los diversos recursos tangibles y no tangibles. Aquello constituye una premisa fundamental para el modelo que sustentarán. Ante recursos escasos todas las relaciones sociales se yerguen sobre inequidades, que buscarán ser resueltas o mantenidas. El poder, entendido como mayores o menores márgenes de libertad de acción en constante disputa, sería así consustancial a las relaciones entre seres humanos. La imagen inicial se complementa. Las organizaciones, hasta aquí, son *un entramado organizado de relaciones de poder entre individuos y grupos*.

Ahora bien, el poder, central para esta perspectiva, es preciso concebirlo como una negociación, un intercambio de posibilidades de acción. Lo que tenemos es que tanto el poder, como los recursos, son relacionales. No podrían poseerse ni poder ni recursos, sino grados

mayores o menores de posibilidades de acción. Y en la medida en que un actor grupal o individual posea un mayor margen de libertad, tendrá también una mayor variedad de opciones a escoger en las relaciones que entable y por lo tanto mayores grados de imprevisibilidad; estará manipulando zonas de incertidumbre. En relación a ello, es necesario señalar aquí que tales zonas de incertidumbre son relevantes según los fines que articulen las relaciones de poder (lo que está en juego) y, por supuesto, según las situaciones específicas que los actores enfrenten.

En síntesis, hasta aquí, tenemos la siguiente secuencia lógica: actores - relaciones sociales – recursos – márgenes de acción – dominio de zonas de incertidumbre – grados de libertad - poder.

Las organizaciones se yerguen sobre aquella realidad. Pero para existir en el tiempo aportan a generar relaciones de poder *permanentes*. La estructura de las organizaciones se convierte, fundamentalmente, en *una red relativamente estable en el tiempo de relaciones entre personas y grupos*, que pertenecen o que están ligados a la organización. Es en ese sentido que generan fines a tratar de alcanzar, y recursos a disputar. Lo que desde la Administración resultaba como estructuras de poder “paralelas”, informales, “excepciones” y “anomalías”; desde esta perspectiva no son sino relaciones estables con efectos reales. Ellas hacen posible la organización, entendida como la *acción organizada de un colectivo*.

Crozier y Friedberg son bastante claros en su forma de entender la organización, retomando lo que hemos venido exponiendo hasta esta parte: “...La organización, a fin de cuentas, no es más que un universo de conflicto, y su funcionamiento el resultado de los enfrentamientos entre las racionalidades contingentes, múltiples y divergentes de actores relativamente libres que utilizan las fuentes de poder de que disponen” (Crozier, et al 1990: 77).

Y ante aquella constatación plantean un método de análisis y una reformulación de la sociología de las organizaciones, que pasaría a ser, desde su enfoque, una sociología de la acción organizada:



*...El estudio del funcionamiento de las organizaciones no puede abordarse en lo abstracto ni se puede hacer a partir de alguna racionalidad a priori, aunque ésta sea sistémica. Tiene que pasar por la observación y la medida de las actitudes, los comportamientos y las estrategias de los miembros; por la evaluación de sus fuentes específicas y por las restricciones de todas clases que limitan su margen de maniobra y que pesan sobre sus estrategias, para tratar de comprender la racionalidad de estas actitudes, comportamientos y estrategias mediante la reconstrucción de las estructuras, de la naturaleza y las reglas de juego que juegan...*

*[Este enfoque] se desborda con creces de su campo inicial de investigación para abordar el de las condiciones de desarrollo de la acción organizada de los hombres, y de sus propias restricciones; no se trata de una sociología de las organizaciones, sino de una sociología de la acción organizada. (Ibid, p.91)*

Seguendo a los autores, las organizaciones deben entenderse, en primera instancia, como acción organizada con mayores o menores grados de formalización. Aquel enfoque implica, en efecto, comenzar el análisis con la mirada puesta en los individuos.

Ahora bien, retomemos la pregunta que nos convocaba en esta sección: ¿cómo y por qué los actores se involucran en un colectivo? Para responder aquello, como veremos más adelante, serán centrales dos nociones básicas: 1) sistema de acción e 2) identidad colectiva<sup>22</sup>.

Veníamos diciendo, tomando como base a los autores, que los individuos establecen entre sí relaciones de poder donde disputan recursos; es decir, márgenes de libertad. Es posible, de otro lado, agrupar analíticamente ciertas relaciones de poder establecidas alrededor de un conjunto de recursos definido. Los autores denominan a estos nichos de relaciones estructuradas, *juegos*. Cada juego posee sus reglas y un grado de regulación. Y dentro de ellos los actores generan estrategias para jugar, formas de mantenerse en el juego buscando la mejor posición posible con arreglo a los recursos en disputa.

Crozier y Friedberg aseguran, como mostramos en la cita anterior, que la forma de entrar a analizar a las organizaciones es a partir de los actores y sus estrategias de acción internas. Solamente identificando a las estrategias de acción, podrán reconstruirse los juegos que conforman la organización. Pero queda la pregunta todavía: ¿Qué es una organización?

---

<sup>22</sup> La segunda noción se desarrollará en la siguiente sección, basada en los planteamientos de Alberto Melucci.

Como derivado lógico, los autores señalarán que las organizaciones son *un conjunto relativamente estructurado de juegos que conforman un sistema de acción concreto*:

*...un conjunto humano estructurado, que coordina las acciones de sus participantes mediante mecanismos de juego relativamente estables y que mantiene su estructura, es decir, la estabilidad de sus juegos y las relaciones que existen entre éstos, mediante mecanismos de regulación que a su vez constituyen otros juegos<sup>23</sup>. (Ibíd.: 236)*

Evidentemente, puede resultar una discusión circular dilucidar cuándo hablamos de juegos y cuándo de sistema. Siguiendo la definición, un conjunto de juegos conforma un sistema, pero los juegos tienen las mismas características que un sistema, siendo que un sistema puede llegar a considerarse un gran juego. Conformémonos, para este trabajo, con decir que la organización que escogimos para nuestro análisis es un sistema de acción, y luego busquemos dentro de ella, los juegos que la estructuran.

Con todo lo dicho sobre sistemas de acción, veamos cómo se nutre la definición del concepto de organización:

*...las organizaciones se sitúan en el extremo de una cadena de sistemas de acción concretos cuyos grados de formalización, de estructuración, de conciencia y de responsabilidad humana asumida abiertamente en las regulaciones, puede variar de la regulación consciente de un sistema de acción que produce, por ejemplo, una moda de vestir, a la regulación consciente de una organización perfectamente racionalizada. Pero pocas son las organizaciones que alcanzan ese grado extremo. (Ibídem)*

Finalmente, resulta imprescindible, para comprender cualquier sistema de acción como tal, describir cómo es que éste se mantiene y reproduce en el tiempo; es decir, cuál es su lógica de estructuración. Es menester, por lo tanto, capturar analíticamente la dinámica de la organización<sup>24</sup>.

Ahora bien, al resolver el problema de cómo entender sociológicamente a las organizaciones, concluyendo que éstas son sistemas de acción; abramos otra cuestión: ¿al

---

<sup>23</sup> Cursivas en el original.

<sup>24</sup> Esta noción la desarrollaremos más ampliamente al momento de definir lo que entendemos por “dinámica colectiva”; noción central en la presente investigación.

asumir a la organización sólo como una relativa formalización de un sistema de acción, cómo entender la relación de ésta con su entorno? Siguiendo las premisas hasta sus últimas consecuencias, la frontera entre la organización y su medio no pasa de una mera arbitrariedad del observador. ¿Cómo abordar aquel problema?

Las relaciones de poder que construyen los actores no surgen sólo de “adentro”. Los individuos entran a relacionarse en el marco de una organización contando ya con ciertos recursos, independientes de la existencia de la organización. Y no se trata solamente de que la relación de algunos actores con el medio sea una fuente de recursos clave dentro de la organización, sino de que todos los actores son parte ya de una estructura mayor<sup>25</sup>.

Es preciso, pues, conceptualizar aquel entorno. Entendámoslo partir de dos entradas complementarias. En primer lugar, de un modo formal: para el Estado y las demás organizaciones, la CONAIP –nuestro caso de observación- es una unidad diferenciable y tiene personería jurídica. Se ubica, por lo tanto, dentro de un entorno institucional cuya observación nos permitirá comprender con claridad el escenario político y la correlación de fuerzas en la que se ubica la organización formalmente. En segundo lugar, entendamos al entorno organizacional desde una perspectiva sociológica: observemos la relación que hay entre los procesos socio-estructurales que atraviesan a la sociedad peruana y la dinámica de estructuración del sistema de acción que sostiene a la organización formal. Aquella perspectiva implica analizar las relaciones con el entorno a partir de los actores, como bien lo sugieren Crozier y Friedberg.

Son los actores concretos quienes establecen el nexo entre organización y entorno. En función a ello, nuestra metodología parte por caracterizar el perfil de los actores, para luego pasar a entender la forma en que se relacionan con el colectivo y finalmente cómo está

---

<sup>25</sup> Resolver aquel problema teórico nos puede llevar incluso a cuestionar la existencia de “sociedades” diferentes, en el marco de la globalización. Ya hay autores como Wallerstein que prefieren hablar de sistema mundo antes que de sociedades. No entraremos en aquella discusión.

estructurada esa unidad llamada organización; es decir, cómo funciona aquel sistema de acción<sup>26</sup>.

### **1.3. Identidad colectiva**

Nos centraremos en la obra de Alberto Melucci y, consecuentemente, tomaremos su definición de identidad colectiva. Sin embargo, antes de desarrollar su planteamiento, es preciso explicar por qué, siendo ésta una investigación que se ubica en la sociología de las organizaciones, tomamos como una categoría central para nuestro análisis a la identidad colectiva, usada frecuentemente en el campo de los movimientos sociales.

Como sostuvimos en la sección anterior, hemos tomado una definición de organización como sistema de acción; es decir, como un conjunto relativamente equilibrado de relaciones de poder que se mantiene en el tiempo con una lógica particular de estructuración. En suma, se trata de individuos particulares que, desde sus relaciones sociales y orientaciones personales, deciden involucrarse sostenida y organizadamente en una acción colectiva.

Debe tomarse en cuenta, de otro lado, que las relaciones sociales tienen realidad y sentido en tanto sean transmisoras de contenidos culturales y significados. En virtud de ello, ningún sistema de acción podrá existir como tal, si no logra articular un conjunto de orientaciones compartidas entre sus miembros. La organización, pues, debe tener *sentido* para quienes la conforman. Es una condición de existencia.

Alberto Melucci llega a la misma conclusión, pero desde un camino diferente, que enriquece su planteamiento<sup>27</sup>. Él entra en discusión con las teorías sobre acción colectiva y movimientos sociales. En su revisión de las principales escuelas y teorías, encuentra dos

---

<sup>26</sup> Planteamos una operativización al exponer las tres dimensiones de análisis que organizan la investigación (sección 3, cap II)

<sup>27</sup> En adelante, cuando hablemos de sistema de acción, tomaremos los planteamientos de Melucci pero en su significación micro-sociológica; es decir, sistema de acción referirá a lo que conforma una determinada organización, y no al sistema de acción de un sistema político, conformado por distintos “actores” políticos y sociales. En ese sentido, “actor”, salvo se especifique lo contrario, referirá a un sujeto particular y no a un grupo u organización.

limitaciones fundamentales: 1) que la mayoría de autores ha girado sus planteamientos alrededor de una falsa dualidad entre sistema social (posición estructural) y orientaciones culturales (expectativas y motivaciones), tratando de explicar desde alguno de los lados, la existencia de la acción colectiva; y 2) que si bien en un caso se ha procurado explicar el porqué (teorías sistémicas), mas no el cómo; en el otro se ha puesto énfasis en el cómo (modelo de movilización de recursos), mas no en el porqué. Lo que falta, concluye Melucci, es una teoría de la acción colectiva que integre ambos tipos de respuestas.

A partir de aquellas constataciones, encuentra que es preciso desentrañar el proceso de conformación de una acción colectiva; vale decir, la forma en que se articulan expectativas y relaciones sociales, involucrando a un colectivo en algún objetivo particular. De acuerdo a ello, sostiene que toda acción colectiva existe sobre la base de un sistema de acción, producto de una inversión organizativa. La organización resulta ser así una dimensión clave de análisis:

*La acción tiene que considerarse como una interacción de objetivos, recursos y obstáculos; como una orientación intencional que se establece dentro de un sistema de oportunidades y coerciones. Los movimientos son sistemas de acción que operan en un campo sistémico de posibilidades y límites. Éste es el motivo por el que la organización se convierte en un punto clave de observación, un nivel analítico a menudo subestimado o reducido a estructuras formales. El modo en que los movimientos definen su acción es el nexo concreto entre orientaciones y oportunidades/constricciones sistémicas. (Melucci 1999: 37)*

El marco estructural provee recursos e impone restricciones, y los actores tienen, dentro de ese marco, orientaciones y objetivos. La pregunta ahora es: ¿por qué habría de ser posible un sistema de acción? ¿Qué lleva a la gente a organizarse? Si la acción colectiva es posible - dirá Melucci- se ha desarrollado un sistema de acción, y para que éste, a su vez, exista como tal, debe haber un conjunto de orientaciones compartidas, que activen las relaciones sociales de los integrantes del colectivo. Ahí radica la importancia de la identidad colectiva. Volviendo a nuestra definición de organización, la identidad colectiva sería aquello que hace que los actores quieran entrar al juego y mantenerse en él. Y se trata de un proceso en constante construcción,

negociado y conflictivo. Veamos la definición de Melucci: “[La identidad colectiva] no es sino una definición compartida del campo de oportunidades y constricciones ofrecidas a la acción colectiva. ‘Compartida’ quiere decir construida y negociada mediante procesos continuos de ‘activación’ de relaciones sociales que conectan a los actores” (Ibíd: 38).

Aquel proceso de construcción identitaria se daría de la siguiente manera:

*Los individuos, actuando conjuntamente, [...] definen en términos cognoscitivos, afectivos y relacionales el campo de posibilidades y límites que perciben, mientras que al mismo tiempo que activan sus relaciones para darle sentido al ‘estar juntos’ y a los fines que persiguen [...] Los individuos crean un ‘nosotros’ colectivo (más o menos estable e integrado de acuerdo con el tipo de acción), compartiendo y laboriosamente ajustando por lo menos tres clases de orientaciones: fines de la acción, medios y relaciones con el ambiente. [...] tres vectores interdependientes en mutua tensión” (Ibíd: 43)*

Lo que describe Melucci es cómo un conglomerado desestructurado de actores logra movilizarse con un objetivo común. Su teoría busca llegar a una explicación y categorización de los movimientos sociales; pero brinda elementos sumamente valiosos para entender cómo un conjunto de individuos decide organizarse.

Para que un agregado de individuos se organice, deberán compartir definiciones comunes de los fines, los medios y el ambiente, y activar simultáneamente relaciones sociales que los ligen. Estas definiciones serán racional-lógicas (o cognoscitivas) y afectivas (o emocionales). Si logran generar un sistema de orientaciones interno, que elabore un “nosotros” y dé sentido a las inversiones de tiempo y esfuerzo, podrá ser posible la existencia de un sistema de acción que se mantenga en el tiempo. Asimismo, si no logra generarse aquel sistema de acción, las orientaciones compartidas no tendrán un correlato de actividad. Lo que tenemos es que hay una interrelación dialéctica entre organización e identidad colectiva: una no puede existir sin la otra, y ambas se determinan mutuamente. Así, el proceso de construcción identitaria puede desarticular un sistema de acción; y una forma de organización particular, puede impedir que se genere una identidad colectiva movilizadora.

Ahora bien, ¿cómo se llega de aquel modelo a organizaciones modernas, con jerarquías, muchos años de funcionamiento, procesos establecidos, estatutos, etc.? La respuesta reposa en el grado de institucionalización de los arreglos organizativos y de los sistemas de orientación. Melucci trata de retratar especialmente el proceso *previo* a la consolidación de una organización, pero si se combinan sus planteamientos con los de Crozier y Friedberg, es posible entender a organizaciones consolidadas, llámense Iglesias, empresas capitalistas, burocracia estatal, ONGs, organizaciones políticas y también, desde luego, movimientos sociales. Todos ellos son formas de acción colectiva. Evidentemente, será difícil comparar un movimiento social con una empresa capitalista en términos de fines, composición y dinámica; pero el esquema teórico es perfectamente aplicable para explicar cómo es que llegan a existir como colectivos organizados.

De otro lado, en esta investigación se ha optado por el concepto de identidad colectiva y no por el de cultura organizacional. Hay tres razones para ello. En primer lugar, la riqueza del primer concepto se deja notar con claridad al momento de entender el inicio de una organización, como lo es el caso que se ha tomado para esta investigación<sup>28</sup>. Tomar el concepto de cultura organizacional desde un inicio sería asumir una institucionalización y formalización que pueden no ser una realidad todavía, y el trabajo de deconstrucción nos llevaría, indefectiblemente, al concepto de identidad colectiva como ha venido siendo planteado. Son niveles diferentes de análisis. En todo caso, lo que nos interesa es ver el proceso que subyace a la cultura organizacional.

En segundo lugar, porque aquella entrada es mucho más útil para comprender a organizaciones políticas, dado que quienes las conforman no suelen acercarse a ellas mediante contrataciones de personal, sino bajo una forma particular de entender la realidad

---

<sup>28</sup> Es ilustrativo que mientras Crozier y Friedberg tratan de demostrar a la Administración que las organizaciones son un entramado de relaciones que excede a los diseños formales; Melucci llega desde aquel entramado de relaciones, a las estructuras formales y a la acción colectiva institucionalizada.

social y el juego político. Cuando un empleado es contratado en una empresa, trata de ser formado en el espíritu de la misma, en la cultura de trabajo y los objetivos; sin embargo, la motivación principal para mantenerse en el juego organizativo suele ser la retribución salarial. En cambio, en una organización política, la regla general es que los miembros se acerquen a la misma por convicción ideológica, que interpela más transparentemente sus motivaciones y expectativas, y su lectura del ambiente, los fines y los medios<sup>29</sup>.

Finalmente, partir de la teoría de la identidad colectiva, en tanto parte conformante de una sociología de la acción colectiva, puede ayudar a hacer seguimiento a una organización que busca generar un movimiento social. La CONAIP aspira a encabezar un movimiento étnico a nivel nacional. Si se quiere tener cierta claridad sobre las perspectivas que se abren en función de ese objetivo, ayudará bastante contar con una descripción exhaustiva de la dinámica de construcción identitaria presente en los albores de este proceso.

#### **1.4. Dinámica colectiva**

Proponemos la utilización de la categoría “dinámica colectiva”, como un recurso conceptual y metodológico que nos permitirá analizar y sistematizar los resultados de la presente investigación a la luz de la perspectiva teórica en la que nos ubicamos. A continuación veamos las razones que nos llevan a elaborar dicha noción y construir una definición:

1. El desarrollo de las categorías de organización e identidad colectiva nos exige partir de una realidad conformada, en primer instancia, por individuos y grupos en medio de relaciones sociales que logran organizarse combinando un a) *sistema de acción* con b) *orientaciones compartidas*. Junto con ello, vimos que esa combinación toma

---

<sup>29</sup> Definitivamente se trata de tendencias. En organizaciones políticas suele darse a menudo la existencia de prebendas y clientelaje, donde quien apoya lo hace para recibir algo a cambio e importa poco el compromiso ideológico. Y también en empresas capitalistas, muchas veces el prestigio de las mismas lleva a que haya empleados que, pudiendo optar por mejores remuneraciones, decidan permanecer y comprometerse con la visión institucional. No obstante, las tendencias generales son las contrarias.



la forma de una interdependencia dialéctica, siendo que no puede entenderse ningún sistema de acción sin tener claridad sobre el sistema de orientaciones que le da sentido, y viceversa. Resulta necesario articular coherentemente las dos dimensiones señaladas para poder entender a una organización. Es preciso, pues, encontrar una conceptualización de síntesis.

2. Asimismo, si se analiza con atención puede concluirse que los desarrollos teóricos de Crozier y Friedberg, y de Melucci, desembocan en un reclamo por resaltar el carácter dinámico de la acción colectiva organizada. La noción misma de sistema entraña una lógica interna de reproducción, una particular *estructuración*. Aparece como una necesidad, entonces, capturar analíticamente la *dinámica* del colectivo, la forma en que se mantiene en el tiempo como una unidad diferenciable y relativamente constituida
3. Finalmente, junto con las anteriores razones derivadas de las premisas teóricas, la noción de dinámica colectiva plantea una utilidad adicional que resulta evidente si traemos a colación los objetivos de esta investigación. Nosotros buscamos que este estudio nos brinde luces para recrear el escenario general de la política étnica a escala nacional en el Perú. Aquel escenario, evidentemente, conjuga una realidad de procesos políticos (un determinado mapa de actores y correlaciones de fuerza) con una de procesos socio-estructurales (procesos sociales que se manifiestan en los actores y en la realidad socio-política que vienen generando). La forma de enfrentar esa relación debe conciliar tanto la dimensión agencial de la acción colectiva, como la estructural; es decir, la acción concreta de los actores en el juego político y la incidencia de procesos estructurales en aquellas acciones. Nuestro análisis sólo estará completo si retratamos la realidad dinámica de la organización. En la medida en que lo logremos, podremos responder cómo la organización

procesa internamente las constricciones y posibilidades de su entorno, y cómo, en sus inversiones organizativas, inciden o no realidades socio-estructurales que las hacen ser de alguna u otra forma particular.

Proponemos, en conclusión, la siguiente definición de dinámica colectiva: *forma en que una organización se estructura y reproduce en el tiempo; vale decir, la manera particular en que se relacionan un sistema de acción y un sistema de orientaciones dentro del marco de una unidad diferenciable denominada organización, que, a su vez, mantiene una serie de relaciones con su entorno institucional y estructural.*

## **2. Implicancias de la perspectiva teórica y tareas derivadas**

A continuación presentamos tres aseveraciones que asumiremos como presupuestos en todo el desarrollo de la investigación:

- a) La autoidentificación cultural étnica no se explica sólo por un conjunto de rasgos culturales “objetivos”.
- b) La realidad socio-estructural incide en y restringe/posibilita (no “determina”) la efectividad de las interpelaciones políticas (étnicas en este caso) y su forma.
- c) La construcción de la identidad colectiva y de sistemas de acción, es un proceso negociado (agencial) pero condicionado estructuralmente y de incidencia estructural (estructurante).

Con la anterior puntualización queremos esquematizar en dónde nos ubicamos analíticamente dentro de los debates alrededor de la especificidad de los llamados movimientos indígenas –discusión cuya respuesta, desde luego, excede las intenciones de esta investigación.

Adicionalmente, valga señalar que nuestros planteamientos de partida esbozan ya una forma de enfrentar el tema general que engloba al presente trabajo. Hemos distinguido una serie de tareas académicas que deberían enfrentarse y si bien no abordaremos exhaustivamente más que una de ellas, consideramos necesario plantearlas toda vez que nos permitan exponer con claridad cuáles son los alcances de la presente investigación y en el marco de qué búsqueda académica se ubica la misma.

Enumeramos las tareas señaladas, según el orden lógico de realización:

- 1) Retratar el marco socio-estructural de posibilidades/dificultades. Esta tarea implica aproximarse a las hipótesis formuladas sobre el porqué de la ausencia de un movimiento indígena peruano consolidado y de posicionamiento nacional. Refieren a un análisis procesual, de tipo histórico. Se derivan de esta tarea algunas áreas a trabajar:
  - La forma estructural que tendría el posible conglomerado indígena a movilizarse bajo el discurso étnico;
  - El desarrollo de los insumos políticos (discursos y experiencias organizativas); y
  - Las oportunidades políticas de acceso a recursos, la gestación de estos recursos y su tipo.
- 2) *Definir las características de la dinámica colectiva de las organizaciones etnopolíticas según los presupuestos ya expuestos.*
- 3) Evaluar exhaustivamente cómo el marco socio-estructural se manifiesta en la dinámica colectiva de una organización etnopolítica particular y de todas ellas en general.
- 4) Evaluar qué tanto la organización trasciende o reproduce las dificultades, y cómo aprovecha o no las posibilidades, del entorno socio-estructural/institucional en el que se encuentra.

Como puede apreciarse, nos encargaremos aquí solamente de desarrollar rigurosamente, en base a *recolección de campo*, el punto 2. El punto 1 se ha desarrollado someramente a modo de referencia, en el capítulo V; y los puntos 3 y 4 serán los ejes centrales del *análisis* de los hallazgos y de las conclusiones finales; es decir, serán motivo de formulación de hipótesis de trabajo a partir de los resultados del presente estudio.

### **3. Dimensiones de análisis**

Como describiremos una *dinámica* colectiva, elaborar hipótesis de trabajo para poner a prueba implicaría asumir posibles *situaciones*: dinámicas probables que, en tanto tales, entrelazarían incontables variables que complejizarían cualquier hipótesis planteada de antemano. Así el potencial del análisis se vería recortado drásticamente, sin poder llevarse adelante, en toda su plenitud, el planteamiento teórico-metodológico que estructura la presente investigación. Por tal motivo, hemos decidido ordenar la presentación de resultados y el análisis en tres dimensiones analíticas posibles (organización, identidad colectiva y relación con los actores externos). Dichas dimensiones no son excluyentes en absoluto, sino complementarias: cada sección presenta insumos que han sido tomados por la siguiente. Veamos:

#### **3.1. Organización**

Interesa en este punto sistematizar la información respecto a cuál es la forma de organización: cuáles son las características de su estructura (formal e informal) y su estructuración (reproducción de la organización en el tiempo). Nuestro planteamiento analítico parte del individuo y de su asociación en una organización. Aquello nos lleva a comenzar identificando el perfil de los entrevistados en términos sociales, reconstruyendo sus historias personales y políticas, obteniendo información sobre el sector social detrás de las propuestas etnopolíticas y sobre la presencia de bases de la organización. Luego, pasaremos a recoger las percepciones de los entrevistados sobre cómo es y cómo está la organización, y qué lugar

ocupan en ella. Y finalmente, juntaremos las percepciones recogidas y las observaciones de campo, para reconstruir cómo es la dinámica de estructuración: aquella particular forma de reproducción como sistema de acción.

### **3.2. Identidad colectiva**

Las relaciones sociales trascienden la sola morfología cuando son depositarias de contenidos culturales. En el caso de una organización, el colectivo existe como una unidad particular y diferenciada cuando comparte, en cierta medida, definiciones comunes sobre los fines, los medios y el ambiente. A ello llamamos sistema de orientación. Aquellas definiciones combinan razonamientos lógicos con motivaciones afectivas para dar sentido a la acción del colectivo (Melucci, 1999). En la dimensión “identidad colectiva”, por lo tanto, pondremos la atención en los siguientes aspectos:

- a) Procesos personales de los entrevistados, con énfasis en la identidad personal y las lecturas sobre la identidad grupal.
- b) El discurso de la organización, en términos formales (su definición de fines, medios y ambiente).
- c) La definición racional-lógica de los actores respecto a fines, medios y ambiente (interno: organización; y externo: demás actores sociales y realidad nacional y global).
- d) El “nosotros colectivo” en dimensión afectiva (reconocimiento en los otros y la organización; sentimientos respecto a la propuesta discursiva; y expectativas personales en relación al colectivo)

La investigación no busca responder *cuál* es la identidad colectiva, sino presentar cómo se *construye*. La identidad es un proceso negociado y en constante elaboración. En la medida en que es así, será necesario relacionar la forma de estructuración organizativa con la

construcción de la identidad: la formación de un sistema de acción en correspondencia con un sistema de orientaciones.

### **3.3. *Relación con los actores externos***

A partir de las dos anteriores dimensiones de análisis retrataremos cómo es la relación de la organización con los diversos actores externos a ella. El interés específico radica en describir la incidencia interna de las relaciones con los mencionados actores. Sin embargo, aquello redundará en el objetivo general brindando elementos importantes para reconstruir el escenario que rodea a las iniciativas políticas centradas en la reivindicación étnica. El marco institucional constituye una variable clave para determinar el devenir y la especificidad de cualquier organización.

### CAPÍTULO III: ESTADO DE LA CUESTIÓN

#### 1. Demandas y características de los movimientos indígenas de América Latina

En la medida en que la presente investigación se pregunta por el escenario de las organizaciones etnopolíticas peruanas que operan a escala nacional, resulta crucial contar con algunos elementos clave que nos permitan orientarnos en la escena latinoamericana en la que actúan los movimientos indígenas. ¿Qué plantean los movimientos que adquieren fuerza política en la década de 1990? ¿Qué características presenta el escenario que actualmente conforman?

El año 1983, cuando aún las organizaciones indígenas, bajo un discurso etnopolítico, no emergían con la fuerza con que ahora las conocemos y que demostraron en la década del 90'; Marie-Chantal Barre analizó las demandas que se encontraban ya en una agenda más o menos común en Hispanoamérica. Destaca dos características importantes: un discurso centrado en la cultura, y que busca el desarrollo de un pluralismo fecundo, que se traduzca en una genuina interculturalidad; y un reclamo de autodeterminación como pueblos *distintos*, que asumen en primera persona su propia representación.

Detengámonos en la segunda característica. La autoafirmación indígena constituye el primer y más importante avance discursivo y político de los pueblos indígenas, en su camino a conformar el discurso que hoy conocemos. Era necesario que dejaran de depender de los indigenistas, sean estos integracionistas o críticos: “los pueblos indios tienen que contar sobre sí mismos para liberarse” (Barre, 1988:194), dejar de ser objeto y pasar a ser sujetos. Se comienza a dar una “toma de conciencia étnica” (Ibid), objetivo explícitamente trazado por diferentes líderes indígenas. De este punto en adelante, la agenda de las organizaciones indígenas combina reivindicaciones económicas y lucha política, en el marco de una búsqueda de autenticidad étnica. Radica ahí la principal diferencia entre los movimientos indígenas y los

movimientos campesinos: en el hecho de entender su condición a partir de su identidad étnica particular.

Aquel marco discursivo, que toma la forma de un lugar de enunciación particular (desde la identidad), lleva a revalorar las prácticas culturales originarias, las tradiciones, la sabiduría y la cosmovisión. La “ideología indianista” -en términos de Barre-, plantea una armonía entre seres humanos y naturaleza, y la revaloración del conocimiento tradicional. Va despertando progresivamente el poder cuestionador del reclamo por la diferencia: pueblos *originarios*, anteriores a los Estados nacionales. Desde entonces hasta la actualidad, se han venido curtiendo las demandas indígenas, pasando, por ejemplo, de hablar de interculturalidad solamente, a hablar de plurinacionalidad (De Sousa, 2008), así como de autogestión, a autonomía, y de derechos de protección como minorías, a la disputa de la dirección del Estado.

Ha venido madurando una agenda común, de la mano con articulaciones transnacionales a nivel amazónico (COICA) y andino (CAOI). Rodrigo Montoya (1998, 2008) y José Bengoa (2000) nos permiten presentar los principales puntos de la plataforma indígena:

- 1) Lucha por el territorio (supone la tierra, carácter colectivo de la propiedad);
- 2) Derecho a la diferencia (cultura y lengua; educación intercultural bilingüe; doble ciudadanía, ciudadanía étnica al Estado-nación y a su pueblo indígena; y derechos colectivos como pueblos diferentes);
- 3) Lucha por dignidad (un punto con especial fuerza en el discurso del EZLN en México);
- 4) Autonomía y autogobierno (implica libre determinación);
- 5) Relación armónica con la Naturaleza (tomar sólo lo necesario, respetar la biodiversidad) y entre los seres humanos (la concepción de un orden social quebrado que debe ser restituido es transversal al discurso indígena);



- 6) La re-construcción de una memoria colectiva que no invisibilice la historia de los pueblos indígenas, y que reconozca la necesidad de un resarcimiento histórico por los cientos de años de opresión; y
- 7) El derecho a una espiritualidad y una cosmovisión propias (no sólo un derecho a la diferencia, sino al respeto de una forma particular de entender el mundo y de enfrentarse a él).

Montoya (2008) resalta la novedad de esta agenda si se la compara con la plataforma construida desde las organizaciones de izquierda tradicionales hasta la década de 1980, que brindaron un marco ideológico de corte clasista a las reivindicaciones campesinas. Las demandas ahora –señala Montoya- no son principalmente económicas y segundo lugar culturales; sino que son antes que nada identitarias, y desde ahí se brinda un marco para enunciar las demandas económicas. El eje cognitivo pasa de lo económico a lo identitario. La lucha por la tierra pasa a enunciarse como lucha por el territorio: más que sólo un insumo productivo, el espacio vital de reproducción material y cultural de un pueblo. La naturaleza, a su vez, deja de ser vista como materia muerta: debe establecerse una relación armónica con una naturaleza viva, que es Pachamama, que siente, y a la que debe agradecerse tomando de ella sólo lo necesario. De la misma forma, la lengua, la cosmovisión y las tradiciones -que en clave marxista de antaño se verían como un retraso en el camino hacia la revolución del proletariado-, ahora son el punto de partida, lo esencial en las demandas, la fuente de aquella particularidad que los lleva a reivindicar una historia común enraizada en miles de años de existencia.

A nivel de propuesta, las demandas de los movimientos indígenas han comenzado a perfilar un proyecto civilizatorio diferente, una nueva utopía que despierta el entusiasmo de la mayoría de sectores progresistas latinoamericanos y de todo el mundo. Aquel mundo diferente se expresa en la noción del *Sumaq Kawsay*, que en quechua significa “buen vivir”, una

consigna asumida por los movimientos étnicos más fuertes de la región. La trascendencia de aquella concepción radica en la superación de la noción de progreso, consustancial al ideal moderno. Las organizaciones indígenas no buscan “vivir mejor”, sino “vivir bien”; no tiene sentido -afirman- esa búsqueda vertiginosa y depredadora de apropiación exponencial de bienes, de nuevos y renovados placeres; búsqueda enmarcada en un sentido individual de competencia y apropiación compulsiva. Si el mundo aprendiera a “vivir bien” –señalan- no tendría lugar la actual crisis ambiental, y el capitalismo como un sistema anclado en la competencia y el crecimiento “al infinito” del capital, perdería sentido.

Para los pueblos indígenas organizados, lograr ese ideal implica alcanzar el poder político de los Estados-nación que los dominan, y a partir de ahí, mediante una reforma constitucional, lograr un Estado plurinacional que se forje en la unidad de la diversidad, y que reconozca la autonomía de los pueblos. Ese camino se puede constatar en los procesos de Ecuador y Bolivia, países en los que movimientos indígenas han logrado impulsar reformas constitucionales en esa dirección.

Pero los movimientos indígenas que se presentan fortalecidos en la década de 1990, y que llevan adelante tan ambiciosa plataforma, surgen en medio de procesos sociales que los enmarcan, y el escenario en el que se insertan presenta características específicas, en su proceso de conformación y en su dinámica actual. José Bengoa<sup>30</sup>, destaca, por ejemplo, como un punto crucial la alianza entre las organizaciones etnopolíticas<sup>31</sup> y el movimiento ambientalista transnacional: “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” (Bengoa 2000:72-73).

---

<sup>30</sup> Para una revisión exhaustiva de aquella convergencia de discursos, revisar (Bengoa, 2000: 71-75). Ahí el autor presenta un recuento de los diversos encuentros internacionales sobre medioambiente y explica cómo en ellos van apareciendo progresivamente delegados indígenas que consolidan el acercamiento de ambos tipos de perspectiva.

<sup>31</sup> Bengoa las llama solamente “indígenas”.

Tal convergencia se habría consolidado –afirma el autor- en la Reunión de Karioka, realizada en Río de Janeiro el año 1992, a la que asistieron activistas defensores del medio ambiente y organizaciones indígenas, especialmente selváticas. Desde ese momento el discurso ambientalista resalta el papel de los pueblos indígenas como protectores de la naturaleza, como guardianes que por miles de años han convivido en relación armónica con ella. Así, uno de los discursos con mayor fuerza en la sociedad civil europea –el ambientalista- ubica como sujeto modelo de relación con el medio, a los pueblos originarios.

Aquella alianza, asimismo, presentó beneficios aún mayores para los movimientos indígenas en tanto coincidió con un escenario transnacional en el que el camino se allanaba, desde la década de 1980, a favor de desarrollos normativos<sup>32</sup> respecto a la protección de los pueblos indígenas. Podemos identificar aquél como otro elemento sobre el cual hacer hincapié al momento de comprender el desarrollo de los movimientos indígenas. Los dispositivos legales existentes en la década de 1990 constituyeron (y constituyen) recursos vitales en las disputa frente al Estado y las industrias extractivas<sup>33</sup>. El Convenio N°169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, suscrito en 1989 por 12 países del continente (incluido el Perú) constituye un hito al respecto, al que le han seguido otros documentos importantes como la Declaración de las Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas, emitida el año 2007.

Por otro lado, un tercer elemento a considerar es el posicionamiento logrado por las organizaciones indígenas en articulaciones progresistas transnacionales como el Foro Social

---

<sup>32</sup> Para mayor información sobre los desarrollos en derecho internacional sobre pueblos indígenas, puede revisarse (Mackay, 1999), (Bengoa, 2000) y (Bello, 2004). Se presentarán mayores detalles al respecto al desarrollar el estudio de caso y analizar la relación que tiene la organización en cuestión con su espacio institucional en el capítulo VII.

<sup>33</sup> Sin duda, el recurso jurídico más importante en la lucha de los pueblos amazónicos del Perú, entre el 2008 y 2009, por la derogatoria de una serie de decretos que afectaban sus derechos colectivos e individuales; ha sido justamente el Convenio 169 de la OIT, suscrito por el Estado peruano y con rango constitucional. Ese convenio establece que los pueblos indígenas deben ser consultados, y el gobierno peruano no lo hizo, razón por la cual las organizaciones denuncian la inconstitucionalidad y exigen la derogatoria.

Mundial, cuya más reciente edición realizada en Porto Alegre a inicios del 2009, contó con una presencia indígena notable que se tradujo en las declaraciones emitidas, en todas las cuales hubo alusiones a las demandas de este sector. Del mismo modo, las izquierdas de los países con presencia indígena asumen poco a poco las reivindicaciones indígenas y en casos como Bolivia y Ecuador, dependen de la alianza con las organizaciones etnopolíticas para lograr obtener presencia de alcance nacional.

Asimismo, como un cuarto aspecto debe destacarse que de 1990 al 2009, las organizaciones indígenas del continente han establecido redes importantes entre ellas, que se traducen en articulaciones políticas transnacionales y en una progresiva unidad de discurso con demandas comunes: la COICA (fundada en 1985), la CAOI (fundada el año 2007) y encuentros periódicos entre las organizaciones entre las organizaciones etnopolíticas, como las cumbres continentales del Abya Yala<sup>34</sup>, que congregan a delegados indígenas de todas las partes de América.

Un quinto elemento de un mapeo inicial de las características del escenario latinoamericano es la presencia de las agencias de cooperación internacional y las Iglesias (especialmente la católica y la evangélica). A partir del desarrollo de una sensibilidad internacional sobre el derecho de los pueblos indígenas, comenzaron a fluir recursos económicos desde la sociedad civil de países desarrollados, orientados a generar condiciones de respeto a estos pueblos. A ello ha contribuido también la creciente conciencia ecológica que ha fortalecido al activismo ambientalista, en constante cercanía -como vimos- con las organizaciones indígenas. En ese sentido, paralelamente al desarrollo de los movimientos de los pueblos originarios, han adquirido presencia como actores sociales trascendentales un conjunto de agencias de cooperación internacional, entre las que destacan Oxfam América, Ibis Dinamarca y GTZ. Junto con estos actores, además, puede observarse la presencia de iglesias

---

<sup>34</sup> Forma en que las organizaciones etnopolíticas denominan al continente americano, tomando una denominación del pueblo Kuna de Panamá.

con misiones especialmente en la Amazonía, que han desempeñado un papel central en la defensa de los pueblos indígenas y en el desarrollo de sus movimientos.

Ahora bien, se trata de una relación problemática. Tanto dentro del movimiento como en las reuniones de evaluación de las mencionadas agencias, una polémica recurrente gira alrededor del riesgo de pérdida de autonomía de las organizaciones indígenas. Es un debate abierto y actual. Del mismo modo, aunque con una dinámica diferente, la presencia de las iglesias discurre también entre el apoyo externo y la cooptación<sup>35</sup>. Definitivamente es una relación tensa pero consustancial al escenario. Sobre el particular, Rodrigo Montoya (2008) señala como un problema que: "Los pueblos indígenas en general carecen de recursos para financiar sus posibilidades de desarrollo y los gastos de sus organizaciones" (Ibid:376), lo que los lleva a buscar apoyo financiero de instituciones externas al mundo indígena. "La dependencia –señala Montoya- de recursos externos vía cooperación internacional, financieras y ONG debe ser vista con extremo cuidado" (Ibid:377).

Finalmente, como sexto elemento constituyente del escenario actual, debe resaltarse la alianza entre las organizaciones andinas y las amazónicas, siendo las segundas resultado de procesos sustancialmente diferentes a los vividos en las zonas andinas. En efecto, no puede explicarse la consolidación de centrales nacionales como la CONAIE (Ecuador) sin esta convergencia andino-amazónica. Las organizaciones indígenas selváticas tienen mayor tiempo asumiendo un discurso como "pueblos indígenas" que las organizaciones andinas, pero no llegan a tomar fuerza nacional sino hasta que establecen lazos de unidad con ellas. Por tal razón, como ya se ha señalado, la pregunta sobre la "ausencia" de un movimiento indígena en el Perú, refiere específicamente a la inexistencia de un movimiento de alcance nacional, y no a

---

<sup>35</sup> El estudio de caso realizado permitirá plantear algunas hipótesis respecto al papel de las agencias de cooperación internacional en el escenario etnopolítico a escala nacional en el Perú. Pueden revisarse el capítulo VIII y las conclusiones finales, especialmente las conclusiones 9 y 11.

la ausencia total de organizaciones etnopolíticas, ya que en la Amazonía peruana existen desde los años 60' organizaciones que se auto-identifican como indígenas<sup>36</sup>.

## **2. ¿Cómo entender al movimiento indígena? Debates a partir de la politización de la identidad étnica**

El punto central de los debates académicos sobre los movimientos indígenas radica en cómo entender la politización de la identidad étnica. La primera pregunta que surge al respecto es por qué y cómo la identidad étnica se convierte en un conglomerante de la acción colectiva y en un punto gravitante de los discursos políticos; es decir, ¿cómo es posible que en medio de un proceso de globalización, que aparentemente tiende a la homogenización cultural, las identidades precolombinas, sindicadas siempre como tradicionales y en proceso de extinción, ahora sean el eje central de las demandas de fuertes movimientos sociales en América Latina? Aquel debate -centrado en un análisis de carácter macro-sociológico- tiene como correlato la emergencia de fundamentalismos religiosos y nuevos nacionalismos en Europa y Asia. La cuestión radica en el nuevo peso que en esta época adquieren las identidades para articular formas de acción colectiva. Y de ahí se derivan tanto preguntas sobre el porqué de la politización de la etnicidad en tiempos actuales, y sobre las formas de acción colectiva que se articulan a aquella identidad étnica politizada.

Una segunda serie de preguntas, se ubica principalmente en la Antropología. Comencemos poniendo la atención en el carácter "étnico" de los movimientos en cuestión y preguntémonos ahora: ¿Se trata de identidades dormidas que de pronto despiertan en estos años? ¿O es que la identidad étnica en estos movimientos es más un recurso político, meramente instrumental, que cubre demandas económicas y de ciudadanía? ¿Será, acaso, que a la etnicidad debe entenderse como una combinación de voluntad premeditada pero de

---

<sup>36</sup> Sobre el proceso de formación de las organizaciones amazónicas, revisar (Chirif, 2009).

realidad cultural finalmente? ¿Y, a fin de cuentas, no será que los movimientos indígenas enarbolan distintas identidades como las de clase, género, pertenencia a su comunidad, región, raza, religión, etc., pero el analista, llevado por un subconsciente de fascinación indigenista, le otorga un peso sobredimensionado a la identidad étnica por sobre las demás?

En tercer lugar, hay un conjunto de preguntas que se abren en necesaria relación con las respuestas que brindemos a los cuestionamientos anteriores: ¿de qué características es ese nuevo movimiento social latinoamericano y cómo se conforma? Si partimos de una visión constructivista de la etnicidad, pues cabe preguntarse cómo se construye aquel discurso, quiénes y mediante qué mecanismos lo elaboran, y cómo es asumido finalmente como una identidad conglomerante. Si la visión es más bien instrumental, habrá que buscar las estructuras de oportunidad política que hacen viable optar por la “estrategia étnica”, para lograr la obtención de ciertos recursos a utilizar en el juego político. De igual forma, en el marco de una visión primordialista<sup>37</sup>, habría que buscar los mecanismos mediante los cuales aquellas identidades dormidas se han mantenido durante el tiempo y por qué razones ahora toman un carácter político.

Finalmente, en cuarto lugar, hay un conglomerado heterogéneo de cuestionamientos de orden académico-político, a partir de la acción, de las demandas y de las propuestas de los movimientos indígenas. Nos referimos, por ejemplo, a la fuerte interpelación al modelo de comunidad política centrado en el Estado-nación y en la concepción liberal de ciudadanía: los pueblos indígenas se reclaman como originarios, anteriores al Estado, como sujetos históricos que han soportado más de 500 años de opresión colonial y republicana, y que abogan por su verdadera independencia. Ese discurso cuestiona los cimientos de la legitimidad histórica de los Estados como unidades de autoridad colectiva ante todos los habitantes de sus territorios respectivos, y denuncia la falsedad de *una* nación. Al reclamar el derecho a la diferencia

---

<sup>37</sup> Se le denomina primordialistas a las perspectivas antropológicas que definen a los grupos étnicos a partir de lazos primordiales de parentesco y consanguinidad. Se abordó la discusión teórica con más detalle en el capítulo II.

mediante una ciudadanía étnica, anclada en derechos colectivos específicos y en condición de autonomía<sup>38</sup>, los movimientos indígenas redibujan la noción liberal de ciudadanía, erigida sobre una visión de individuos abstractos y anónimos.

Por otro lado, también, la propuesta de sociedad que emana del discurso indígena, despierta los entusiasmos de aquellos que, ante la caída de los modelos de la izquierda clásica se encuentran buscando nuevos paradigmas emancipatorios. Al respecto, el punto de mayor trascendencia descansa en la distinción que hacen los pueblos originarios entre su visión del mundo y la que tiene la civilización occidental. Atrae y genera esperanza para varios sectores sociales y políticos, la idea de que ante un mundo al borde del colapso ecológico y sin alternativas claras de un modelo socio-económico diferente, los pueblos indígenas emerjan haciendo un llamado a lograr el “Buen Vivir”<sup>39</sup>.

#### *Explicaciones estructurales a la politización de la identidad*

El año 2000 José Bengoa ensaya una explicación integral de la -denominada por él- “emergencia indígena”. Señala tres procesos explicativos:

a) Globalización

Paradójicamente, al mismo tiempo que se interconecta el mundo y se homogenizan las pautas de intercambio material y simbólico; lejos de generarse una homogeneidad en dirección a una cultura mundial, lo que tenemos es que se fortalecen las identidades locales, las minorías

---

<sup>38</sup> Aunque valga recalcar que el grueso de organizaciones indígenas no reclama una separación del Estado, sino la recomposición del Estado existente.

<sup>39</sup> Este entusiasmo aumenta en los sectores progresistas del mundo ante la experiencia del EZLN en México, que ha demostrado al mundo la posibilidad de llevar a cabo una revolución en el siglo XXI, que tenga como eje central de su práctica la realización, en lo cotidiano, de las utopías ansiadas en el discurso; es decir que, al mismo tiempo que llevan a cabo su lucha, las comunidades zapatistas buscan alcanzar el buen gobierno y la dignidad, sin necesidad de acceder al poder del Estado, como era el punto central en todas las guerrillas conocidas y en todo planteamiento de revolución de tendencia marxista-leninista. Además, el proceso del EZLN constituye un foco de importantes símbolos revolucionarios, como el liderazgo y la trascendencia de la imagen del subcomandante insurgente Marcos, que comienza a ser reconocido por varios sectores como un Che Guevara de este siglo. A partir del ejemplo zapatista, como se repite constantemente en diversos espacios políticos, parece retomar fuerza el ideal revolucionario, debilitado tras el derrumbe de la URSS.



culturales y los nacionalismos. Aquella situación habría incidido en la emergencia indígena debido a que los grupos culturales del mundo se encuentran desigualmente posicionados en esta interconexión global, y un mecanismo de resistencia natural es fortalecer la particularidad.

También podrían agregarse otras hipótesis que no desarrolla el autor, relacionadas al punto. Nelson Manrique<sup>40</sup>, por ejemplo, encuentra una relación entre el cambio de paradigma tecnológico en el capitalismo tardío, que privilegia la diversidad antes que la producción en masa; y el despertar de identidades locales. O quizás podría irse a un grado más alto de abstracción y decir con Melucci (1999), que el sistema social se ha perfeccionado a tal punto que la dominación ya no es tan sólo económica sino también -y especialmente- cultural, dado que una fuente de valor vital para la reproducción sistémica es la producción simbólica, o más concretamente, la producción, circulación y apropiación de información.

Así, podríamos deducir, como una tercera hipótesis a apoyar a las anteriores, que la interconexión cultural y económica lleva a preguntas lógicas sobre la particularidad, por algo tan sencillo como decir que alguien se pregunta quién es en tanto se encuentra con “otro”. Si esos “otros” se convierten en millones, por la intensidad de la conectividad que trae consigo la globalización, pues la pregunta es más perturbadora y las respuestas más vehementes. A fin de cuentas, el fenómeno es, en palabras de Bengoa: “(un) doble proceso, concomitante, de globalización y particularismo” (Ibid:38).

Stuart Hall identifica el mismo fenómeno al mencionar que la revaloración de las raíces locales es un recurso de las colectividades para enfrentar “el mundo anónimo e impersonal de las fuerzas globalizadas que no podemos comprender” (Hall, 1991). Lo local, lo cara-cara, la comunidad, brindan –señala el autor- certeza, y son una forma de no dejarse apropiar por la tendencia a mercantilizar la diversidad. En otras palabras, la globalización ha generado un

---

<sup>40</sup> Esto ha sido tomado de sus intervenciones diversas en conferencias y coloquios durante el año 2007.

impulso hacia la particularidad<sup>41</sup>, aunque abriendo dos caminos consustanciales y en contradicción: a) una mercantilización de lo diverso en una vorágine homogéneamente consumista de diversidad cultural<sup>42</sup>; y b) una reivindicación, desde la subalternidad, de la particularidad y la diferencia, como resistencia a esa apropiación anónima. En el marco del segundo proceso -de resistencia- habría que entender a la politización de la etnicidad, que toma la forma, en América, de movimientos indígenas.

b) Término de la guerra fría.

Al acabar la Guerra Fría, con la caída del bloque soviético y el giro chino hacia el capitalismo, las categorías marxistas pierden su hegemonía dentro de las organizaciones populares. Las reivindicaciones sociales permanecen vigentes, pero la clave de su interpretación se difumina. Así, sencillamente, se genera un gran llamado por nuevos marcos interpretativos, y las explicaciones culturalistas elaboradas desde las organizaciones etnopolíticas empiezan a tener un lugar (Bengoa, 2000). En las décadas de 1960 y 1970, hubiera sido muy difícil esta emergencia. En el espacio rural no había “indígenas”, para el marxismo había “campesinos”. El retroceso del marxismo deja libre un espacio político cognitivo para las reivindicaciones étnicas.

c) Modernización y exclusión en América Latina

José Bengoa (2000) y Álvaro Bello (2004) coinciden en este punto. Desde la década de 1990 la mayoría de países latinoamericanos entran en la economía de mercado bajo el paradigma neoliberal de manejo económico y político. Ello va de la mano con una mayor estabilidad de la democracia representativa. Para muchos se trataría del despegue hacia el desarrollo de la región. Sin embargo, el nuevo paradigma fortalece la exclusión de los ya

---

<sup>41</sup> Aquí se incluye lo planteado por Manrique y por Melucci.

<sup>42</sup> Un ejemplo de esto sería lo que actualmente se ha venido a denominar “moda étnica”, que convierte en mercancías anónimas a las prácticas culturales. Otro ejemplo puede ser el enfoque hegemónico del turismo, donde las prácticas culturales diferentes resultan intercambiables a modo de mercancías culturales. La lista puede seguir.

excluidos. En la medida en que el mercado rige cada vez más la administración social, quienes no son atractivos para él, quedan completamente fuera. El caso de la población indígena es especialmente gráfico en ese sentido, en relación a características culturales, preparación para competir en el mercado laboral, condiciones de infraestructura de sus pueblos, etc. A ello súmese las graves deficiencias en la redistribución económica, consustanciales a ese modelo hegemónico. En aquel marco, el Estado retrocede en sus funciones sociales y asume el papel de un garante de infraestructura para la inversión, lo que conlleva un desinterés en las políticas de integración social y de construcción de comunidad nacional. Desde el punto de vista de Álvaro Bello, aquel “retroceso” del Estado y su correlato en la transformación del espacio público, como cada vez más regido por las leyes del mercado<sup>43</sup>, tiene como consecuencia un debilitamiento de la legitimidad y la cohesión que debería sustentar el modelo de ciudadanía, y al mismo tiempo, aquel fenómeno contribuye a autonomizar la imagen de la sociedad civil, como un espacio primordial de expresión de las demandas colectivas, dado el debilitamiento de los partidos políticos.

Aquel escenario ha sido –afirma Bello- el que impulsó e impulsa la politización de la identidad. Bengoa agrega a esa visión que los procesos mencionados, al fortalecer la exclusión y presentar ausencias en su solución, subrayan las diferencias y las distintas valoraciones entre los ciudadanos, lo que brinda mayores facilidades a los indígenas para aparecer justamente como “indígenas”, como diferentes. Su exclusión es tan severa -señala el autor- que favorece su especificidad. Y junto a ello podría agregarse –no lo menciona Bengoa, pero sí Bello- el perfeccionamiento de la tecnología en exploración y explotación de minerales e hidrocarburos y la disputa de empresas privadas por el aprovechamiento de recursos naturales de diverso orden. La contaminación de aguas, la expropiación de tierras y bosques, y todo lo que implica la inversión transnacional en esos rubros en América Latina, han puesto en riesgo de muerte a

---

<sup>43</sup> “Mayor injerencia del mercado como regulador de las relaciones entre los sujetos sociales, los individuos y las instituciones” (Bello, 2004:89)

las poblaciones indígenas. La propiedad colectiva choca frontalmente con las concesiones de explotación otorgadas por el Estado. La concepción del territorio que tienen los pueblos originarios, como espacio vivo que se aprovecha sosteniblemente, colisiona inevitablemente con la noción capitalista de la naturaleza como materia prima, materia muerta inagotable. Si los pueblos indígenas no resisten, corren el riesgo de desaparecer. Hay pues, un contexto de demandas económicas y sociales específicas, que son catalizadas por un discurso etnopolítico.

### *Debates en torno al carácter étnico de los movimientos indígenas*

Responder en qué consiste el carácter étnico de las reivindicaciones y movilizaciones indígenas, lleva necesariamente a preguntarse sobre el concepto de etnicidad. Existen, a grandes rasgos<sup>44</sup>, dos tendencias centrales alrededor del tema: la primordialista y la constructivista<sup>45</sup>. La primera tendencia es marca de nacimiento de la Antropología. En sus inicios, esta disciplina estudió a poblaciones “aisladas” y lejanas de la “civilización”, y desarrolló una visión de lo étnico como un sentimiento *primordial*, basado en esenciales relaciones de parentesco e inclusive en características raciales. No obstante, aquella visión resultaba insuficiente para entender las relaciones inter-étnicas y confundía los llamados elementos “objetivos” de la cultura –como la lengua, la religión, los patrones estéticos en el vestido, etc.-, con los “subjetivos” –la conciencia de los actores sobre sus propias prácticas culturales y su identidad. Hasta que, varios años después, a mediados de los años de la década de 1970, Frederik Barth (1976) propone entender a los grupos étnicos a partir de la delimitación subjetiva de fronteras culturales; es decir, a partir de la conciencia de los actores sobre sus elementos particulares frente a los “otros”, y de la identificación de estos “otros” sobre aquel grupo particular. Aquello constituyó un giro que marcó el inicio de las corrientes denominadas

---

<sup>44</sup> En el marco teórico, al analizar la categoría “eticidad”, nos explayaremos en los debates estrictamente teóricos a propósito de los conceptos de “etnia” y “eticidad”. En la presente sección entraremos al debate en lo que respecta a los movimientos indígenas en particular.

<sup>45</sup> Reconstruiremos el debate a partir de (Stavenhagen, 1992).

constructivistas: los actores construyen su identidad y en ello la conciencia de su particularidad prima frente a la “cultura objetiva”, identificada por el investigador.

Teniendo las anteriores perspectivas como marco, las primeras formas de enunciar el fenómeno de los movimientos indígenas en América Latina tomaron imágenes que revivían una visión primordialista, como el “retorno del indio”. Ello llevó el debate académico y político por un camino en el que se buscaba ver cómo es que aquellas identidades podían haberse mantenido en el tiempo identificando rasgos culturales “objetivos”. En esa línea, si bien el grueso de la producción intelectual en América Latina sobre el tema no cae explícitamente en la esencialización, sí se generaron imágenes como el “retorno” o la “emergencia”, que podían generar explicaciones primordialistas.

A pesar de ello, la línea interpretativa más presente en la producción académica de las Ciencias Sociales en la región, es la constructivista. No obstante, aquella perspectiva no deja ser heterogénea y dentro de la misma existen interesantes debates. Por ejemplo, en el extremo del constructivismo –en términos de mayor primacía del factor subjetivo consciente- encontramos acercamientos -mayormente desde la Ciencia Política- que se basan en el *rational choice*, donde los actores calculan costos y beneficios, y eligen luego qué tipo de identidad asumir para algún fin particular. Aquella visión ha sido denominada instrumentalista, y va muy de la mano con los enfoques centrados en las “estructuras de oportunidad política”.

Un ejemplo de la anterior mirada son los trabajos de Óscar del Álamo (2007), en los que trata de entender a los movimientos indígenas en la zona centro-andina, identificando incentivos/motivos, estructura de oportunidad y disponibilidad de medios/recursos, tres variables independientes que explicarían la variable dependiente “movimiento indígena”. Aquella perspectiva resulta útil para los fines de su análisis: entender la emergencia de un actor político, centrando el análisis en un modelo de probabilidades que explicaría las acciones dentro de un sistema político particular. Sin embargo, con esta perspectiva muchas cuestiones

quedan abiertas para los análisis sociológico y antropológico, especialmente en lo que respecta a *cómo* se da aquella construcción de identidad étnica politizada que desemboca en los movimientos que conocemos, y qué tanto tal identidad es total o relativa “invención”.

Marisa Revilla (2005), investigadora mexicana, señala al respecto que la etnicidad constituye una capacidad movilizadora pero no una “identidad pre-existente”. Ella se alinea a la posición de Alberto Melucci (1999), que critica precisamente aquellas visiones de la identidad colectiva que la toman como un dato, y no tanto como un resultado que debe ser explicado. La identidad colectiva, afirman ambos, es un *proceso*. En ese sentido, si se quiere entender a cabalidad la naturaleza y la dinámica del movimiento indígena, resulta erróneo poner la atención únicamente en las estructuras de oportunidad política. No hay una evolución lineal en la identidad indígena: “La aparición y el desarrollo del movimiento indígena supone un punto de ruptura, un momento radical de cambio en el que se *re-significa* la condición indígena”. (Revilla, 2005:51).<sup>46</sup>

Desde aquel punto de vista debe diferenciarse la noción de “grupo étnico” de la de “eticidad”, que constituye más bien un proceso y un referente de acción política. En esa construcción –continúa Revilla- inciden tanto factores estructurales como elementos propios de la dinámica de la acción colectiva, de orden interno y externo (papel de ONGs, Iglesias, científicos sociales, etc.). En ese sentido, la visión debería estar puesta en el desarrollo interno del movimiento, en sus formas de organización y en sus liderazgos. Aquellos elementos, si bien no serían completamente explicativos, Revilla afirma que sí son un punto de partida para analizar la construcción identitaria.

En la misma dirección se ubican las reflexiones de Álvaro Bello (2004) y Gunther Dietz (1999). Ambos autores consideran a la identidad étnica como “un proceso socialmente construido y estructurado” (Bello, 2004:33). Asumiendo los planteamientos de Bourdieu acerca

---

<sup>46</sup> Énfasis nuestro.

del *habitus*, y los de Giddens respecto a la *estructuración*, plantean que la etnicidad es, efectivamente, una construcción, pero que parte de una realidad socio-cultural cristalizada en prácticas sociales y marcos de entendimiento que condicionan la posterior “invención” que harán los actores. Los movimientos indígenas, en ese sentido, no inventan “de cero” su identidad étnica, sino que parten de una realidad cultural y de una estructura social (que puede entenderse con el término genérico “contexto”). Aquello marcará la forma y el contenido de sus discursos. Y del mismo modo, el discurso generado -en la medida en que sea aceptado y utilizado, creándose símbolos y narrativas-, se irá cristalizando en nuevos marcos interpretativos, prácticas culturales y condiciones sociales. Se trataría –desde esa óptica- de un proceso de ida y vuelta, una relación dialéctica entre estructura y agencia.

#### *¿Cómo se conforman los movimientos indígenas?*

Ahora bien, si entramos a analizar las características de la acción colectiva de los movimientos indígenas, abrimos nuevos puntos de debate. La mayoría de investigadores sobre el tema, identifican en la dinámica interna de los movimientos mencionados, el sello indeleble de la globalización. Lejos de ser un retorno a la tradición –señalan-, presenciaríamos un tipo de movimiento social inclusive postmoderno. José Bengoa (2000) pone especial énfasis, por ejemplo, en que los movimientos indígenas no podrían entenderse sin las redes transnacionales que sirven de soporte a sus alianzas y a su construcción discursiva. Aquella construcción, además, no sería posible sin la experiencia urbana de los líderes e intelectuales indígenas, que fulgen de nexo entre la comunidad y la transnacionalidad de un movimiento pan-indianista en ciernes: "Se trata de una 'lectura urbana' de la tradición, realizada por los propios indígenas en función de los intereses y objetivos indígenas" (Bengoa 2000:128).

Se reinventa la tradición. En el establecimiento de fronteras étnicas, se reconstruyen narrativas de identidad, y tal proceso es facilitado por la experiencia urbana: se intensifica el

contacto intercultural y se accede a redes de informaciones, contactos y recursos que conjugan la realidad local con la realidad transnacional. Aquello es algo que puede constatarse, por ejemplo, en la habilidad de los movimientos indígenas para posicionarse en instancias multilaterales (OIT, ONU, OEA), conseguir apoyo de agencias de cooperación internacional y generar importantes redes virtuales en internet<sup>47</sup> donde difunden sus discursos y experiencias.

La investigadora mexicana Gloria Caudillo subraya, en la misma dirección, cómo en los casos del subcomandante insurgente Marcos, del EZLN, y Rigoberta Menchú, lideresa indígena guatemalteca, puede observarse la construcción de un discurso que rescata los valores indígenas tradicionales y los lanza al mundo entero. En ese sentido: “los líderes<sup>48</sup> y organizaciones indígenas cumplen la función de enlace o puente entre sus culturas y la cultura occidental y entablan un diálogo intercultural con la finalidad de mostrar al mundo sus valores milenarios y redefinen su identidad colectiva” (Caudillo 1998: 10).

En general, entonces, los movimientos indígenas deben ser entendidos en un marco de intensos intercambios culturales, propios de la globalización; globalización que además marca su dinámica colectiva en tanto les brinda recursos tecnológicos, discursivos, políticos y económicos.

Y aquí se abre un nuevo punto de debate: ¿aquellas redes transnacionales entre organizaciones indígenas nos pueden llevar a hablar de *un* movimiento indígena latinoamericano? Especialmente escéptico al respecto es Aníbal Quijano (2004), quien considera que aquella unidad es una abstracción con fines discursivos y de construcción de alianzas políticas para los movimientos indígenas, pero que no nombra nada homogéneo. Desde su perspectiva no puede decirse que haya homogeneidad, ni continuidad, ni

---

<sup>47</sup> Sobre cómo son las políticas comunicativas y las representaciones de las organizaciones indígenas en internet, revisar (Monasterios, 2003).

<sup>48</sup> Gunther Dietz (1999) enfatiza la utilidad de prestar especial atención a los líderes indígenas para comprender el proceso de etnogénesis que enmarca la politización de la identidad étnica. Los líderes –señala- constituyen nexos entre el “nosotros” étnico centrado en la comunalidad, y el “ellos” occidental centrado en la urbe.



consistencia entre las experiencias ecuatoriana, boliviana y mexicana<sup>49</sup>; posición contraria a la de Marisa Revilla. Ella identifica un fuerte proceso de construcción de una identidad panindígena como uno de los procesos más importantes en los movimientos latinoamericanos, que progresivamente los acercan entre sí al punto de llegar a constituir una relativa unidad de discurso, de demandas y de propuesta (Revilla, 2005).

### *Implicancias sociales y políticas que traen consigo los movimientos indígenas*

Hay, finalmente, un debate más que presentar, y es que se abre a partir de las interpelaciones políticas que efectúan los movimientos indígenas. Aparte de una recomposición del escenario político, que presencia la emergencia de un actor importante, los movimientos indígenas ponen sobre la mesa nuevos y viejos problemas, invisibilizados por dinámicas sociales que excluyen a las poblaciones indígenas, dentro de las cuales, hasta ahora, éstas no habían encontrado espacios de representación de sus demandas en primera persona.

Así, desde el punto de vista de Álvaro Bello (2004), la gran demanda de los pueblos indígenas sería una demanda de ciudadanía: buscan a fin de cuentas la profundización de la democracia y la participación. En ese sentido, debería entenderse a los movimientos étnicos como enmarcados en procesos de presión por aperturas de ciudadanía, siendo ésta tanto una ciudadanía en su acepción liberal –individual, abstracta-, como colectiva –derechos de grupos particulares, y en este caso, con centralidad en la condición étnica. Esta tesis es apoyada por las conclusiones de Ramón Pajuelo (2007) tras describir los procesos atravesados por los movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia. Él encuentra que, paradójicamente, los movimientos indígenas, aún centrando su discurso en la *diferencia* (la particularidad étnica), son los que vienen generando, más que otros actores políticos, propuestas políticas para la *totalidad* nacional, que incluyen reivindicaciones de diversos sectores sociales. Lo que Bello

---

<sup>49</sup> Sin embargo, no brinda mayores argumentos empíricos al respecto. Su análisis de los movimientos indígenas se centra especialmente en un análisis sistémico de los mismos y su relación con la colonialidad del poder (Quijano, 2004).

identifica como una demanda de ciudadanía, puede entenderse en el trabajo de Pajuelo, como una búsqueda de re-definición del Estado en pos de una reconstrucción de un tejido social fragmentado y excluyente: en efecto, una sustantivación de la ciudadanía.

Ahora bien, no debe perderse de vista la fuerte crítica que efectúan los movimientos indígenas al modelo de Estado-nación, a las correlaciones de fuerza que mantienen tal modelo y a los discursos ideológicos que lo legitiman como estructura de autoridad colectiva. Ello nos lleva a un debate de orden académico-político. El investigador indio Partha Chatterjee, concibe a los movimiento indígenas como una expresión más del fracaso del proyecto moderno de concebir al Estado como una institución fundada sobre una “socialidad anónima, en un espacio homogéneo” (Chatterjee, 2007). La noción misma de comunidad política moderna que asumieron las sociedades criollas latinoamericanas, quedaría así fuertemente cuestionada, junto a la idea misma de ciudadanía, con los reclamos de autonomía y de reconocimiento de derechos colectivos especiales.

Aníbal Quijano, por su parte, va más allá y señala que los movimientos indígenas, dentro de su heterogeneidad, tienen en común constituir el más duro golpe a las formas de dominación subjetiva que ejerce el patrón colonial del poder, que se centran en la idea de “raza”. Ese “otro” racialmente diferente, dominado e inferior -desde la óptica colonial-; aun utilizando viejas categorías como “indígena”, ahora anuncia en primera persona su liberación, se organiza y cuenta la historia de cinco siglos de vejámenes continuos (Quijano, 2004). Ya no necesita de la voz de otros –los indigenistas-, ni tampoco busca “incluirse” a la modernidad. Ahora propone un orden diferente, desde su propia socialidad y su cosmovisión. La crítica no recae sólo en los Estados nacionales criollos, sino también en la civilización occidental. En la misma línea, Boaventura de Sousa Santos afirma que los movimientos indígenas al reivindicar sus propias formas de saber, de socialidad y de relación entre las personas y la naturaleza, reivindican la existencia de otras racionalidades diferentes a la racionalidad hegemónica y

comienzan a construir una utopía emancipatoria integral, que se enfrenta a la dominación económica, política, social y cultural. En palabras de Quijano, los movimientos indígenas se enfrentan a la colonialidad del saber y del poder.

### **3. El movimiento indígena en el Perú**

En el Perú, como ya hemos mencionado al inicio de este trabajo, no ha habido un movimiento indígena homólogo a los movimientos ecuatoriano o boliviano, en términos de impacto, discurso y formas de acción colectiva. Actualmente, sin embargo, hay múltiples iniciativas por impulsar un proyecto similar y su estudio requiere, antes, realizar un breve rastreo de los procesos que derivan en ellas. Detrás de toda “emergencia indígena” en la región, ha habido procesos que la han gestado, que deben leerse en dos sentidos: como formas de representación social y política que organizan a los pueblos indígenas *como sector social*; y como el proceso que atraviesan, desde sus inicios, las organizaciones *autodenominadas indígenas*, que en esta investigación entendemos como etnopolíticas.

#### *El proceso en los Andes: la organización del sector indígena peruano hasta la década de 1990*

Un punto central a resaltar como antecedente de las iniciativas etnopolíticas actuales en América Latina, es que la organización indígena pierde “voz propia” –voz de pueblos culturalmente particulares– con la anulación de los curacazgos a fines del siglo XVIII. Desde ahí aquella autoafirmación étnica no ha podido ser recuperada de manera orgánica y legítima hasta la década de 1990’, y en el Perú hasta comienzos del siglo XXI. Karen Spalding, en “De indio a campesino” (1974), identifica como a un personaje vital en el mantenimiento de las identidades étnicas de los pueblos originarios durante la Colonia, al curaca, autoridad tradicional de estirpe precolombina. La administración española, como es bien sabido, se sirvió de su presencia para hacer viable su dominio social y político. Sin embargo, inmediatamente después de la sangrienta derrota de Túpac Amaru II a fines del siglo XVIII, La Corona, dirigida por la dinastía

de los Borbones, dictó una serie de reformas orientadas a eliminar todo tipo de prácticas que pudieran mantener vivas las identidades culturales de los pueblos colonizados. Una de esas reformas consistió en la eliminación de la institución del curacazgo. Con su anulación, las poblaciones indígenas perdieron a sus líderes tradicionales y con ellos a los principales ejes sobre los que sus identidades culturales se sostenían y reproducían a nivel consciente y oficial. Perdieron una voz política representativa.

No obstante, aquello no implicó una desaparición de las particularidades culturales ni de las instituciones y organizaciones sociales indígenas, debido a que los pueblos indígenas – entendidos como sector social- han resistido de diversas formas a lo largo de la historia. Los movimientos indígenas de hoy, a pesar de presentar un discurso y una plataforma política en varios aspectos nuevos o re-inventados en relación al pasado, no pueden entenderse sin rastrear la conexión que tienen con los movimientos de resistencia al colonialismo y las expresiones colectivas campesinas manifestadas en movimientos, rebeliones y sublevaciones con diversas agendas y discursos a lo largo del período republicano. Las oscilaciones en los discursos y las formas de acción colectiva, están dadas sobre la base de un sector social específico que atraviesa procesos históricos y sociales particulares, que deben identificarse para comprender cómo se estructuran e impulsan sus expresiones colectivas.

Para el caso del Perú, Wilfredo Kapsoli (1982) plantea la existencia de cuatro periodos en los movimientos campesinos andinos que tuvieron lugar entre finales del siglo XIX y mediados del siglo XX. El primer momento que distingue Kapsoli es el de los movimientos anti-fiscales (1879 – 1896). En tales años tuvo lugar la guerra con Chile, evento que marcó sustancialmente la dinámica de la vida nacional y tuvo como consecuencia el colapso de las fuerzas productivas nacionales, una incontable pérdida de vidas humanas y la pérdida de una importante porción territorial. Junto con ello, se abrió paso una crisis política que sumió al país

en dos guerras civiles de gran trascendencia: Iglesias contra Cáceres (1884-1885) y Cáceres contra Piérola (1886-1890).

Durante aquel período la crisis económica y política recayó con mayor fuerza en la población campesina, mayoritaria. Los pobladores de las comunidades andinas pelearon en las guerras, pagaron los tributos extraordinarios impuestos como mecanismo de recuperación de recursos fiscales y soportaron los atropellos de la “recuperación” económica latifundista. Aquella situación generó respuestas colectivas de gran fuerza en las zonas rurales. Indignaron al campesinado especialmente: el cobro de la “contribución personal” –aportación de dinero a las autoridades públicas una vez cada cuatro meses-; el “impuesto de la república” -algunas veces acompañado de trabajo gratuito-; el impuesto a la sal –impuesto decretado por Piérola-; y mecanismos de expropiación de ganado y tierras, y de endeudamiento forzoso, implementados por los latifundistas serranos. Las expresiones de protesta tomaron la forma de bandolerismo, asonadas, revueltas y sublevaciones en oposición a los cobros de los tributos mencionados y en resistencia a los abusos del latifundismo.

Es en esta etapa en la que se ubica la rebelión de Atusparia (1885) en la sierra de Ancash, reconocida como una de las de mayor trascendencia en la historia de las movilizaciones campesinas, y reivindicada por las organizaciones etnopolíticas como parte de la tradición de lucha indígena en resistencia al colonialismo interno.

El período siguiente es denominado por Kapsoli como el de los Movimientos Milenaristas (1919 – 1930), que corresponde exactamente con el oncenio de Augusto B. Leguía. Aquella etapa –señala el autor- estuvo signada por tres procesos medulares: “la consolidación del dominio norteamericano, el deterioro de la oligarquía tradicional y el surgimiento de movimientos antioligárquicos y antiimperialistas” (Ibid: 41). Es la época en la que el capital norteamericano desplaza al capital inglés de su condición hegemónica y consolida así su dominio sobre los países de América Latina. En el Perú aquello se expresó en

enclaves económicos de tipo primario-exportador, en la ampliación de las redes viales y en el inicio de un proceso de proletarización que significó el comienzo de la política de masas y el surgimiento de dos partidos políticos antiimperialistas y antioligárquicos de gran envergadura: el Partido Comunista y el APRA.

A nivel del manejo político del Estado en lo referente a las poblaciones indígenas, resulta importante destacar la conformación del Patronato de la Raza Indígena. Esta institución cumplió una doble función: llevar un registro de quejas y reportes sobre maltratos a la población campesina, y hacer un seguimiento a los conflictos sociales que amenazasen los intereses de la oligarquía terrateniente. Al mismo tiempo, junto con la retórica leguista de protección de las poblaciones indígenas, se decretó la ley de Conscripción Vial (1920), que estableció la obligatoriedad de brindar trabajos gratuitos -por un periodo del año para la construcción de vías- para hombres de 18 a 60 años, pudiendo quedar exonerados aquellos que abonen el jornal correspondiente al periodo de trabajo. Al mismo tiempo, se implementó la Ley de la Vagancia, que establecía una serie de trabajos gratuitos para la población “vagabunda”, de los que uno podía quedar exonerado sólo si contaba con un carné de ocupación sellado por algún hacendado.

A nivel de organización campesina frente a los abusos cometidos en el marco de tales leyes, Kapsoli subraya la importancia del Comité Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo, una organización “auténticamente campesina” –en sus palabras- que tuvo como dos objetivos centrales “unificar a la raza, hacerles conocer sus derechos políticos, económicos y sociales y [...] la instauración de un gobierno justiciero similar al de la época incaica” (Ibíd: 63). La propaganda política del Comité anunciaba la restauración del Imperio Incaico. Aquel discurso se articuló a las demandas sociales del sector campesino, especialmente centradas en la resistencia a los trabajos gratuitos y a los abusos del gamonalismo, de las empresas extranjeras y de las autoridades locales. El trabajo del Comité tuvo gran acogida entre las

comunidades andinas y generó diversas manifestaciones de protesta que levantaron un discurso milenarista. En palabras de Kapsoli “fue un movimiento milenarista en términos estratégicos y tácticamente reformista” (Ibíd: 76). Sin embargo, fue reprimido de forma sangrienta por el gamonalismo, en alianza con las autoridades locales y nacionales.

El periodo siguiente ha sido identificado por el autor como el de los “movimientos reformistas” (1945 – 1948). Es el período previo al golpe militar del general Manuel A. Odría. Entre las décadas de 1930 y 1940, el Perú vivió un período de intensa movilización popular. La segunda guerra mundial significó “el crecimiento económico de los sectores agro-exportadores y la creciente alza del costo de vida” (Ibíd: 85). A ello se sumaron como factores de politización de los sectores populares, la rebaja de los salarios y la intensa disputa política entre el APRA y el PC que, aun en la clandestinidad –tras el asesinato de Sánchez-Cerro-, pelearon la vanguardia de la movilización popular. Así, a nivel de las movilizaciones campesinas encontramos un conjunto de expresiones colectivas abocadas a lograr mejores condiciones para sobrellevar la crisis económica y mejoras específicas en la labor dentro de las haciendas (trato, pagos, horas de trabajo y libertades).

Finalmente, como cuarto periodo, Kapsoli menciona a los “movimientos revolucionarios” (1956 – 1965). En medio de un contexto de “modernización de la economía, crisis de la oligarquía tradicional y lucha guerrillera del Movimiento Izquierda Revolucionaria (MIR)” (Ibíd: 117). Los años de la década de 1950, son la etapa en la que el capital norteamericano entra con fuerza en el sector minero –especialmente en busca de cobre- dejando de lado la agro-exportación; comienza a generarse un proceso de industrialización –con su consecuente proletarización-; y se generan las primeras oleadas migratorias hacia los centros urbanos –especialmente Lima. La descapitalización del agro y el fortalecimiento del capitalismo ponen sobre la mesa la necesidad de una reforma agraria que brinde mayores posibilidades para la entrada del capital en las zonas rurales andinas, hasta el momento dominadas por lógicas

semi-feudales de propiedad y producción. Asimismo, a nivel político, la revolución cubana en el año 1959 impulsa a un grupo de jóvenes disidentes del APRA a conformar el MIR, bajo la dirigencia de Luis De La Puente Uceda, radicalizando la lucha de un sector del campesinado. Fueron años en los que el discurso clasista estuvo bastante presente en las expresiones políticas del sector rural, organizándose movimientos con demandas específicas de recuperación de tierras y de mejores condiciones de vida y de trabajo frente a las haciendas, sobre la base de una retórica revolucionaria estructurada con categorías marxistas.

Esa perspectiva clasista –centrada en la recuperación de la tierra- es la que impulsa a los movimientos campesinos que constituyen un actor político importante entre las décadas de 1960 y 1980, enfrentándose o aliándose con el Estado para conseguir mejores condiciones en el acceso a las tierras recuperadas con la Reforma Agraria (1969) o para exigir total autonomía sobre la administración de sus tierras antes arrebatadas por el latifundismo. El eje de las luchas en aquel periodo fue sobre todo económico: la posesión y la propiedad de la tierra (Alfaro, 1994). No obstante, la crisis económica de los años 80', el desprestigio y desgaste del discurso clasista, el ajuste neoliberal fujimorista, la desorganización dentro de los gremios y, por sobre todo, la violencia política, terminaron por debilitar enormemente la organización indígena campesina de corte gremial y de articulación nacional: "Ahora [1994] los gremios rurales son sustituidos por organismos de carácter local, zonal y subregional como las rondas campesinas, comités centrales de caseríos o comités de desarrollo de caseríos, federaciones zonales, o comités de productores, perdiendo cada vez más su relación orgánica e ideológica con sus centrales agrarias" (Ibid: 33).

Lo que queda es un panorama de fragmentación de las estructuras nacionales de representación campesina, y de repliegue y desgaste del discurso clasista en el espacio rural. La organización indígena en los Andes, en la segunda mitad de la década de 1980 y en la década de 1990, como señala Alfaro, se enfoca en las necesidades de autodefensa y en



organizaciones y articulaciones de alcance subregional. Queda un espacio “vacío”, en la escala nacional y en el discurso político, desde finales de la década de 1990.

*El proceso en la Amazonía: breve recorrido hasta la actualidad*

Ahora bien, señalamos más arriba que el proceso de fortalecimiento del movimiento indígena en América Latina se debe entender a partir de la alianza entre las organizaciones indígenas amazónicas y las andinas. Se trata de realidades sustancialmente diferentes, con procesos particulares en cada caso. El Perú no escapa a tal aseveración. La organización social con estructuras de tipo moderno en la Amazonía peruana se remonta a fines de los años 50', y desde entonces los pueblos indígenas selváticos, enunciándose a sí mismos como pueblos indígenas -propios de sus grupos étnicos particulares- han fortalecido sus formas de representación.

Alberto Chirif y Pedro García (2009), reconstruyen la historia del fortalecimiento organizativo en la Amazonía. Una característica de aquellos procesos –señala- es que tienen como principal catalizador organizativo a la presencia de actores externos no indígenas. Lo cual resulta evidente: las formas de organización indígena modernas, con fines de representación frente a la sociedad occidental, no tendrían razón de ser si no hubiera contactos con ella que hicieran necesaria aquella organización. Aunque el proceso es más complejo. La necesidad de autodefensa se combina con los ideales y la visión del mundo que tienen actores externos. Ellos traen consigo las utopías, estereotipos y formas de organización modernas. Así, en 1969, el Congreso Amuesha – uno de los primeros precedentes de organización indígena amazónica, de tipo moderno-, tuvo lugar en cierta forma debido al trabajo de un antropólogo estadounidense, Richard Smith (Chirif y García, 2009). En adelante, en la década de 1970, las organizaciones indígenas comienzan a aparecer y a consolidarse en toda la Amazonía,

adoptando un modelo federativo que combina la visión moderna occidental y las formas tradicionales de autoridad colectiva. El modelo puede ser descrito de la siguiente manera:

*...unas bases organizadas a partir de comunidades nativas (la figura legal a la que el ordenamiento reconoce personería jurídica), cuyos representantes constituyen la asamblea general como máxima autoridad, que además de definir sus estatutos, elige a una directiva para regir durante periodos que varían entre dos y cuatro años. Esta directiva está encabezada por un presidente que a veces recibe el nombre de alguna autoridad tradicional (cornesha, entre los Yanesha, pinkatsari, entre los ashaninka y apu, entre los pueblos de habla quechua y algunos otros) y un número variable de secretarios, quienes asumen la responsabilidad de temas específicos (territorio, educación, salud, economía, mujer y otros). (Ibíd)*

Durante la década de 1970, toman lugar una serie de factores que inciden en la organización indígena de base. Pueden destacarse, tomando a los autores mencionados, cinco elementos puntuales:

- a) Los intentos de generar organización popular por parte del Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS), impulsado –desde una perspectiva desarrollista- a partir del Estado durante el gobierno de Velasco: se indujo la formación de algunas federaciones de comunidades nativas.
- b) Una creciente sensibilidad en la Antropología, sobre los derechos y las condiciones de los pueblos indígenas amazónicos, que conllevó la presencia de estudiantes y profesionales que se acercaron a las comunidades nativas a realizar trabajos de campo y a apoyarlas en la defensa de sus derechos.
- c) La presencia de agencias financieras, que proveen recursos a las organizaciones y transmiten visiones particulares sobre derechos, formas de organización y discursos, que tienen cierta influencia en las formas de organización indígena.
- d) La reacción de algunas comunidades nativas a la presencia de misioneros jesuitas. Es ilustrativo el caso de las comunidades del Cenepa, que se organizaron para

autonomizarse de las intenciones de los misioneros por controlar las relaciones de las comunidades con el mercado.

- e) El ingreso de cultivos comerciales y de la economía de mercado, que conllevó la reducción de los territorios y la disminución de la disponibilidad de recursos naturales de supervivencia; los efectos de tales fenómenos fueron la fragmentación y el aislamiento, y la respuesta de los nativos fue la organización a modo de “centrales”. Ese es el caso, por ejemplo, de la selva central y la CECONSEC.

Para mediados de la década, la mayoría de pueblos indígenas amazónicos se encontraba organizada por cuencas. De ahí a la articulación nacional (de toda la Amazonía), hay tan solo unos pocos años. En 1975 –señalan Chirif y García-, el gobierno de Morales Bermúdez dio marcha atrás a los programas sociales que beneficiaban a las organizaciones populares. Aquello fue motivo, al año siguiente, para la formación de un grupo de coordinación entre profesionales, estudiantes y representantes de las agencias de cooperación, que tenía como objetivo tomar acciones de apoyo a las comunidades nativas. A las reuniones de este grupo se fueron acercando representantes de organizaciones indígenas de distintas cuencas, que permitió un intercambio de experiencias que trajo consigo la identificación de problemas comunes y la consiguiente necesidad de organizarse. Así, hacia el año 1978, los representantes indígenas deciden seguir solos -afirmando su autonomía- y se forma la Coordinadora de Comunidades Nativas de la Selva Peruana (COCONASEP), que cambia de nombre a Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDASEP), algunos años después, obteniendo personería jurídica el año 1985.

En la actualidad AIDSESEP es la organización indígena más representativa en la Amazonía<sup>50</sup>, junto a la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP), que se separa de AIDSESEP en el año 1987, por diferencias ideológicas<sup>51</sup>.

### *Organizaciones etnopolíticas en los andes: la década de 1980*

Volvamos a los andes, y observemos ya no los procesos del sector indígena, sino rastreemos la evolución de las organizaciones etnopolíticas, y especialmente aquellas que buscan representatividad nacional.

El discurso político étnico comienza a generarse en los Andes peruanos a partir de una crítica -interna y externa- del indigenismo. Es en el encuentro entre la crítica al indigenismo, algunos intelectuales indígenas y las organizaciones campesinas, que comienza a difundirse una forma de entender la problemática indígena en los Andes, centrada en la necesidad de la autoafirmación, la autonomía y la voz propia.

Según Barre (1988), el primer hito en el comienzo de una corriente crítica al indigenismo –desde adentro–, es la llamada declaración de Barbados, emitida el año 1971, por un grupo de once antropólogos latinoamericanos en el marco del simposio “Sobre la fricción interétnica en América del Sur”. En esa declaración se denuncia al indigenismo integracionista<sup>52</sup> y se proclama la necesidad histórica de la liberación indígena. Si bien sigue siendo una posición indigenista, inaugura una voluntad de encuentro con las organizaciones indígenas y con los primeros intelectuales indianistas. Seis años después, como resultado del “Primer Congreso

---

<sup>50</sup> Ellos lideran actualmente la denominada “lucha amazónica”, centrada en la derogatoria de un conjunto de decretos legislativos lesivos a los derechos de los pueblos indígenas peruanos.

<sup>51</sup> Al momento de la separación, la sección que conformaría CONAP acusó a AIDSESEP de una excesiva cercanía a las agencias de cooperación. A partir de entonces CONAP negocia directamente con el Estado y las empresas que operan en sus territorios, en el marco de diálogos tripartitos. Dentro del movimiento amazónico existen acusaciones cruzadas en torno a la mayor o menor radicalidad y compromiso de una u otra organización. No obstante, es indudable la mayor representatividad de AIDSESEP, que agrupa el 60% de la comunidad nativas de la Amazonía.

<sup>52</sup> Aquel indigenismo según el cual los pueblos indígenas tendrían que ser “integrados” a la vida nacional, a costa de sus particularidades culturales y sus derechos como pueblos.

Internacional Indígena de América Central”, la “Declaración de Barbados II” es firmada por diecisiete antropólogos y dieciocho líderes indígenas, provenientes de las primeras articulaciones indianistas de la época, como el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas. Esta declaración da lugar a la Coordinadora Regional de Pueblos Indios. Aquellos, según Montoya (1998), marcan la *tercera* etapa en la evolución de las reivindicaciones indígenas -las dos anteriores mesiánica y agrarista, respectivamente. Así pues, desde 1978, habría un “renacer”, de la dimensión étnica (Ibid).

En los Andes peruanos, paralelamente a las organizaciones campesinas que asumían la representatividad de las demandas de las poblaciones indígenas, predominantemente rurales; un grupo de intelectuales indianistas, a mediados de la década de 1970, impulsa la conformación del Movimiento Indio Peruano (MIP), con el objetivo de fundar un Segundo Tawantinsuyu, sobre la base del ayllu. Sobre el MIP, Marie-Chantal Barre, señala:

*El gran defecto del MIP era una base demasiado pequeña, que además fue reduciéndose alrededor de dos personas: Guillermo Carnero Hoke y Virgilio Roel. Tenía adeptos a nivel regional (Arequipa, Ayacucho, Apurímac), pero insuficientes para formar un movimiento que representara una alternativa. Por otra parte, el movimiento era demasiado intelectual y no pudo subsistir. Sin embargo, los antiguos seguidores del MIP han ido orientándose hacia otras organizaciones, de carácter regional en la mayoría de los casos. El MIP quería representar el movimiento indio a nivel nacional, pero no contaba con bases reales para ello. (Ibid: 116)*

A pesar de la débil representatividad orgánica de esta primera iniciativa, la producción intelectual fue intensa, generando una corriente ideológica que sería denominada “indianismo”, que a la defensa indígena en primera persona, le agregó una serie de postulados ideológicos y programáticos específicos. Este indianismo se nutrió de las obras de Carnero, Roel y Fausto Reinaga, indianista boliviano cuyos escritos tuvieron gran influencia en la producción de los dirigentes del MIP y de toda el área andina suramericana.

Paralelamente al MIP, es importante atender a la creación del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, que es el primer registro de un intento de articulación transnacional de organizaciones indígenas bajo un discurso etnopolítico. Barre cuenta la historia:

*En octubre de 1975, bajo la égida de la Hermandad India del Canadá, se creó en Port Alberni (Canadá) el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI). Estuvieron representados en el mismo los países siguientes: Argentina, Australia, Bolivia, Canadá, Colombia, Ecuador, Finlandia, Groelandia, Guatemala, México, Nueva Zelandia, Nicaragua, Noruega, Panamá, Paraguay, Perú, Suecia, Estados Unidos de América (incluido Hawai) y Venezuela. En total participaron 260 pueblos y al final de la conferencia se adoptó una declaración solemne. En la reunión, se aprobaron algunas resoluciones relativas a derechos económicos, culturales y políticos, a la conservación de las tierras y de los recursos naturales. (Ibid: 155)*

La creación del CMPI, llevó a las pocas organizaciones andinas de corte indianista explícito –como mencionamos, más que todo impulsadas por intelectuales- a congregarse y formar una instancia común. La excusa fue el "I Congreso de Movimientos Indios de América del Sur", realizado en Ollantaytambo, Cusco, el año 1980. Organizaron este encuentro el MIP, el CMPI y la Asociación Indígena de la República Argentina, y asistieron representantes de casi toda Sudamérica (marxistas e indianistas). Se creó el CISA<sup>53</sup>: Consejo Indio de Sur América, reconocida por las Naciones Unidas y conformante del CMPI. Al ser su fundación en el Perú, las organizaciones locales (MIP, Consejo Regional Runa de Ayacucho, FECONACA, FECONAYA y el Consejo Aguaruna Huambisa) tomaron mayor centralidad, aunque sin una representatividad de bases significativa en el caso de las organizaciones andinas.

El predominio de un discurso incaísta, pronto alejó a las organizaciones amazónicas, que no se sentían reconocidas en el mismo. Y unos años más tarde, en 1987, el CISA se desintegra por problemas de corrupción en la dirigencia, que generaron acusaciones cruzadas que acabaron en divisiones insalvables. A lo anterior debe sumarse el contexto de violencia

---

<sup>53</sup> "(...) El Congreso de Ollantaytambo planteó los problemas en términos resueltamente políticos y de 'liberación' mediante la 'descolonización', situando la lucha ideológica en el enfrentamiento entre indianismo y occidentalismo, este último concebido como una forma de imperialismo multidimensional que actúa a todos los niveles: económico, cultural, político, civilizatorio, etcétera." (Barre, 1988:161).

política. Esta experiencia constituye uno de los principales antecedentes de organización etnopolítica con pretensiones nacionales, y también de acercamientos orgánicos entre organizaciones indígenas amazónicas y andinas.

Al analizar esta primera iniciativa deben resaltarse algunos aspectos. En primer lugar la influencia externa e intelectual, desde una tendencia crítica del indigenismo, que lleva a conformar primero organizaciones como el CMPI, de carácter internacional, que inciden en la creación del CISA, como una base sudamericana. De otro lado, puede identificarse un desfase entre el desarrollo de los primeros discursos indianistas y la movilización indígena, cristalizada más bien en un movimiento campesino con un discurso marxista. Finalmente, es de destacar cómo ese desfase va cerrándose en países como Ecuador y Bolivia, donde las organizaciones de base progresivamente van asumiendo un discurso de reivindicaciones identitarias, tomando insumos importantes en la producción indianista de comienzos de los años 80'. En el Perú, al contrario, ese encuentro no llega a darse.

El CISA, en el Perú, es la experiencia inmediatamente anterior a la formación de la Conferencia Permanente de Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP), el año 1997, que articuló esta vez a organizaciones con presencia de bases como la CCP, la CNA, UNCA, CUNAN, CONACAMI, de los Andes; y AIDSESEP y CONAP, de la Amazonía. La COPPIP, a comienzos del siglo XXI, pretendía ser la emergencia del movimiento indígena peruano, "ausente" durante toda la década anterior. No obstante, una serie de problemas internos, que ya detallaremos en adelante, generó su división y su posterior desaparición, dando origen a dos ejes de articulación indígena, impulsados por los ex-líderes de la COPPIP. El año 2006 se crea la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Perú, y el 2008, el Movimiento Cumbre de los Pueblos<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> La historia sobre la división de la COPPIP es central para entender esta investigación. Se dedicará el capítulo IV a su recuento exhaustivo.

#### 4. Las investigaciones sobre el movimiento indígena peruano

Las investigaciones sobre el “movimiento indígena” como tal, en el Perú han tenido dos direcciones: 1) centradas en la Amazonía, principalmente realizadas desde la Antropología; y 2) centradas en generar hipótesis explicativas sobre el porqué de la ausencia de un movimiento indígena en los años 90’, equivalente al ecuatoriano o boliviano. Las investigaciones en la Amazonía son definitivamente mayores, con trabajos que abarcan a dos y hasta tres generaciones de antropólogos<sup>55</sup>. Incluso en estos dos últimos años se han abierto nuevos debates, dada la fuerte actividad política de AIDSESEP en su lucha por la derogatoria de los decretos legislativos emitidos por el gobierno de Alan García a inicios del año 2008, que vulneran los derechos constitucionales de las comunidades nativas.

Los trabajos sobre movimiento indígena a escala nacional se han planteado alrededor de una búsqueda de explicación por su “ausencia”. En ese sentido, los abordajes han cruzado entradas desde la Sociología y la Historia, enfocados en identificar procesos que podrían haber cohibido la emergencia de un movimiento indígena nacional<sup>56</sup>. En la medida en que ha sido así, el material empírico utilizado lo ha brindado principalmente la Historia, y desde la Sociología peruana no se han realizado estudios empíricos explicativos sobre experiencias particulares como el CISA o la COPPIP; es decir, iniciativas puntuales que hayan tratado de, efectivamente, enfrentar el reto de articular un movimiento indígena de alcance nacional<sup>57</sup>. Un ejemplo de esta tendencia son los trabajos de Rodrigo Montoya, que abordan el movimiento indígena a partir de sus implicancias políticas y sociales como nuevo actor político, aunque sin estudiar exhaustivamente algún caso en particular de articulación nacional en el país.

Ramón Pajuelo, antropólogo, es de los que más ha investigado sobre el tema a partir de casos. Él ha realizado investigaciones sobre participación local indígena y observado también

---

<sup>55</sup> Pueden revisarse especialmente trabajos de Stefano Varese y Alberto Chirif.

<sup>56</sup> Se dedicó el capítulo V para reseñar las principales hipótesis.

<sup>57</sup> Esta investigación busca comenzar a llenar ese vacío a partir del estudio de la CONAIP, una organización que resulta de la ruptura de COPPIP y que busca continuar el proyecto inicial.



la evolución de los discursos y los prejuicios étnicos dentro de la escena política nacional. Últimamente (2007), ha publicado un libro que reseña los procesos de construcción organizativa y discursiva de los movimientos indígenas en Ecuador, Perú y Bolivia.

#### **CAPÍTULO IV: LA HISTORIA DE LA COPPIP Y EL NACIMIENTO DE LA CONAIP**

La COPPIP, creada el año 1997, fue el primer intento de articulación de un movimiento indígena peruano a escala nacional. Organizaciones andinas y amazónicas se encontraban articuladas alrededor de una propuesta política que reivindicaba las identidades étnicas. Se juntaron intelectuales indianistas procedentes del CISA, las principales organizaciones amazónicas -como son AIDSESP y CONAP, históricamente distantes del movimiento campesino, andino-, y centrales agrarias como la CCP y la CNA, con un discurso clasista. Parecía, a vista de cualquier observador, que estaba generándose un movimiento indígena en el Perú, el gran ausente entre los países andinos que presenciaron el “despertar” etnopolítico de inicios de la década de los 90’.

El origen de aquella confluencia se remonta al año 1996, según declaraciones de Javier Lajo, secretario técnico de la COPPIP e intelectual del pueblo puquina. Ese año el ingeniero Máximo San Román, ex vicepresidente de Alberto Fujimori, le propone reunir a las comunidades de todo el Perú en un movimiento unitario, y elaborar una plataforma de acción política. San Román, como se sabe, tras su salida del primer gobierno de Fujimori –tras el autogolpe de 1992- siguió participando en la escena política, asumiendo el cargo de Congresista de la República el año 1995, y simbolizando el ejemplo de un empresario provinciano de origen humilde y en busca de un desarrollo “desde adentro”.

Así, con el apoyo de un grupo de intelectuales indianistas, se convoca al Primer Congreso de Derechos Humanos y Pueblos Indígenas, que tuvo lugar del 2 al 5 de diciembre del año 1997, con el objetivo de juntar a las principales organizaciones andinas y amazónicas en la misma mesa. El encuentro realizado en Cusco puso en la agenda de las organizaciones la problemática indígena enunciada en categorías etnopolíticas y presentó las grandes posibilidades que existen en el escenario transnacional para una articulación indígena peruana.

Y se obtuvieron los frutos esperados. La “Declaración del Qosqo”, emitida al cierre del Congreso, tuvo como conclusión central formar la Conferencia Permanente de Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP), cuya principal tarea sería la de constituir un órgano eje para “comenzar a forjar una voluntad colectiva indígena”<sup>58</sup>; incluyendo a pueblos amazónicos, andinos y costeños.

El acto inaugural de la naciente organización tuvo lugar el 24 de abril del año 1998, en el auditorio Raúl Porras Barrenechea del Palacio Legislativo, contando con la presencia de Gustavo Gutiérrez (fundador de la Teología de la Liberación) y Jorge Santisteban (entonces Defensor del Pueblo). Desde aquel momento la COPPIP, formalmente, se encargaría de generar actividades constantes de coordinación, convocatoria y organización; efectuaría congresos y conferencias; y actuaría como ente representativo de los pueblos indígenas ante el Estado y ante otros foros nacionales e internacionales. La coordinación general la asumió Gil Inoach, entonces presidente de AIDASEP, y la secretaría técnica, Jorge Agurto Aguilar, entonces funcionario de la oficina parlamentaria de Máximo San Román.

La auspiciosa instalación de la COPPIP en un auditorio del Congreso de la República se explica por el apoyo de un grupo de parlamentarios de oposición, entre ellos Manuel Lajo – hermano de Javier Lajo- y Máximo San Román, miembros del grupo parlamentario “Perú”. Su papel en la consolidación de la Conferencia Permanente fue de vital importancia. Su participación consistió en ser una puerta de acceso al Congreso de la República, donde se presentaron proyectos de ley generados en los talleres internos de la COPPIP, y en proveer los recursos políticos y logísticos necesarios para el fortalecimiento de la organización.

La COPPIP fue tomando cuerpo en los años siguientes. Se adhirieron organizaciones indígenas de carácter regional y a nivel transnacional la Conferencia Permanente comenzó a

---

<sup>58</sup> Declaración del Qosqo, 1997

concentrar las expectativas de aquellos que buscaban la conformación de un movimiento indígena peruano.

No obstante, no fue un proceso fácil. La mafia fujimontesinista no tardaría en atacar a los congresistas que fulgían de soporte político para la iniciativa. Manuel Lajo fue denunciado por un grupo de trabajadores de su oficina en el Congreso, de haber caído en abuso de autoridad, apropiación ilícita de fondos públicos, falsificación y estafa<sup>59</sup>, al presuntamente haberles remunerado por debajo de lo oficialmente pactado, apropiándose el legislador de la diferencia para fines personales. A aquella acusación le siguieron distintos hostigamientos de parte del gobierno contra Máximo San Román y otros parlamentarios. Según denuncia Javier Lajo –entonces jefe de la oficina del ingeniero-, resultaba sorprendente la cantidad de información personal con la que contaba el Sistema de Inteligencia (SIN), dirigido por Vladimiro Montesinos.

A pesar de los hostigamientos, el proceso siguió su marcha y se fortaleció con el gobierno de transición de Valentín Paniagua, quien mostró importantes aperturas respecto a la problemática indígena y reconoció como interlocutores legítimos a los miembros de la organización. La caída de la dictadura significó una gran oportunidad para los pueblos indígenas organizados. El Poder Ejecutivo formó una Comisión Multisectorial para tratar la problemática indígena e instaló una Mesa de diálogo que desembocó en un Plan de Acción. Todo ello acompañado de una producción importante de proyectos de ley y normas de diverso orden enfocadas en la protección, reivindicación e inclusión de los pueblos indígenas.

Para ese entonces, la COPPIP ya había realizado su primer plenario, el año 2000. En él se eligió a Javier Lajo como secretario técnico en el lugar de Agurto. Las razones de este cambio no resultan claras, como tampoco hay mayor información sobre la historia de la

---

<sup>59</sup> Informe de la comisión de acusaciones constitucionales respecto de la denuncia no. 158. Lima, octubre 25 de 1998. Congreso de la República.

COPPIP entre los años 1997 y 2001. Es así en parte porque la organización toma mayor visibilidad a partir de su II Congreso, realizado el mes de agosto del año 2001. Al consultarse a Gil Inoach sobre la salida de Agurto, no se obtuvo mayor información. Tan sólo se indicó que la persona en cuestión decidió dejar el cargo y éste pasó a ser asumido por Javier Lajo, quien se propuso para asumirlo. La versión de Lajo, no obstante, es más concreta. Él acusa a Agurto de haber vendido información confidencial del grupo parlamentario Perú a la mafia fujimontesinista, algo que habría descubierto el año 2000. Lajo, en su calidad de jefe de la oficina de Máximo San Román, le habría encargado la labor de la secretaría técnica de la COPPIP a Jorge Agurto hasta descubrir que éste traicionaba al ingeniero cuzqueño. Así, el año 2000, tras un plenario, se habría formalizado la conformación de la dirección de la COPPIP: Gil Inoach como Coordinador de turno y Javier Lajo como secretario técnico.

Así llegamos al año 2001. La apertura mostrada por el presidente Paniagua se mantuvo y amplió al instalarse el nuevo gobierno. La persona que encarnó el interés del toledismo en trabajar la problemática indígena fue la primera dama Eliane Karp, quien fue invitada a participar en la mesa central del II Congreso de Pueblos Indígenas, realizado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos del 24 al 25 de Agosto del mismo año. En aquel evento, la antropóloga belga hizo manifiesta la voluntad del nuevo gobierno de conformar una instancia del Estado destinada a trabajar en conjunto con las organizaciones indígenas los problemas que enfrentan las comunidades campesinas y nativas. Cumpliendo con la promesa, en el mes de octubre se emitió un decreto supremo creando la Comisión Nacional de Pueblos Andinos Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA)<sup>60</sup>.

La CONAPA despertó grandes expectativas dentro de la COPPIP, aunque catalizó algunas diferencias existentes entre los miembros de la organización. La presencia de Karp y el

---

<sup>60</sup> Una breve evolución de las instancias del Estado dedicadas a la problemática indígena puede revisarse en el capítulo VIII. Ahí podrán encontrarse mayores detalles al respecto de los problemas generados dentro de la CONAPA que llevaron a la renuncia de su presidenta ad honorem, Karp, y su posterior disolución.

apoyo del gobierno, molestaron a las organizaciones campesinas y a una de las centrales amazónicas. CCP, CNA y CONAP, al poco tiempo de darse el II congreso, se retiraron aduciendo “gobiernismo” y falta de democracia interna.

Este último punto es de vital importancia para entender los conflictos que vendrían después. COPPIP carecía de estatutos y reglamentos. En el segundo congreso se encomendó a la coordinación de turno y a la secretaría técnica convocar una asamblea estatutaria, en la que se definieran procedimientos, tiempos de rotación en los cargos y especificaciones de quórum en las decisiones. La organización comenzó a trabajar con la CONAPA adoleciendo de aquella debilidad institucional, que no permitió que los conflictos internos existentes fueran procesados sin sacrificar a la COPPIP.

Veamos los hechos que desembocan en aquel sacrificio. El 3 de mayo del año 2002, tuvo lugar una Asamblea Estatutaria que congregó a la gran mayoría de delegados nacionales miembros de la COPPIP. Sumaban unas veinte personas. Pocos días antes, el 30 de abril, se había realizado la ceremonia de clausura de la instalación de la CONAPA, aunque ésta ya venía trabajando desde diciembre del año anterior. La reunión se enmarcaba en un proceso creciente de deterioro de las relaciones entre algunas organizaciones conformantes de la Conferencia Permanente. La convocatoria se hizo con carácter de urgencia y con una agenda de tres puntos, el segundo de los cuales tenía como título “la institucionalidad de la COPPIP”.

De hecho, el objetivo central de esa reunión fue enfrentar los problemas internos que crecían inexorablemente, aunque la urgencia de la convocatoria se relacionó a la necesidad de responder mediante un pronunciamiento a declaraciones coyunturales de Rafael Rey, ofensivas a los pueblos indígenas. Ya en la reunión, algunos delegados se sorprenderían al encontrar tensiones no esperadas entre el secretario técnico y el coordinador, y, desde luego, entre las personas allegadas a cada uno de ellos.

La polarización era evidente. Recurramos al contexto. A inicios del año, un conjunto de organizaciones de base de AIDSESEP habían firmado una carta en la cual pedían la salida de Javier Lajo de la secretaría técnica, denunciando actitudes poco transparentes en el manejo de la organización; una duplicidad de funciones políticas y técnicas, debido a que él no era sólo un asesor técnico sino también representante de la Federación de Pueblos Puquina<sup>61</sup>; y un pasado turbio debido a su relación con el CISA y su presunto involucramiento en actos de corrupción que terminaron por abortar el proyecto político del Consejo Indio. Ante tales acusaciones, Lajo, el mes de marzo, circuló una carta defendiéndose y denunciando la presencia de actores extraños al movimiento con intenciones de dividirlo.

La situación crítica no era todavía explícita, y las acusaciones que circulaban contra Lajo generaron el malestar de varias organizaciones andinas, mayormente de alcance regional. A mediados de abril de aquel año turbulento -2002-, un grupo de delegados andinos se reúne en Lima aprovechando la convocatoria a un taller realizado por la asociación Friedrich Neuman. En ella se analizó la situación de la COPPIP, debilitada por la salida de CCP, CNA y CONAP. ¿Qué podría hacerse para recobrar la unidad? Según relata el secretario técnico, una posibilidad era acelerar la Asamblea Estatutaria, definir los periodos de rotación en los cargos y proponer un delegado andino como coordinador de la organización. En esa reunión se encontraban delegados de la Federación Puquina, CUNAN, CORECAMI-Arequipa, ADECAP y CONACAMI<sup>62</sup>.

Para el momento de realización de la Asamblea Extraordinaria del 3 de Mayo, corría un rumor que alimentaba la incertidumbre y caldeaba los ánimos. Según cuenta Gil Inoach, se voceaba que Lajo había manipulado a un grupo de organizaciones andinas para exigir la salida

---

<sup>61</sup> En comunicación personal, Lajo denuncia que aquella carta fue impulsada y circulada por Jorge Agurto, el ex-asesor técnico.

<sup>62</sup> Fue una reunión informal. Tanto Gil Inoach como Javier Lajo coinciden en que se dio, no obstante no hay completa certeza sobre quiénes participaron en ella. Tras escuchar los audios de la asamblea del 3 de mayo y notar el apoyo de Miguel Palacín hacia Gil Inoach, resulta confuso que Lajo señale que el dirigente de CONACAMI estuvo presente en la reunión del “bloque andino”, en abril del mismo año.

del coordinador, para ponerse en su lugar. Del otro lado, ya era explícita la intención de varias organizaciones amazónicas por sacar al dirigente puquina del cargo de la secretaría. Finalmente, como un elemento que prendía la sospecha y sazónaba ambos rumores, se encontraba el préstamo por 5 millones de dólares que acababa de recibir la CONAPA de parte del Banco Mundial en el marco del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afroperuanos (PDPIA).

Parecía inexorable un enfrentamiento, y si se esperaba tal, se estuvo en lo correcto. Gil Inoach comenzó explicando que había un clima de tensión, que un grupo de amazónicos no aceptaba la presencia de Lajo y que tal era la razón de la reunión. Siguieron las intervenciones de delegados amazónicos y de Miguel Palacín (CONACAMI), quien denunció actos mañosos y poco transparentes por parte del secretario. Lo defendieron organizaciones andinas como el CUNAN y CORECAMI-Arequipa. Lajo pidió que se leyera la carta que lo acusaba y advirtió que habían ciertos agentes externos interesados en dividirlos.

La reunión transcurrió en un clima de tensión evidente, hasta que se encontró una salida. Según relata Tarcila Rivera (directora de la ONG Chirapaq y secretaria de organización y relaciones internacionales de la COPPIP) en las actas que tuvo el encargo de llevar, se concluyó que existirían dos coordinadores, uno andino y otro amazónico, y dos secretarios técnicos, bajo el mismo criterio. Aquella solución habría sido propuesta por Inoach, con la condición de que se convocase lo antes posible a una Asamblea Estatutaria, donde quedasen zanjadas las discrepancias y se fortaleciera la unidad. Eduardo Candiotti –coordinador andino-, Gil Inoach –coordinador amazónico- y Javier Lajo –secretario técnico andino- tenían el deber de organizar aquella asamblea. El secretario técnico amazónico no llegó a nombrarse.

En los días siguientes, según cuenta Javier Lajo, Eduardo Candiotti –coordinador andino- pidió a Gil Inoach los informes completos de la gestión y una auditoría. Inoach solicitó a



Lajo que prepare los informes y él entregó el informe político<sup>63</sup>. El informe económico no llegó a elaborarse, según señala el secretario técnico por los hechos que se dieron entre los días 11 y 16 de Mayo, que relataremos a continuación.

Las relaciones de confianza entre ambas coordinaciones y sus organizaciones allegadas, se había resquebrajado al punto de plantear serias dificultades para la convocatoria a la asamblea estatutaria. El día 11 de mayo, en la Instalación de la Mesa Indígena de la Comunidad Andina de Naciones (CAN) (Urubamba - Cusco), donde asistieron miembros de la COPPIP, Gil Inoach indica que se tuvo una reunión de emergencia<sup>64</sup>. Una reunión que no incluyó a todas las organizaciones. Si bien la mayoría de delegados nacionales de COPPIP asistió a la ceremonia de la CAN, incluyendo a Javier Lajo, Inoach señala que varias organizaciones andinas no asistieron a la reunión que tuvo lugar posteriormente, a pesar de ser convocadas varias veces. El dirigente puquina afirma que esa reunión no se dio, o que, en todo caso, ellos –los andinos- no fueron invitados. Es en aquel momento en el que se toma la decisión que partiría indefectiblemente la COPPIP.

El día 16 de mayo, cinco días después, AIDSESEP -bajo el pretexto de que “la coordinación de la parte andina no quería ser monitoreada por la dirección”<sup>65</sup> y en pos de la conservación institucional de la COPPIP- toma por la fuerza la oficina de la Conferencia Permanente echando fuera a Javier Lajo y a su secretaria. Tres días después, Lajo denuncia en la comisaría de Lince (Lima), que personas desconocidas irrumpieron en su casa rompiendo las puertas y rebuscando documentos, y atribuyó tal atropello a gente enviada por Gil Inoach.

El conflicto llegó a su pico más alto. Los dos coordinadores pasaron de ser colegiados a dirigir cada quien una organización distinta, peleando por el mismo nombre. Así, CONACAMI,

---

<sup>63</sup> En un comunicado emitido el 17 de mayo, Candiotti señala que Javier Lajo habría renunciado a la secretaría técnica de la COPPIP el día 3 del mismo mes, aunque su renuncia formal se habría efectuado –como consta en documentos- el 26 de mayo, tras presentar el informe político al coordinador andino.

<sup>64</sup> Una reunión que habría sido informal y sin convocatoria anticipada, según señala Javier Lajo, apoyado por la cercanía temporal entre el 3 y el 11 de mayo.

<sup>65</sup> Comunicación personal con Gil Inoach.

ADECAP, Chirapaq y AIDSESEP, inscribieron en registros públicos las siglas “COPPIP”, que pasaba ahora a llamarse Coordinadora Permanente de Pueblos Indígenas, según el dirigente amazónico como una forma de dar un paso adelante en la organicidad del espacio. La nueva directiva mantenía la dirección de Inoach y delegaba la secretaría técnica a Jorge Agurto. Del otro lado, la COPPIP-Conferencia asumió como su coordinador a Eduardo Candiotti, dirigente del CUNAN.

Desde aquel entonces, compitieron por su posicionamiento público dos COPPIP: Conferencia y Coordinadora. La COPPIP-Coordinadora formalizó su composición en Noviembre del mismo año, 2002, y pasó a asumir la presidencia Miguel Palacín. Esta competencia entre “coppips” se dio al mismo tiempo que la crisis de la CONAPA. A mediados de ese año salieron a la luz denuncias sobre irregularidades en el manejo de los fondos del proyecto PDPIA, centradas en el manejo personalista y poco transparente que Elian Karp hacía de los fondos emitidos por el Banco Mundial, al punto que no se justificaban los gastos realizados con las acciones y el impacto de las mismas. La primera dama renunciaría por fin a mediados del año 2003, aduciendo que era momento de que un dirigente indígena dirigiera la CONAPA.

Una doble crisis enfrentaban las organizaciones de la COPPIP. Una organizacional, que la dividía y enfrentaba. Y otra política, porque el espacio ganado en la CONAPA se iba perdiendo con la crisis de aquella instancia gubernamental. Ante tal situación, la COPPIP-Coordinadora mantuvo distancia y desde afuera criticó y fiscalizó abiertamente la actuación de Eliane Karp y del gobierno. La COPPIP-Conferencia optó por mantener su lugar en la CONAPA y desde dentro procuró reconstituirla, aunque sin mayores resultados.

Distintos eventos públicos protagonizaron ambos bloques. La CONAPA se disolvió y se anunció la creación del INDEPA. El 2004 la COPPIP-Coordinadora convocó a una Cumbre de Pueblos Indígenas en Huancavelica con gran eco mediático. Durante esos años, la COPPIP-

Conferencia fue menos activa y se dedicó a preparar el III Congreso de Pueblo Indígenas del Perú, que fue convocado para marzo del año 2006. Ese año ya la COPPIP-Coordinadora había desaparecido en la práctica y las organizaciones conformantes se concentraban más bien en el impulso de otros proyectos de articulación como la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). No obstante, denunciaron la irregularidad de aquella convocatoria alertando sobre una “delincuencial” apropiación del nombre COPPIP. A pesar de aquel fuerte comunicado, difundido en la red virtual Servindi (dirigida por Jorge Agurto), la COPPIP-Conferencia realizó el III Congreso en Huamanga, Ayacucho, y fundó oficialmente a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Perú (CONAIP), con apoyo del movimiento cocalero, el movimiento popular Llapanchik (Apurímac), diversas federaciones regionales y una gran cantidad de comunidades campesinas ayacuchanas. En el lado opuesto, CONACAMI retomaría el proyecto de articulación nacional encabezando el Movimiento Cumbre de los Pueblos, formado el año 2008, aunque sin incluir del todo a AIDSESEP.

\*\*\*\*\*

Sobre el caso puntual de la COPPIP, pueden encontrarse tres versiones de la historia de su conformación, desarrollo y ruptura (Pajuelo 2006, 2007; Alfaro, 2005; y Lucero y García, 2008). De hecho, al ser un periodo corto no tiene grandes significaciones históricas, y por tratarse de un proyecto que fracasó, no resulta atractivo para investigadores en busca de un movimiento indígena. No obstante, el conjunto de líderes indígenas que posiciona el discurso etnopolítico en la actualidad (2009), tiene su génesis en esta experiencia, que configura, además, el escenario de redes, discursos y recursos, que subyace a las organizaciones indígenas con intenciones de representatividad nacional.

## **CAPÍTULO V: REVISIÓN DE HIPÓTESIS SOCIO-HISTÓRICAS EN RESPUESTA A LA PREGUNTA SOBRE LA AUSENCIA DE UN MOVIMIENTO INDÍGENA EN EL PERÚ**

Ramón Pajuelo compendia algunas hipótesis sobre el porqué de la ausencia de una organización política indígena de alcance nacional, y será el autor que nos servirá de referencia para la elaboración de esta sección. Presentaremos las hipótesis que reseña Pajuelo (2004) y las complementaremos con hipótesis recogidas de otros autores. Los elementos presentados, de otro lado, no deben entenderse como suficientes ni exclusivos para abordar la cuestión, ni tampoco como excluyentes sino más bien como complementarios entre sí. La intención de su recuento es contar con un referente básico de las lecturas socio-históricas que buscan explicar la ausencia de un movimiento indígena –con discurso etnopolítico- en el Perú.

### **1. Pérdida de una voz política y de delimitaciones étnicas: Reformas Borbónicas, eliminación de los curacazgos, reducciones indígenas y extirpación de idolatrías**

En el Perú, la representación indígena comienza a perder su carácter étnico a partir de las Reformas Borbónicas, posteriores a la derrota de la rebelión de Túpac Amaru II a fines del siglo XVIII. Dado que la gesta rebelde tomó el carácter de una lucha por la expulsión de los blancos invasores y por la restauración del incario, la Corona española impuso una serie de reformas que se enfocaron en la desaparición de todo tipo de prácticas que pudieran mantener vivas las identidades culturales indígenas. El genocidio iniciado con la Conquista adquirió, así, un carácter abierta y conscientemente etnocida. Una de las mencionadas reformas consistió en la eliminación de la institución del curacazgo, una forma de autoridad indígena que el régimen español conservaba con fines de administración de las poblaciones indias –denominadas así por ellos. Desde la Conquista hasta la represión posterior a la rebelión tupacamarista, los curacas mantenían su carácter de autoridades ante sus pueblos, aunque bajo una condición de

subordinación a la Corona. Con su eliminación como representantes tradicionales, las poblaciones indígenas perdieron a los principales ejes sobre los que sus identidades culturales se sostenían *para sí* mismos. Perdieron, al mismo tiempo, sus principales voces políticas frente a la sociedad colonial. Aquel constituye uno de los ataques más directos a la reproducción cultural objetiva y subjetiva de los pueblos precolombinos que ocuparon el territorio nacional.

A ello se suman dos procesos de mayor antigüedad y de mayor duración: la extirpación de idolatrías y las reducciones indígenas. Cada uno de ellos, a pesar de tener características y consecuencias particulares, ha desembocado, al igual que la eliminación de los curacazgos, en una desestructuración de las fronteras étnicas objetivas y subjetivas. La extirpación de idolatrías, en curso desde el siglo XVI se erigió bajo la siguiente consigna: toda manifestación de religión “pagana” –originaria- debía ser eliminada. Y las reducciones indígenas, al trasladar grandes contingentes de personas y pueblos, reestructuraron los espacios de reproducción cultural y social de las poblaciones indígenas, erosionando sus referentes de pertenencia territorial.

Tales procesos habrían generado dos tipos de consecuencias relacionadas: 1) la pérdida sistemática de condiciones favorables para la construcción de un “nosotros” colectivo basado en el pasado Inca –el referente más fuerte para significar, resistir y emanciparse frente a la dominación colonial-; y 2) la desestructuración de fronteras étnicas que mantengan la conexión entre elementos objetivos y subjetivos de la particularidad de cada pueblo, generando una homogenización negativa donde la condición de “indio” pasaría progresivamente a ser equivalente a pertenecer a la posición más baja en la escala socioeconómica del ordenamiento colonial. Siguiendo el análisis de Julio Cotler: “Esta disolución de la autoridad que mantenía la integración política indígena, sumada a la ‘extirpación de idolatrías’ que practicaron los españoles, hicieron que la población indígena fuera perdiendo su identidad étnico-regional y se diluyera hasta constituirse en una masa indiferenciada de campesinos” (Cotler 1978: 58).

En conclusión, siguiendo la hipótesis que hemos presentado, las reducciones indígenas, la extirpación de idolatrías y la anulación de los curacazgos, habrían restado condiciones a las poblaciones indígenas para construir movimientos teniendo como eje a la identidad étnica y, además, desde una lectura anti-colonial, que iguale a los diversos pueblos en una misma condición panindígena precolombina.

## **2. Apropiación de la simbología indígena por parte de las elites criollas y blancas**

De otro lado, como segunda hipótesis complementaria, tenemos que las elites criollas y blancas al apropiarse de la simbología étnica, especialmente andina-inca, habrían arrebatado a las poblaciones indígenas elementos valiosos para la reconstrucción de una identidad étnica centrada en una lectura colonial. La simbología propia del período Inca quizás podría considerarse como la propicia para articular una identidad colectiva de emancipación anticolonial, formulada desde la condición étnica de los invadidos y colonizados.

Desde inicios del siglo pasado era evidente la admiración hacia el pasado incaico de parte de las elites. Cecilia Méndez señala, por ejemplo, cómo las elites criollas tenían una gran estima respecto al pasado Inca pero consideraban al indio como degradado, corrompido por el paso de la Colonia (Méndez, 1993). Y sin ir tan atrás, el sólo hecho de que en la enseñanza escolar de Historia que brinda el Estado peruano se inculque una gran estima al pasado incaico es de por sí elocuente sobre este punto (Portocarrero, 1989). Valga agregar a lo anterior, que en tal apropiación, los indígenas peruanos quedan invisibilizados y de esa manera estaría perdiendo “los mecanismos y referentes que les habrían permitido imaginarse como comunidades étnicas” (Pajuelo, 2004:56).

### **3. Ausencia de una intelectualidad indígena que reivindique su identidad étnica**

Un tercer elemento –señalan alguno autores como Montoya (1998)- es la inexistencia de una intelectualidad indígena que se reconozca como tal y que cumpla la función de generar discursos e imaginarios (con lecturas del funcionamiento social y de los procesos históricos) que politicen la condición étnica como una denuncia de la opresión colonial. En cierta medida la ausencia de aquella intelectualidad habría sido consecuencia de un proceso de *desindianización* (Cotler, 1978; Quijano, 2004), que conllevaron las migraciones desde las áreas rurales hacia los centros urbanos donde se imparte hasta hoy educación superior. Súmese a ello el hecho de que la educación sea vista como una vía de ascenso social que implica el abandono de la *indianidad*, símbolo de pertenecer a los grupos de la base de la pirámide social (Montoya, 1998).

### **4. Lectura clasista de la realidad rural**

A esta enumeración podría agregársele otro factor sumamente importante pero que Pajuelo deja de lado en su balance y que refiere a las características de la representación política en el espacio rural y específicamente al papel que jugó la izquierda peruana en la construcción de las identidades colectivas y de las reivindicaciones en las poblaciones indígenas. José Carlos Mariátegui señaló muy acertadamente, a inicios del siglo pasado, que el problema del indio consistía esencialmente en un problema económico y social: el problema de la tierra, usurpada a las comunidades campesinas por el régimen de hacienda (Mariátegui, 2005). Aquella constatación marcó la manera en que se acercó la izquierda marxista al mundo rural. El problema del indio se entendió en términos económicos y eso correspondió con la concepción marxista del funcionamiento de la sociedad, donde la cultura figura como epifenómeno de la infraestructura económica (de las relaciones sociales de producción y el estado del desarrollo de las fuerzas productivas). De esa manera las luchas de la población

indígena se abordaron por la izquierda peruana del siglo XX, como luchas campesinas y así se dejó de comprender que aquel sector lo constituían grupos étnicos específicos. Las diversas movilizaciones políticas que articularon a las diferentes poblaciones indígenas, en tal sentido, tuvieron como principal objetivo la recuperación de las tierras usurpadas por el régimen de hacienda (Kapsoli, 1982). La izquierda marxista, a través de diversas formas organizativas, les dio una estructura orgánica y un discurso -en alguna medida- unitario, pese a las diferencias entre algunas agrupaciones. La unidad fue precisamente la definición del sujeto y su condición: el campesinado, oprimido a partir de la expropiación de sus medios de producción. Es por aquel motivo, a modo de hipótesis, que la tradición política rural a partir de los años 60' toma formas organizativas sindicales (sindicatos, federaciones, confederaciones, etc.) y discursos que reivindican demandas de clase por encima de demandas fundadas en la etnicidad (Alfaro, 1994). Lo señala, a modo de autocrítica, el mismo Hugo Blanco en su libro *Nosotros los indios*: “Lo que no vi en esa oportunidad es que habíamos resucitado al ayllu, a la comunidad indígena; nosotros, europizados, continuábamos llamándolo sindicato, cuando ya no era la unión de trabajadores bajo un patrón, sino el conjunto de campesinos que asumieron todas las prácticas del ayllu” (s/f.: p. 47).

## **5. Migración indígena, mestizaje y cholificación**

Como quinto factor figura la siguiente hipótesis: las progresivas migraciones de la sierra a la costa, que comienzan con cierta fuerza en los 50' del siglo XX y que alcanzan su máximo punto en los 80', habrían conllevado una *desindianización* progresiva (Pajuelo, 2004: 56); una desindianización que da origen a una nueva identidad “chola” o mestiza, que se construye sobre la base del aprovechamiento estratégico de elementos de la cultura criolla y la negación de elementos referentes a la cultura de origen, como bien señala Quijano (1967) al desarrollar el concepto de “cholificación”. La población “chola” habría tomado características muy distintas



a la población indígena y aquello habría significado una desventaja considerable para cualquier iniciativa de politización étnica. Quijano, al respecto, sostiene que “es improbable que la población chola regrese a la identificación como india” (Quijano, 2004).

La causa directa de tal “cholificación” sería una combinación entre migraciones y mestizaje; un mestizaje no limitado sólo a la mezcla racial y a la dimensión biológica del “cruce” sanguíneo, sino un mestizaje principalmente cultural, expresado en nuevas representaciones, normas y sistemas simbólicos producto de los diversos sincretismos culturales: un proceso en curso desde la Colonia, pero acelerado con las oleadas migratorias de la población andina rural a los centros urbanos desde la década de los años 50'. Al respecto, Escobar presenta un resumen de los procesos que subyacen a las migraciones de la segunda mitad del siglo XX:

*El incremento del comercio y los transportes siguen un crecimiento paralelo, comenzando y avanzando progresivamente hacia la selva. Iniciándose con la navegación en la costa se continúa en tierra con la introducción de los ferrocarriles primero y después de las carreteras y el transporte aéreo. Los efectos del transporte terrestre sobre la urbanización comienzan a hacer sentir sus efectos primero en la costa y la sierra central y recién durante la guerra mundial en el resto del país. Aunque no se crean nuevas ciudades, hay un cambio de importancia de las antiguas siguiendo los antiguos alineamientos de los transportes. [...] El crecimiento industrial, más lento y todavía incipiente, comienza a fines del siglo diecinueve en el Sur del Perú [...] Todos estos factores contribuyen a acelerar el proceso del mestizaje en razón de que favorecen la movilidad espacial y social de grandes grupos de personas que durante el coloniaje tenían un modo de vida forzosamente estático. (Escobar 1970: 162-163)*

Las migraciones expanden al sector social llamado “cholo”, que por esos años en que escribe Escobar –década del 70'-, designaba al migrante serrano convertido en una suerte de bisagra entre el mundo tradicional andino y el mundo moderno criollo, adoptando estratégicamente comportamientos de una y de otra matriz cultural: la expresión paradigmática de una sociedad peruana *de* transición (no *en* transición) (Quijano, 1967), un arreglo institucional y organizativo semi-tradicional y semi-moderno al mismo tiempo, una sociedad ni completamente de clases ni completamente de castas. Y paralelamente a la extensión del

sujeto social “cholo”, el país transitó progresivamente –aunque con momentos de mayor intensidad- de una estructura poblacional predominantemente rural, a una predominantemente urbana. Aquel correlato socio-espacial de los procesos sociales que han sido reseñados por Escobar, desemboca en un país que a mediados de la década de los 80’ genera la sensación a algunos intelectuales de una institucionalidad formal –relacionada directamente al espacio urbano- desbordada (Matos, 1988). El Perú, siguiendo las categorías de Quijano, pasa a ser un país “cholo” y urbano<sup>66</sup>.

En síntesis, sintetizando la hipótesis presentada, los procesos de mestizaje, migraciones y cholificación –inter-relacionados-, generan una percepción *difusa* de la heterogeneidad cultural peruana, desdibujando fronteras culturales objetivas y subjetivas que dificulta la construcción de un discurso que reivindique –y con éxito masivo- una identidad colectiva centrada en la condición étnica.

## **6. Adopción del mito del progreso**

En sexto lugar se ha formulado una hipótesis complementaria a la anterior y desarrollada principalmente por Carlos Ivan Degregori: en el Perú lo “indio” desaparece como etiqueta aceptada por los sectores indígenas debido a la fuerte carga peyorativa de esta categoría clasificatoria, así como debido a que se derrumban “las fronteras interétnicas que el gamonalismo se empeñaba en mantener selladas” (Degregori, 1993: 121). La identidad étnica, así, ya no sería el principal movilizador de las demandas políticas y de las expectativas personales, debido a que el nuevo sujeto social “cholo” habría adoptado *el mito del progreso* como principal referente de orientación de las metas personales y colectivas. Y habría sucedido lo mismo con las poblaciones indígenas rurales andinas, quienes preferirían –señala Degregori- ser llamadas “campesinas”, ya que una identidad socio-económica deja espacios abiertos para

---

<sup>66</sup>José Matos Mar subraya un “gran cambio en el país, que en 1940 era rural (65%) y ahora (1984) urbano (65%)” (Ibíd: 72)

la movilidad social, a diferencia de las clasificaciones étnicas como “indio” o “indígena”, que se asocian directamente con la condición de pobreza y de inferioridad, a su vez naturalizada en la raza.

## **7. Condiciones geográfico-ecológicas, principales urbes en la Costa**

Por otro lado, como sétimo elemento de este recuento, Pajuelo presenta la siguiente hipótesis: las condiciones geográfico-ecológicas del Perú, según las cuales la integración de los sectores indígenas al resto del país implica, al estar los polos de desarrollo en la costa, un desdibujamiento de los referentes geográficos de las identidades (Sánchez, 1994)<sup>67</sup>, y por lo tanto constituye un factor desfavorable para imaginar un nosotros étnico precolombino. Tal situación no se presenta en Ecuador –señala Pajuelo-, donde la capital (Quito) es una ciudad andina, así como en Bolivia (La Paz). Aquella reflexión se efectúa, sin embargo, a partir de las condiciones estructurales “que habrían moldeado el vaciamiento de la identificación étnica en la sierra peruana” (Pajuelo, 2004: 58), y no se pone el énfasis necesario en el carácter construido y dinámico de las identidades étnicas. Para el autor, a modo también de hipótesis explicativa, las representaciones de identidad en la sierra peruana no han tenido como dimensión principal la etnicidad ya que ha sido difícil establecer límites culturales claros, “las fronteras identitarias resultan mucho más porosas, abiertas y en ese sentido permisivas que en los casos de Ecuador y Bolivia” (Ibidem).

## **8. Violencia política, asesinato de dirigentes indígenas y estigmatización**

Junto con lo anterior, un factor a considerar es la violencia política que produjo la muerte de dirigentes de base de todo tipo de organizaciones rurales y que se concentró principalmente en las poblaciones indígenas, siendo el 75% de las víctimas mortales estimadas por la

---

<sup>67</sup> Citado por Pajuelo, *Ibid.*

Comisión de la Verdad y Reconciliación, personas que tenían al quechua u otra lengua nativa como idioma materno (CVR: 2003). Asimismo, el proceso de violencia política vivido entre los años 1980 y 2000 exacerbó y explicitó en su expresión de violencia directa las conductas racistas y discriminatorias de la sociedad peruana. El análisis de la CVR muestra cómo la represión de parte de las fuerzas del Estado tuvo una fuerte carga de violencia simbólica contra las condiciones de ser indígena y pertenecer a alguna cultura nativa (Ibíd). De esta manera, ser indígena en el Perú, se convirtió en ser poseedor de un grado muy alto de probabilidad de ser víctima de la violencia. Aquella realidad habría bloqueado las posibilidades de formular discursos políticos de carácter étnico. Finalmente, a ello se habría sumado el hecho de que en la década de los 90' la organización indígena de la sierra rural, según señala Julio Alfaro (1994), se concentró en la autodefensa, desestructurando, por un lado, a las centrales campesinas, y, de otro lado, restando las posibilidades reales de la emergencia de una articulación etnopolítica nacional en la década que justamente presencié la “emergencia” de los movimientos indígenas latinoamericanos.

## **9. Racismo y discriminación cultural**

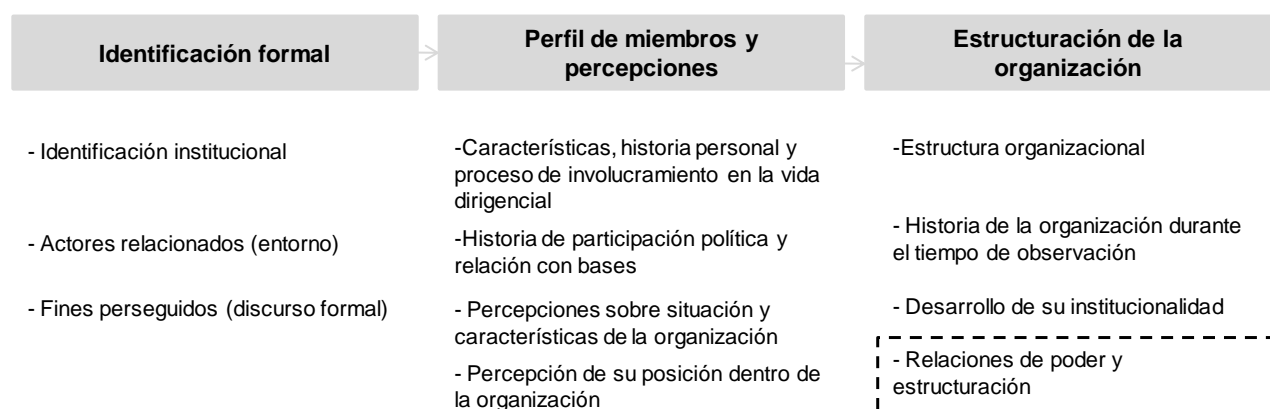
Y finalmente, como un elemento de vital importancia que ronda toda la discusión, el racismo como fenómeno extendido en la inter-subjetividad peruana en todos los niveles sociales (Ibíd), articula una dimensión complementaria de las hipótesis reseñadas. Es común escuchar que la sociedad peruana es una sociedad racista y no es difícil suscribir aquella afirmación. Tomando una definición simple: (el racismo es) “el prejuicio que se basa en distinciones físicas socialmente significativas” (Giddens, 1995). Sin embargo, a pesar de que desde esta definición la “raza” aparece como una arbitrariedad y, en sentido estricto, un elemento inexistente; el racismo sí existe en la medida en que existe para quienes lo practican y en la medida en que es practicado. Tiene consecuencias reales, que son más graves cuando

el discriminado las asume como normales: una genuina ideología. Y en el Perú al racismo debe vérselo como a una ideología, como una forma de legitimación de un orden colonial y de casta (Manrique, 1999). Incluso la categoría de raza se ha convertido en una de las estrategias de la civilización occidental para mantener el dominio sobre las subjetividades e intersubjetividades en los pueblos que fueron una vez colonizados de manera directa y explícita y que hasta el día de hoy se mantienen en condición colonial, aunque mediante otros mecanismos, ya no de directo dominio político. En esa dirección Quijano formula la idea de colonialismo interno, en el marco de la colonialidad del poder (Quijano, 1992).

Para entender el racismo en el Perú habría que ir más allá de las categorías analíticas clásicas que responden a un racismo más claramente dicotómico como blanco/negro, donde la discriminación se limita a una referencia a la apariencia física y en menor medida a aspectos culturales. En el Perú, afirma Manrique, “el sujeto discriminador no puede separarse del ‘objeto’ que discrimina (...), [se trata de una] alienación radical” (Ibíd: p. 27). El racismo de anti-indígena ha pasado a dirigirse a los sectores mestizos, a pesar de ser enunciado desde ellos mismos. Además se trata de un racismo y una discriminación cultural que han tenido un correlato institucional en la forma en que el Estado ha sido estructurado, asumiendo un cierto espacio nacional homogéneo y de características occidentales, que legitima la invisibilización práctica de la diversidad étnica y del “otro” racialmente distinto. En ese sentido, tanto el racismo como la discriminación cultural, en tanto fenómenos expandidos en las subjetividades, pueden haber llevado y estar llevando a un ocultamiento de la identidad étnica: elemento precisamente esencial para la conformación y consolidación de iniciativas etnopolíticas.

## CAPÍTULO VI: HALLAZGOS SOBRE LA DIMENSIÓN ORGANIZATIVA

En la presente sección identificaremos a la CONAIP primero en términos formales, y en seguida pasaremos a caracterizar el perfil social de los miembros entrevistados, recogiendo además sus percepciones sobre el colectivo: así el sub-tema denominado “Perfil de miembros y percepciones” constituirá un puente entre la situación particular de los dirigentes y las formas que va tomando la organización alrededor de lo que traen consigo cada uno de sus integrantes. Acto seguido, con las caracterizaciones hechas, reconstruiremos la estructuración organizativa, nuestro punto de llegada. El cuadro siguiente resume el orden presentado:



Antes de presentar los hallazgos, es necesario hacer algunas precisiones. En primer lugar, no se ha dedicado demasiada extensión a la “identificación formal”. Aquello es así en correspondencia con el enfoque analítico de la investigación. Las partes denominadas “actores relacionados” y “fines perseguidos”, en consecuencia, se trabajarán de manera sumaria, con fines referenciales. Lo correspondiente a los “actores relacionados” tendrá lugar en el capítulo VIII, dedicada a la relación de la organización con su entorno; y los fines perseguidos se abordarán con detalle al analizar la dinámica de la construcción identitaria, en la sección próxima a ésta. En segundo lugar, se ha resaltado “relaciones de poder y estructuración”, debido a que aquella sub-sección hará las veces de una síntesis de la dimensión organizativa en sentido integral: enfrentará

el reto de dejar ideas concluyentes sobre el sistema de acción. Finalmente, a lo largo de toda la sección se encontrarán referencias a la “red CONAIP”<sup>68</sup> o al “núcleo impulsor de CONAIP”, y también a la “organización”, que alude específicamente a CONAIP en términos formales.

Lo anterior puede llevar a confusión si no se aclara debidamente. Nuestro planteamiento teórico establece que entremos al análisis organizacional a partir de los actores. Al delimitar aquellos actores nos vemos obligados a asumir provisionalmente una unidad formal que los delimite: esa es la “organización”, CONAIP. Por otro lado, también tenemos como información inicial que CONAIP constituye un proyecto impulsado por un grupo de dirigentes andinos de la COPPIP, tras su división. Y sabemos además que CONAIP se encuentra en consolidación como proyecto autónomo, constituido recién el año 2006. En síntesis, nos hemos enfocado en la unidad formal para entrevistar a sus miembros con la intención de que desde ahí, y con la observación de esa unidad institucional, podamos develar la estructuración real, la acción organizada subyacente. Por tal razón también se ha entrevistado a miembros del MASA, instrumento político de la CONAIP impulsado por el mismo núcleo que organiza la confederación. La “red CONAIP”, por lo tanto, es una unidad que está detrás de CONAIP formal y de MASA formal. ¿Qué tanto esa red marca el devenir de ambos espacios institucionales y qué tanto éstos tienen una dinámica propia como realidades organizativas diferentes? Eso se irá respondiendo progresivamente y se llegará a conclusiones hacia el final del capítulo.

## **1. Identificación formal**

### **1.1. Identificación institucional**

- *Nombre:* Confederación de Nacionalidades Indígenas del Perú (CONAIP)

---

<sup>68</sup> Debe quedar claro, también, que por más que hablemos de la existencia de una red, no haremos en ningún momento un “análisis de redes”, propio de la teoría de redes. Hacerlo implicaría un marco teórico diferente, ya que esta teoría asume que el comportamiento se explica y describe a partir de los vínculos sociales. No se hará en esta investigación un análisis social centrado en esta tradición teórica.

- *Título:* N° 2006-00001971
- *Partida:* N° 11019109
- *Asiento:* A0001<sup>69</sup>
- *Fecha de constitución:* 14 de marzo del 2006 (inscripción legal a partir del III Congreso de Pueblos Indígenas del Perú realizado del 3 al 5 de Marzo del 2006 en Huamanga, Ayacucho).
- *Denominación jurídica:* Asociación Civil sin fines de lucro.
- *Lugar de registro:* Registros Públicos de Ayacucho
- *Fundadores:* 15 Federaciones, 40 Comunidades y 32 Colectivos asistieron al III Congreso de Pueblos Indígenas, ascendiendo a un total de 587 delegados<sup>70</sup>. En aquel congreso se funda la CONAIP.
- *Miembros de la Junta directiva*<sup>71</sup>: Lucio Ramírez – Presidente; Jorge Choque – Secretario; Hugo Tacuri – Tesorero.
- *Bienes, capital e instalaciones:* No poseen bienes mayores, ni capital ni instalaciones. El sustento financiero de la organización radica en sus miembros mediante aportes ocasionales según las necesidades y colaboraciones económicas por concepto de inscripción en los congresos realizados. No cuentan con local de coordinaciones y eventos.

*Actividades que realizan ordinariamente:*

Organización.- Desempeñan una labor de organización de los pueblos indígenas, dándoles una estructura confederativa y articulándolos a un proyecto común de liberación. En ese sentido, buscan involucrar a organizaciones como comunidades campesinas, frentes regionales, coordinadoras de lucha, asociaciones culturales, etc. Quedan excluidos, valga recalcar, los

---

<sup>69</sup> Los nombre, título, partida y asiento, han sido tomados literalmente de la presentación institucional de la organización y confirmados en la SUNARP.

<sup>70</sup> La lista detallada de asistentes se encuentra adjunta en el anexo 9.

<sup>71</sup> Denominada internamente Consejo de Gobierno.



partidos y movimientos políticos, entendiendo a lo “político” como participación en elecciones de diferente nivel con el objetivo de asumir cargos de representación pública. Para aquellos fines la organización cuenta con un instrumento político creado con el objetivo de disputar poder en espacios de representación pública, mediante elecciones. Cumple aquellas funciones el Movimiento al Socialismo Andino Amazónico (MASA), fundado en mayo del año 2007 y en proceso de inscripción como partido.

Comunicación.- Difunden constantemente documentos y pronunciamientos donde toman postura sobre diversos temas relacionados a la coyuntura, en función a su proyecto político<sup>72</sup>. De esta forma participan en el debate público y posicionan su propuesta.

Construcción de teoría política y paradigma filosófico.- Poseen una perspectiva política clara y tesis programáticas como proyecto político de largo plazo. Este trabajo teórico sustenta la actividad del MASA. Asimismo, cuentan con trabajos de construcción teórica de un paradigma filosófico desde los pueblos indígenas, sistematizado en el libro *Qhapaq Ñan: camino inka de sabiduría*, de Javier Lajo (2005b), y nutrido con la tradición de los pueblos indígenas, que se encargan de recoger de diversas maneras.

Política partidaria.- Impulsan la consolidación y el crecimiento del MASA, como partido político de la organización y con el objetivo de ganar espacios de representación y articular las fuerzas políticas afines con los pueblos indígenas. El MASA sigue los lineamientos generales de la CONAIP, que constituye la organización de pueblos que lo sustenta y lo legitima como instrumento partidario.

## **1.2. Actores relacionados (entorno)**

La CONAIP, en principio, surge en relación con tres conglomerados de actores claramente definidos: las 1) organizaciones de la COPPIP-Coordinadora, 2) el Estado y las 3)

---

<sup>72</sup> La propuesta política del MASA será expuesta y analizada en el capítulo VII.

agencias de cooperación internacional; pero pueden agregarse otros cuatro conjuntos: 4) organizaciones gremiales y políticas no partidarias; 5) organizaciones partidarias; 6) instancias multilaterales que tratan el tema de derechos indígenas; y 7) organizaciones etnopolíticas de otros países latinoamericanos<sup>73</sup>.

### **1.3. Fines perseguidos<sup>74</sup>**

*Visión:* CONAIP: Organización indígena nacional constituida, integrada, fortalecida y desarrollada con capacidad de gestión;

*Misión:* Se sintetiza en tres puntos:

- 1) Promover el fortalecimiento y la unidad de los pueblos indígenas y organizaciones campesinas, con autonomía e interculturalidad;
- 2) Promover espacios de participación efectiva y democrática en la vida política del país;
- 3) Representar la conducción de los objetivos colectivos como interlocutores, ante el Estado y organizaciones del Perú y del mundo.

*Objetivos generales:*

- Dar cumplimiento al Plan Estratégico de los Pueblos Indígenas del Perú, elaborado y aprobado en el Plenario sobre Planificación Estratégica del 20 al 23 de mayo del 2000.
- Desarrollar La Conferencia Permanente de Pueblos Indígenas como un proceso ordenado y sistemático de coordinación de las organizaciones indígenas del Perú, lo cual significará

---

<sup>73</sup> Mayores detalles sobre la relación de CONAIP con los conglomerados de actores identificados, podrán encontrarse en el capítulo VIII, dedicado a analizar las relaciones de la CONAIP con su entorno y a partir de ahí describir el escenario en el que se desenvuelven las organizaciones etnopolíticas a escala nacional.

<sup>74</sup> La información de esta sub-sección ha tomado fragmentos textuales de la “presentación institucional de la CONAIP” (2007), dado que es el referente de partida sobre los fines perseguidos en términos formales. Debe anotarse, sin embargo, que la conceptualización de los “fines” de la organización complementa con la doctrina política que está recogida en las “Tesis Políticas del Movimiento al Socialismo Andino Amazónico”, que constituye la propuesta ideológica y de estrategia política que funda el MASA, y que ha sido analizada en la sección 1 del capítulo VIII.

el trabajo colectivo permanente para elaborar la estrategia general que nos lleve a ganar espacios de poder e iniciativa frente al gobierno y Estado Peruano.

- Desarrollar una voluntad indígena colectiva, permanente y eficaz, que vaya dando cuerpo a una memoria institucional colectiva propia, permitiendo la acumulación de fuerza organizativa.
- Elaborar colectivamente procedimientos, metodologías e instrumentos organizativos propios para la participación indígena en las diferentes instancias del gobierno y del Estado peruano, para proponer, defender y cautelar los intereses de los pueblos indígenas.
- Utilizar los espacios ganados por hermanos indígenas en el Congreso de la República y otras instancias de gobierno, para potenciar y perfeccionar el Movimiento indígena en el Perú.
- Apoyar las actividades y proyectos innovadores de entidades cooperantes internacionales, gubernamentales o no-gubernamentales que beneficien a los pueblos indígenas del Perú, junto a los cuales se desarrollará un listado con las prioridades regionales y nacionales.

## **2. Perfil de miembros**

Procuraremos caracterizar cuáles son las tendencias dominantes en el perfil de los dirigentes entrevistados, que son quienes conforman –según se ha observado en el primer acercamiento exploratorio- el núcleo impulsor de la CONAIP; y cómo se desarrollan sus respectivas historias personales, punto de partida de su activismo político. Al estar frente a una organización en proceso de consolidación, resulta imprescindible ver quiénes son y qué traen consigo los líderes impulsores, que conforman la red inicial de un proceso que busca encabezar un movimiento nacional. Asimismo, siguiendo el marco teórico de la investigación, partiremos de los actores para reconstruir la organización: analizaremos quiénes son los

impulsores -en términos sociales-, cuáles son sus trayectorias políticas, qué aportan en representatividad y experiencia, y cuáles son sus percepciones sobre cómo es y cómo se encuentra la organización.

### **2.1. Características, historia personal y proceso de involucramiento en la vida dirigencial**

En primer lugar, en cuanto a las características de ubicación socio-cultural de los dirigentes, la CONAIP es una organización fundamentalmente andina y quechua. Los tres miembros de la junta directiva tienen el quechua como idioma materno, y también la gran mayoría de dirigentes que mantienen una posición activa en la organización. No hay hablantes de aymara dentro de la dirigencia ni entre los miembros activos cercanos a ella, aunque en el Congreso fundacional sí haya habido presencia de la Unión Nacional de Comunidades Aymaras (UNCA). Y tampoco hay presencia activa de representantes amazónicos. De otro lado, los dirigentes más activos de la CONAIP son predominantemente de Ayacucho, Huancavelica y Pasco. Dos de los miembros de la Junta Directiva son de Ayacucho, y la presidencia recae en un dirigente huancavelicano. Sin embargo -y es preciso tenerlo en cuenta para el análisis-, el vocero de la organización -y que, como se verá, concentra la mayoría de coordinaciones y es, a su vez, el principal productor de doctrina política-. tiene al español como lengua materna y es de origen arequipeño.

Debe anotarse, de otro lado, que al crearse el MASA un grupo nuevo de dirigentes se acerca a comprometerse con el proyecto. Se amplía la red inicial de dirigentes activos, con dos líderes bastante influyentes y con presencia en bases: uno de ellos de la selva central y el otro un quechua-hablante puneño. Ellos, si bien no pertenecen a CONAIP *formalmente* puesto que llegan luego del Congreso fundacional y no ha habido otro hasta la fecha; son parte de la red de coordinaciones, comunicaciones y alianzas que sustenta a la CONAIP a nivel de dirigencias.

Y su acercamiento resulta fundamental, en tanto, como se ha constatado, la organización en cuestión no ha alcanzado aún ser representativa a nivel de bases. En ese sentido, los dos dirigentes mencionados entran a potenciar el campo de influencia de CONAIP: se trata de un dirigente asháninka amazónico, representante de comunidades nativas de la selva central; y un dirigente quechua de Puno, cuya organización de base agrupa quechuas y aymaras.

En cuanto a la composición etaria de la CONAIP, en segundo lugar, observamos que la edad promedio de los dirigentes entrevistados es 46 años. En general, las edades de todos los miembros activos fluctúan entre los 40 y 50 años, y las edades mínima y máxima son, respectivamente, 30 y 66. Esa constatación podría estar diciendo mucho respecto a la generación que impulsa este proceso. La mayoría de ellos ha entrado a la política –asumiendo que lo harían activamente entre los 20 y 30 años de edad- en medio del conflicto armado interno de la década de 1980. Es bien sabido que esta época coincidió con una crisis de paradigmas políticos que, en el caso del Perú, dada la violencia terrorista de Sendero Luminoso y el MRTA, agravó y aceleró el derrumbe de la izquierda en el país. Aquello nos puede ayudar a entender por qué casi la totalidad de dirigentes entrevistados presenta un rechazo muy fuerte a la izquierda tradicional, y por qué se sienten en la necesidad de buscar un paradigma político nuevo y propio de sus realidades culturales.

Asimismo, en tercer lugar, una característica común a casi todos los dirigentes entrevistados es su origen rural y comunero. Ello constituye una experiencia legitimadora de su opción política y fortalece lo que sosteníamos anteriormente: se trata de una generación que entra a hacer política en medio de la violencia interna desatada por la subversión terrorista. Ellos constituyen el sector de la población que la CVR<sup>75</sup> identifica como el más afectado por la violencia: de la sierra rural, quechua-hablantes y ayacuchanos.

---

<sup>75</sup> Conclusiones finales de la 4 a la 6. (*Hatun Willakuy*, Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2004).

Por otro lado, en cuanto a su experiencia familiar, salta a la vista que la mayoría de los entrevistados haya tenido padres o abuelos dirigentes. Habría que indagar más en las historias personales para comprender la relevancia de este dato, pero queda preguntarse sobre cuáles han sido los cambios generacionales entre las formas de entender y hacer política en los sectores rurales del país. El que los hijos, ahora con un discurso etnopolítico y ya no campesinistas, reconozcan el aprendizaje que tuvieron de la trayectoria de sus padres, sugiere que no ha habido una ruptura intensa sino una re-significación de las formas de entender la dirigencia.

En quinto lugar, otra característica importante es que la mayoría de los entrevistados cuenta con educación superior, sea técnica o universitaria; algo relacionado directamente con que todos ellos hayan atravesado alguna experiencia migratoria hacia centros urbanos -llevada a cabo precisamente con el objetivo de realizar estudios secundarios y superiores. Los lugares de destino de aquella migración, han sido mayormente capitales departamentales o provinciales, y eso la hace una migración de características particulares dado que el mantenerse dentro del departamento ayudó –según afirman los entrevistados- a que los lazos con la comunidad de origen no se pierdan y el contacto sea fluido:

*Yo nunca me he desligado de mi pueblo ¿no?, he estado allá desde niño..., mi primera lengua es el runasimi, es el quechua..., he estudiado los primeros años allá en mi pueblo, y después mi madre [...] me ha vuelto a traer aquí a Huancayo. Y acá he terminado prácticamente estudiando de primaria y he terminado estudiando la secundaria y también la universidad, aquí en la Universidad del Centro, soy antropólogo, licenciado. [...] He obtenido licenciatura y ejerzo con eso mi trabajo [...] pero nunca me he desvinculado de mi pueblo... ¿no?, siempre he estado allí, es un cordón umbilical que no se ha roto.- Dirigente (sierra centro).*

*Bueno a mí mis padres me trajeron a la edad de 9 años. A la edad de 9 años me trajeron acá (ciudad de Ayacucho) y llevé primaria en la escuela Mariscal Sucre que está acá por 2 de Mayo y secundaria estudié en Mariscal Cáceres [...] De ahí (a los 17 años) me fui a la selva, en el 80 me fui a la selva por fines de trabajo y bueno allá me case, me quedé.- Miembro de junta directiva*

*Hace seis años (vine a la ciudad de Puno) por motivos de estudios de posgrado. [...] De estudiante.. desde la educación primaria estudiamos en Sicuani, que es el nuevo Cusco, de mi pueblo. La secundaria y superior también, y por razones de trabajo y ahora*

*estudios de posgrado nos encontramos aquí [...] Soy profesor de educación primaria. [...] (y tengo un posgrado de) Investigación. [...] Ya terminé la maestría, ahora estoy terminando el doctorado.- Dirigente (sierra sur)*

En síntesis, son dirigentes que han tenido una experiencia migratoria hacia centros urbanos, que mayormente cuentan con educación superior y que mantienen relación con sus comunidades de origen, siendo la mayoría de ellos, además, comuneros activos -aunque ninguno radique permanentemente en sus comunidades- y en el caso de quienes no lo son, el contacto con las comunidades de origen es continuo. Inclusive, la mayoría ha desempeñado cargos de autoridad o algún tipo de representación local, efectuando así un *retorno* transitorio, tras su experiencia urbana:

*Cuando llegué 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*

*(Yo migré a Cerro de Pasco) en 1992, por motivos de estudio, sí... Pero siempre estoy en mi comunidad, soy comunero activo eh... es más en todos los trabajos que realizamos a nivel comunal soy siempre partícipe. Es más, en donde sea para mí éste... mi pueblo o mi tierra es mi madre ¿no? Y cuando digo es mi madre es sagrado mi pueblo. [...] Yo vengo (a la CONAIP) identificado desde mi pueblo como dirigente... como presidente del Frente de Defensa de la No Privatización del Complejo Hidroeléctrico El Mantaro".- Miembro de junta directiva*

Ahora, si bien hay un retorno a la comunidad, aquél no responde a una previa adopción de las categorías etnopolíticas en todos los casos. Varios líderes llegan a la política étnica habiendo asumido ya cargos de representación en sus pueblos. Sin embargo, en todos los casos, ya sea antes o después del mencionado retorno, la adopción del discurso etnopolítico se da en el contacto urbano. Eso nos lleva a otra característica central: todos los entrevistados mantienen una constante movilidad entre sus pueblos, centros urbanos, la capital e incluso otros países con presencia de movimiento indígena fuerte.

Revisemos, para ejemplificar, algunos caminos de acceso<sup>76</sup> a las propuestas políticas centradas en la condición étnica. Veamos. En el caso de uno de los miembros de la junta directiva, éste se relaciona con el discurso estando ya en un cargo de representación en su pueblo de origen. Como presidente de una comunidad ayacuchana es invitado a conformar el FARA –Federación de Ayllus de la Región Ayacucho- y posteriormente es llamado a participar en un encuentro convocado por la CONAPA, en Lima, donde conoce a otros dirigentes en el marco del II Congreso de la COPPIP. Ahí entra en contacto con otros dirigentes de la política étnica -andinos y amazónicos-, y asume un discurso político, estructurado por una serie de categorías ideológicas que le permiten comprender la realidad de su comunidad de origen:

*Me invitan a una reunión cuando estaba como presidente de la comunidad, a un evento nacional en Lima, convocado por aquel entonces, en el gobierno de Toledo, por la Conapa. [...] Encontré hermanos que han venido del sur, del centro, del norte, de manera específica estuvimos quechuas, aymaras, asháninkas, shipibos, machiguengas, una infinidad de nacionalidades y desde esa oportunidad tuve un compromiso mucho más grande con los pueblos, con mis hermanos del campo, entonces formamos, también, luego, estando en esa fecha 2003-2004 en el periodo de presidente de la comunidad de Cancha-Cancha, formamos una organización ya regional denominada Federación de Allyus Región Ayacucho.- Miembro de junta directiva*

Como un segundo ejemplo, puede analizarse el caso del dirigente impulsor del FARA, que surge como una versión etnopolítica del FADA –Federación Agraria Departamental de Ayacucho-, tras una división interna. Este dirigente es ahora también miembro activo de la CONAIP. Llega al discurso etnopolítico tras haber recibido capacitaciones impulsadas por Chirapaq, ONG dirigida por Tarcila Rivera, con quien se contacta gracias a la realización de constantes viajes hacia Lima por su labor dirigencial en la presidencia de FADA. También ha participado en diversos encuentros y talleres, inclusive en el extranjero, en países como Guatemala y Nicaragua:

---

<sup>76</sup> Como nota previa, debe decirse que si bien se trata de la reconstrucción del acceso al “mundo de la política étnica”; el énfasis, para esta parte lo pondremos en la forma en que se llega en términos generales al discurso, y no tanto en cómo cada dirigente puntual llega a relacionarse con la CONAIP de manera particular. Lo segundo será desarrollado más adelante, al momento de describir en qué consiste la estructuración organizativa.



*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, no fui porque esas veces los pasaportes salían pues, con libreta militar, yo por ese tiempo lo perdí, [...] 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)*

Los dos líderes presentados se acercan a la política étnica a partir de su actividad dirigencial. Otros casos son los de aquellos dirigentes que cuentan con educación universitaria y acceden al discurso étnico justamente a partir de su experiencia académica. Esa es la situación de un dirigente muy respetado dentro de la CONAIP, y uno de los pocos con representatividad directa a nivel de bases, en Huancavelica. A partir de su paso por las Ciencias Sociales en la Universidad Nacional del Centro del Perú, busca generar desarrollo en su poblado de origen a través de proyectos específicos, impulsados por una ONG que él funda. No obstante, su formación lo lleva a darse cuenta de que no puede haber éxito si no se fortalecen las instituciones tradicionales, los ayllus. En esa línea, emprende un trabajo de fortalecimiento del ayllu y de la identidad étnica local. Funda una escuela de líderes que luego decide autónomamente organizarse en torno a su identidad étnica prehispánica y hacerse un espacio en la política local. Aquello llama la atención de Oxfam América (ONG estadounidense), que facilita algunos viajes a Bolivia y Ecuador, donde el dirigente impulsor de este proceso percibe similitudes importantes y comprende, de una manera más sistemática, la significancia política de la autoafirmación cultural étnica y las posibilidades de cambio a partir de la misma. Así, abraza el discurso étnico combinando su experiencia concreta como comunero, su formación en Ciencias Sociales y el conocimiento que adquiere al contactar la realidad del movimiento indígena en otros países.

*Entonces, sin que conozca todavía Oxfam yo empecé a trabajar este tema [...] Y cuando yo indagué, empecé a indagar, como soy antropólogo, ¿no cierto? empiezo a indagar y empiezo a encontrar las raíces de la organización, del ayllu, y de sus autoridades ancestrales que son los varayoqs, entonces por eso es que yo aprovecho el financiamiento que me daban para temas productivos, ahí me permite tener un equipo*

*de profesionales y me permite estar allí y empiezo a trabajar el tema de la recomposición, de la organización del ayllu, y a fortalecer a los varayoqs como autoridades ancestrales... En las evaluaciones que hace Oxfam, viene y observa este trabajo, y les pareció sumamente importante.. y ahí recién me entero que Oxfam estaba teniendo contactos y sí estaba apoyando este tipo de proyectos en Bolivia por ejemplo [...] ¡Estábamos haciendo lo mismo! Así es... estábamos haciendo lo mismo aquí y allá, sin conocernos; pero Oxfam vio esto y dijo ‘oye, este trabajo es interesante, también lo están haciendo allá, ¿por qué no vas?’, entonces me invitan<sup>77</sup>.- Dirigente (sierra centro)*

Otro caso similar, finalmente, es el de uno de los entrevistados más jóvenes, pero también uno de los más fuertes a nivel de bases. Él estudió educación en un instituto técnico en Sicuani y validó su título en la Universidad Nacional del Altiplano, en Puno. A partir de su defensa del quechua y de sus demandas por una educación intercultural bilingüe, comienza a indagar más a fondo sobre su identidad cultural étnica y la implicancia política de su autoafirmación. Organizado con otros docentes con las mismas inquietudes, comienzan a leer a autores como Fausto Reinaga y se contactan con Javier Lajo, autor de un libro de mucha incidencia en el la política étnica, *El Qhapaq Ñan: camino inka de sabiduría*. Y paralelamente a ello, el triunfo de Evo Morales en las elecciones presidenciales de Bolivia genera una influencia muy fuerte en los sectores intelectuales sensibles a las propuestas etnopolíticas, especialmente dentro de su departamento, Puno:

*Yo trabajaba en el sector público, es que soy profesor, y entonces fundamos un movimiento aquí en Puno.. la Asociación de Maestros Quechuas y Aymaras, que eran llamados bilingües, también lo hicimos nosotros .. que está creciendo [...] Ah.. (y a la CONAIP me vinculo) a raíz de la publicación de unos textos.. Yo escribo textos sobre gramática quechua, pensamiento Colla y todo eso.. y por internet, en una oportunidad me llegó una invitación para hacer un viaje a La Paz, Bolivia, porque el ministerio de educación de Bolivia estaba normalizándose como quechua. Entonces voy a hacer una exposición del idioma, y ahí es donde conozco al hermano (menciona al vocero).- Dirigente (sierra sur)*

Como puede notarse, se perfilan más o menos dos formas de acceso a las propuestas etnopolíticas. Una a partir de la condición de dirigente, y otra desde la experiencia universitaria. En ambos casos, sin embargo, hay un contacto con núcleos etnopolíticos en el espacio urbano. Aquello, de otro lado, tiene un correlato de movilidad, donde se accede – y esto a modo de

<sup>77</sup> El episodio narrado en la cita, será desarrollado con mayor amplitud más adelante, en la sección 3.2. del capítulo VIII.

hipótesis- a un *nosotros* colectivo indígena de características transnacionales, una red de líderes latinoamericanos que se mantiene en contacto gracias a la cooperación internacional y a las posibilidades de conectividad que brinda internet. Así, la etnopolítica en el Perú –de ser generalizado el caso de CONAIP- tendría lugar no tanto en un proceso de politización de bases, sino en un acceso directo de algunos dirigentes e intelectuales provincianos a una *comunidad* indígena transnacional, característica consustancial a la idea de “lo indígena” como condición de existencia que trasciende y cuestiona barreras estado-nacionales, coloniales.

Lo anterior se corrobora con la experiencia concreta de los entrevistados. Todos ellos mantienen una constante movilidad y radican, actualmente, en centros urbanos, en su mayoría capitales departamentales de provincia -sólo el vocero lo hace permanentemente en Lima. De otro lado, la gran mayoría ha realizado viajes al extranjero y ha conocido las experiencias del movimiento indígena en otros países. En el caso de la CONAIP la influencia del proceso de politización étnica boliviana es directa, y quienes se han relacionado más con ONGs y agencias de cooperación han tenido oportunidad de conocer otros países de la región gracias a invitaciones recibidas para asistir a talleres de diverso tipo. Por otro lado, aquellos que estuvieron en COPPIP pre división, pudieron conocer diversas realidades gracias al apoyo del Estado, de ONGs, agencias, y del interés de otras organizaciones latinoamericanas al saber de la existencia de COPPIP, en el Perú. En conclusión, los dirigentes entrevistados, en su gran mayoría, tienen una formación política que se debe en gran parte al contacto establecido con otros procesos diferentes a los de sus localidades.

Se trata, en ese sentido, de un genuino proceso de *glocalización*, según lo han denominado algunos autores: la experiencia local (comunera), es re-significada con referentes globales. Así tenemos, por lo menos para el caso del Perú, que, sin contar la Amazonía, el potencial movimiento indígena estaría surgiendo marcado por las características de la

globalización, tanto en términos de infraestructura tecnológica, como de referentes de acción política.

## **2.2. Historia de participación política y relación con bases**

De los trece entrevistados ligados al núcleo de CONAIP, deben distinguirse cuatro tipos de cercanía, que ayudarán a entender lo que viene a continuación. Hay, en primer lugar, un grupo de dirigentes ligado directamente a la CONAIP en términos formales; es decir, dirigentes que han tenido participación en el III Congreso de Pueblos Indígenas en Huamanga, el 2006. De otro lado, en la medida en que no ha habido un IV Congreso<sup>78</sup> y los esfuerzos de CONAIP se han concentrado en consolidar su instrumento político, un segundo grupo de dirigentes es el que se vincula al núcleo de CONAIP a partir del MASA, asumiendo responsabilidades en el I Congreso Político, realizado en Mayo del 2007. En tercer lugar, hay un grupo organizado de dirigentes que pertenecen al Movimiento Inka –con centro en Ayacucho- y que mantiene un vínculo cercano y a la vez conflictivo con algunos otros dirigentes impulsores de CONAIP desde sus inicios<sup>79</sup>. Finalmente, en cuarto lugar, está el caso de un dirigente amazónico que asiste al congreso político como observador en representación de CONAP. Si bien él no forma parte del núcleo de la red que sustenta CONAIP, nos ayuda a tener presentes las características y las percepciones de un dirigente amazónico que se enmarca en un proceso muy distinto al de las organizaciones andinas.

Al analizarse detenidamente las trayectorias particulares<sup>80</sup>, es posible encontrar varios factores comunes. Uno de los que salta primero a la vista es que todos los dirigentes han tenido, en algún momento, delegación de representatividad directa desde sus bases. Todos

---

<sup>78</sup> Se ha convocado uno para los días 20,21 y 22 de Noviembre del presente año, en Andahuaylas y con la adhesión del Frente de Defensa de los Intereses de Apurímac, que protagonizó la paralización de Andahuaylas que tuvo lugar en Agosto del presente año.

<sup>79</sup> Ya entraremos con detalle a caracterizar esa relación. Son dirigentes que han asistido al congreso fundacional –uno de ellos asume hasta hoy un cargo en la junta directiva- y también al congreso político –donde protagonizaron un debate cuestionando algunas tesis programáticas relacionadas a la denominación “indígena”

<sup>80</sup> Un resumen de las trayectorias de cada uno de los dirigentes entrevistados puede encontrarse en el anexo 4

han encabezado procesos de lucha en sus pueblos y han sido respaldados por una organización representativa. En el caso de la Junta Directiva, por ejemplo, vemos que está conformada por un ex-presidente comunal, que adquiere liderazgo departamental a partir del FARA; un ex-presidente de un Frente de Defensa que impulsa su liderazgo departamental en una coyuntura específica; y un dirigente de Comités de Autodefensa en Ayacucho, en la zona cocalera del VRAE.

Del mismo modo, los demás entrevistados han asumido también cargos de representatividad en sus pueblos. Uno de ellos, por ejemplo, fue un dirigente de mucha fuerza en la FADA, un gremio campesino con presencia en el sector campesino de Ayacucho y –en su periodo de presidente- jugó un rol importante en la lucha contra la dictadura fujimorista. Por su parte, también, el vocero de la organización, asume en un momento un cargo de representatividad en la comunidad de su padre, Pocsi, Arequipa, e impulsa la organización de la Federación de Pueblos Puquina.

Ahora bien, pongamos atención en dos características transversales a todos los entrevistados. La primera es que en el caso –mayoritario- de quienes han perdido la representatividad real de su condición de dirigentes -en términos de delegación y presencia en bases, y no de discurso-, puede observarse que tal *pérdida* no radica en una falta de reconocimiento desde sus organizaciones de partida, sino en un debilitamiento de las mismas o en la culminación del conflicto que les daba sentido, como en el caso de los Frente de Defensa.

Por otro lado, puede concluirse también –específicamente para el caso de los miembros de la Junta Directiva de CONAIP- que el paso de ser líderes reconocidos en sus pueblos, a ser dirigentes en una organización nacional, ha sido bastante precipitado. En el caso del presidente comunal de Cancha-Cancha, él pasa a formar parte de la dirigencia de FARA y casi inmediatamente -sin mediar siquiera un año de gestión- es invitado por CONAPA a un evento en Lima, donde ingresa a la COPPIP, organización que se reclamaba representativa a nivel

nacional. A los pocos años, habiendo dejado ya la presidencia comunal (cargo del que sale el 2004), asume un lugar en la Junta Directiva de CONAIP. Para ese entonces ya la relación de representatividad con su pueblo de origen se ha debilitado.

Vemos, pues, un salto precipitado de presidencia comunal a dirigencia nacional, que no ha sido acompañado por un sustento de bases. Sucede lo mismo con el miembro de la dirigencia que llega a partir de su activismo como presidente del Frente de Defensa por la no Privatización de la central hidroeléctrica del Mantaro. En el marco de constantes privatizaciones hechas durante el gobierno de Alberto Fujimori, esta lucha adquiere gran respaldo popular en Huancavelica y logran detener el proceso de privatización, así como que se destine a la zona una partida por canon hidroenergético: así acaba la coyuntura de lucha y con ella la fuerza del Frente de Defensa. No obstante, el dirigente mencionado ya había establecido nexos con la COPPIP y el 2006 asume el cargo de presidente en la Junta Directiva de CONAIP.

Lo que vemos es que dos de los tres miembros de la dirigencia no cuentan con un respaldo de bases desde sus organizaciones –por el debilitamiento de las mismas- *al momento de asumir* la dirigencia nacional de la CONAIP. Aquello no sucede, sin embargo, con el tercer miembro, quien mantiene la representación de HECI-Perú (Héroes Civiles de la Pacificación del Perú), organización de comités de autodefensa de comunidades ayacuchanas de la zona oriental del departamento -aunque su liderazgo no tenga el mismo impacto que en el periodo de violencia interna, principal razón de ser de los comités.

Fuera de la Junta Directiva y con la vista puesta en los dos líderes amazónicos entrevistados, puede notarse que ambos sí mantienen conexiones directas de representatividad con sus organizaciones, que tienen presencia de bases. No obstante, su relación con el núcleo impulsor de la CONAIP es bastante pragmática. En el caso del dirigente de CECONSEC, base de AIDSESP, su relación directa es con MASA -donde asume la vicepresidencia- y tiene como objetivo buscar la unidad andino-amazónica. Del mismo modo

sucede con el dirigente de CONAP. Él no se encuentra ligado orgánicamente ni a CONAIP ni a MASA, pero asiste al Congreso Político como observador, enviado por sus bases para evaluar qué alianzas pueden favorecer a las comunidades nativas de Amazonas.

Lo dicho hasta aquí ya nos permite vislumbrar algunas tendencias. Primero, que la CONAIP responde más a un proyecto que busca construir su representatividad “desde arriba”. A diferencia del movimiento indígena en la Amazonía, que comienza su articulación en los años 60’ asociando primero comunidades nativas en un ámbito territorial definido, hasta escalar a una representación nacional. En el caso de CONAIP, al contrario, podemos observar que desde un núcleo de líderes con reconocida trayectoria y de la mano con una propuesta política y filosófica elaborada, se busca generar la adhesión de bases sociales. Es un camino diferente de construcción de un movimiento social.

En segundo lugar, puede notarse una característica transversal en la trayectoria de todos los entrevistados. Ninguno de ellos entra a la CONAIP asumiendo alguna lucha reivindicativa sectorial, sino un discurso político centrado -en la mayoría de casos- en la defensa de derechos, básicamente culturales. Tan sólo uno de los dirigentes fue, en su momento, líder de un gremio campesino, la FADA, que tenía como principal objetivo representar los intereses del sector campesino ayacuchano; no obstante, la facción que lidera al separarse de la FADA, asume un discurso de defensa de derechos y autoafirmación identitaria, lo que puede notarse en el nombre FARA (Federación de Ayllus Región Ayacucho).

En la Junta Directiva podemos ver que los tres tipos de trayectorias son: a) de defensa de derechos (comunero de Cancha-Cancha y luego representante del VRAE en el FARA), b) de autodefensa (líder de comités de autodefensa en la zona cocalera de Ayacucho), y c) de defensa de recursos en una coyuntura específica (líder del Frente de Defensa por la No Privatización de la hidroeléctrica El Mantaro). En ninguno de los tres casos encontramos luchas sectoriales articuladas al sistema productivo -es decir, no hay líderes campesinos, ni obreros, ni

productores agremiados. Esta observación adquiere relevancia especial cuando traemos a colación el que usualmente desde la política y el mundo académico, se haya buscado los espacios de representación del sector rural en el movimiento campesino. En la CONAIP, en cambio, encontramos una apuesta por representar al *sector indígena*, lo que excede a la ruralidad y a la labor agrícola y se centra en una autoafirmación identitaria de autoctonía. A partir de aquella apuesta tiene sentido un discurso político centrado en la defensa de derechos culturales, que es lo que se asume como eje central dentro de las propuestas etnopolíticas. Desde luego, es posible que el marco ideológico etnopolítico sirva para fortalecer y re-significar demandas sectoriales específicas; sin embargo, no es así en el caso de la CONAIP, donde puede observarse una gran distancia entre los desarrollos de discurso e ideología de los dirigentes, y las luchas populares que movilizan más al sector rural.

Esta tendencia hacia un discurso de defensa de derechos culturales también se da en los dirigentes con mayor presencia de bases en la CONAIP; nos referimos a quienes representan a Apu Andino (Puno), al CUNAN (Huancavelica) y a EHIN (Pasco y Huánuco). Según hemos observado<sup>81</sup>, aquellos son los tres principales resortes de representatividad y llegada a bases; y en los tres casos, como señalábamos, el discurso se centra en la defensa de derechos. La fuerza que toman radica en que hay un trabajo de formación y sensibilización constantes. La defensa de derechos es el tenor central del discurso político, pero eso no excluye que en su actividad permanente se ligen a demandas que no parten de una defensa identitaria. En el caso de Apu Andino, por ejemplo, están las demandas magisteriales; en el del CUNAN, la contaminación minera; y en el EHIN, las luchas propias del sector agrícola. No obstante, en sus respectivas agendas y discursos el énfasis se encuentra en la identidad y los derechos ligados a ella. Retomando los casos. Apu Andino (Puno), ve temas de autoafirmación cultural, bilingüismo e interculturalidad; el CUNAN maneja la revaloración étnica Ankara en

---

<sup>81</sup> Un resumen de cada uno de los casos mencionados puede encontrarse en el anexo 7



Huancavelica y no asume protagónicamente la lucha campesina o antiminera; y en los EHIN hay una notable llegada a bases pero de manera inorgánica dada la naturaleza de la iniciativa: no es una organización que agrupe militantes, sino que su acción se ciñe a la realización constante de encuentros.

Finalmente, respecto a la presencia de bases de CONAIP, es importante señalar que al congreso fundacional asistieron organizaciones de presencia considerable a nivel local, como lo son el Movimiento Popular Llapanchik (Apurímac) y la Unión Nacional de Comunidades Aymaras (UNCA – Puno). Ellos junto con los cocaleros del CONPACCP y FEPAVRAE, también asistentes al Congreso, constituyen bases importantes para la CONAIP. Por la ausencia de un nexo institucional fluido podría pensarse que se ha perdido el vínculo, pero no es así, y es preciso resaltarlo. En el caso de los cocaleros sí hay un alejamiento, pero con Llapanchik – actualmente en el gobierno regional- y con UNCA, los contactos están establecidos y se mantienen vivos. Hay un despliegue de redes importante y es muy probable que ante un fortalecimiento de CONAIP estos vínculos “dormidos” se activen. Dentro de la línea divisoria en el escenario etnopolítico, generada en el ocaso de COPPIP, estas organizaciones apuestan por la propuesta de CONAIP.

Pero volvamos a la trayectoria de los dirigentes entrevistados. Una característica más salta a la vista. Si se parte del hecho de que la izquierda fue protagónica en la dirección del movimiento campesino entre las décadas de 1960 y 1980, uno podría esperar que los líderes indígenas provengan de algún sector de esta corriente política que se encuentre en búsqueda de nuevos paradigmas, como es el caso de Hugo Blanco, que hoy adopta el discurso etnopolítico. Sin embargo, la situación en CONAIP es diferente. Ningún dirigente consultado ha militado por algún tiempo considerable en algún partido o movimiento de izquierda. Solamente un entrevistado, intelectual cercano, de una generación mayor que el grueso de dirigentes, ha tenido una militancia constante en partidos de izquierda, aunque hoy mantiene sólo relaciones

cercanas mas no de militancia. En su caso, él se acerca al indianismo buscando nuevos paradigmas revolucionarios y busca hacerlos dialogar con los planteamientos clásicos del marxismo.

#### *Dos núcleos de articulación de redes etnopolíticas*

Finalmente, se pudo identificar un espacio en competencia con CONAIP, aunque con un nexo directo. Nos referimos al Movimiento Inka, que tiene su núcleo central en Ayacucho. Ellos asisten al Congreso fundacional de CONAIP, también al Congreso Político, y uno de sus presidentes paritarios –según el nombre que le dan a los cargos- ocupa actualmente una posición dentro de la Junta Directiva de CONAIP. Se trata de una red de articulación de líderes indígenas que crece paralelamente a CONAIP, que se traslapa en algunos puntos, y que, incluso, se define en gran medida en oposición a su discurso. Esa oposición radica en la crítica a la noción de “indígena”, frente a la cual plantean la de “andino”; y también en el rechazo a otras tesis como la de “plurinacionalidad” (que prefieren llamar pluriculturalidad en el marco de una gran nación andina) y la de sistema productivo plural (que critican por pretender combinar formas de propiedad capitalistas con socialistas). Ya desarrollaremos más el punto al tratar la negociación discursiva en la construcción de identidad.

Ahora, lo que llama la atención es que ambos espacios tienen una dinámica de articulación similar, que, a grandes rasgos, gira alrededor de una propuesta política y filosófica, producida por un intelectual con trayectoria reconocida. En el caso del Movimiento Inka, el dirigente que fulge de eje, es un luchador contra la dictadura; y en el de CONAIP, es un persistente indianista que trabaja desde los tiempos del CISA y al que se le reconoce usualmente el mantenerse libre de cooptación financiera alguna.

*Algunas ideas complementarias*

Más arriba decíamos que la CONAIP parece estar ensayando una construcción “desde arriba”, tratando de generarse a posteriori una base social que sustente un movimiento social; y que aquella constatación puede ayudarnos a reconstruir los sentidos comunes dentro de la política étnica y las formas como desde ahí se entiende a la representatividad. Con lo que surgen algunas preguntas, que toman la forma de hipótesis sobre cómo entender el escenario etnopolítico peruano a escala nacional: ¿será que el escenario internacional, con movimientos indígenas que se articulan a nivel latinoamericano y con derechos reconocidos en foros multilaterales, presiona (deliberada o indirectamente) en la creación de un movimiento indígena en los andes peruanos? ¿Aquella presión estaría apurando los procesos y generando una forma de organización “de arriba hacia abajo” que permita, desde un inicio, participar en los espacios de política indígena en Latinoamérica, y quizás por eso no resulta de una importancia central la representación delegada explícitamente por bases sociales sino, más que todo, el reconocimiento de un origen indígena y una trayectoria de lucha? ¿En general, entonces, la política étnica peruana a escala nacional estaría conformada sobre todo por líderes reconocidos y no tanto por bases politizadas bajo un discurso etnopolítico; es decir, líderes y no colectivos articulados por el momento?

Ahora bien, como hemos insistido antes, debe entenderse el escenario etnopolítico distinguiendo, por lo menos, dos procesos sustancialmente distintos: el amazónico y el andino. En la Amazonía presenciamos un proceso de organización y politización étnica que se remonta a los años 60', en el que las comunidades nativas se agrupan bajo el modelo federativo, que parte de la agrupación de comunidades bajo una lógica de cercanía geográfica en algunos casos y cultural-territorial en otros. En los Andes, en cambio, la organización etnopolítica es relativamente reciente y no ha llegado a generar un movimiento social.

Finalmente, con lo observado pueden establecerse algunas líneas divisorias entre procesos con características particulares. En primer lugar, como vimos, está la distinción necesaria entre el proceso amazónico y el andino. En segundo lugar, dentro del proceso andino, es posible establecer una distinción -en la que insiste mucho el dirigente de Apu Andino- entre quechuas y aymaras. Aquello se percibe con mayor claridad en Puno, donde conviven directamente ambas culturas y en medio de tensiones históricas. Tenemos, por ejemplo, algunos sectores que abogan por la construcción de una nación aymara autónoma, influenciados por Felipe Quispe, de Bolivia; y también es muy común presenciar debates en los que dirigentes aymaras exigen a los quechuas que reconozcan que el imperio incaico fue opresor y los mantuvo subyugados.

Queda por explorar con más detalle realidades locales, donde elementos identitarios van apareciendo progresivamente en los discursos políticos, aunque no necesariamente bajo un marco de categorías étnicas, sino más bien con fines electorales<sup>82</sup>. Por supuesto, el hecho de que recurrir a las identidades precolombinas locales tenga éxito político lleva a preguntarse qué procesos están atravesando las subjetividades colectivas<sup>83</sup>.

### ***2.3. Percepciones sobre situación y características de la organización***

#### *Definición*

Al momento de definir la organización se observa una tendencia clara en los entrevistados. Los miembros de la Junta Directiva, en gran medida por su rol, la definen como una confederación de pueblos, que busca representar a las nacionalidades indígenas del Perú. Es la definición formal que sustenta el nombre de la organización. Pero la percepción es distinta en los demás dirigentes, que tienen responsabilidades específicas en CONAIP. La gran

---

<sup>82</sup> Revisar Pajuelo (2005) y Durand (2006).

<sup>83</sup> Nuestra investigación no abarca este nivel de preguntas, sin embargo es necesario señalarlas aquí puesto que son un derivado lógico de las cuestiones planteadas hasta este punto

mayoría de ellos identifica a la organización como una organización andina o que, en todo caso, se encuentra dirigida por ellos:

*Es una organización... dirigida por hermanos quechuas, andinos y amazónicos [...] Particularmente en la zona quechua [...] es la única, digamos, con autoridad moral, histórica para opinar sobre los pueblos indígenas”.- Dirigente (sierra sur)*

*“CONAIP es una organización indígena, una organización social indígena, de estructura nacional, pero no tanto que tiene sus bases, sus representantes, en los veinticuatro departamentos, más experiencia para nosotros es decir son andino, son quechua, aymara y amazónica”.- Dirigente (sierra sur)*

Esta percepción, como vimos en un inicio, corresponde con la composición de sus dirigentes: la mayoría son ayacuchanos, andinos y quechuas. Además, CONAIP surge de la iniciativa de las organizaciones andinas de la COPPIP, al momento de su división. Y eso lo tienen especialmente claro los dos dirigentes amazónicos entrevistados. Uno de ellos, de CECONSEC (base de AIDSESEP) y miembro de la dirigencia del MASA, definió a la organización como “netamente andina”, y explica que su acercamiento a ella radica en una búsqueda de alianzas entre amazónicos y andinos. Asimismo, el dirigente de CONAP, que se mantiene marginal a CONAIP y MASA, pero que asistió al Congreso Político, criticó la falta de claridad de los andinos y su tendencia a la división. Para los amazónicos ligados, por lo tanto, la CONAIP es andina, y también MASA.

*CONAIP tiene sus propios temas de trabajo. Como es netamente andino tiene su (propia agenda) [...] (Pero) Me gustaría contribuir, ayudar en el fortalecimiento de CONAIP siempre cuando que... a lo menos se dé un espacio andino- amazónico. Pero si hay un espacio andino- amazónico, piensa, piensa que convocara CONAIP y la presidencia lleva un amazónico, y la vicepresidencia lleva un andino, entonces yo pienso que sí hay, hay una mira buena.- Dirigente (amazonía)*

*(Quien lo reemplazó en el Congreso, le informó): es una mazamorra porque los andinos no son unidos como los amazónicos.- Dirigente (amazonía)*

De otro lado, hay un consenso general sobre algunas características centrales de la organización. Todos los entrevistados reconocen que la organización la conforman indígenas (llámeseles runas, originarios o andinos), y que tienen origen comunero y ligazón directa con sus pueblos, lo que los hace portadores de la tradición originaria, y aquello es fuente tanto de la

legitimidad del espacio, como de las relaciones de confianza. Asimismo, esa lealtad interna se fortalece en tanto consideran que los dirigentes de la CONAIP -y ésta como organización- se han mantenido autónomos de todo tipo de cooptación externa; son, pues, líderes comprometidos con sus pueblos, rebeldes que persisten en su militancia a pesar de la falta de recursos financieros y logísticos. Tal aura de sacrificio es un punto importante en la construcción del sentido de pertenencia, una característica que aflora espontáneamente al solicitarse una descripción de lo que es la CONAIP.

### *Bases sociales*

La percepción general es que la CONAIP no tiene la presencia de bases que se quisiera. Es una organización que se está consolidando. No obstante, la mayoría de entrevistados, en coincidencia con lo observado en la investigación, reconoce a Puno y Huancavelica como los espacios donde la CONAIP tiene más fuerza.

*CONAIP le falta mucho el trabajo de lo que es integrar más personas, tener bases consolidadas. Parece que no tiene muchas bases, solamente personas en diferentes regiones.-* Dirigente (amazonía)

*Bueno más fuerte diría (que la CONAIP está en) Puno, Huancavelica, Arequipa.-* Miembro de junta directiva

*Como es el caso de la mayoría de organizaciones de CONAIP ¿no? pero sus dirigentes están esperando ¿no? están esperando y están trabajando además por sus organizaciones locales. El caso del surgimiento de tres grupos que se van a presentar, mínimo de tres, en Ayacucho, en Huancavelica y en Puno.-* Encargado de vocería

*Yo veo que CONAIP tiene un poco presencia en Huancavelica, Cuzco, Puno, Ayacucho, Apurímac, son sectores más de la sierra central que... con ciertas limitaciones pero hace ahí presencia.-* Dirigente (sierra sur)

Unos son más críticos que otros respecto a la presencia de bases. Entre quienes tienen una evaluación más negativa están el dirigente amazónico de CECONSEC y el intelectual cercano, investigador de la Universidad Ricardo Palma (Lima). Ellos señalan que la organización está conformada principalmente por líderes reconocidos, y no tanto por dirigentes con representatividad de bases.

*No es como mi organización social por ejemplo la comunidad, en conjunto de la comunidad forma la central de comunidades nativas de la selva central, el conjunto de las centrales forman AIDSESEP y el conjunto de las organizaciones amazónicas forman COICA, entonces CONAIP no tiene en sí las bases. Que unas comunidades unidas acá a nivel región y que lo refuerce CONAIP a nivel nacional no hay [...] Bueno, habrá pensado primero empezar arriba y trabajar hasta abajo [...] Claro, algunos dirigentes son representantes, algunos no son, ya fueron dirigentes, seguramente.- Dirigente (amazonía)*

*Lo que estoy diciendo es que (los dirigentes de CONAIP) no tienen responsabilidades directas (con las bases sociales). Que están vinculados, que conocen, que los respetan, etc. eso no cabe duda de que sí, pero no es lo mismo. O sea no hay los resortes sociales abajo, las responsabilidades con las bases que los obliguen a pelear. Entonces, creo eso un poco los aísla de la dinámica real de los procesos.- Intelectual cercano*

Ahora bien, entrando al análisis del porqué de esta debilidad reconocida mayoritariamente por los entrevistados, surge -especialmente de boca de los miembros de la Junta Directiva-, la denuncia de una traición por parte de Nelson Palomino, líder de la CONPACCP, que alejó a la CONAIP del sector cocalero, que constituía uno de sus principales aliados al momento de la realización de su congreso fundacional, al punto de ser un acuerdo la realización del congreso político en Pichari (VRAE), teniendo al movimiento cocalero como anfitrión. El problema que surgió fue, como afirman, que Palomino al salir de prisión dejó atrás el acuerdo y fundó, por su cuenta, un movimiento político llamado Kuska Perú. Así la CONAIP perdió a uno de sus más importantes aliados.

Al hablar de las bases, también hay alusiones al Movimiento Llapanchik, de Apurímac, quienes ganaron las elecciones regionales del 2006. Ellos, si bien son también fundadores de CONAIP, no han venido participando dentro del núcleo impulsor y se han mantenido alejados, presumiblemente por concentrarse en cuidar el proceso que iniciaron al asumir la presidencia regional. No obstante, los dirigentes de CONAIP los identifican como aliados, aunque no como bases de la organización propiamente<sup>84</sup>.

---

<sup>84</sup> Esa cercanía parecería estar activándose nuevamente con el apoyo que el gobierno regional de Apurímac está brindando a CONAIP para la realización de su IV Congreso de Pueblos Indígenas, en noviembre del presente.

Finalmente hay una percepción individual que por venir del dirigente de una de las bases más fuertes de la CONAIP, debe ser tomada con especial consideración. Nos referimos al entrevistado del CUNAN (Huancavelica), quien considera que la organización es muy débil en cuanto a representatividad nacional y que varios dirigentes se han mantenido muy alejados de sus pueblos de partida. Para él toda organización debe crecer siempre *desde* sus bases. No basta -señala- con juntar a un grupo de personas en un congreso. El trabajo –afirma- debe ser siempre más fuerte en las bases y eso es algo que la CONAIP no estaría haciendo:

*(La representatividad de CONAIP a nivel de bases) todavía es débil... Por eso yo veo al fortalecimiento de la Conaip como un proceso también,.. no es una organización fuerte que digamos, y que es el representativo, no... Eso sería inflar también las cosas, cuando no son reales. Por eso yo, a los mismos miembros del Conaip, a los mismos dirigentes del Conaip, yo siempre les digo: 'no se olviden, la cuestión no es venir nomás al congreso, decir aquí está mi organización, decir aquí está el UNCA, aquí está el Fulano, aquí está el del CUNAN', ¿no?, es volver a nuestros pueblos y trabajar en nuestros pueblos, mostrar que somos fuertes en la organización pero desde la base, desde nuestros pueblos... solo así vamos a lograr un movimiento fuerte"... (¿Usted cree que se está cometiendo ese error en la Conaip, por parte de alguno de los dirigentes?) Sí, sí. Sí creo.... Sí hay también. Por eso digo, que esa es... es una organización en proceso...- Dirigente (sierra centro).*

### *Trabajo político*

El trabajo específicamente político -en el sentido de disputa electoral- lo desempeña el Movimiento al Socialismo Andino-Amazónico (MASA), brazo político de la CONAIP. El MASA se forma en Mayo del año 2007, en el I Congreso Político, realizado en Lima, e incluye, nuevos dirigentes que pasan a formar parte de la red impulsora del proyecto de CONAIP. En esa reunión se establece una junta directiva y se inicia el proceso de formación de Comités Departamentales, paso previo a la inscripción de la organización como movimiento político.

Las percepciones recogidas sobre el trabajo político giran alrededor del trabajo del MASA, como parte del proyecto de CONAIP. La sensación general es que se ha avanzado poco, pero que la constitución del brazo político es un paso importante. Recordemos que ese



fue un acuerdo de congreso, que demoró en cumplirse por los problemas que se dieron con Nelson Palomino.

Por otro lado, puede percibirse que las expectativas de los entrevistados giran más alrededor de la consolidación del MASA que de la CONAIP. Si bien hay una diferenciación formal entre los espacios, que los dirigentes reconocen explícitamente, la mayoría de sus afirmaciones sobre MASA y CONAIP se superponen a tal punto que se comprueba nuestra observación inicial de que estamos ante una red de líderes, un núcleo impulsor que se mantiene como una unidad en los hechos sobre la base de una institucionalidad poco desarrollada todavía. Sobre ese marco, entonces, lo que distinguimos es que hay una concentración de expectativas en los objetivos políticos del MASA y que tanto en los hechos, como desde las percepciones, el trabajo relacionado al instrumento político ha desplazado en orden de importancia al relacionado al trabajo de CONAIP, como organización de pueblos.

Aquello es algo criticado por un entrevistado del Movimiento Inka, que tenía expectativas en que la CONAIP se consolidara. Él ve como algo negativo que se haya dejado de lado el proyecto confederacional para privilegiar el instrumento político, y denuncia que se trataría de los intereses electorales de algunos dirigentes, que buscan su beneficio personal a partir de algún cargo público, antes que la consolidación de un proceso. Asimismo, el vocero de la organización, en un esfuerzo por hacer un análisis neutral de la situación de CONAIP, admite que MASA constituyó un respiro para una organización que se encontraba sumamente debilitada, y plantea la posibilidad de que, en adelante, si CONAIP no se fortalece tenga que dejarse de lado para impulsar el trabajo político y a partir de ahí, procurando éxito electoral por lo menos a nivel local, revivir el proyecto confederativo.

*Creo también que en la CONAIP, como que solamente se está queriendo hacer un trabajo eminentemente político con la creación MASA... lo que falta también es sistematizar profundamente la trascendencia de lo que es la cultura y la filosofía andina en toda su dimensión, no sólo una cuestión coyuntural. Debemos entender que el congreso que hubo en Ayacucho, de alguna manera, tiene un poco de impulso de*

*crear... de nacionalismo, ¿no?... como que una conducta eminentemente electorera.- Dirigente (sierra sur)*

*De repente por la dimensión que necesita un aparato para una confederación de ese tipo, tengamos más resultados nosotros como organización política partidaria, que sería MASA ya.*

[Entonces ¿se está pensando en dejar atrás la CONAIP y concentrar las fuerzas en el MASA?]

*No... yo, yo estoy pensando en eso pero no sé si los dirigentes de la CONAIP pensarán igual. Yo creo que la CONAIP tiene su espacio, su proceso. Pero la CONAIP ahora, por su falta de dinero, este... es una organización... no sé pues... no, si no da señales de vida, de acá a unos meses más creo que se va a cuestionar su existencia ¿no? ya así ya, digamos, propiamente como red de líderes ¿no? de nacionalidades. Es decir, no sé hasta qué punto se pueda persistir en su existencia.- Encargado de vocería*

Desde la Junta Directiva, sin embargo, no se ha encontrado la intención explícita de privilegiar el trabajo de MASA frente a CONAIP.

Al hablar del MASA, surgen también percepciones sobre cómo se está dando el trabajo político y, junto con lo dicho sobre el poco avance en su consolidación, hay también percepciones encontradas sobre su potencialidad. El intelectual cercano y el vocero coinciden en la posibilidad que significa el uso de la palabra socialismo para entablar cercanías y puntos comunes con las organizaciones de izquierda y los sectores urbanos. Ellos insisten en que el trabajo político debe hacerse de forma abierta, buscando la representatividad de más sectores que solamente los pueblos indígenas. Aunque un miembro de la Junta Directiva de CONAIP se mantiene en contra de la palabra “socialismo”, el sentir general es de aceptación al “socialismo andino-amazónico”<sup>85</sup>.

Por último, en términos de estrategia, es claro en todos los entrevistados que el camino electoral debe comenzar en el ámbito local; es decir, de lo distrital se debe crecer hacia lo provincial, en seguida a lo regional y finalmente a lo nacional. No obstante, donde no hay claridad suficiente es en la aplicación de la estrategia; es decir, en delimitar qué espacios de gobierno específicamente se disputarán primero; aunque hay una idea tácita que consiste en

---

<sup>85</sup> Para el dirigente de CECONSEC sería una primera materialización de la alianza entre estos dos sectores del movimiento indígena, y que va de la mano con que él haya sido elegido para ocupar la vicepresidencia de la comisión política del MASA.

dejar que los procesos llevados en cada una de las bases definan sus posibilidades. Siendo eso así, el trabajo se concentra en lograr que aquellas cercanías ya dadas con algunas fuerzas locales se materialicen y formalicen con la adopción de la propuesta y el nombre de MASA, y ese es uno de los objetivos principales detrás del trabajo permanente de formación de los comités departamentales.

### *Trabajo organizativo*

Sobre el trabajo de organización dentro de la CONAIP varios dirigentes, incluso dos de la Junta Directiva, critican cierta inmovilidad. Se espera la realización del IV Congreso, pero éste aún no cuenta con fecha de realización, aunque ya viene siendo anunciado<sup>86</sup>. Asimismo, los miembros de la Junta Directiva sostienen que –por una serie de dificultades- no hay reuniones constantes entre ellos y que la mayoría de coordinaciones se dan por medios virtuales. A tal punto esto es así que el vocero señala que la CONAIP no sería posible si no existiera internet. La sensación general es, pues, que el trabajo de fortalecimiento organizativo interno adolece de una ausencia de dinamismo.

### *Debilidades*

La debilidad que identifican de manera más recurrente los entrevistados es la escasez de recursos económicos y logísticos. La CONAIP no recibe ningún financiamiento externo, no tiene aportes sistemáticos desde sus bases, no impulsa ninguna empresa que le brinde recursos, ni tampoco cuenta con aliados de poder económico. Aquella carencia, si bien es un elemento importante para autodefinirse como dirigentes comprometidos en constante sacrificio; constituye la más grande debilidad para la consolidación organizativa, y también política. Es

---

<sup>86</sup> Al momento de escribirse la presente sección el IV congreso de la CONAIP no había sido anunciado todavía. A la fecha, el congreso ya ha sido convocado oficialmente y se realizará del 20 al 22 de noviembre del presente año en la provincia de Andahuaylas.

una percepción general y algo que también se ha podido constatar. La realización de encuentros, cumbres o congresos implica gastos en transporte, hospedaje, alimentación, impresión de documentos, alquiler de local, etc., que la CONAIP no puede asumir con facilidad. Aquellos gastos se sostienen usualmente en la reciprocidad interna: si algún dirigente tiene una posición ligeramente mejor que los otros, aporta, sin que sea obligatorio, para ayudar a otro en los gastos de movilidad y demás. En general, es una debilidad que genera mucha angustia interna y que emerge espontáneamente en diversos momentos de las entrevistas.

*La CONAIP, ahora lo que falta es cómo se va a fortalecer, carece pues de economía. Si no hay dinero, hermano, lamentablemente, en esta sociedad de consumo no podemos ir ni a la esquina, todo es dinero.- Dirigente (sierra sur)*

*Por lo que yo veo... está bastante lento, pero también entiende... es porque... no estamos consiguiendo un respaldo, un pequeño apoyo económico que por lo menos incentive los eventos para estar un poco más en contacto, para estar un poco más activos.- Dirigente (sierra centro)*

*COPPIP ve ha funcionado este... porque ha tenido financiamiento de otra forma no está funcionando CONAIP porque no tiene financiamiento [...] Tiene cada uno que cubrir (sus gastos). Por eso se ha desactivado ahorita, porque no hay efectivo, cada uno no alcanza, el que viene de Puno no puede llegar, es difícil. [...] y como no tiene bases tampoco puede aportar. Si tuviera base se trabajaría la parte del agro para autogestionarse, pienso que sí, pero como no hay...- Dirigente (amazonía)*

Aparte de la anterior, no hay una debilidad que aparezca con la misma fuerza en las percepciones. No obstante, sí hay otras que tomar en cuenta. Estuvo presente, por ejemplo, una alusión a la falta de compromiso de algunos dirigentes, aunque sin llegar a ser una tendencia mayoritaria. Proviene de los dirigentes del Movimiento Inka y de un dirigente amazónico:

*En CONAIP hay gentes buenas y gentes también este... con bastantes intereses personales de fondo, de fondo, veo que... hay personajes que sí realmente aceptan ser indígenas y hay personajes que sí están atrás atrás pero no se aceptan de ser indígenas, no quieren humillarse, pero sí acepta del lado de ser originarios, no indígena.- Dirigente (amazonía)*

*Ahorita hay ene organizaciones que están con el gobierno, no todas, pero hay organizaciones... (En CONAIP) sí hay, sí hay algunas organizaciones que están con... de manito pero vamos pues ¿Qué están haciendo? Simplemente son la... están de ayayeros ahí.- Miembro de junta directiva*

En seguida, también está presente en las percepciones la falta de dinamismo organizativo que mencionamos antes. Aquí cabe resaltar la percepción de un miembro de la Junta Directiva. Él señala que una debilidad es la falta de reuniones presenciales y el que la mayoría de coordinaciones se den a través del vocero.

*Tenemos como el centro, creo que nos estamos mal acostumbrando, eso yo lo reconozco, cuando viajamos a Lima, siempre tenemos la necesidad de estar con el hermano (menciona al vocero), me parece que (él) es el punto, el punto de concentración, se podría decir así, debería ser al revés. Llegamos a Lima, conversamos con (él), coordinamos con (él), en el caso mío en particular... no estoy yo presente, está (un miembro de la junta directiva), otra fecha, otra oportunidad, igualito hace con (el vocero), y así sucesivamente, entonces toda la comunicación, la coordinación, entonces, de repente, se podría decir casi maneja... ahora, últimamente, es el hermano (el vocero). Entonces, me parece que nosotros necesitamos una reunión donde que nosotros podamos aclarar algunas cosas ahora últimamente para poder trabajar de manera responsable y organizada. [...] Bueno... (algo que estamos) haciendo mal: lo que no nos juntamos entre todos de manera física, personal, para poder cada uno, para poder diseñar el plan de trabajo. Lo tenemos cada uno a nuestra manera, a nuestra forma.-*  
Miembro de junta directiva

El problema de la falta de dinamismo va de la mano también con la falta de planificación a mediano y largo plazo, y se asocia a una excesiva centralización de las decisiones que deja fuera a algunos dirigentes –aquello es sostenido por un miembro del Movimiento Inka.

Por otro lado, varios, con diversas posiciones dentro de la organización, resaltan la falta de llegada a bases, que ya detallamos más arriba, y especifican que el problema radica en que no hay eventos en las regiones ni espacios de consulta con las organizaciones de base, lo que se asocia, nuevamente, más que a una falta de voluntad de la dirigencia, a la ausencia de recursos económicos disponibles para facilitar estas actividades.

Junto con ello hay otra debilidad de gran importancia. Si bien sólo la destacan tres entrevistados, adquiere especial relevancia en tanto se asocia con la historia de formación de la organización y los diversos conflictos que enmarcan su aparición como una de las facciones luego de la división de COPPIP. La debilidad consiste -señalan- en el aislamiento de la CONAIP; una falta de aliados y de reconocimiento -ya sea frente a otros dirigentes, otras organizaciones o con el mundo intelectual. La CONAIP estaría siendo invisibilizada y aislada

progresivamente, alertan. El problema radicaría en que hay muchos rumores que circulan dentro del escenario etnopolítico y que recaen sobre algunos dirigentes de CONAIP que estuvieron en la división de COPPIP, a los que se les acusa de haber boicoteado el proyecto, cuestionando incluso al actual vocero de CONAIP por su participación en el CISA, que se desintegró -como hemos señalado- por problemas de corrupción.

Finalmente, hay una situación dentro de la CONAIP, que es identificada por algunos dirigentes como un problema grave, que es el hecho de que un miembro de la Junta Directiva actualmente forme parte del Movimiento Inka, organización con la que hay relaciones de tensión y cuyos dirigentes han planteado fuertes críticas en los diversos eventos realizados. Resulta una situación confusa, puesto que el principal aludido señala seguir siendo parte de CONAIP, mientras que desde el Movimiento Inka, el presidente asegura que ellos no tienen ningún vínculo y que la persona en cuestión es presidente paritario del movimiento y ya no parte de CONAIP. Desde la Junta Directiva se identifica el problema, aunque se espera que pueda haber un diálogo y una unidad con el Movimiento Inka. Se trata de un tema que se zanjaría en el IV Congreso, un tema que genera problemas en las coordinaciones dentro de la Junta Directiva y que tiene como marco de fondo una rivalidad constatada entre las cabezas de ambas redes: el vocero de CONAIP y el presidente del Movimiento Inka.

### *Fortalezas*

La principal fortaleza es la propuesta filosófica y política. Así lo perciben todos los dirigentes entrevistados, ya sea explícitamente al responder a la pregunta respectiva o indirectamente al explicar la razón de su activismo y las perspectivas que le ven a la organización. Es en la propuesta doctrinaria en donde encuentran, además, la fuerza que los lleva a mantenerse en el proyecto a pesar de todas las debilidades y los sacrificios que implica enfrentarlas. La propuesta filosófica es la del Qhapaq Ñan, sistematizada en el libro que con

ese nombre ha publicado el vocero de la organización. Y la perspectiva política está recogida en las tesis de Wilkapampa, donde se encuentra el plan máximo del MASA y una particular lectura de la historia del Perú y de las formas de dominación vigentes<sup>87</sup>.

*A nivel de movimiento originario del Perú es la Conaip quien representa en este momento. Entonces, una organización no solo es así... una organización con... con directivas, no, una organización es sólida cuando tiene un sostén teórico, y esos son los documentos [...] La fortaleza del Conaip está a nivel de doctrina, de posesión y de sabiduría... Esa es la fortaleza del Conaip. Pero aún así... pienso que tiene más bases que las otras organizaciones que representan al Perú.- Dirigente (sierra sur)*

*El aspecto ideológico (es su mayor fortaleza) ¿no? Claro, la cuestión organizativa más bien es su debilidad total.- Encargado de vocería*

Se complementa con el trabajo ideológico, la convicción de mantenerse libres de toda cooptación financiera y política, y de ser genuinos dirigentes indígenas que a pesar de las dificultades siguen adelante. Ese es un factor crucial para lograr la cohesión interna, y también para construir legitimidad externa, ya que les brinda una forma de definirse a sí mismos y de generar confianza ante sus interlocutores, que verán que, dadas las dificultades evidentes, ningún dirigente obtiene beneficio personal alguno. Esa fortaleza se combina, finalmente, con el sentirse militantes de una propuesta que generará un cambio histórico en el país y el mundo.

Por último, y no menos importante, es lo recogido sobre cómo definen los dirigentes a su organización: está conformada por auténticos líderes originarios (indígenas, andinos, runas, etc.). No se ha encontrado en ninguna entrevista algún cuestionamiento sobre la *indigeneidad* de algún miembro de la organización, ni siquiera desde los dirigentes opositores. Si bien sí se dan argumentaciones del tipo “eso no es propio de andinos, los andinos somos así o asá”<sup>88</sup>; estas argumentaciones son recursos para la defensa de ciertas opiniones, y no mecanismos de deslegitimación integral de algún dirigente que se reclame indígena –como sí solía darse en la

---

<sup>87</sup> La propuesta será desarrollada y analizada con amplitud en el capítulo VII, dedicada a la identidad colectiva.

<sup>88</sup> Sobre este tema ahondaremos en el siguiente capítulo, dedicado a la identidad, donde exploraremos, entre otros temas, los contenidos en los discursos.

izquierda respecto a la identidad de clase de algún dirigente, o en el indianismo más radical, sobre el mayor o menor grado de pureza sanguínea.

### *Solidez*

Al preguntarse sobre la solidez de la organización, los entrevistados la entendieron mayoritariamente como la fortaleza organizativa, la fuerza de la organización. Desde esta óptica la percepción general fue que la CONAIP se encuentra en el inicio de un proceso de consolidación y que padece una serie de debilidades. Estas debilidades ya han sido detalladas más arriba. Para los entrevistados, CONAIP no llega a ser todavía lo que se propone ser en su planteamiento institucional y en los alcances de su nombre, que al elegirse buscó crear, para el Perú, una organización homóloga de la CONAIE del Ecuador. Los dirigentes son conscientes de que no hay el suficiente respaldo de bases, ni la fortaleza organizativa.

No obstante, al entender la solidez en términos de unidad interna y compromiso, la mayoría de dirigentes sí siente que la CONAIP se mantiene cohesionada. No obstante, aquella percepción es puesta en duda por los mismos entrevistados al mencionar el hecho de que un miembro de la Junta Directiva haya asumido un cargo en la dirigencia del Movimiento Inka, algo que, por cierto, no es conocido por todos los dirigentes de la organización. Así, al dirigente de Apu Andino, que consultó sobre el hecho, se le dijo que el Movimiento Inka constituye un proyecto regional de fortalecimiento del MASA, como paso previo a las próximas elecciones. Y aquella es una versión que no encontramos en las entrevistas realizadas a los miembros de la Junta Directiva.



#### **2.4. Percepción de la posición del integrante e influencia dentro de la organización**

En esta parte del análisis buscaremos conciliar una descripción desagregada -por dirigente- con un análisis transversal de tendencias en las percepciones recogidas<sup>89</sup>. Vayamos a los hallazgos. Los tres miembros de la Junta Directiva sienten que sí son escuchados dentro de la organización y que tienen un alto grado de influencia. Aquello se deriva, evidentemente, de sus cargos. No obstante, resaltan que la mayoría de coordinaciones recaen en el vocero, quien concentra la administración de las comunicaciones, la sistematización teórica y la mayoría de propuestas sobre acciones a tomar. Y él es consciente de aquel poder. Cuando fue entrevistado señaló que su papel en la organización es importante, y se reclama como uno de los principales impulsores de la organización.

Los demás dirigentes consultados señalaron, por su parte, que si bien no participan directamente en las coordinaciones y en la toma de decisiones cotidianas, sí sienten que son escuchados y consultados en múltiples ocasiones. Como lo explicó el dirigente de Apu Andino, cuando se trata de decisiones sobre aspectos regionales precisos, el dirigente de la zona en cuestión es consultado. No hay una forma institucional, pero se asegura que esta relación se da en esos términos.

Cada dirigente tiene, de otro lado, una forma de influencia particular. Por ejemplo, el dirigente de los EHIN tiene una influencia importante por el lado espiritual y formativo, y es muy respetado por sus años, su trayectoria y su sabiduría. El dirigente de FARA, que fue presidente de FADA, es respetado por su experiencia política y su formación en temas de política indígena; tiene pues, un prestigio ganado como dirigente. Igual es el caso del dirigente del CUNAN, que es reconocido como un líder con grandes aptitudes y también como una persona con aportes valiosos tanto desde su experiencia política como desde su formación académica.

---

<sup>89</sup> Un desagregado de las percepciones de los miembros de la organización respecto a su posición en ella, puede encontrarse en el anexo 6. Recomendamos revisar el cuadro del anexo para poder entender a cabalidad la presente sub-sección.

Y sucede lo mismo con el dirigente de CECONSEC, que se sabe importante dentro de la organización no sólo por ser el único amazónico dentro del MASA, sino también por su aporte como dirigente y su fuerza como líder de base. Los entrevistados son conscientes de su prestigio interno, y aquello coincide también con lo observado y con el cruce de referencias personales que aparecen en las conversaciones.

Sin embargo, hay un grupo definido de dirigentes que no siente tener una posición influyente, que consideran no ser escuchados. Hablamos de quienes pertenecen al Movimiento Inka, lo que es previsible por la relación tensa que hay con el núcleo impulsor de la CONAIP y por la constante competencia entre las cabezas de ambas redes. Este malestar lo manifestaron con claridad los dirigentes del Movimiento Inka entrevistados, aunque no –de esperarse por su complicada situación- el que tiene un cargo dentro de la Junta Directiva de CONAIP. Uno de ellos, incluso, denunció que hubo una directiva –informal, obviamente- desde CONAIP para que no se le avisara de la realización del Congreso Político, del cual se enteró justamente por la persona encargada de ocultar aquella información.

En conclusión, todos, menos los ligados al Movimiento Inka, se reconocen como miembros importantes y respetados dentro de la organización. Aquello refuerza la cohesión interna. Desde luego, hay críticas al desempeño de la Junta Directiva en aspectos específicos, pero aquello no llega al grado de influir en la percepción del lugar que cada actor siente que tiene en la organización, donde, aun con críticas a la dirigencia, se siente que ésta sí recoge las diversas opiniones y sentires, y mantiene una comunicación fluida.

### **3. Estructuración de la organización**

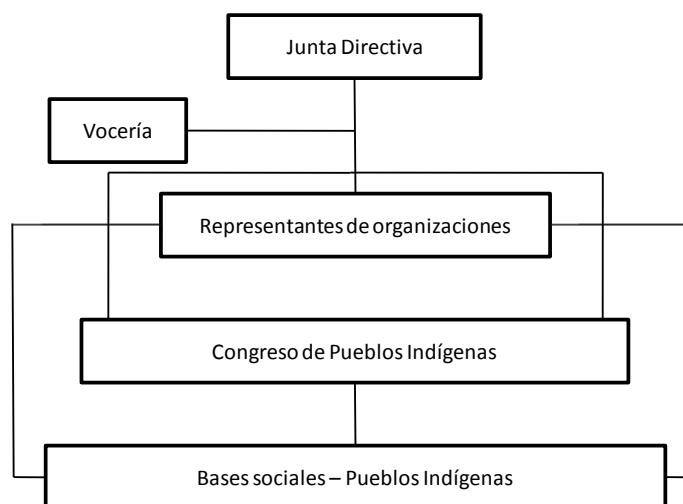
#### **3.1. Estructura organizacional**

En términos formales la organización posee dos instancias de decisión delimitadas en su jerarquía interna. El espacio máximo de decisión es el Congreso de Pueblos Indígenas y las

coordinaciones ejecutivas -sobre la base de los lineamientos generales establecidos en los congresos- las lleva a cabo el Comité Ejecutivo Provisional (o junta directiva), conformado por presidente, secretario y tesorero. Finalmente, sin ser parte de la Junta Directiva, está la función de vocería, encargada a una persona que trabaja adjunta a la dirigencia y en coordinación permanente, y cuya responsabilidad es exponer de la mejor manera las posiciones de la organización y mantener contactos con actores considerados importantes para el proyecto.

Junto con lo anterior hay otras responsabilidades formales, que se asumen como tácitas por ser propias de una lógica confederativa: la ligazón entre las organizaciones de base y la CONAIP tiene un momento de densidad en los congresos, pero ordinariamente se da a través de los representantes de las organizaciones conformantes. En ese sentido, en el modelo de confederación nacional hay autonomía para el trabajo local y regional, y la dirigencia debe consultar con las organizaciones cuando se vaya a tomar alguna acción en relación a su zona específica. Así, si se va a hacer algo en Puno, la persona a consultar y con la cual coordinar es el representante de Apu Andino; si es en Huancavelica, con quien represente al CUNAN; si es en Ayacucho, con quien represente al FARA; etc.

El organigrama se resume en un esquema como el que sigue:



Algo a resaltar es que las organizaciones de CONAIP no han adquirido responsabilidades específicas dentro de la estructura. Son parte de la Confederación, han asistido a su Congreso y formalmente adoptan el mismo proyecto, pero para funcionar ordinariamente la organización nacional no exige el cumplimiento de ninguna responsabilidad particular a sus organizaciones conformantes. Eso es así en parte porque no existen instancias intermedias formales entre la Junta Directiva y las bases sociales, salvo el Congreso, que sesiona cada cuatro años aproximadamente y que es abierto en el lugar donde se lleva a cabo. Lo que queremos decir es, pues, que la labor organizativa y de oficio de la CONAIP se centra solamente en la Junta Directiva y la Vocería. No existen instancias intermedias formalmente constituidas. Y además, federaciones regionales, comunidades, colectivos y demás instituciones forman parte indistintamente –en términos de jerarquías formales- de la Confederación, lo que puede observarse en su presentación institucional.

En CONAIP, la relación entre Junta Directiva y organizaciones conformantes y bases sociales, no se ha institucionalizado bajo el modelo típico confederativo -aunque sí se busca alcanzar ese ideal, como puede apreciarse en el organigrama. No obstante, la relación sí existe y es alimentada constantemente a partir de mecanismos particulares, en general informales. Internet juega un papel vital. Los flujos de información que mantienen vivos los lazos y las lealtades se dan cotidianamente a través de redes virtuales y correos electrónicos. Los encuentros presenciales son pocos, pero la conectividad virtual mantiene viva la idea de un “nosotros” real que se encuentra ligado a CONAIP<sup>90</sup>.

No debe sorprender que la estructura formal sea diferente a la estructura real. Los entrevistados, justamente, resaltan orgullosos esa distancia y la entienden en sus términos. Detrás de la estructura de la CONAIP debe tenerse en cuenta que hay un proyecto de

---

<sup>90</sup> Más adelante se verá cómo ese mecanismo resulta sumamente útil para el mantenimiento de un proyecto que gira en gran medida alrededor de la obra y las propuestas de uno de sus miembros. El intercambio de noticias, opiniones, artículos y demás, facilita el fortalecimiento de las lealtades existentes, que son las que estructuran esencialmente el proyecto, por encima incluso de los compromisos formales que emanan de los congresos.

reivindicación identitaria de pueblos originarios. Los líderes se reconocen como portadores de una civilización diferente a la Occidental, con formas propias de entender la organización social y la distribución del poder. Ellos son explícitos: en medio de un sistema foráneo, impuesto a los pueblos indígenas, ellos se ven obligados a formalizarse usando las estructuras y los nombres preconcebidos por Occidente. El sistema jurídico no reconoce sus formas horizontales y paritarias de organización<sup>91</sup>. Eso lo resaltan en la Junta Directiva. No hay presidente, ni secretario, ni tesorero –señalan- sino un Consejo de hermanos que decide en igualdad de condiciones, procurando el consenso. En la práctica la denominan –y firman así- “Consejo de Gobierno”. Asimismo, la dirigencia delibera y decide en plena horizontalidad incluyendo a los dirigentes presentes; así, si aparte de la Junta Directiva están presentes los dirigentes de CUNAN, FARA o del EHIN –por poner un ejemplo- todos toman las decisiones:

*Nos hemos inscrito para los registros públicos tal conforme que se inscriben en la actualidad las organizaciones como presidente, vicepresidente, secretario de economía, secretario de actas, en fin, eso es solamente para la parte legal [...] ya en hecho trabajamos de una manera distinta, que es el consejo de gobierno, donde que nosotros nos sentamos en una mesa los que representamos al CONAIP, somos tres integrantes por el momento [...] [pero] la estructura de nosotros no es como la pirámide, sino que es circular, donde que todos nos sentamos en un solo sitio y todos tenemos el derecho, voz y voto, aquí no hay un presidente, no, 'que diga el presidente' [...]*

*(Por otro lado) si hoy día nos encontramos aquí en San Miguel, La Mar (Ayacucho), y estuvieran acá presente los dos hermanos tanto que Jorge Choque y Miembro de junta directiva, y por qué no decir también de nuestro hermano Javier Lajo, determinamos las cosas acá. En esto quisiera también aclarar otra cosa, nosotros somos tres hermanos que encabezamos el CONAIP, pero sin embargo eso no nos da lugar a nosotros para que solamente los tres determinemos, sino también tenemos a otros hermanos, como por ejemplo Juan Yupanqui, está Santiago Agui de Huánuco, este... el hermano Marino Barrios de Ayacucho, que, bueno, ahorita está radicando en Sicuani, y así otros hermanos o hermanas más, que también son parte del CONAIP, en una reunión entre todos acordamos, aquí ya no hay el consejo de gobierno, sino el consejo de tres personas, sino el consejo de gobierno se amplía a más si estamos entre cuatro, cuatro, si estamos entre seis, seis, si estamos entre ocho, ocho [...]*

---

<sup>91</sup> Cabe señalar aquí que en el III Congreso de Pueblos Indígenas, la estructura que se acordó implementar contemplaba la existencia de un Consejo de Amautas y un Consejo de Gobierno (un representante de cada organización fundadora y un suplente). Ninguna de las dos instancias llegó a implementarse dado que requerían –en palabras del vocero- de un plenario, que por dificultades económicas no se ha realizado. Más allá de los problemas organizativos internos que no han permitido la implementación de esta estructura de gobierno, es digno de resaltarse cómo la organización busca nuevas formas de estructurarse, que vayan acordes con la tradición horizontal y democrática que reivindican.

*Viéndolo por la parte legal se podría decir así no está correcto, pero sin embargo, como nosotros llevamos esta forma o esta modalidad de gobernarnos, es algo positivo para nosotros porque la persona que no está dentro del consejo de gobierno, inscrita dentro de los registros públicos, tiene más experiencia, tiene un planteamiento firme, un planteamiento positivo para la organización, entonces son todos los que determinamos acá.- Miembro de junta directiva*

Este mecanismo, según hemos observado, brinda una especial flexibilidad a la organización, permitiéndole tomar decisiones rápido, aprovechando la centralización de coordinaciones en el vocero, quien adquiere esa facultad aun sin ser de la Junta Directiva. Consecuencia de esta apertura es que en los dirigentes más cercanos, haya una sensación de inclusión y de horizontalidad, que se condice con el hecho de que la mayoría de ellos se siente escuchado. No obstante, quienes no son allegados al núcleo central y que incluso mantienen puntos fuertes de oposición -como es el caso del Movimiento Inka- se sienten excluidos y perciben una actitud patrimonialista por parte de un grupo de dirigentes que estaría apropiándose de la Confederación:

*Creo que hay un sector pequeño que de alguna manera han monopolizado la representatividad y eso es, de alguna manera, dañino, y muchas de las acciones que están, están en función a dos o tres personas, mas no así en una organización de carácter nacional donde se somete a consulta, a opinión, no no, falta eso, falta eso.- Dirigente (sierra sur)*

Así tenemos que el análisis organizacional que debiera hacerse para CONAIP no debería cotejar tanto la organización formal de su organigrama con las estructuras informales existentes en la práctica; sino *la concepción de estructura ideal presente en los sentidos comunes* de los dirigentes y *las formas en que de facto se acercan o no a esa concepción*. En esos términos, encontramos que aquel modelo de apertura y horizontalidad originarias, donde las jerarquías son de función y no de poder, en tanto no está delimitado con claridad, tiene como consecuencia contradictoria una excesiva centralización del poder y las decisiones en un grupo relativamente pequeño que mantiene simpatías y lealtades con el núcleo central, quedando excluidos claramente otros dirigentes que no mantienen lazos de confianza con el centro. Lo que se tiene, a final de cuentas, es una estructura que funciona muy bien para

mantener en el tiempo la cohesión de una red informal, articulada básicamente por lealtades personales y lazos de confianza; pero que trae muchas limitaciones para la estructuración de una institución que quiera ser de alcance nacional con soporte en bases sociales -en este caso nacionalidades indígenas organizadas.

Es interesante ver cómo se estructura el MASA en estas condiciones. Si analizamos su estructura interna, en el MASA se formaliza la centralización del vocero, que ahora ocupa la presidencia de la comisión política a cargo de lograr la inscripción del partido. Se formaliza en tanto la centralización de las coordinaciones y decisiones recae, según lo estipulado, en la presidencia. Pero cambia algo sustancial. Entran al núcleo central de la red nuevos dirigentes, como son los representantes de CECONSEC y Apu Andino, ocupando el primero la vicepresidencia de la dirigencia del MASA. En los hechos, no obstante, las coordinaciones sobre MASA siguen incluyendo al núcleo central de CONAIP, puesto que ya vimos que su dinámica real es la de una red informal; aunque, esa dinámica podría cambiar sustancialmente con la fundación de los comités departamentales del partido y con un eventual congreso político de lanzamiento del mismo.

### ***3.2. Historia de la organización durante el tiempo de observación***

En marzo del año 2006 nace la CONAIP, como acuerdo del III Congreso de Pueblos Indígenas del Perú. Desde entonces hasta el punto final de esta observación -febrero 2009-, han transcurrido aproximadamente tres años. En ese periodo la vida institucional de la CONAIP no ha sido tan intensa como hubiesen esperado, y eso en tres aspectos, que son las tres responsabilidades que asume la organización: 1) organizar a las nacionalidades indígenas del Perú, 2) representarlas públicamente e 3) impulsar la creación del instrumento político.

En lo que respecta a la primera responsabilidad, el trabajo se materializa en lograr que más organizaciones de pueblos indígenas se federen. Es un trabajo que implica generar lazos,

difundir la propuesta y procurar generar las condiciones para que las adhesiones se traduzcan en relaciones institucionales. Aquello implica un trabajo de acercamiento a las organizaciones y de realización de eventos como confederación. En ese aspecto la CONAIP no ha sido muy dinámica, y por múltiples razones –se ha detallado más arriba- entre las cuales el factor con mayor relevancia es la falta de recursos económicos y logísticos. Así tenemos que desde Marzo del 2006 no se ha realizado hasta la fecha el IV Congreso de Pueblos Indígenas<sup>92</sup>, aunque éste ya se viene anunciando; y tampoco se ha convocado a encuentros o cumbres.

Son las organizaciones conformantes de la CONAIP las que han estado realizando el trabajo de posicionamiento en sus espacios locales. Cada organización, desde luego, tiene sus procesos autónomos: se encuentra dentro de un espacio particular. La relación entre su posicionamiento en esos espacios y el fortalecimiento de CONAIP es indirecta, pero es vital, dado que aquel trabajo podría ser activado y catalizado en los espacios de mayor densidad representativa de la CONAIP, que son los Congresos Nacionales.

Por otro lado, la realización de esta labor de posicionamiento también se ha venido desempeñando mediante la continua presencia de delegados de CONAIP en diversos espacios, aunque no en la generación de los mismos. Aquí se combina la primera función delimitada, con la segunda, que refiere al trabajo de representación. Hemos podido observar que sí se ha tenido participación activa, por ejemplo, en foros y encuentros de la Comunidad Andina de Naciones, en espacios etnopolíticos en Bolivia e inclusive en las reuniones preparatorias para la declaración de la OEA sobre pueblos indígenas, que han tenido lugar a finales del año 2008 en EE.UU.

Asimismo, también puede observarse que una forma de crecimiento de la red de CONAIP es a través de eventos académicos de presentación del libro *Qhapaq Ñan*, del vocero

---

<sup>92</sup> Repetimos la nota de actualización: Al momento de escribirse la presente sección el IV congreso de la CONAIP no había sido anunciado todavía. A la fecha, setiembre del 2009, el congreso ya ha sido convocado oficialmente y se realizará del 10 al 12 de octubre del presente año en la provincia de Andahuaylas.



de la organización; lo que tiene especial relevancia por la centralización de la organización en la persona que desempeña la vocería y porque en el espacio etnopolítico se identifica a la CONAIP como a “la gente ligada a” la persona en cuestión, que encabeza una facción de los líderes indígenas.

Ahora bien, en el transcurso del 2006 al 2009, se ha debilitado una de las alianzas más importantes para el proyecto CONAIP. El movimiento cocalero agrupado en la CONPACCP estuvo presente en el congreso fundacional, con Walter Acha (vice-presidente) como delegado y se decidió con ellos realizar el congreso político en Pichari, en el VRAE. Como se ha explicado más arriba, el congreso no llegó a realizarse porque Nelson Palomino, ni bien obtuvo su liberación, decidió fundar su propio partido.

No obstante las demoras ocasionadas, el congreso fundacional se convocó –sin apoyo de la CONPACCP- para mayo del año 2007 y se realizó con éxito en Lima. Si bien la presencia no fue masiva, tuvo cualitativamente una variedad importante y significó la adhesión directa de Apu Andino a partir de su instrumento político SUMA, así como de CECONSEC, organización amazónica.

Desde esa fecha, el 2007 y el 2008 han girado, en general, alrededor de la consolidación del MASA, en la formación de sus comités departamentales y en el mejoramiento de sus alianzas. La CONAIP, como tal, se ha mantenido inmóvil, salvo por la presencia de delegados suyos en algunos eventos indígenas; y también ha permanecido alejada de las luchas populares más fuertes en este periodo, por lo menos a nivel de estructura nacional. Su presencia ha sido mínima en los paros nacionales realizados los meses de julio; no estuvieron presentes en la Cumbre de los Pueblos, de mayo del 2008; tampoco han tenido presencia ni en la CPS (Coordinadora Política Social) ni en el MCP, y tampoco en el paro amazónico contra los decretos legislativos que ponían en riesgo a las comunidades originarias. De hecho, son espacios coyunturales pero que han estado en el centro de atención de la mayoría de

organizaciones políticas. Sirva lo dicho entonces sólo para ejemplificar una inmovilidad *pública* reconocida por sus propios dirigentes; una falta de dinamismo en términos organizacionales, como CONAIP confederación; mas no como red.

### **3.3. Desarrollo institucional**

No hay una institucionalidad muy desarrollada. La organización funciona más bien a partir de reglas informales sobre las que no hay consensos internos. El que los hubiera haría, de cierta forma, prescindible la existencia de normas positivas, que en el marco de la visión etnopolítica podrían considerarse como occidentales. Pero el que haya tales consensos lleva a concluir que efectivamente existe un débil desarrollo de la institucional. Por ejemplo, si se analiza las funciones de la Junta Directiva, se observa que quien las lleva a cabo de facto es el vocero. La vocería asume en los hechos la forma de una coordinación. Incluso en algunos entrevistados la persona que ocupa la vocería es considerada como el coordinador, cargo que oficialmente no existe, pero que la persona en cuestión sí desempeña, de acuerdo a observaciones efectuadas y a las percepciones encontradas:

*Claro, primero tiene su comité ejecutivo nacional, que está conformado por [menciona nombres de la Junta Directiva], [menciona al vocero] como coordinador. Los demás son las federaciones pe, bases provinciales ¿no?, federaciones campesinas, federaciones distritales, provinciales, etc.- Dirigente (sierra sur)*

Por otro lado, ante la pregunta sobre actas y estatutos, no hubo mayor conocimiento entre los dirigentes que no son parte de la Junta Directiva. No hay seguridad sobre si los estatutos existen ni sobre si se llevan las actas de las reuniones, aunque se asume que ambas cosas sí tienen lugar y que los más apropiados para hablar sobre el particular son los miembros de la dirigencia. Al consultárseles, éstos afirmaron que hay un primer borrador de estatuto y que éste se está mejorando para ser aprobado en el IV Congreso. De hecho, los primeros artículos de aquel estatuto sí se encuentran en la partida registral de la organización. Sobre las

actas, de otro lado, sostuvieron que sólo las hay de la fundación, y no de las reuniones de oficio que llevan a cabo en Junta Directiva.

Aquellas reuniones tampoco se realizan de manera sistemática ni previsiblemente. Las dificultades geográficas y económicas no lo permiten. No hay reuniones ordinarias en periodos de tiempo delimitados ni tampoco especificaciones de quórum en las decisiones. Si bien es una exigencia propia de la burocracia occidental, la necesidad de delimitar el universo de quienes deciden y cuándo una decisión es válida o no ante alguna discordancia, tampoco es suplida de alguna forma alternativa y conocida entre los miembros. Las decisiones, en ese sentido, no tienen un marco institucional (no necesariamente formal, positivo) que las sostengan y les brinden contundencia. Lo que observamos es que en el proceso de toma de decisiones dentro de la dirigencia se hace evidente el poder de facto que emana de la concentración de las coordinaciones en la figura del vocero. Toda decisión pasa primero por él, quien maneja, además, los flujos de información internos. Aunque debe aclararse que no se ha encontrado registro de que aquel poder haya sido impositivo.

Es una realidad que es evidente para los entrevistados. Incluso, al preguntarse a quién consideran como imprescindible dentro de la organización, el nombre que aparece con mayor frecuencia es el del vocero. Incluso él mismo llega a considerarse indirectamente como una figura clave en la organización, aunque manifiesta que esto cambiará en la medida en que su producción intelectual sea sistematizada y apropiada por el espacio.

*¿Imprescindible?, el hermano [menciona al vocero].- Miembro de junta directiva*

*Mal o bien tendría que ser [menciona al vocero], porque él es investigador, él es intelectual.- Dirigente (sierra sur)*

*Yo no me considero imprescindible. De repente en algún momento, pero ya pues hay libros, publicaciones ¿no? O sea, imprescindible para la existencia de un proyecto siempre hay gente ¿no? que propone. El factor subjetivo nunca se puede negar, pero una vez que la persona imprescindible escribe ya, ya pues, ya no es imprescindible ¿no? que ya dejó escrito ya su legado.- Encargado de vocería*

Este carácter imprescindible en algunos miembros es un punto de debilidad en la construcción de una institución, puesto que la consolidación de instituciones implica una existencia por encima de los actores conformantes.

Por otro lado, respecto a la comunicación interna, observamos que la mayoría de miembros se entera de lo acontecido dentro de la organización a través del correo electrónico. En todas las entrevistas eso es lo que se manifiesta. La red de CONAIP se refuerza cotidianamente gracias a la conectividad de internet, y es a través de ese medio que se dan los procesos de consulta de opiniones y sugerencias a los demás dirigentes antes de tomar decisiones en la Junta Directiva. Finalmente, también constituye un medio vital para enterarse de los encuentros, conferencias o cumbres que se dan en el escenario etnopolítico, y de los procesos puntuales que atraviesan los espacios locales con los que la CONAIP mantiene contacto.

Por último, las responsabilidades no están claramente definidas internamente. Aquello se relaciona con lo que decíamos sobre la ausencia de una reglamentación al interior de la dirigencia y de un estatuto completo que sirva de marco. Si bien hay reglas informales que estructuran el trabajo y lo hacen posible -que los dirigentes reclaman como formas originarias de organización-; lo cierto es que ya se registra un problema: uno de los miembros de la dirigencia ha asumido un cargo dirigente en el Movimiento Inka, que mantiene una relación tensa con CONAIP, y que se reclama como un espacio autónomo. Ese hecho sin duda golpea la institucionalidad en desarrollo, y se han podido identificar dificultades para afrontarlo debido a la ausencia de reglas claras que delimiten las responsabilidades, compromisos y libertades.

#### **3.4. Relaciones de poder y estructuración**

Para describir las relaciones de poder, de acuerdo a nuestro marco teórico, es necesario identificar los principales juegos que estructuran a la organización, ubicar en ellos a

los actores y describir el manejo que ellos efectúan de los recursos a su disposición. En ese camino analítico es preciso tener muy en cuenta que los *jugadores* echan mano de recursos que emanan de las prescripciones formales de la organización, del sistema de acción real que se haya estructurado (es decir, que no necesariamente está recogido en los diseños formales) y de las relaciones sociales de partida de cada uno de los miembros, en tanto individuos que viven en sociedad. La identificación de los recursos y del uso de ellos dentro de los juegos existentes, permiten deducir las estrategias que llevan a cabo los actores y que estructuran el sistema de acción en el tiempo. Cumplir esa tarea es el paso complementario de la descripción ya hecha sobre la estructura de la organización (formal y de facto), y nos llevará a entender la *estructuración*, la forma en que la organización se reproduce en el tiempo.

Podemos identificar, según nuestra observación, por lo menos ocho juegos con sus propias reglas de funcionamiento y definición de recursos:

- 1) coordinación-comunicación,
- 2) representación pública,
- 3) construcción de legitimidad interna y externa,
- 4) toma de decisiones en espacios asambleaísticos,
- 5) construcción de propuesta ideológica (política y filosófica),
- 6) fortalecimiento del sentido de pertenencia y del compromiso,
- 7) construcción de alianzas políticas y de diverso tipo, y
- 8) obtención de respaldo de bases.

Antes de analizar los juegos señalados debe tomarse en cuenta que la débil institucionalidad, con sus características de flexibilidad y permeabilidad, generan un área de incertidumbre transversal a todas las funciones y espacios de decisión de la organización. Aquello lleva a tener presente que para rastrear los recursos de origen intra-organizacional no pongamos énfasis en las prescripciones formales de responsabilidades, sino en las

circunstancias y situaciones específicas que conforman la historia recorrida de CONAIP desde el 2006 hasta el presente, y también en aquellas relaciones ya entretejidas desde los tiempos de la COPPIP, ya que ésta constituye un legado que la confederación reclama como suyo.

Entremos de lleno a reconstruir los juegos. Comencemos con las **coordinaciones y comunicaciones internas**. Formalmente, los encargados de aquella tarea son los tres miembros de la Junta Directiva. Por lo que implican las funciones de coordinación interna, se pueden identificar cuatro recursos clave, que son a) el acceso rápido a información, b) contar con las posibilidades de comunicación (acceso a tecnología y dominio de la misma), c) disponer de suficiente tiempo para dedicar a la tarea señalada y, finalmente, d) tener la responsabilidad formal de desempeñar la función.

En ese marco, el que las responsabilidades formales no se encuentren claramente delimitadas y que haya aperturas de gestión para que las decisiones de la dirigencia no sean exclusividad de la misma; conlleva que el cuarto recurso señalado –responsabilidad formal– caiga muy por debajo de los otros. Encontramos así que la delegación formal de las tareas de coordinación en los miembros titulares de la dirigencia pierde valor relativo en la dinámica real del juego. Y en esa dinámica real puede encontrarse que, de facto, quien centraliza las labores de coordinación y comunicación interna, manteniendo la posición con más poder, es el vocero. Es él quien tiene mayor acceso a información por tener un manejo amplio de las redes etnopolíticas, es el dirigente con más trayectoria en ese campo, la organización es identificada con él por los demás actores en el escenario en el que se mueven, y cumplió una labor similar en la COPPIP, al ser secretario técnico. Asimismo, él es quien administra la lista de correo que articula las conexiones también con otros actores cercanos a la red.

Cuenta, además, con la posibilidad de dedicar más tiempo a la organización que los otros. En ese aspecto, los miembros de la dirigencia, por la falta de recursos económicos, se ven obligados a permanecer por periodos largos trabajando para mantener a sus familias y les

es difícil juntarse físicamente para tomar decisiones. Eso lleva a que cada quien coordine, muchas veces, individualmente con el vocero y que él sea el punto de encuentro cada vez que un dirigente viaja a Lima –lugar donde radica y donde se dedica al trabajo intelectual, ligado directamente con la CONAIP, dado que se concentra en desarrollar las tesis del Qhapaq Ñan y promocionar su libro, en cuyas presentaciones se generan relaciones importantes para la organización.

En muchos aspectos, además, sus funciones formales como vocero lo llevan a tener primacía en el dominio de las informaciones: se encarga de sistematizar los documentos y maneja al derecho y al revés los objetivos y estrategias.

Los demás dirigentes, tanto los de la Junta Directiva como los que no, son conscientes de esa centralización y manejan la idea de que la dirigencia la conforman los cuatro, incluyendo al vocero. Por lo tanto, la percepción es que es la dirigencia (ahora de cuatro personas) la que desempeña, como está establecido, las labores de coordinación y comunicación. Como vimos, la aceptación de aquella dinámica viene por parte de los dirigentes más cercanos al núcleo impulsor de CONAIP, pero no de quienes mantienen una relación tensa, que son los miembros del Movimiento Inka. Aunque, debe señalarse que no se han observado iniciativas de cuestionamiento y disputa al vocero en esos aspectos.

El juego de coordinación y comunicaciones es el central en la dinámica cotidiana de la organización; por decirlo en palabras simples, es la función encargada de hacer que el reloj siga funcionando. Por ello es vital tener en cuenta la centralización que hemos identificado y las características de la misma, puesto que estará presente en los demás juegos delimitados, al punto de estructurar su dinámica, aunque sin lograr definirla por completo.

Veamos el segundo juego: **representación pública**. Formalmente recae, en iguales condiciones, tanto en la vocería como en la dirigencia en su totalidad. La única diferencia es que la dirigencia tiene mayor libertad en esa representación, en lo que respecta a sentar

posiciones, y la vocería debe restringirse a manifestar directivas ya dadas, a expresar contenidos ya generados.

Pero hay algo muy interesante que surge al analizar la dinámica dentro de la representación. El vocero, dada su trayectoria y su protagonismo, es identificado como la cabeza de aquella facción andina que se separa de la COPPIP, y es, por lo tanto, el centro de las críticas del *otro lado* de la política indígena, que se mantuvo ligado con ciertas agencias de cooperación y que hoy tiene mayor presencia pública<sup>93</sup>. Esa situación genera que, en ciertos espacios, la figura del vocero traiga por sí sola conflictos pasados que no convienen a la imagen de la CONAIP; por lo tanto, la dirigencia toma la centralidad de la representación formal de la organización. Así vemos, por ejemplo, que uno de ellos es enviado a las reuniones de la OEA sobre temas indígenas y otro asiste a eventos de líderes indígenas. En síntesis, el recurso que más peso tiene es la imagen, de la mano con el manejo público.

La **construcción de legitimidad interna y externa** tiene una dinámica bastante diferente a las de los otros dos juegos descritos. Se pueden identificar cuatro recursos vitales: a) trayectoria de lucha, b) origen indígena (lengua materna, origen comunero, raza, apellido, conocimiento de tradición), c) conexión con bases y d) autonomía frente a cooptación financiera o política. Hasta donde hemos llegado en el análisis, hemos visto que la legitimidad interna y externa se construye alrededor de la noción de autenticidad. Aquí están los auténticos líderes indígenas, los más comprometidos –dirían los dirigentes, y efectivamente lo dicen así, de distintas formas.

Dentro de ese juego los actores se diversifican. La trayectoria de lucha hace más reconocidos a los dirigentes que no están en la Junta Directiva. Están el ex presidente de FADA; el dirigente de EHIN, que fue partícipe de las tomas de tierras en Yanahuanca; el dos

---

<sup>93</sup> Nos referimos especialmente al Movimiento Cumbre de los Pueblos (MCP), liderado por Miguel Palacín, coordinador de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas y ex-presidente de CONACAMI (precisamente en la gestión que vivió la división de COPPIP).



veces candidato a la alcaldía, dirigente del CUNAN; y también el vocero, impulsor de la Federación Puquina e incansable precursor del indianismo peruano. En el caso del dirigente puquina, vocero, la situación es ambigua. Su trayectoria es reconocida y admirada dentro de la organización. Es una percepción muy presente que sustenta su liderazgo. No obstante, externamente esa trayectoria es enunciada atravesando una serie de rumores esparcidos que le atribuyen básicamente dos acusaciones: a) haber participado en la corrupción al interior del CISA y b) haber hecho fracasar el proyecto de COPPIP. Son acusaciones bastante gaseosas, imprecisas, pero que cumplen la función de despertar animadversiones o cautelas. Sin embargo, esa imagen se limpia cuando se argumenta que los cuestionamientos vienen de quienes se encuentran ligados a la cooperación internacional y cuentan con recursos económicos, y que se dirigen en contra de quien justamente se encarga de denunciar esa cooptación. Ese elemento, que se extiende a ser parte sustancial de la identidad colectiva de CONAIP, pone nuevamente al vocero en el liderazgo de la imagen rebelde y comprometida de la confederación. Esa es una fuente primordial de legitimidad interna y externa.

El origen indígena también es un factor importante, pero es menos central de lo que uno esperaría. De hecho, internamente ningún dirigente pone en duda lo *originario* de algún otro miembro. Todos de alguna u otra forma demuestran que tienen autoridad para denominarse indígenas y hablar en primera persona. Sin embargo, no hay una tensión permanente por demostrarlo<sup>94</sup>. Inclusive, no se ha encontrado cuestionamiento alguno al vocero por el hecho de no haber nacido en una comunidad, por no haber vivido como campesino y por no tener como lengua materna al quechua. Hay internamente una noción bastante flexible y poco purista de lo indígena, pero lo indígena, claro, no puede estar ausente.

---

<sup>94</sup> Esta tensión no se da entre ellos. No obstante, al momento de las entrevistas, se pudo percibir una tendencia, en los entrevistados andinos, a argumentar por qué deben ser considerados indígenas. Un análisis al respecto se hará en la sección 2.1. del capítulo VII, dedicada a exponer el proceso de construcción de la identidad colectiva.

Tampoco puede estar ausente, especialmente en la legitimidad externa, la conexión con bases. Quienes tienen mayor dominio de ese recurso son los dirigentes del CUNAN, de los EHIN, de Apu Andino y de CECONSEC. Su presencia, en ese sentido, es vital en la organización, y son quienes tienen mayor importancia al momento de construir legitimidad externa, por lo menos ante otros actores políticos y ante las comunidades. No es tanto así en los foros indígenas internacionales, donde es difícil constatar una efectiva presencia de bases y donde el principal recurso es la trayectoria individual y la condición de indígena líder. Finalmente, a nivel interno, la presencia de bases es central, ayuda a reafirmar el sentimiento de representatividad y de fuerza.

Estos dirigentes con presencia de bases suelen tener también un lugar importante en las **tomas de decisiones en asambleas**. Esos son los momentos de negociación interna más importantes. La autoridad de enunciación, el respaldo de bases detrás, la capacidad de convencer a la audiencia y la maña política van de la mano. Aquí vemos que el poder del vocero disminuye y que adquiere mucha fuerza la figura del líder del Movimiento Inka, quien ha protagonizado ya dos polémicas importantes, una en el congreso fundacional y otra en el congreso político. Las relaciones de poder que estructuran el juego son sustancialmente distintas a las que sustentan el juego de coordinaciones y comunicaciones. Es por esa razón que las asambleas son centrales para reestructurar los juegos ya dados, y suelen ser momentos de quiebre. Hasta el momento sólo ha habido un Congreso Nacional, y es muy probable que el Congreso que viene signifique algunos cambios, aunque será difícil que la centralidad del vocero se pierda en el trabajo de coordinaciones, por su acceso privilegiado a información y por el dominio de la doctrina fundante, que él sistematiza y también produce.

Es por ello que en la **producción ideológica** el vocero tiene indudable centralidad. Su libro Qhapaq Ñan resulta la sistematización de la propuesta filosófica de la CONAIP y es quien tiene el mayor dominio de la propuesta política. Si bien recibe aportes importantes de los

demás dirigentes, especialmente del CUNAN, de Apu Andino, del EHIN, y del intelectual cercano; quien centraliza la producción y la exposición de las propuestas es el vocero.

En el **fortalecimiento del sentido de pertenencia y del compromiso** la dinámica es casi la misma que con la construcción de legitimidad interna, y eso le sigue dando centralidad al vocero. No obstante, es de destacar la presencia del dirigente de los EHIN, quien tiene una función vital de cohesión no sólo por su carisma y su persistencia militante, sino también por su sabiduría y su aporte al desarrollo espiritual.

La **construcción de alianzas políticas**, por otro lado, es un juego difícil de desentrañar a profundidad por el carácter reservado de su dinámica, como es común en la actividad política; y también porque el MASA recién se estructura y se concentra por el momento en buscar alianzas locales, que están a cargo de cada dirigente en particular. En ese sentido, hay una correspondencia directa entre presencia en bases y mayor aporte en la construcción de alianzas.

Finalmente **la obtención de respaldo de bases** se encuentra muy ligada a la presencia de bases ya existente. En la medida en que la organización se ha mantenido bastante inactiva como confederación nacional, el dinamismo se ha concentrado en las organizaciones conformantes, con procesos autónomos. Aquí nuevamente los dirigentes de EHIN, Apu Andino, CECONSEC y CUNAN son quienes tienen mayor presencia.

Ahora tratemos de superponer los juegos descritos, veamos cómo se articulan y qué lugar tienen los actores. Podemos notar que los juegos se agrupan en dos grandes dimensiones de la organización. La primera de ellas es la dimensión meramente organizativa, interna, de la que depende el funcionamiento cotidiano. Y la segunda es la dimensión política, de donde emana la fuerza de la organización, su legitimidad y su poder de representación. Ambas dimensiones van de la mano indefectiblemente. Sin embargo, podemos notar que dentro de las relaciones de poder internas, la primera dimensión, administrativa-operativa,

brinda mayores posibilidades de acción a los actores para posicionarse en la organización como un todo. Aquella centralidad viene fundamentalmente del dominio de las informaciones y se refuerza con un marco institucional poco formalizado. La incertidumbre que emana de un marco institucional casi ausente, fortalece los recursos individuales de los actores. Así, el vocero se consolida automáticamente como el eje de la organización. Y es de ese modo también por cómo se ha estructurado la organización. Si reprodujéramos la forma en que cada uno de los dirigentes activos en la CONAIP y en MASA ha llegado a vincularse a la red de fondo que impulsa ambos espacios, encontraríamos que el contacto con el vocero es la puerta de entrada. Es principalmente a partir de su persona que va creciendo la red. Esto tiene como efecto que, junto con lo ya dicho, haya una fuerte argamasa de lealtades personales que sustenta la legitimidad interna de la centralización que hemos descrito. Es por ese motivo que quienes tienen mayor poder en la dimensión política de la organización, no se sienten llamados a exigir una institucionalidad más clara en las coordinaciones y comunicaciones, ni tienen tampoco mayores problemas con el lugar que el vocero ocupa.

### *Estructuración*

Recojamos algunas conclusiones ya formuladas. Vimos que la CONAIP no llega a ser representativa a nivel de bases con alcance nacional. Su presencia está focalizada en los Andes, puntualmente en Pasco, Huancavelica, Ayacucho y Puno. Esa representatividad, asimismo, recordemos que no tiene mecanismos de ida y vuelta que la sostengan fluidamente. Los únicos momentos de alta densidad en la renovación de la representación son los congresos, puesto que no se han dado encuentros, cumbres o asambleas, ni tampoco hay responsabilidades específicas en las organizaciones conformantes que las ligen directamente con la estructura nacional. En ese sentido, la conexión entre la dirigencia y las bases se da mediada informalmente por los representantes –ceranos- de las organizaciones conformantes.

Por otro lado, concluíamos hace un momento que no hay una institucionalidad muy desarrollada y que aquello lleva a que en la única instancia delimitada dentro de la estructura oficial de CONAIP, que es la Junta Directiva, la dinámica se rija por reglas informales y flexibles.

Teniendo en cuenta lo anterior, puede concluirse entonces que la CONAIP, como organización formal, se entiende solamente si se pone la atención en la dinámica de fondo que la constituye, que corresponde a la de una red de dirigentes, con reglas básicamente informales y que se estructura sobre la base de lealtades personales alrededor del liderazgo del dirigente puquina que en CONAIP desempeña el papel de vocero. Ya no basta, pues, hablar de CONAIP solamente, el sistema de acción que encontramos corresponde a esa red, que es la que impulsa también al MASA.

Esa es una tesis que ha ido tomando forma a lo largo de todo el análisis. Partimos con la intuición de que había que analizar en principio una red de relaciones entre actores puntuales, tanto por los planteamientos teóricos como por lo observado exploratoriamente: una organización con poco tiempo, impulsada por un grupo de dirigentes de la ex-COPPIP y que es definida dentro del escenario etnopolítico como “la gente del” dirigente puquina, con el cargo de vocero en CONAIP y ex-secretario técnico de COPPIP.

Quedaba ver si es que el proyecto de CONAIP lograba constituir una unidad con su propia lógica de funcionamiento, con sus propios juegos y recursos, que la hiciera una organización con una dinámica diferenciable y relativamente autónoma de la red inicial. Y concluimos que no ha llegado a ser así. Más bien, del 2006 al presente, la existencia de CONAIP ha aportado a engrosar la red inicial, que ha mantenido su dinámica como tal, anclada en reglas informales, lealtades personales y girando alrededor de la figura del dirigente puquina. Eso explica que MASA pueda adquirir mayor dinamismo que CONAIP sin alterar sustancialmente la dinámica interna de la red, por lo que los dirigentes que formalmente se

adhieren al instrumento político y todavía no a CONAIP, se sienten miembros de un mismo grupo, parte de la misma red, de un mismo lado en la línea divisoria dentro del escenario etnopolítico andino que tiene como génesis la separación de la COPPIP.

En esa red vimos que las relaciones de poder -deducidas a partir de los juegos y recursos delimitados por la observación- dan centralidad al vocero, que tiene como sus principales fuentes de amplitud de sus márgenes de acción: ser el “anfitrión” de la red (la mayoría de dirigentes se vincula a través suyo); tener el mayor acceso a información en base a una gran cantidad de contactos que ha venido acumulando desde sus inicios en el indianismo (fines de los años 70’); ser el autor del libro cuya propuesta se yergue como la doctrina filosófica mejor sistematizada dentro de las propuestas etnopolíticas en el país (y que los miembros de CONAIP reconocen como la mayor fortaleza de su proyecto); y finalmente ser identificado como una persona consecuente que se ha mantenido libre de toda cooptación política y financiera, hecho respaldado por la ruptura de COPPIP, tras la cual puede identificarse una cercanía constatada entre un grupo de dirigentes y ciertas agencias de cooperación que los apoyan con recursos de distinto tipo.

También debe tomarse en cuenta que estos recursos le dan un lugar central (al vocero) en la red que da existencia y sostiene a CONAIP y MASA, mas no en la labor de posicionamiento político, donde es vital la presencia de otros dirigentes con llegada a bases, mayor manejo de asambleas y una imagen sin vinculaciones de ningún tipo ni con CISA ni con COPPIP.

Durante el tiempo de observación no hemos encontrado que se haya desarrollado todavía un mecanismo de articulación de ambas dimensiones; es decir, que la dinámica del posicionamiento político, vital para fortalecer a la confederación y al partido, no se ha vinculado lo suficiente con la estructura de la red informal de fondo, anclada en recursos organizativos. Más bien, la segunda ha incorporado con sus propias reglas a los dirigentes que tienen mayor

dominio de recursos en la dimensión política. Esto se confirma con el hecho de que se haya mantenido una institucionalidad poco desarrollada que no asegura una conexión de representatividad fluida entre bases sociales y dirigencia, y que no atribuye responsabilidades específicas y bien delimitadas a quienes se encargan de sostener ese nexo, que son los dirigentes de las diversas organizaciones conformantes.

La estructuración de esta red, así, tiene como *características de reproducción* algunos elementos claramente identificables:

- a) La centralización en la figura de un líder con trayectoria reconocida y productor de la ideología articuladora;
- b) lazos de confianza y de lealtades alrededor de un liderazgo definido;
- c) reglas informales por encima de normas positivas, que permitan flexibilidad e incertidumbre de modo que se re-potencian los recursos individuales de facto de cada uno de los miembros de la red; y
- d) el acceso a internet como la principal fuente de conectividad interna, de crecimiento de los contactos y de obtención rápida de información para la toma de decisiones y para el posicionamiento.

La dinámica de reproducción de aquella red se vincula con la forma en que se pone en práctica la iniciativa de articular una organización nacional que encabece un movimiento indígena. Hablamos de una fórmula de “arriba hacia abajo”; es decir, de un núcleo de líderes reconocidos que busca articular organizaciones de base a partir de una propuesta política y filosófica. Y es importante señalar que no se trata de un camino exclusivo de CONAIP, sino que puede identificarse también en lo que fue la COPPIP, que surge del mismo modo, con las pretensiones de representatividad nacional y desde un núcleo de líderes indígenas, interesados en impulsar un proceso homólogo al

ecuatoriano o al boliviano, en donde ya se podía identificar (fines de los 90') movimientos indígenas fuertes, movilizados por un discurso etnopolítico.

Así vemos que la estructuración toma formas complementarias. En su dimensión más esencial es como la describimos anteriormente: la reproducción de una red alrededor de una figura particular. Pero en la medida en que esta red vaya impulsando un proyecto de organización nacional, la forma de hacerlo es partiendo de un núcleo de líderes reconocidos, con una propuesta teórica y con contactos externos, que buscan acoger en la red inicial a dirigentes de organizaciones con presencia de bases y, finalmente, procuran llegar a estas bases politizando sus realidades bajo un discurso étnico y formalizando estos vínculos a partir de espacios de renovación de representatividad, que son los congresos. Esquemáticamente, tenemos:

- 1) Red inicial que gira alrededor de una figura reconocida.
- 2) Formación de una estructura formal que materialice el proyecto y reciba a los dirigentes que se adhieren (la CONAIP y el MASA).
- 3) Despliegue de contactos y de adhesiones de dirigentes de distintas organizaciones, que se articulan esencialmente a la red y formalmente al espacio institucional que impulsa el proyecto.
- 4) Llegada a bases a través de estos dirigentes y sus organizaciones, politizando con categorías etnopolíticas sus luchas particulares y procurando articularlos formalmente al proyecto a través de eventos como los congresos, donde se renueva la representatividad de las dirigencias.

Es muy probable que haya tensiones en el transcurso del paso 3 al 4, si es que la adhesión de dirigentes, propia del paso 3, no va acompañada del desarrollo de una institucionalidad clara que ayude a trascender la lógica de red, propia del momento 1. Si esto no sucede, la organización que se pretende impulsar seguirá basándose en un



sistema de acción propio de una red informal sostenida en lealtades personales, que quizá no pueda responder fácilmente a una presencia importante de bases que traiga consigo fuerzas políticas y liderazgos que no necesariamente se habrán acercado por una relación de confianza directa con el centro de la red, y que, como ya ocurre con el Movimiento Inka, pueden cuestionar la centralización y la falta de institucionalidad, generando circunstancias muy propensas a la división.

Estas primeras conclusiones presentan una estructuración que estará incompleta si es que no se relaciona con las negociaciones propias de la construcción de la identidad colectiva. Si hablábamos de lealtades personales y de adhesiones a una propuesta ideológica, es imprescindible analizar cómo los diversos actores entran en estas relaciones, cómo es que perciben los fines, los medios y el entorno, y qué tanto se sienten reconocidos en un “nosotros” en constante construcción.

## CAPÍTULO VII: HALLAZGOS SOBRE LA IDENTIDAD COLECTIVA

Siguiendo a Melucci (1999), la identidad colectiva es la conjunción de definiciones comunes sobre ambiente, fines y medios, y sobre el “nosotros” colectivo, tanto en sentido abstracto (en este caso, “los indígenas”), como organizacional (“la CONAIP” o “el MASA”). Aquello implica interacción, negociación y a veces conflicto: visiones e intereses diferentes que se entrelazan en un sistema de orientaciones. Detrás de las demandas, pronunciamientos y manifiestos subyace, pues, un complejo proceso que se procurará reconstruir aquí teniendo presente –necesariamente– las características del sistema de acción que se ha identificado.

### **1. El discurso oficial de la CONAIP**

Todos los entrevistados destacan que la principal fortaleza de la organización es la doctrina filosófica y política. Ninguna otra organización indígena, señalan, cuenta con una propuesta filosófica sistematizada y con argumentos sólidos. Desde aquel cimiento se desprenden las premisas para una lectura política de la realidad, y se configura, en consecuencia, una propuesta de cambio social.

#### *La propuesta filosófica: El Qhapaq Ñan y el Qhapaq Kuna*

El año 2005, Javier Lajo publica un libro<sup>95</sup> titulado *Qhapaq Ñan: La ruta inka de sabiduría*. En este libro Lajo presenta de manera sistematizada las tesis filosóficas que toma como base la CONAIP y, consecuentemente, el MASA, su brazo político.

El aporte del libro es central para la propuesta política de la organización, en cuatro sentidos: 1) sustenta la existencia de un “pensamiento paritario”, como principio cosmogónico y

---

<sup>95</sup> Presentamos una reseña del mismo en el anexo 7. Recomendamos revisar el anexo antes de analizar el discurso político de la organización, debido a que los planteamientos filosóficos del libro de Javier Lajo son asumidos por los entrevistados como una de sus mayores fortalezas y elemento de cohesión.

de relacionamiento entre seres humanos, y entre ellos y la naturaleza –lo que los movimientos indígenas latinoamericanos denominan generalmente como “armonía”-; 2) presenta un desarrollo teórico del Pachacuti –la utopía andina, según la cual llegará un momento en el que el mundo se dará vuelta -, asociando al Qhapaq Ñan con el eje de rotación de la Tierra, del cual depende la vida en el planeta y que los inkas habrían tratado de “amarrar” simbólicamente (mediante *intiwatanas*), para asegurar la existencia y la armonía de la vida; 3) abre la posibilidad de comenzar una escuela de sabiduría andina (Qhapaq Kuna), base de la recuperación y adaptación de una propuesta civilizatoria cristalizada en el orden inkaico; y, finalmente, 4) presenta una crítica profunda a Occidente (que abarca tanto las posturas de izquierda como de derecha) que va más allá de la relación colonial que somete a los pueblos indígenas, y presenta, desde su lectura de la cosmovisión andina, un nuevo paradigma civilizatorio, un nuevo eje de reconstrucción de las relaciones humanas y de la humanidad con la naturaleza, precisamente en un momento en el que la inminente crisis ecológica presenta la prueba más irrefutable del fracaso del modelo capitalista y de los ideales de la modernidad.

### **1.1. El discurso político**

La CONAIP centra su discurso en dos premisas: 1) la existencia del colonialismo interno, y 2) la continuidad de los pueblos originarios o indígenas (y su carácter mayoritario en el país). La primera afirmación implica la segunda. El hecho explicativo de la situación actual del Perú, desde esta perspectiva, es la invasión española a América, el dominio de la civilización Occidental frente a la civilización Andina. La Independencia lejos de ser un quiebre significó –señalan- la interiorización de aquel colonialismo, una transmutación del mismo dominio occidental frente a los pueblos indígenas en la forma de “colonialismo interno”.

Encontramos un escenario que se define, en principio, en función de categorías coloniales: “El Perú, Bolivia y Ecuador, conforman Repúblicas criollas de COLONIALISMO

INTERNO, LEVANTADAS SOBRE LOS DESPOJOS DE LA CONFEDERACIÓN INKA INVADIDA Y OCUPADA”. (CONAIP, 2007).<sup>96</sup>

Hablamos, pues, de civilizaciones enfrentadas, de una clase criolla conformada por los hijos de los españoles, que se mantiene como un grupo cultural hegemónico y minoritario mediante el cual se realiza la dominación occidental, tanto en términos culturales como políticos y económicos. La imagen que construye la CONAIP es la de una civilización “invadida y ocupada”, que deliberadamente ha tratado de ser eliminada en el marco de una: “verdadera guerra política y económica contra nuestros pueblos que tiene por fin el exterminarnos como cultura y como civilización” (Ibídem).

Ahora bien, aquel colonialismo interno es resultado de un particular proceso histórico, reconstruido en los documentos tanto de CONAIP y MASA. Se observa una narrativa histórica en tres niveles que según la secuencia lógica de los sucesos, se puede ordenar así:

1. El orden andino interrumpido, que toma la forma de un referente utópico y territorial, y una fuente de identidad originaria (el ideal de la Confederación Inka);
2. Los casi 500 años de dominio colonial, un dominio civilizatorio que ha sido interiorizado en las Repúblicas criollas; y
3. La reivindicación de luchas históricas de resistencia al yugo colonial, líderes indígenas y hechos que la historia criolla ha querido borrar.

En primer lugar, una civilización ha sufrido una invasión, y el *continuum* interrumpido debe ser reivindicado:

*Nuestros nuevos Estados<sup>97</sup> deberán RETOMAR EL CONTINUM ANDINO de nuestras sociedades, CONTINUM debilitado por la invasión y ocupación extranjera que no solo se apoderó de nuestro espacio físico, geográfico y político, sino que pretendió reducir nuestra historia, nuestro espíritu y suplantar*

<sup>96</sup> “Tesis Políticas del Movimiento al Socialismo Andino Amazónico”, tesis políticas de la CONAIP, que sostienen al instrumento político MASA. Mayúsculas del documento original.

<sup>97</sup> Se refiere a los Estados resultantes de los procesos constituyentes que impulsaría el movimiento indígena, Estados que ya serían confederacionales y plurinacionales.

*nuestra identidad. Con la falsa independencia SE DIVIDIÓ NUESTRO TERRITORIO CONFEDERACIONAL...* (Programa del Movimiento Indígena, CONAIP, 2007)<sup>98</sup>.

En segundo lugar, la siguiente cita del Manifiesto de Huamanga (manifiesto fundacional de la CONAIP) sintetiza la narrativa histórica que sostiene la vigencia del proyecto político: la “interiorización” criolla del colonialismo, el momento en que el proyecto de liberación frente a la dominación española se lo apropiaron las minorías criollas:

*En los años del siglo XIX las minorías criollas y de cultura occidental, en el proceso de la independencia, traicionan a nuestro ejército independentista de los montoneros indígenas y con el apoyo de los ejércitos criollos argentinos-chilenos y colombo-venezolanos de San Martín y Bolívar, se apropian del Estado peruano, lo monopolizan y convierten en un Estado criollo de minorías, en un proceso criminal que logra expulsar y asesinar a nuestros parlamentarios de la Asamblea Constituyente fundacional (Alejandro Wuavique, Santos Ninawillka y otros). Es este Estado falsamente peruano e ilegítimo desde el punto de vista de las mayorías representativas y de la justicia histórica, con el que estas minorías criollas y mestizas de cultura occidental han perpetuado el saqueo colonialista, originariamente desde España, adecuándolo luego de 1821 al mas férreo centralismo limeño. (CONAIP, 2006).*

La idea de que la Independencia del Perú no fue una real liberación de los pueblos dominados por el régimen colonial, sino la hegemonización de las elites criollas sobre una estructura de dominación apenas alterada, es una idea con mucha presencia en el pensamiento social de nuestro país, especialmente a partir de los “7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana” de José Carlos Mariátegui. En términos políticos, aquella falsa independencia, proclama desde su enunciación la necesidad de una *verdadera* liberación nacional. La CONAIP asume aquel discurso centrando la enunciación no en las mayorías, ni en el sector popular, ni en las clases explotadas (como fue común entender el problema durante todo el siglo XX desde las organizaciones políticas urbanas); sino en los pueblos originarios, aquellos que conformaron la Confederación Inka, que lucha ahora por “terminar las tareas descolonizadoras”<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> Énfasis del original.

<sup>99</sup> Veremos más adelante que para la CONAIP los pueblos originarios son también mayoría, sector popular y clases explotadas.

Finalmente, aquellos pueblos que continúan siendo oprimidos tienen su propia historia de resistencia. La destrucción de la Confederación Inka constituye el punto de inicio –afirman– que “consolida (la) etapa más oscura e ingrata de nuestra sociedad andina y del modo de vida de nuestro Orden Andino”. Una etapa que permanece hasta el día de hoy y en la que los pueblos indígenas mantienen una resistencia heroica por su supervivencia: “aquí estamos, todavía somos los mismos herederos de nuestros padres, los Inkas”<sup>100</sup>.

Ahora bien, en tanto se reconocen como la continuidad de las luchas de liberación de los pueblos indígenas desde el inicio de la Colonia, es crucial reconstruir esa historia de movilización, recordar y reivindicar a héroes y mártires indígenas. No es una lucha que comienza ahora. A continuación algunas citas ilustrativas al respecto:

*Por la misma causa murió Thupa Amaro a manos del Virrey Toledo, y posteriormente se levantó Juan Chocne a la cabeza del Taki Onkoy. También los Antis indomables, hombres de la Amazonía, nos han dejado numerosas lecciones de valor y coraje rechazando a los colonizadores, siendo su símbolo más alto de sus luchas, la rebelión de Juan Santos Atahualpa que durante 33 años (de 1742 a 1775), se enfrentó a los españoles, que nunca pudieron vencerlo, porque entre sus filas no hubo traidores...*

[Después de Thupa Amaro II] *El fuego de la insurgencia continuó prendido por algún tiempo, y los nombres de Diego Cristóbal Thupa Amaro, Tomas Katari y sus hermanos, Pedro Vilca Apaza, Tupac Katari, así como los nombres de valerosas mujeres como Micaela Bastidas, Tomasa Titu Condemayta, Bartolina Sisa, Gregoria Apaza, Cecilia Thupa Amaro y tantas otras se cubrieron de gloria en la lucha contra el opresor...*

[Y en la República] *Testimonio de esta lucha son las movilizaciones comuneras para recuperar pedazos de territorios, para reclamar precios justos para los productos agropecuarios o para restaurar las formas originarias de organización, producción, reciprocidad y redistribución comunitaria. En 1866 – 1868 en Azángaro y Huancané se produce la rebelión dirigida por Juan Bustamante, contra los comerciantes de lana y cuero [...] En 1883 los comuneros de Chalaco, Frías y Santo Domingo de Ayabaca- en Piura-, para reclamar por la usurpación de sus tierras [...] En 1895 hace poco más de 100 años, el amauta Pedro Pablo Atusparia y Pedro Cochachin (Uchcu Pedro) se levantaron al frente de una gran rebelión en el Callejón de Huaylas... (Por la unión de los gremios comunero-campesinos del Perú. Congreso Político, CONAIP 2007)*

---

<sup>100</sup> Convocatoria al Congreso Político de la CONAIP, Marzo del 2007.

A grandes rasgos: la Confederación Inka invadida resiste, buscando su liberación. Puesto en esos términos podría parecer una lectura similar a la de los movimientos milenaristas de principios del siglo pasado, que buscaban el retorno al imperio incaico (Kapsoli,1977). De ser esa la propuesta habría que afirmar que el imperio incaico -tal cual- se mantiene estructurado; y, además, que el objetivo final debe ser una total expulsión de las razas y culturas distintas, de modo que se pudiera retroceder la historia como si la Conquista hubiese sido tan sólo una pesadilla de la cual uno puede despertar y suspirar aliviado. El discurso de CONAIP es diferente. En primer lugar, porque la “continuidad” de los pueblos originarios no implica para ellos que no haya habido una des-estructuración del orden andino, y porque, en segundo lugar, resaltan que su propuesta busca una “convivencia digna”, con los demás pueblos que ocupan el territorio:

*Sostenemos que no sólo tendremos que liberarnos de una explotación económica violenta y cruel, sino sobre todo, debemos liberarnos de ‘la opresión de una civilización foránea’; y entiéndase bien: queremos liberarnos de una opresión, que no es lo mismo que querer liquidar o negar a una civilización, que es lo que el colonialismo pretende hacer con la civilización andina. Para el caso no interesa si esa civilización es ‘buena o mala’, simplemente es colonialista y la respetaremos y usaremos legítimamente cuando deje de serlo. (MASA, 2007).*

Más adelante se expondrá lo que nos dicen los documentos de la CONAIP y el MASA sobre cuáles son los objetivos del movimiento indígena en el Perú y qué estrategia debe implementarse para lograr los fines propuestos. Lo que sí puede adelantarse es que las estrategias no buscan un retroceso de la historia, sino la construcción de un orden nuevo sobre las bases de las premisas civilizatorias andinas; es decir, no se busca volver al incanato, sino a una sociedad de unión en la diversidad, que re-funde el Perú de modo tal que represente a todos los peruanos<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> Aunque, valga señalar que aquellos objetivos explícitos pueden entrar en contradicción con una utopía centrada en la restitución del orden andino. Desarrollaremos este punto hacia el final del capítulo, al señalar los puntos de tensión en el discurso de la organización.

### *El colonialismo interno*

¿Cómo opera el colonialismo interno y cuáles son las relaciones de dominación que mantienen la opresión de los pueblos indígenas? Veamos: “Este dominio colonial se manifiesta en dos mecanismos que debemos liquidar: Uno es el **Despotismo Político** que ejercen sobre el país las minorías criollas y el otro es el **Mercantilismo económico** con que oprimen y explotan a nuestros pueblos”<sup>102</sup> (Ibíd).

El diagnóstico recae en el Estado. El despotismo político sería expresión de la apropiación colonialista del Estado (la interiorización del colonialismo) y el mercantilismo económico sería una particular forma de *encauzar* la economía para los fines colonialistas. Un mercantilismo en el sentido de “mercantilizar” las relaciones de opresión colonial. El colonialismo interno, así, es combinación de dominio político y explotación económica.

La lectura sistémica expuesta hasta esta parte se sustenta en una dicotomía, implícita ya al hablar de dominio colonial: colonizados/colonizadores. Y las posiciones son llenadas por dos civilizaciones: civilización andina/civilización occidental. Dos civilizaciones en contradicción. Para la CONAIP, la opresión que padecen los pueblos indígenas desde la invasión española, tiene como principal eje de reproducción algo que denominan, precisamente, “contradicciones de civilización”. Aquel concepto los lleva a plantear la existencia de tres cadenas de dominación que consolidan el yugo colonialista republicano y contemporáneo:

*En nuestros análisis no sólo usamos las contradicciones de clase, sino también ‘las contradicciones de civilización’, que en resumen nos dice que son tres las cadenas que oprimen a nuestros pueblos: Como tres círculos concéntricos encierran colonizando a nuestros hermanos: 1. La cadena de la **opresión como clases sociales explotadas**, ocupando los criollos las clases sociales explotadoras; 2. La cadena de la **opresión nacional**, que confronta el proyecto mono-nacional singular y excluyente de los criollos colonialistas y mestizos aculturados, en contra de nuestra CONTINUIDAD como país plurinacional compuesto de naciones y confederación; y por último, 3. La cadena de la*

---

<sup>102</sup> Énfasis del documento original



***opresión de civilización*** que Occidente ha impuesto sobre la civilización andina. Tres cadenas de una sola opresión colonialista. (Ibídem)<sup>103</sup>.

Aquella teorización de las relaciones de dominación, que combinan clase, poder público y civilización, brindan un marco de fondo para analizar las coyunturas y el desarrollo de la historia. En todos los documentos subyace un discurso en los tres niveles. Es una lectura de sistema que incluye gran parte de las demandas originadas en un discurso clasista, así como las demandas nacionalistas, centradas en la idea de “liberación nacional” y popularización de la dirección del Estado. El planteamiento de CONAIP, en ese sentido, no desemboca en una crítica meramente cultural o civilizatoria, a la que pudiera reclamársele que no enfrenta las relaciones de dominación capitalista. Su propuesta política, al contrario, al plantear las “contradicciones de civilización”, denuncia el dominio de la civilización occidental en un sentido amplio que incluye el dominio político excluyente y la explotación económica capitalista. El carácter etnopolítico de la organización no radica, entonces, en demandas culturalistas (ya vimos que las “tres cadenas” exceden a lo cultural), sino en que la condición étnica constituye el eje cognitivo de la propuesta ideológica.

Volvamos a lo que decíamos líneas arriba. La crítica etnopolítica de la CONAIP está centrada en el Estado y puede ser precisamente así porque el hecho colonial es, en esencia, una opresión política, el sometimiento de un pueblo sobre otro. Un hecho que, en consecuencia, marca el despliegue de una dominación total<sup>104</sup>, de explotación económica, dominio cultural y hasta de exterminio genocida, como ha ocurrido durante varios siglos de dominación colonial española. En ese sentido, la liberación, para la CONAIP y la mayoría de organizaciones etnopolíticas, pasa en principio por la recuperación del poder público, cristalizado en el Estado-nación “criollo” y “de minorías”.

---

<sup>103</sup> Énfasis nuestro.

<sup>104</sup> El término también lo utiliza Javier Lajo en “Soberanía Vulnerada” (2005a), conjunto de artículos escritos entre los años 80s y 90s. También el término lo utiliza Gonzalo Portocarrero (1984).

No resulta paradójico, entonces, que los movimientos indígenas representen alternativas de representación nacional (de país) que incluyan las demandas populares más importantes, sustentando propuestas para la totalidad, antes que demandas exclusivistas, como encuentra Ramón Pajuelo (2007) en los movimientos indígenas centro-andinos. Puede afirmarse aquello porque la liberación de los pueblos indígenas -descartada la vuelta inmediata al pasado- implica solucionar aquellas tres cadenas de dominación sistematizadas por la CONAIP; al menos en los países en donde la población indígena es lo suficientemente grande como para pretender la dirección del Estado y su “refundación”.

### *El “nosotros” colectivo*

La CONAIP se reconoce como la representación de los “pueblos indígenas”. Es un proyecto de “indígenas”, que son tales en tanto padecen el yugo de un sistema colonial, de colonialismo interno. Desde luego, es una categoría que tiene sentido –en términos formales- sólo en relación a una Conquista y la consecuente opresión por parte de pueblos foráneos invasores. No obstante, la reivindicación de esa etiqueta se da a partir de la reafirmación de la continuidad entre los pueblos de hoy y los que conformaron las sociedades precolombinas. Son los pueblos de la Confederación Inka que sobreviven, que resisten y que son *indígenas frente a* el Estado criollo. Los textos de CONAIP no son muy precisos al respecto de esta diferenciación, pero se puede deducir. Aunque, llama la atención el uso indistinto de las etiquetas “andino”, “indígena” y “originario”. En breve se sustentará que se trata de niveles de identidad, relacionados a una narrativa histórica. Y definitivamente queda por contrastar tales ideas con las percepciones de los dirigentes entrevistados en relación a este tema.

Ahora bien, ante la recurrente acusación de parte de las elites criollas de que los pueblos indígenas han dejado de existir, ellos argumentan que persisten y que prueba de ello es la existencia del Ayllu, la célula de la sociedad andina a partir de la cual tendrá que

reconstruirse el orden andino, un orden que se ha replegado a las comunidades, que son las instituciones sociales que, en principio, contienen y reproducen las prácticas del ayllu, las que, a su vez, son la base socio-cultural del pensamiento, la cultura, la tradición y la memoria histórica andinos. El sector social de la CONAIP es, por definición, el sector social comunero, pero no se reduce al mismo. El comunero es indígena, pero un indígena puede no ser comunero. Un indígena puede ser intelectual, obrero, negociante, informal, etc. Sin embargo, el bastión de identidad, la célula a partir de la cual se reconstruirá el cuerpo, como en el Inkarrí, es la comunidad rural.

Son indígenas y asumen, la lucha contra todas las dimensiones de la opresión contra sus pueblos. En ese sentido, se presentan también como campesinos, como clase media-marginal, como clase trabajadora, como informales, como migrantes, como excluidos, etc. Pero el eje de la enunciación es la noción de pueblos originarios (o indígenas). Antes que nada, eso son, y todos los problemas que ahora viven son efecto de la invasión de una civilización foránea.

Y también reivindican la identidad de “peruanos”. Siendo el Perú una construcción criolla, observamos una definición identitaria también en relación al ideal de “Perú”. No porque sean “víctimas de”, sino por ser los “verdaderos” peruanos. Existen múltiples alusiones al “Perú profundo”, al “verdadero Perú”, y se opone constantemente las “minorías criollas” a “los peruanos que aman a su país”. Hay una disputa de la peruanidad, que va de la mano con la demanda de una “verdadera democracia”, una democracia sustantiva, que literalmente reconcilie al pueblo con su Estado y su gobierno, desterrando de una vez por todas a las “minorías foráneas” que han instalado un “saqueo generalizado”.

La idea de Perú, así, es la de un país que debe reconocer sus raíces para lograr su verdadero desarrollo, un desarrollo que, desde luego, debe estar fundado en los principios del pensamiento andino, paritario –en términos de socialidad armónica, respeto a la diversidad y

horizontalidad en el ejercicio del poder. Tendría que ser así porque esas son la raíces del Perú, según afirman. Las puntualizaciones históricas sobre “lo peruano” como una hechura poscolonial y más que todo republicana, no tienen mayor eco en el discurso de la CONAIP, puesto que, siguiendo sus premisas y principios, aquella “corrección” académica no sería más que la descripción de un arrebato del proyecto histórico auto-determinado de la confederación inka: si los pueblos indígenas conforman una civilización que aún sobrevive – aunque desestructurada- en el territorio del Perú, pues el Perú tiene que representarlos, dado que el Perú es un proyecto de nación independiente, y la peruanidad se logrará verdaderamente en la medida en que la independencia se realice, en tanto se culminen “las tareas descolonizadoras”. Ese razonamiento los lleva a afirmar que:

*Si mueren las comunidades, morirán las raíces de nuestra patria peruana, **si muere el ayllu morirá el Perú** [...] [por ello] desde cada Comunidad, desde cada Ayllu, nos levantaremos organizadamente en forma permanente y sostenida para enderezar nuestra patria, para recuperar nuestro país y salvarlo así de la corrupción y el caos que tiende a generalizarse. **Este levantamiento pacífico y sostenido será el único proceso que nos llevará a REFUNDAR EL PERÚ...** (Ibid, 2006)<sup>105</sup>*

Inclusive, se recoge la imagen famosa de José Matos Mar (1988) de los dos Perús, uno oficial -de minorías y que representa a los grupos hegemónicos- y otro que se define negativamente frente al primero, como una invisibilización ideológica desde los grupos sociales en el poder. En el caso de CONAIP, el Perú oficial es el de las minorías “criollas”, “hegemonistas”, “centralistas”, “explotadoras”, “que saquean el país”, “occidentales”, “que disfrutan del sistema”, “adineradas”, etc., y el otro Perú es el “Perú indígena”, “el Perú profundo”, “El Perú de los verdaderos peruanos”, “de las mayorías”. Aunque también se asume la dicotomía moderno/tradicional, ligada a la de formal/informal –muy presente en la propuesta académica de Matos Mar-, no se le da mayor desarrollo en las tesis políticas y aparece solamente en un pronunciamiento ante la coyuntura electoral del 2006:

---

<sup>105</sup> Énfasis en el original.

*El Perú como país es en realidad dos Perúes. Por un lado está el sector moderno principalmente ligado al Estado, por tanto calificado como FORMAL, y el Perú de segunda categoría que es el **sector tradicional**, que por su condición étnica y social está alejada del Estado es por tanto calificada de INFORMAL, que conforma más del 70% del total de las unidades productivas (...) El Perú está paralizado desde la conquista, el Perú occidental o moderno es el sector criollo o formal y el Perú andino-amazónico o tradicional es el sector andino o INDÍGENA a secas. (Pronunciamiento frente a la coyuntura electoral, 2006)<sup>106</sup>.*

La crítica al Estado criollo, uni-nacional y colonialista, enmarca la denuncia a una situación de exclusión que no sólo abarca a los pueblos indígenas, pero que, desde la visión de CONAIP, los abarca *fundamentalmente*. En esa denuncia a la “falsa democracia” nacional -que se empalma con una crítica abierta al modelo neoliberal de desarrollo capitalista- la diferencia entre el “nosotros” indígena y el “ellos” criollo, toma paulatinamente la forma de un “nosotros” mayoría, popular, provinciano, pobre, explotado, informal; frente a un “ellos” minoría, que sigue centrándose en “lo criollo”.

Quienes enuncian tienen, hasta aquí, cuatro etiquetas identitarias que superponen como resultado de una realidad histórica particular. Son, en primer lugar, herederos portadores del pensamiento andino (filosofía, cosmovisión y forma de organización social). En segundo lugar, son herederos de la Confederación Inka, que en algún momento denominan el punto de auge de aquella civilización andina que se gesta desde mucho antes que el incanato. En tercer lugar, son pueblos indígenas u originarios, etiqueta que aparece sólo como una definición en función de una realidad de dominación colonial: se es indígena u originario frente a algo, en este caso frente al Estado criollo. En cuarto lugar, en la medida en que la Independencia puede definirse como el proyecto histórico de liberación de la opresión colonial, y si esta Independencia debió tener como resultado la conformación de un país libre y soberano, el Perú; entonces, son peruanos, “verdaderos” peruanos, porque mantendrían continuidad social y cultural con los pueblos que conformaban aquella sociedad doblegada por el colonialismo, cuya liberación debió conformar el Perú. Estas cuatro etiquetas identitarias (andino, inka,

---

<sup>106</sup> Énfasis nuestro

indígena y peruano) condensan la narrativa histórica que define las características de su identidad étnica politizada.

Se suman a lo anterior otras etiquetas de identidad, pero que no son exclusivas. Los pueblos indígenas, también son el pueblo, también son el sector popular pobre y excluido, también son las mayorías explotadas y “aquellos que aman a su país”. Las citadas tres cadenas de dominación los ponen hombro con hombro con los dominados de aquellos tres niveles: los explotados y empobrecidos (clase), los excluidos y dominados (poder público, Estado), y los que soportan el yugo colonial (civilización), que son los pueblos indígenas.

Las cuatro etiquetas que encontramos (andino, inka, indígena y peruano) conforman en conjunto uno de los límites o fronteras –en palabras de Frederik Barth- construidos mediante la etnicidad: la narrativa histórica como un elemento de autenticidad. Es relevante en ese sentido, recordar la definición de etnicidad que presenta Gunther Dietz (1999), como la primordialización del parentesco (“substancialización biologizante”), de la tradición (“temporalización mitologizante”) y del territorio (“territorialización aboriginalizante”). Siguiendo aquella conceptualización, la elaboración de una narrativa histórica como la que se ha expuesto, resulte difícil de incluir en alguno de los procesos salvo como una dimensión de aquella “temporalización mitologizante”. Sin embargo, hasta aquí se ha presentado apenas la dimensión formal de la identidad colectiva, aquella cristalizada en documentos. Queda por analizar la forma en que los miembros de la organización, las personas concretas, construyen su discurso de identidad.

Ahora bien, es necesario subrayar la noción de “lo inka”, aquella Confederación invadida por las huestes españolas. Es en esta noción en donde radica justamente la “mitologización” identitaria que resalta Dietz. Tanto en los pronunciamientos públicos de CONAIP, como en sus tesis políticas recientemente publicadas y de libre acceso en internet,

hay una referencia a lo incaico de modo tal que cumple tres funciones: 1) referente utópico, 2) referente de identidad étnica, y 3) referente de territorialidad.

Es un referente utópico en tanto el proyecto político gira centralmente en la recuperación de un orden interrumpido. Aquel orden era el resultado del desarrollo autónomo de una civilización cuyo auge fue la sociedad incaica. Así, el objetivo final de la lucha indígena es, pues, re-construir aquel orden, que toma formas de una utopía, aunque con referentes históricos específicos. Es una característica fundamental en la forma en que se construye la identidad colectiva y la propuesta política ligada a ella: el ideal máximo ya existió. En tal sentido, para la organización deja de ser propiamente una utopía, aunque no deje de tener carácter utópico debido a que aquella referencia histórica es construida nutriéndose de las expectativas e ideales sociales del colectivo. A tal punto es así, que en las tesis políticas del MASA se alude a “la idea inka”, como el mito que debe alimentar la re-fundación del Perú, en reconciliación con su identidad y sobre la base de la plurinacionalidad.

Lo incaico es, asimismo, un referente de identidad étnica. La continuidad cultural y social entre los pueblos que conformaban el incanato y los pueblos indígenas de hoy es el principal argumento para sustentar su autenticidad étnica como pueblos diferentes, con historia, cosmovisión y prácticas culturales propias. Aquello queda evidenciado cuando dicen: “aquí estamos, todavía somos los mismos herederos de nuestros padres, los inkas”<sup>107</sup>, o cuando aseguran: “somos la punta de la madeja de ese hilo conductor que nunca se rompió, los que no podemos olvidar, los fieles, los que no traicionamos la estirpe de nuestros padres los inkas”<sup>108</sup>.

Y, finalmente, lo inka es un referente de territorialidad. La confederación inka ocupó un espacio geográfico determinado, centrándose en la cordillera de los Andes, y se subdividió políticamente en cuatro *suyos* o áreas. Así, para la CONAIP no cabe la menor duda sobre cuál

---

<sup>107</sup> Convocatoria a Primer Congreso Político (24/3/2007).

<sup>108</sup> “Tesis políticas del Movimiento Al Socialismo Andino Amazónico” (CONAIP – MASA).

es la territorialidad del proyecto de re-construcción del orden andino que pretenden encabezar. El mismo nombre de la organización (CONAIP) sienta las bases para una futura confederación con la CONAIE del Ecuador y la CONAIB de Bolivia. En términos formales, el proyecto político del movimiento indígena excede a las circunscripciones nacionales.

El lugar que toma “lo inka” en la identidad y el proyecto político, podría llevar a pensar que se busca un “retorno” a aquella realidad interrumpida; y si bien no es así en términos formales, como se expondrá a continuación, aquella posibilidad no deja de ser un punto problemático para conciliar los distintos niveles de identidad que se han encontrado (andino, inka, indígena y peruano), debido a que al asumir las etiquetas de “indígena” y “peruano”, se está aceptando la desestructuración real del orden andino y la consiguiente imposibilidad de una estricta *recuperación* de la confederación inka, lo que podría, en cierto momento, contradecirse con un ideal centrado justamente en la continuidad del proyecto civilizatorio andino. El punto clave para analizar cómo se enfrenta esa tensión, a nivel de la argumentación formal<sup>109</sup>, radica en la concepción de los fines de la lucha y los medios para alcanzarlos.

### *Fines y medios*

La lucha de la CONAIP tiene como fin último “terminar las tareas descolonizadoras”; es decir, realizar la verdadera liberación de los pueblos indígenas frente a la civilización Occidental, y frente a -en sus términos- las minorías criollas, que son el grupo específico que mantiene la hegemonía de aquel orden foráneo en un contexto de colonialismo interno. Se busca “una definitiva emancipación y soberanía plena”<sup>110</sup>. Aquel objetivo se complementa, en términos positivos, con el horizonte utópico: la realización del Pachacuti, que significará la recomposición de la civilización andina, que en términos de proyecto social toma la forma de

---

<sup>109</sup> Desde luego, el discurso formal debe ser complementado con las percepciones de los actores, como se hará más adelante, hacia la mitad de esta sección.

<sup>110</sup> Convocatoria al III Congreso de Pueblos Indígenas.



una sociedad en la cual se respeta la diferencia, las distintas nacionalidades conviven manteniendo su autonomía y se ha erradicado la explotación.

A modo de desarrollo del objetivo final de la lucha del movimiento indígena, la CONAIP se plantea los siguientes ejes políticos estratégicos, que fueron aprobados en su Congreso Político, y que enmarcan las tareas del MASA:

1. “Refundemos los estados de las minorías excluyentes: por un estado confederado de la diversidad”.
2. “Reivindiquemos el continuum andino de nuestra historia autónoma”.
3. “Crear estados plurinacionales de unión en la diversidad, hacia la confederación andina”.
4. “Renovar la política interna de nuestros países, derrotando las políticas faccionalistas”
5. “Desarrollar la democracia plurinacional”
6. “Por un descentralismo con rostro andino”
7. “Por un nacionalismo andino, civil y abierto que revalore los aportes foráneos, y que supere los ‘patrioterismos’ de las republiquetas criollas”.

El objetivo estratégico primordial es la refundación del Perú y la liberación de los pueblos indígenas sometidos por el colonialismo interno, pero no para conformar un Estado indígena sino un Estado de unión en la diversidad, plurinacional de tipo confederativo.

La forma de abordar la empresa política de re-fundación del Estado, de otro lado, contempla un plan. En el sentido más abstracto, sostienen que la resistencia de los pueblos indígenas se da diferenciadamente en el campo y en la ciudad y, por lo tanto, las tareas políticas de ambos espacios serán distintas. El campo proveerá la base material de re-estructuración y recuperación de la identidad étnica originaria: la comunidad. Y también el campo tomará la forma de una fuente de sabiduría, especialmente a partir del Qhapaq Ñan, y

de su escuela el Qhapaq Kuna. En suma, el espacio rural será la fuente de resistencia y recuperación identitaria. Y por su lado, la ciudad tendrá la función de dar el impulso liberador, puesto que en ella los hijos de los pueblos originarios resisten manteniendo viva su cultura y apropiándose a la vez de la cultura Occidental, lo que les da el conocimiento sobre los mejores métodos como para darle forma política y organizativa a la resistencia indígena.

El esquema presentado se complementa con la necesidad de llegar al poder. Recordemos que la lectura que se tiene sobre las cadenas de opresión contra los pueblos indígenas y la naturaleza del colonialismo interno, pone como eje central a la dominación política. Es desde la dirección del Estado que se podrá refundar el país, y el mecanismo será la realización de una Asamblea Constituyente en la que participen todos los pueblos, indígenas y no indígenas, y donde se elabore una Constitución que prescriba la plurinacionalidad del país y su carácter confederativo, que respete la autonomía de los pueblos y respete la diversidad.

Queda de manifiesto la superposición de etiquetas identitarias. Al ser los pueblos indígenas “los verdaderos peruanos”, que sufren la explotación económica, la discriminación y la exclusión política; su plataforma de lucha asume las distintas reivindicaciones populares y le atribuye al colonialismo interno una serie de problemas sociales como la exclusión, el totalitarismo, la violencia, etc., que los llevan a sostener más que una propuesta exclusiva para los indígenas, la necesidad de un nuevo pacto social radicalmente inclusivo y democrático, teniendo como pilares dos ideas consiguas básicas: identidad y soberanía. La refundación del Perú debe dar como resultado un país cuyos pueblos se hayan reconciliado con su identidad (respeto de la diferencia e interculturalidad), y donde todos los pueblos tengan control sobre sus recursos y su territorio.

Ahora bien, la forma de llegar al poder pasa –señalan los documentos- por la participación en elecciones democráticas en distintos niveles de gobierno, comenzando por los gobiernos locales, ascendiendo a los gobiernos regionales y finalmente dirigiendo al país desde

la Presidencia de la República. Aquello implica contar con una central única de representación y organización de los pueblos indígenas (lo que busca ser CONAIP) y con un instrumento político (que sería MASA).

Paralelamente cuentan con un plan táctico centrado en el reconocimiento –por parte del Estado- como pueblos indígenas con autonomía y ciertos derechos colectivos por su condición. Para su consecución plantean servirse de convenios internacionales como el N°169 de la Organización Internacional del Trabajo, que el Perú ha ratificado, así como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas. La razón de utilizar tales recursos es, en principio, contar con herramientas jurídicas de resistencia frente a la violación de sus derechos<sup>111</sup>, y asimismo adquirir derechos colectivos como la representación por cuotas en el Congreso de la República, que les permita tener cierta influencia política para lograr que se declare propiedad imprescriptible, inalienable e inembargable a los territorios comunales, de modo que la comunidad pueda fortalecerse y así también el movimiento indígena peruano, cuya identidad tendría base material en la comunidad campesina y nativa. Asimismo, buscan la creación de un Ministerio de los Pueblos Indígenas y una serie de leyes que les aseguren cierta protección. Y para lograr todo ello es necesario que definan con claridad su identidad como indígenas y se acerquen de manera homogénea a interpelar al Estado.

Entonces, lo que tenemos es que si bien la CONAIP opta con un mayor peso por una identidad basada en un proyecto político de liberación nacional, tácticamente son conscientes de sus limitaciones organizativas y de su poco peso político actual, y por ello planean hacer uso de la normatividad en derecho sobre poblaciones indígenas. Además, podría inferirse que el identificarse como indígenas al momento de relacionarse con el Estado significa poner en alto relieve el carácter colonial congénito del Estado, lo que les brindaría mayor legitimidad para

---

<sup>111</sup> Debe recordarse cómo el derecho a la consulta prescrito en el Convenio 169 de la OIT, fue el argumento más efectivo del movimiento indígena amazónico peruano para lograr la derogatoria de varios decretos legislativos lesivos a sus derechos, en junio del presente año, 2009.

exigir ciertos derechos, así como apoyaría la tesis principal sobre el colonialismo interno, ya que si el Perú realmente fuera expresión de una nación homogénea que incluye a todos, no tendría que hablarse de “pueblos indígenas” como una población a reconocer y a la que brindar derechos especiales.

## **2. La identidad colectiva desde las percepciones de los miembros**

Como se señaló en un inicio, el punto central de nuestro enfoque sobre la identidad colectiva radica en los actores y especialmente en cómo éstos construyen un sistema de orientaciones común que le da sentido a su acción en colectivo. Aquello pasa por una definición común de ambiente, medios y fines; y por una concepción común del “nosotros” colectivo, que tendrá una dimensión abstracta sobre qué es ser indígena (o la etiqueta que se utilice) y otra organizacional, sobre qué significa ser parte de la CONAIP.

### **2.1. Identidad personal y étnica**

Uno de los hallazgos más importantes al respecto, es que en el caso de los entrevistados andinos, la identidad étnica es una construcción que se combina estrechamente con la identidad personal; un descubrimiento que entrelaza experiencia cultural, problemas sociales vividos y vistos, y una búsqueda de respuestas a la identidad personal a partir de preguntas existenciales primordiales. La siguiente cita es bastante elocuente:

*Llegando a mi tierra, a mi pueblo, a Cancha Cancha, -y lo digo con bastante orgullo de haber nacido bajo las faldas del apu Condoray, ellos son los que guían mis pasos, ellos son los que guían mis ideas, a los apus me refiero, a los dioses andinos-, me encontré a mí mismo cuando regresé a mi tierra de estudiar, cuando ya estaba adulto, me encontré a mí mismo, entonces, al encontrarme yo, dije, encontré mi identidad. Al encontrar mi identidad encontré mi cultura, el milenario pasado, que era mío [...] encontré mi identidad, encontré mi cultura [...] Entonces, bueno, desde esa oportunidad que me encontré yo mismo, encontré mi yo, porque ahora podría decir para otros de mis hermanos, que solamente hay tres preguntas clave, para que uno se encuentre a sí mismo: uno es preguntarse quién es, o decir, quién soy yo, y la segunda pregunta es de dónde vengo, y la tercera pregunta sería pues, a dónde quiero ir, o a dónde quiero llegar.*

*Entonces, preguntado estas tres preguntas encuentra su identidad, si realmente contestas como debe de ser.-* Miembro de junta directiva

Pero hay diferencias sustanciales con los entrevistados amazónicos. Ellos toman su identidad como algo natural, evidente, que no necesita mayor confirmación. De hecho, aquello se explica en gran parte –y a modo de hipótesis- porque los pueblos indígenas amazónicos no han sufrido un proceso de dominación colonial y su contacto fluido con Occidente es algo relativamente reciente, que no pasa de medio siglo. Los dirigentes andinos, al contrario, presentan una tendencia a argumentar la identidad étnica, a enunciarla como algo que se quiere demostrar. No se encontró en ninguno de los dirigentes amazónicos entrevistados algún tipo de duda sobre su identidad ni tampoco un momento específico de descubrimiento. La pregunta que se les hizo sobre cómo llegaron a asumir con orgullo su identidad cultural, resonó en el vacío. No hay nada que responder, dirían, es natural ser indígena awajún o indígena asháninka (como es el caso de ambos entrevistados, el primero de una base de CONAP y el segundo de una base de AIDSESEP):

*Desde luego, soy miembro pues, del pueblo, de la comunidad ¿no? No puedo pretender decir 'no no, no sé no soy indígena', soy indígena de hecho [¿Usted se considera indígena?] Claro, indígena amazónico [¿Y siempre se considero así o fue algo que fue descubriendo y afirmando?] Bueno, nosotros somos de la familia arawak, asháninka. Ahora ambos términos se han acomodado como amazónico, que es una corriente nueva [...] Soy asháninka”.-* Dirigente (amazonía)

*El indígena no quiere decir que esté calato, con su pelo largo, desnudo... yo me considero indígena [...] Soy indígena awajún y puedo vivir donde sea [...] nosotros no tenemos ningún problema [...] Nosotros ya podemos dictar charlas a los intelectuales, no los intelectuales a nosotros (...) ahora los líderes ya somos expositores.-* Dirigente (amazonía)

Ahora bien, volviendo al caso de los entrevistados andinos, la construcción a la que se hace referencia se lleva a cabo a través de cuatro mecanismos, complementarios entre sí, según se ha identificado. El primero es la búsqueda de ancestros, a partir especialmente del apellido: se busca explicar el origen personal, el abolengo, y se hace, además, con fines de demostrar la continuidad de parentesco con la civilización andina. El segundo mecanismo es la reconstrucción de la historia del incanato y de las culturas precolombinas, con una fuerte cuota

de re-semantización y valorización. De hecho, ambos mecanismos van de la mano, dado que no tendría sentido reconstruir la historia de la sociedad incaica ni de las culturas precolombinas si no se procura demostrar la conexión con las mismas, por ejemplo, a través del apellido:

*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. Y esos canas se han establecido por ese lado de Chuschi, por Paras, por ahí esos pueblitos del río Pampas. No ha muerto, algunos han muerto y algunos han sobrevivido, y de esa gente nosotros somos: los Canas. Esos Canas han estado ahí y por eso se llama Quispillaqta, un lugar, quispillaqta porque ahí vivían los Quispes, los Machucas, los Machacas, los Mamanis, y esos mismos apellidos hay por acá. Entonces mis raíces están por acá. Los Canas fueron llevados por Ayacucho y más bien desconozco de Barrios. Parece que Barrios era algún hacendado español y tenía su hacienda por la parte alta de Ayacucho, por Vinchos... y a alguna gente del lugar, a los lugareños, a los indígenas, era su gente, o sea sus indios, ahí... todos los indios que trabajaban para Barrios, también se apellidaban Barrios. Si era un hacendado Rodríguez, toda su gente, sus esclavos, sus sirvientes se apellidaban también Rodríguez.- Dirigente (sierra sur)*

*Yo tengo una especie de herencia, se podría decir, por la parte del apellido. El apellido Taipe aparece en 1535 durante la toma del Cuzco por Manco Inca. El Inka Capac Taypi, no era Taipe en sí, dirigió la guarnición o ejército, entre comillas, del Chinchaysuyo. Fue un Taipe que había ido con toda su familia y fue capturado en la toma de Sacsayhuamán, fue el primero que fue desmembrado vivo, de ahí quemado vivo en la puerta del Inticancha [...] Es todo una herencia histórica que nosotros tenemos.- Dirigente (sierra sur)*

*“...Nuestra familia, que somos nosotros descendientes de Túpac Amaru [...] estoy donde estoy es porque en nuestra sangre, de la familia Tacuri o el Ayllu Tacuri, corre eso, la rebeldía.- Miembro de junta directiva*

*Mi apellido es Choque, yo soy Choque y el apellido Choque proviene de Bolivia, y así llevo a Ayacucho, Quispe, somos auténticos.- Miembro de junta directiva*

Un tercer mecanismo, ligado al de la sustentación del parentesco, es la alusión al color de la piel y a la sangre. Encontramos el uso de frases como “color andino” y la identificación del indígena como “cobrizo”, o como alguien con “sangre indígena”. Este tema será desarrollado más adelante, al ahondar en la construcción del “nosotros” colectivo.

El cuarto mecanismo identificado, por último, es la puesta de un especial relieve práctico en la tradición, como un mecanismo para darle contenido a la identidad étnica y especialmente ponerla en acción, cristalizándola en hábitos, *rutinizándola* (Giddens 1995).

Aquello no quiere decir que se trate de un acto arbitrario, sino que los entrevistados, partiendo de su realidad cultural, se proponen deliberadamente fortalecer su tradición haciéndola lo más visible posible. En las reuniones de la organización y demás espacios de interacción, es común encontrar que hay un interés especial en enfatizar los hábitos propios de la tradición, como una forma de reivindicarlos y poner en práctica aquel discurso de auto-identificación que construyen colectivamente.

Estos cuatro mecanismos construyen una auto-identificación étnica que entrelaza distintos niveles de identidad. Si observamos con atención los discursos de cada entrevistado podemos notar que, como un edificio compuesto de varios pisos, la identidad étnica se erige a través de una serie de niveles de identificación, hasta conformar un todo coherente.

Un primer elemento a resaltar es que en la definición de la identidad tienen lugar importante las experiencias familiares, respecto a la trayectoria de lucha de los padres. En la sección dedicada a retratar el perfil social de los entrevistados vimos que el ejemplo de activismo político de los padres marca a varios dirigentes al momento de decidir entrar en política. Ese es el caso del dirigente de Apu Andino (Puno), de uno de los miembros de la junta directiva de CONAIP y también del ex-dirigente de la FADA (Ayacucho). Pero aquel referente toma la forma, a su vez, de una fuente de identidad que se combina estrechamente con el origen comunero y el sentimiento de pertenencia a su pueblo. El punto focal para definir la identidad personal y étnica está, en todos los entrevistados, en la comunidad de partida; es decir, en “los suyos”, “su pueblo” y “su familia”. En principio, lo que encontramos es una búsqueda de las raíces.

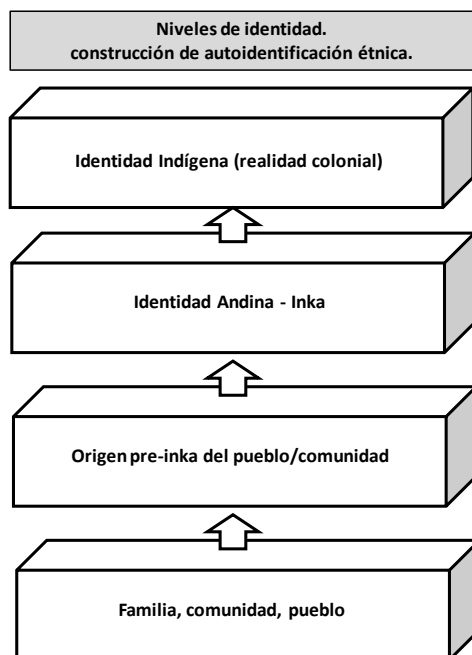
*Quando yo tenía siete u ocho años mi padre viajaba por sus asuntos dirigenciales y yo viví con mis abuelos. Mis abuelos me decían (frase en quechua), ¿qué significa esto? “Yo soy quechua, tu padre es quechua, tú eres quechua, no lo olvides jamás” Yo no entendía por qué me lo decía, era abuelito ya. Ahora que, cuando llego en dirigencia y sobre todo por la cercanía a los hermanos aymaras, que son más orgullosos de la cultura, entiendo el proceso, y desde que he sido maestro, empecé a desarrollar temas de cultura. Entonces muchos me preguntaban “¿y qué es la cultura?”, entonces me*

*profundizaba, me profundizaba, y ahí es donde inicia la real autoafirmación de decir 'nosotros somos collas.- Dirigente (sierra sur)*

*Donde sea para mí este... mi pueblo o mi tierra es mi madre ¿no? Y cuando digo es mi madre, es sagrado mi pueblo.- Miembro de junta directiva*

De otro lado, podemos identificar que a partir de la identificación con el pueblo se busca asociarlo con una raíz precolombina. No sólo soy indígena, dirían, sino que prueba de lo que soy es el origen mismo de mi pueblo y mi comunidad. Y desde ahí se da un salto a la identidad pan-andina, a la comunidad imaginada. Surge la identidad de “andino”, ligada estrechamente a la narrativa histórica sobre lo inka. Hay ahí un nivel mayor en la generalidad. Se busca encontrar aquel punto común entre todas las comunidades y todos los pueblos. Existe la necesidad de buscar más en la historia y de comparar tradiciones para encontrar puntos comunes. Así, se ponen de relieve instituciones sociales como la minka y el ayni, se llama la atención sobre la cosmovisión, la filosofía andina, la utopía que unifica a todos los pueblos andinos, etc. Hasta que finalmente, aparece la identidad de “indígena”, como una mayor abstracción de la narrativa histórica, donde se subraya el colonialismo irresuelto de la sociedad peruana; y, además, tras hacer una lectura estratégica del escenario político de América Latina, donde hay movimientos indígenas fuertes y donde hay, a su vez, instrumentos jurídicos internacionales que defienden los derechos de las poblaciones indígenas. Entonces observamos, siguiendo el nivel de abstracción y el orden encontrado en las argumentaciones, lo siguiente:





De hecho, las dimensiones señaladas se superponen y son catalizadas por la situación socio-económica. Es algo bastante presente en las entrevistas. El móvil esencial para el activismo político radica no en la reivindicación de la identidad, sino en la solución de problemas sociales y económicos de sus pueblos de partida. Los politiza la pobreza, las injusticias, la desigualdad, etc. Es después que la identidad étnica aparece como un marco de significación de aquella realidad, como una ideología en la que se sienten identificados y que, asimismo, marca el estilo de su acción política, que llega a girar alrededor de un discurso que reclama derechos como sector indígena.

Queda la pregunta sobre dónde quedan las identidades departamentales, como "ayacuchano", "arequipeño" o "cuzqueño"; identidades bastante fuertes en la dinámica social peruana, y muy presentes en la movilización social observada en los últimos años en el país. Aquel nivel de identidad casi no aparece en las entrevistas. Si bien no se indagó directamente, tampoco afloró de manera espontánea en la construcción identitaria registrada. No obstante, aquello no quiere decir que no exista. No se cuenta con los elementos para emitir afirmaciones

concluyentes; sin embargo, una posible explicación de la ausencia de énfasis en las identidades departamentales es que en el marco de un discurso etnopolítico las identidades locales deben sustentarse asociando lo local con lo precolombino, dado que las circunscripciones departamentales son divisiones políticas del Estado criollo. Así, la identidad departamental podría estar siendo re-semantizada con la alusión a identidades precolombinas: una movilización de ayacuchanos será convocada apelando no tanto a la identidad de ayacuchanos, sino al pasado Wari; igual sucederá con los puneños, en donde el movimiento indígena está trabajando la identidad de Collas (Colla-suyo), como un nexo de unidad entre quechuas y aymaras, sobre la base de las fronteras políticas del departamento de Puno.

Por otro lado, volviendo a las diferencias entre andinos y amazónicos, es interesante notar que en el caso amazónico se parta de la identidad étnica para construir una identidad regional de “amazónicos”, mientras que entre los andinos haya más fuerza en identidades regionales y a partir de ahí se busque lo étnico. De hecho aquello es así -a modo de hipótesis- en correspondencia con los procesos históricos vividos. Los pueblos indígenas amazónicos son bastante más heterogéneos entre sí que los pueblos indígenas andinos, y tiene más sentido que sus identidades étnicas se hayan mantenido vivas para procesar y organizar sus interacciones. Al tomar contacto con Occidente adquieren la etiqueta de “indígenas” y ésta les ayuda a pensar su situación común y organizarse. Es recién en tercer lugar, como un paso adelante en su unidad identitaria como pueblos, que se asume la identidad regional amazónica. En términos sencillos, las definiciones identitarias aparecen en la medida en que son necesarias: es necesario ser asháninka para distinguirse de un awajún; es necesario ser indígena para distinguirse de la sociedad que el Estado representa y, finalmente, avanzada ya la relación con la dinámica nacional, es también necesario asumir que no se es ni costeño, ni andino, sino amazónico<sup>112</sup>. En el caso andino, los procesos históricos son diferentes. La

---

<sup>112</sup> Así lo señala el dirigente de CECONSEC, cuando afirma que “lo de amazónico es corriente nueva”

Conquista, la Colonia y la República han desestructurado la identidad incaica de la resistencia y han reducido las identidades étnicas a referentes históricos de identidades más bien regionales, que tienen, además, mayor utilidad en términos de disputa de recursos del Estado y en una realidad de centralismo capitalino.

### *El descubrimiento de la identidad étnica*

Entonces, ¿cuándo *aparece* la identidad étnica? ¿Cuándo y cómo se da ese *descubrimiento*? Ambas preguntas tienen especial relevancia en tanto, como se dijo, todos los entrevistados andinos señalan haber atravesado un momento de re-encuentro con su identidad, que los lleva a asumir un discurso político étnico. Y lo que encontramos es algo que apoya sobremanera el enfoque constructivista de etnogénesis, que inaugura Frederik Barth en la Antropología: al narrar el encuentro con su identidad, hay como eje, en todos los casos, una experiencia de contacto intercultural que cataliza la necesidad de definición étnica. Recordemos que todos los dirigentes atraviesan alguna experiencia migratoria y asumen el discurso etnopolítico al relacionarse con el movimiento indígena transnacional, ya sea directa o indirectamente. Asimismo, tengamos en cuenta que en su dinámica regular la gran mayoría de dirigentes mantiene una alta movilidad espacial dentro y fuera del país.

De hecho, se trata solamente de un factor, que por su aparición transversal en todos los casos estudiados no puede ser ignorado. Sin embargo, de la mano con una lectura instrumentalista de la identidad étnica, podría pensarse que el espacio vacío dejado por el retroceso del discurso clasista -luego de la década de 1980- dejó abierta la necesidad de un referente ideológico que permita entender los problemas de la población campesina y migrante. E incluso a tal hipótesis podría sumarse que la existencia de movimientos étnicos en Bolivia y Ecuador, brinda un atractivo particular a la asunción de un discurso étnico, con comprobadas potencialidades políticas en la región andina.

Aquí cabe traer a colación la variable generacional y la trayectoria política de los entrevistados. La edad promedio es de 46 años y podemos deducir por ello que entran a hacer política en el contexto del conflicto armado interno, que vivieron directamente. Es quizá por ello que existen reticencias a la noción de “izquierda”. Aquel rechazo es omnipresente, aunque gira solamente en relación al carácter foráneo del marxismo. Todos los entrevistados están en búsqueda de una ideología originaria que se centre en la identidad étnica, en la condición de pueblos auténticos y diferentes. No obstante, al analizar el contenido de la propuesta etnopolítica, puede notarse que se trata más bien de una perspectiva que asume las reivindicaciones de la izquierda clasista, aunque desde categorías distintas. En todos los casos los entrevistados se ubican al lado de las demandas populares, con el “pueblo”, con quienes cargan el peso del sistema. No sorprende, entonces, que haya una casi unánime aceptación de la categoría socialismo: un socialismo “originario”, “andino-amazónico”:

*Bueno yo soy de principio como comunidad, miembro de la comunidad, tú sabes que nosotros somos socialistas de antemano porque practicamos la colectividad, el trabajo común y eso ¿no? Es el socialismo indígena.- Dirigente (amazonía)*

*Mis padres son militantes del partido izquierda unida, de manera exacta patria roja, yo siempre he estado en sus reuniones de pequeño y a veces he ido a las reuniones con mi papá, y veía o escuchaba esta política de izquierda [...] pienso que la izquierda, basado en el marxismo o leninismo, no es la adecuada para nuestros pueblos. Entonces, cuando conocí a nuestros hermanos a nivel nacional de todas las nacionalidades, dije, y dijimos, que nuestro movimiento o nuestra política nuestro es un socialismo andino, nuestro, lo nuestro, propio de nuestros pueblos, nosotros no tenemos por qué estar exportando ideologías foráneas.- Miembro de junta directiva*

*Bueno, yo me ubicaría en el pueblo. Aunque eso es lo que dicen, de izquierda, pero no tanto izquierda partidaria, no, no comparto su ideología de los izquierdistas. Aunque hay izquierdistas que también profesan lo nuestro más. Algunos izquierdistas hay que sí están de acuerdo con la recuperación del mundo andino y en esos casos yo me quedaría con eso... izquierda, socialismo andino, no tanto socialismo marxista-leninista.- Dirigente (sierra sur)*

No obstante, un caso merece especial atención. El dirigente de Apu Andino (Puno) -una de las organizaciones más fuertes que apoya a MASA -, muestra un rechazo enfático a las nociones “clase” y “pobreza”, como etiquetas de los pueblos indígenas. En la entrevista

realizada afirmó numerosas veces que el movimiento indígena es un movimiento de naciones, no de pobres ni de explotados:

*Los dirigentes, algunos, de izquierda clasista, aceptan que nosotros somos la clase social más baja en este Estado. Nosotros en Puno no aceptamos eso. Nosotros no somos una clase social del Estado criollo... nosotros somos naciones, con historia, con territorio, con costumbres, con idioma [...] Cuando han observado los movimientos, que se marcha en el sur, ah...la prensa nacional, los analistas han dicho de que 'la Izquierda está cobrando fuerza en Puno', tema con el cual nosotros no estamos muy de acuerdo.-*  
Dirigente (sierra sur)

### *El nosotros colectivo y el uso de etiquetas de identidad*

Hagamos una breve síntesis de lo que encontramos al analizar el discurso formal de la organización respecto al “nosotros colectivo”:

- 1) La CONAIP configura su identidad a partir de categorías coloniales, por lo que resultaba central asegurar la continuidad cultural y social con los pueblos pre-colombinos.
- 2) Junto con ello, la identidad de la CONAIP es el resultado de la superposición de cuatro ámbitos de identidad, que condensan la narrativa histórica construida: herederos del pensamiento andino, herederos de la confederación inka, indígenas u originarios, y peruanos verdaderos.
- 3) A lo anterior se suman identidades políticas relacionadas al sistema de dominación, definido como tres cadenas opresoras: de civilización, de clase y nacional-estatal. Esta lectura los lleva a asumir demandas de los sectores explotados y excluidos, y no sólo del sector indígena.
- 4) Así, la lucha indígena se alinea con los sectores populares, y asume las demandas de la izquierda tradicional desde nuevas categorías ideológicas y con objetivos distintos en términos de utopía, estrategia y táctica. La propuesta indígena estaría llenando el espacio ideológico vacío que dejó la izquierda después de la década de 1980.

¿Pero qué encontramos en los miembros de la organización? En primer lugar, observamos que el discurso identitario que generan rescata la continuidad de los pueblos indígenas y reivindica la tradición cultural: la pertenencia al ayllu, la creencia en los apus, la reciprocidad, las instituciones tradicionales, la filosofía andina, la noción de runa, etc. Enunciar así la identidad constituye una selección *consciente* de emblemas de identidad, de elementos culturales “objetivos” a los cuales aludir para sustentar la autenticidad étnica. En tal sentido, los entrevistados agregan al uso de categorías coloniales una serie de contenidos positivos sobre cómo son culturalmente y qué los hace un grupo diferente del resto de la sociedad. Aquello es así, valga agregar, en los andinos especialmente, quienes muestran con claridad un discurso en construcción, una argumentación:

*Nuestro gen psíquico y nuestro gen físico, que es como legado amaútico, el legado cultural de nuestro pueblos que siguen latente, que sigue vivo y que se sigue cultivando eh... a través de la reciprocidad, a través del minka y a través del ayni, que sigue latente en nuestro pueblos.-* Miembro de junta directiva

[Los Inkas demostraron] *una gran ingeniería, así como han sido tan ingeniosos, tan científicos, para ensamblar rocas con piedras grandes y pequeñas, para pulirlas, han sido también grandiosos para trazar la red vial (Qhapaq Ñan) [...]* [Sobre el ayllu] *Ayllu quiere decir familia, y familia después de los 20 años ya no es mi papá, mi mamá, mi familia es con quién vivo yo.-* Dirigente (sierra centro)

“[¿Usted ha sido presidente comunal?] *He sido varayoc* [dicho en tono de corrección].- Dirigente (sierra centro)

Debe resaltarse que al enunciar su identidad, los miembros de la organización ponen especial énfasis en su particularidad étnica (con la categoría que fuere), y no tanto en la definición de *los otros*. De hecho la noción de “criollos” aparece bastante poco. La dicotomía presente es más bien del tipo indígenas/no-indígenas. A primera vista, ello podía explicarse por el hecho de que quien realizó las entrevistas era precisamente un no-indígena, identificado como blanco y en términos culturales como criollo. No obstante, la tendencia persiste en los espacios de observación etnográfica. Sí utilizan el concepto de “criollo”, pero las argumentaciones giran casi siempre alrededor de la dicotomía mostrada: indígena/no indígena. Aquello nos lleva a pensar que desde la lógica de los miembros de la CONAIP, lo que se busca

es primordialmente una reivindicación de los pueblos indígenas y no librar una batalla contra el “otro” colonizador hasta expulsarlo. Ese “otro” resulta heterogéneo, difuso, y toma la forma de un sistema impersonal.

Definitivamente, no puede ignorarse que todos los miembros suscriban los documentos oficiales y los resalten como la mayor fortaleza de la organización, documentos que utilizan constantemente alusiones al “sector criollo”, a las “minorías foráneas” y a las “elites centralistas”. No obstante, aun en los documentos oficiales, el “enemigo” resulta difuso y el énfasis recae en el combate al sistema de colonialismo interno, cuya principal evidencia de existencia es la situación de postergación del sector indígena.

El “nostros” colectivo se nutre, por otro lado, de más etiquetas. En todos los miembros andinos, la palabra “andino” es aceptada y se usa de manera casi intercambiable con la de “indígena”, “originario” o “runa”. Se habla de pensamiento andino, de cultura andina, de socialismo andino, de cosmovisión andina, etc. Definitivamente, es la categoría mejor posicionada en términos de autoafirmación identitaria y usualmente va de la mano con afirmaciones ligadas a lo que Flores Galindo (1986) denominó la “utopía andina”. Algunos dirigentes aluden a ella con esas palabras, pero la mayoría se refiere especialmente a los mitos del Pachacuti (después de 500 años el mundo dará vuelta) y del Inkarrí (la cabeza de Atahualpa se juntará con el cuerpo, y el inka volverá para poner orden y restablecer el incanato):

*Tenemos una gran confianza, un mito del Pachacuti, el Pachacuti Olincari, de que la misma naturaleza, la madre tierra, el cosmos va a empezar a reciclar incluso los propios seres humanos. Porque nosotros en un cerrar de ojos nomás la vida se va. Y creo la gente es conciente de éstas políticas de Estado ya no funcionan para los pueblos [...] La madre tierra es muy sabia, ella sabe en qué momento, cuándo va a generarse este Pachacuti. Yo estoy totalmente convencido, no puedo determinar la fecha ni el tiempo, pero va a ver un nuevo proceso de cambio.- Miembro de junta directiva*

*Por historia somos inkas y por geología somos andinos. Porque los Andes es una formación geológica que tendrá 60 millones de años y es el que sostiene digamos todo el ecosistema de este continente.- Dirigente (sierra sur)*

*Hablamos de una cultura andina en el sentido contemporáneo de la comodidad, su forma de ser, pero en términos, digamos, de agregación no podemos decir que lo que nos define a los peruanos es la cultura mestiza, la cultura criolla o la cultura andina. Entonces, yo planteo que lo que nos conforma y, ese algo cuando hemos estudiado, es lo que podríamos llamarlo andino.- Intelectual cercano*

*Nos toca lo que llaman el Pachacuti, el quinto sol.- Dirigente (sierra centro)*

*Se va a dar el proceso propio, por supuesto que sí se va a dar. El movimiento indígena en el Perú, se va a afirmar<sup>113</sup>.- Dirigente (sierra centro)*

El mismo consenso no se da respecto a la categoría “indígena”. Ésta genera tensiones internos. Un ejemplo de ello es un debate generado en el I Congreso Político, que giró alrededor del uso de la palabra “indígena” para definir al MASA. Quienes iniciaron el debate argumentaron a favor de la palabra “andino” y otros participantes –entre ellos los miembros de la dirigencia- defendieron el uso de la palabra “indígena”. Es interesante poner atención en los argumentos que fueron expuestos desde ambas posiciones. Primero contra de la etiqueta “indígena”:

*La dispersión de la nación andina, la persecución de los inkas, como todos sabemos; el despojo de sus tierras, de ninguna manera los ha convertido en pueblos indígenas. Sino, esta nación aún vive en toda la longitud del ande latinoamericano, cuyos herederos estamos reunidos acá.- Dirigente (sierra sur)*

*Hacemos un planteamiento andino en el debate universal, mundial; los propios europeos ¿no hablan de un debate de carácter de culturas? De las culturas aún vivientes, latentes, ¿cuál es? La cultura andina, frente a la cultura Occidental, ¿o no?, ¿o no es así? Así es. Entonces, no es una cultura ‘indígena’, ¿o van a encontrar una cultura indígena? Eso no existe. Es un absurdo histórico.- Dirigente (sierra sur)*

Lo indígena es visto como una perversión, un envilecimiento: “de ninguna manera (nos) ha convertido en pueblos indígenas”. Se equipara el “convertirse en indígena” con el resultado del maltrato colonial. Esta tesis toma mucho de un sentido común que puede remontarse a inicios de la República, siguiendo a Cecilia Méndes (1991), quien sostiene que a inicios de la República, las elites criollas se apropiaron de la simbología inca, menospreciando al mismo tiempo a los indios, quienes no serían ya incas por haber atravesado un proceso histórico de

---

<sup>113</sup> Fuera de la entrevista señaló confiar en el Pachacuti. “Los apus nos hablan, tenemos que conversar con ellos”, sostuvo. Es otro saber. Cuenta que un Yachaq leyó el maíz y le dijo que el camino sería difícil, tortuoso y largo. Él se ñala, “si nos colonizaron durante 500 años, tardará 500 años para descolonizarnos”.



degradación. Quienes defienden la postura a favor de la etiqueta “andino”, se consideran - en una línea similar- una nación homogénea, que no ha sido degenerada. La grandeza inka se mantiene descansando, latente. No es causal que ambas intervenciones correspondan a miembros del Movimiento Inka, quienes no aceptan siquiera que se hable de plurinacionalidad por haber sólo una gran nación andina y una pluralidad de culturas, mas no de naciones.

El discurso oficial –reproducido también por la dirigencia en medio del debate- plantea una solución a la convivencia entre las categorías étnicas locales (quechua, aymara, awajún, etc.) y la categoría histórica “indígena”:

*1. Debemos utilizar nuestra soberanía subjetiva que es la identidad colectiva según el ámbito en que nos ubiquemos: Hacia el exterior: debemos utilizar la denominación de ‘pueblos indígenas’. Hacia el ámbito interno: usaremos la denominación que nos corresponde como QUECHUAS, AYMARAS, Pueblos originarios, nacionalidades, Andinos, Amazónicos, etc.<sup>114</sup>- (CONAIP, 2006)*

Es un abordaje pragmático. Se requiere una categoría que pueda agrupar a todos los pueblos originarios sin anular las especificidades y esa categoría es “indígena”, que es especialmente útil dado el contexto internacional favorable a las organizaciones etnopolíticas. Así, se es indígena hacia afuera, y hacia adentro cada nacionalidad reafirmará su identidad étnica particular.

Pero veamos lo que afirman los entrevistados. Todos son conscientes de las dificultades de aceptación que existen en torno a tal término, debido a sus connotaciones peyorativas. Y a partir de aquella constatación surgen tres posibles caminos: eliminar su uso, re-significarlo o utilizarlo selectivamente. En efecto, la gran mayoría asume la tercera alternativa; es decir, su uso estratégico que plantea importantes beneficios: a) poder reclamar y ser beneficiarios de la normatividad sobre pueblos indígenas, b) poder articularse al movimiento indígena latinoamericano y c) resaltar el carácter colonial de los estados nacionales.

---

<sup>114</sup> Recomendaciones de las comisiones del III Congreso Nacional (Marzo 2006). Énfasis nuestro.

*Yo ponía la palabra indigencia [en las solicitudes de asistencia] porque bueno pues, no tenía dinero, pero venía de indígena y era como que la indigencia y ser indígena ya era el bulto, ya no sirve.. por ejemplo en algunas zonas es una vergüenza hablar quechua, es una ofensa perdón, si usted le habló quechua, has dicho en quechua a la persona imataqsutiki, les has dicho indio, bruto, tonto, y le has dicho todos los disparates que puede haber, imbécil, y todo le has dicho, entonces esa persona se siente tan ofendida porque eso está en su estructura mental, o sea el quechua es eso, se decía que eso era el que hablaba quechua.- Dirigente (sierra centro)*

*“Ahora, lo indígena es aceptado ¿por qué? Primero, porque si yo me reconozco como andino o quechua, no hay... una instancia legal q me pueda proteger como tal... Yo hago un paro quechua... no hay un convenio, no hay absolutamente nada q defienda el movimiento quechua o a un líder quechua; pero sí hay documentos como el convenio 169 que reconoce el derecho indígena. Entonces, por una cuestión de estrategia a nivel de organizaciones, nosotros aceptamos ser indígenas, ¿por qué?, porque tengo de donde agarrarme. En Puno lo tenemos claro.- Dirigente (sierra sur)*

Únicamente los entrevistados amazónicos se reconocen a sí mismos como indígenas de forma contundente y afirmativa. Los andinos que aceptan la palabra, por el contrario, salvo un solo caso, acompañan esa aceptación con argumentos de tipo práctico y estratégico. Al momento de definirse a sí mismos prefieren definirse como andinos, como pertenecientes a su grupo étnico (quechuas, aymaras, puquinas) y como descendientes del grupo étnico regional (Ankara-Huancavelica, Wari-Ayacucho, Wanca-Huancayo, etc.)<sup>115</sup>. De hecho, la noción “indígena” ni siquiera es asumida en primer lugar al momento de resaltar la autenticidad étnica y la continuidad con las culturas precolombinas: prefieren denominarse “originarios” o “herederos de la cultura ancestral”.

Al preguntarse a los dirigentes andinos entrevistados respecto a las reacciones de quienes no aceptan el uso de tal etiqueta, dejaron traslucir sus propias soluciones personales al conflicto interno que implica reconocerse como indígena en una sociedad en la que esa palabra tiene una connotación peyorativa. Si bien no reivindican la palabra más que a partir de su significado formal (“persona oriunda de donde procede”<sup>116</sup>), sí sostienen recurrentemente que si

<sup>115</sup> Recordemos los niveles de identidad que graficamos al momento de exponer las construcciones personales: familia-comunidad, grupo étnico pre-inka, civilización andina-inka, condición de indígena-originario.

<sup>116</sup> Miembro de la junta directiva.

uno tiene claridad sobre su propia identidad, las palabras sobran y es posible utilizarlas de forma estratégica. Respaldan la citada “soberanía subjetiva”:

*Hay cierta resistencia, hay cierto temor, cierta vergüenza yo diría, de adoptar la identidad como indígena. Y eso pasa en todos los niveles. En mi organización también eso ha pasado y sigue pasando, ¿no? Entonces yo creo que está bien que se haya adoptado el Movimiento Andino Amazónico... ¿por qué? Porque ahí se sienten unidos más todos, se sienten más valorados, es menos despreciador, menos peyorativo lo andino. [...] Para las personas que ya tienen formación, cierto nivel de formación,.. Ya no es ningún problema ya, el tema de la identidad como indígenas... no es relevante. Sin embargo para muchos hermanos que aún no entienden el tema, este... sí pues, y son ellos los que se ponen en desacuerdo, ¿no? Entonces... este... que se elija lo que mejor... lo que mayor comodidad pues es para todos. Porque tampoco se trata de imponer ‘¡no, es que somos indígenas y tenemos que ser indígenas!’ No pues, si no, si hay una voluntad mayoritaria de no estar de acuerdo con esa posición, entonces, someter a consulta. Algo equivalente a eso, y si es originario, originario.- Dirigente (sierra centro)*

*Yo me puedo autotitular como indígena, como puquina, como andino, como inca, si sé quién soy, sé qué soy... ¿para qué me voy a estar haciendo problemas con definir que todos seamos una palabra? Y es imposible, porque somos múltiples pueblos. Yo no estoy de acuerdo con que hay una sola nación, somos plurinacionales en todo caso.- Encargado de vocería*

Ahora bien, ellos se reconocen como parte de la Confederación de Nacionalidades “Indígenas” del Perú, y buscan impulsar un movimiento “indígena”. ¿Quién, entonces, puede ser considerado indígena? ¿Qué significa ser indígena? Desde el discurso oficial de la organización, la condición de indígena se sustenta en una narrativa histórica. Quedaría descartada la raza e inclusive la cultura: el eje es la experiencia colonial. No obstante, no se han sistematizado a nivel formal los criterios objetivos de identificación de “los indígenas” en las condiciones actuales. Lo único que puede deducirse son referencias a la pertenencia a una comunidad rural y el contar con una lengua originaria como idioma materno.

En todos los entrevistados (incluidos los amazónicos) se encontraron dos tipos de respuestas a las preguntas planteadas<sup>117</sup>. Primero, es casi general en todos los entrevistados andinos, que lo indígena es *una identidad consustancial a la persona*. A diferencia de otras identidades como “campesino”, la identidad étnica (indígena), sería indesligable de la persona.

<sup>117</sup> En el caso de quienes no aceptaron la categoría indígena, brindaron definiciones similares sobre lo “andino”.

Aquello asocia indirectamente la condición “indígena” con la raza (sangre, color del rostro, gen, etc.). Lo indígena no sería una identidad cultural más, sino la identidad esencial, primordial, anclada en el parentesco y en los lazos de sangre. Todos los argumentos del tipo de “herencia” o de reivindicación de antepasados en la búsqueda de genealogías que los conecten con las culturas precolombinas, generan una fusión entre la persona y su “verdadera identidad”.

*Yo creo que no [se puede dejar de ser indígena]. No puede... Vamos a preguntarle a Michel Jackson, él siempre toda una vida será pues, negro. Por dentro. La piel, bueno, se ha cambiado color blanco, pero sin embargo, por la vena que corre sangre es afro. Entonces, es difícil que un indígena pueda blanquearse. [...] A pesar de que hubiera ese cruce, vamos a llamarlo así, de repente no es la palabra adecuada, o esa mezcla de razas, pero siempre va a tener un pequeño porcentaje, o un pequeño porcentaje mayor de la sangre indígena o la sangre india o la sangre campesina, indígena, o andina, pues, hermano. Difícil es que blanqueemos, difícil jajaja.- Miembro de junta directiva*

*Nosotros a los hermanos les decimos lo siguiente: a una alpaca, la comparamos con una vaca, puedo hacerlo comer lo que come la vaca, puedo hacer que camine por donde camine la vaca; pero esa alpaca jamás va a dejar de ser alpaca y nunca podrá ser vaca. Es lo mismo: si a un quechua le podemos enseñar el idioma castellano, le podemos vestir como se viste el castellano, puede hablar como, puede comer lo que come... el quechua siempre será quechua, no podrá jamás ser un español. Entonces, entiéndeme eso.- Dirigente (sierra sur)*

*Claro, todos los campesinos somos indígenas, o sea, lo indígena no sólo está en el campo, está en la ciudad, o sea, yo me considero indígena, quechua, yo me voy a Rusia, me voy a Nueva Zelanda, sigo siendo quechua, andina, yo no voy a cambiarme de cara, de sangre, de color. Yo soy mundo andino, color andino, cobrizo, entonces, esa es mi forma de ser.- Dirigente (sierra sur)*

*Nuestra cultura data de miles de años, por tanto tenemos incluso nuestro propio gen, nuestra propia sangre está basado en su pensamiento propio ¿no? que es el pensamiento andino.- Miembro de junta directiva*

*No ni modo, (nadie puede dejar de ser indígena) es igual de como decir Michael Jackson quiso ser blanco ¿no?, jamás en la vida pues. Ah, porque imagínate hasta la fisonomía pues: tenemos esos rasgos de pueblos originarios. Aunque nos hagamos cirugía plástica, pero sí seguimos siendo pues, por el mismo labio, por el mismo término de hablar, entonces somos el pueblo.- Dirigente (amazonía)*

El segundo tipo de respuestas -asumido por dos entrevistados con mucha influencia en la construcción ideológica de la organización- consiste en considerar a lo indígena como algo que se define en función a una propuesta, a un deber ser: un programa político de combate al colonialismo interno, o un ideal de ser humano cristalizado en la calidad de “runa”:

*Los indígenas aquí en el Perú tienen una base material muy fuerte, que son las comunidades. En el Perú existen aproximadamente 6000 comunidades, la mitad de las cuales está reconocida. Estas comunidades son unidades sociales y económicas que tienen pues una continuidad con el pasado, con lo que es el ayllu, con lo que es la organización de base de lo que ha sido la sociedad de los incas, y es pues su base material. Entonces en estas comunidades hay un tipo de organización familiar que es muy característica y muy diferente a cualquier otro tipo de comunidad, aunque muchas se desestructuran, otras se estructuran más, se fortalecen, eso tiene que ver mucho con los procesos de fortalecimiento económico y de debilitamiento económico. Pero son procesos que han existido siempre desde la colonia... La base material de la identidad es esa. Pero hay otra base que es mucho más, que tiene que ver mucho más con la ideología, con la política, o con la parte jurídica de la sociedad, y lo indígena actualmente nosotros lo definimos con un programa político. No puede haber un derecho indígena basado en territorio o en la sangre, y ese 'no puede haber' es un criterio ideológico también.- Encargado de vocería*

*Ese es runa, es el ser por excelencia social, por tanto más está el runa pendiente del problema social que del problema individual [...] Sí, alguna vez hemos comparado el runa y el cristiano, o sea para decir el runa.. porque parto eso, desde que.. cuando era niño la palabra runa no solamente significaba el ser humano, sino el humano realizado, realmente el humano humanizado, diríamos, ima runata, ¿de dónde eres? Como ahora dicen ¿qué clase de cristiano eres? [...] si yo robo dejo de ser runa, si yo soy ocioso consciente dejo de ser runa, si yo soy mezquino dejo de ser runa, entonces yo creo que aquel que comete un error frente a la sociedad, debe perder su condición tal, si el dice haber pertenecido al principio maestri yesú, o sea de Jesús, yo creo que primero debería renunciar o hacerle renunciar, porque sabemos por la historia que el gran personaje tenía un comportamiento de runa.- Dirigente (sierra centro)*

Debe resaltarse que a pesar de las asociaciones con la raza, todos los entrevistados deslindan de las posiciones racistas que plantean una lucha “contra los blancos”, o que proponen que la raza andina es superior. Como se ha expuesto, la propuesta política no está orientada a la abolición del Perú en búsqueda de una vuelta al Tawantinsuyu<sup>118</sup>.

Ello nos lleva a otra característica central de la forma en que los actores construyen su identidad étnica ligándola a un proyecto político. Llegamos al plano afectivo de la identidad, aquel ligado a las expectativas personales, a las angustias frente a los fenómenos sociales y a la experiencia propia. Los entrevistados andinos utilizan las etiquetas identitarias como depositarias de sus expectativas sobre lo correcto y lo incorrecto. Lo andino sería lo bueno y lo criollo lo malo. “Los andinos no somos así”, “eso no es propio de andinos”, son frases muy

<sup>118</sup> Aunque en los miembros del movimiento Inka, sí hayan alusiones de aquel tipo, a pesar de afirmar también su rechazo al racismo.

recurrentes en las argumentaciones. Se puede percibir que hay una necesidad de redimir a su sector social, de reivindicarlo. Las alusiones a una lucha por dignidad, el reclamo de los mismos derechos históricos como pueblos, son muestras de ello. Del mismo modo sucede con quienes no están de acuerdo con la categoría “indígena” porque se sienten ofendidos por el término. La afirmación “no somos indígenas” va de la mano con una glorificación del pasado inka, con el orgullo de pertenecer a una civilización y no sólo a un grupo étnico:

*¿Por qué nos tendríamos que llamar indígenas o... originarios? ¿Acaso nosotros hemos sido clanes? ¿Un grupo étnico? No ha sido así. Fue un estado que ha sido capaz de desarrollar arquitectura, ha sido capaz de desarrollar lo que es astronomía, ha sido capaz de desarrollar lo que es la ganadería, la agricultura en los andenes.- Dirigente (sierra sur)*

*Nunca hemos sido indios, no somos campesinos ni mucho menos cholos.- Dirigente (sierra sur)*

*Para mí, de manera especial no me importa el nombre, sea ser originario, oriundo, indígena, indio, cholo, serrano, no, no me importa eso. Por qué digo que no me importa, porque yo sé quien soy y si se trata de nombres, eso se cambia, pero cuándo lo vamos a cambiar? Lo vamos a cambiar cuando llegemos al sitio donde nos corresponde estar, ahí es donde podremos cambiar, ahorita no, entonces esto es una tarea a futuro.- Miembro de junta directiva*

Hay una gran cuota de inversión emocional. No resulta sencillo enfrentarse a una realidad de racismo difundido, ni procesar una memoria colectiva de abusos, burlas, explotación, genocidio y vejámenes de todo tipo. En la construcción personal de identidad, los entrevistados sacan a la luz angustias respecto a fenómenos sociales latentes con los que se enfrentan, como el racismo y la discriminación, el cotidiano menosprecio al indígena, el problema de la falta de recursos económicos de las organizaciones indígenas y el conflicto interno, psicológico, que implica vivir en medio de dos matrices culturales enfrentadas:

*El racismo que yo en carne propia lo he vivido, cuando tenía mis diez años, diez u ocho años, viajé a Lima, entonces ahí me trataban como serrano, esos serranos, y no solamente ahí, hasta aquí mismo, estamos ahorita en San Miguel, en la capital de la provincia de La Mar. A hermanos que vienen del campo, a los hermanos de Uchuraccay que quedaron en segundo puesto, lo tratan de manera despectiva los que viven acá en San Miguel, 'no, esos chutos, esos indios.- Miembro de junta directiva*

*Hay mucha discriminación [...] racial [...] [Hay racismo] Sí, en el Perú sí, recontra.- Dirigente (amazonía)*

*En unos casos no solamente que se han enfermado, hasta se han suicidado, discúlpame si opino mal, quisiera que me lo rectifiquen, pero yo lo pienso así, el tayta Arguedas no pudo soportar esa duda, esa falta de seguridad, sentirse solo, etc., en algún momento se debilitó, lo que ha ocurrido... Y hay mucha gente no sabemos, que se han suicidado o viven intencionalmente queriendo olvidarse.- Dirigente (sierra centro)*

*Tú vas a si tu vas a la Naciones Unidas este te vas a dar cuenta de que los europeos, a pesar de todo te siguen mirando como si fueras un parásito un bruto ¿no?, o sea a los indígenas los ven como sub-humanos, como humanoides.- Encargado de vocería*

Asumir una propuesta política indígena no pone en juego sólo una identidad política, sino la identidad personal y la identidad colectiva como pueblos. Implica reivindicar a ese sector social que está en la base de la pirámide social –según el imaginario hegemónico- y hacerlo en primera persona.

Cabe preguntarse cuál es la diferencia entre amazónicos y andinos al respecto, por qué los amazónicos entrevistados muestran mayor seguridad al momento de enfrentar su identidad étnica y por qué hay en ellos menos reparos frente a la etiqueta “indígena”. Al respecto, a modo de hipótesis, podríamos decir que anunciarse como “indígena” implica mayor ruptura con el sistema, reclamarse como diferentes a la sociedad nacional (en términos de la imagen hegemónica de *lo peruano*), y aquello resulta más complejo de asimilar en el caso de los andinos porque ellos se encuentran *dentro* del sistema, a pesar de su posición desventajosa. Los andinos dependen de los flujos comerciales, tienen un lugar en el sistema productivo, demandan atenciones del Estado, poseen documento de identidad y han ido asumiendo el ideal del progreso con hijos que han migrado a las ciudades, lo que se refuerza con algunos ejemplos de migrantes emergentes. Su relación con la dinámica económica nacional tiene varios siglos. En esas condiciones, es más complicado para los andinos reclamarse como diferentes. Pero no lo es así con los amazónicos. Su contacto permanente con la dinámica nacional es reciente, con la presencia de explotadores de caucho a fines del siglo XIX y fluidos contactos interculturales en toda la región recién hace no más de treinta años. Para ellos no habría mayores problemas en reclamarse distintos a la totalidad nacional dado que, incluso, de

esa diferencia depende el adquirir derechos especiales como colectivos indígenas que les permitan protegerse del ingreso de actores externos a sus territorios.

Quizá la hipótesis presentada nos permita también entender por qué en los andinos - que son mayoría en la CONAIP y el MASA- podemos ver muy presente la noción de Perú. En la construcción discursiva, varios dirigentes utilizan expresiones como “Perú profundo”, “Perú originario”, “verdaderos peruanos”, etc. Es algo que encontramos también a nivel del discurso formal de la organización. Aquello lleva a pensar que más que un desconocimiento de la formación histórica “Perú”, hay una disputa de la peruanidad, que plantea una mayor inclusividad y la necesidad de un verdadero proyecto nacional, (o plurinacional) que incluya a todos los pueblos del país<sup>119</sup>.

## **2.2. La definición común de ambiente, medios y fines**

Según el marco teórico que se ha asumido, la solidez de una identidad colectiva se puede medir en tanto haya o no cercanía entre cómo los actores perciben el ambiente, los medios y los fines. Aquello, desde luego, va de la mano con una definición común del “nosotros” colectivo. La forma de medir la cercanía entre aquellas dimensiones, por lo tanto, gira alrededor de dos elementos clave: a) las coincidencias entre las percepciones personales y el discurso formal de la organización; y b) las coincidencias entre las percepciones de los miembros de la organización.

Respecto a las percepciones de ambiente, medios y fines, se encuentra altos niveles de coincidencia entre los miembros y la propuesta formal; aunque, no obstante, los grados de cercanía entre las percepciones, sí difieren ligeramente. Sobre el ambiente no se encuentran contradicciones ni entre ellos ni con la propuesta formal de la CONAIP y MASA; aunque nadie, salvo el vocero, menciona explícitamente la teoría de las tres cadenas de dominación, ni alude

---

<sup>119</sup> “Nuestros pueblos originarios, nuestros pueblos oriundos del Perú profundo”.- Miembro de junta directiva



al colonialismo interno como un fenómeno central -ni al despotismo, ni al mercantilismo como sus mecanismos de reproducción. Aquellas categorías no aparecen con esas palabras en las percepciones de los entrevistados, aunque en términos de contenido la lectura que tienen del país y de los procesos históricos, coincide perfectamente. No es casual, por lo tanto, que sea un consenso entre todos los miembros entrevistados que la mayor fortaleza de la CONAIP es su propuesta política y filosófica. No obstante, quienes sí mantienen algunas discrepancias son los miembros del Movimiento Inka, que no aceptan –principalmente- que se considere “indígena” a la civilización andina.

Ahora bien, hay otros aspectos del ambiente que no son considerados en el discurso oficial de la organización, que van ligados a la lectura de las oportunidades y limitaciones políticas de la situación actual en relación a la emergencia de un movimiento indígena en el país. Entre ellos, se ha encontrado los siguientes puntos comunes:

Limitaciones:

1. En el Perú existen reparos para aceptar la categoría “indígena”, como forma de autoidentificación, por la carga peyorativa que la palabra trae consigo.
2. El escenario dirigencial del movimiento indígena a escala nacional se encuentra caracterizado por tendencias al divisionismo y rencillas entre líderes indígenas. Los dirigentes indígenas andinos serían pocos y estarían divididos por versiones distintas sobre episodios pasados marcados por la división de organizaciones como el CISA y la COPPIP. La lectura general, tanto en andinos como amazónicos es que se está lejos de lograr un movimiento indígena nacional porque falta unidad, dado que primarían, la mayoría de las veces, intereses personales.
3. El escenario del movimiento indígena a nivel nacional y transnacional, está caracterizado por una fuerte presencia de cooperación internacional y ONGs extranjeras, con cuyos recursos cooptan y dividen a las organizaciones indígenas. En el

Perú aquel problema sería una de las razones por las que se explican el divisionismo, las rencillas y los enfrentamientos entre dirigentes indígenas. En términos sencillos, habría dinero e intereses extranjeros que perturban el nacimiento del movimiento indígena en el Perú.

4. Uno de los principales problemas que enfrentan las organizaciones es la falta de recursos económicos. Los dirigentes no cuentan con buena posición social y la actividad dirigencial los obliga a relegar sus actividades económicas. Esta situación los pone en la tentación de dejarse cooptar por la cooperación extranjera, algo que los miembros entrevistados critican. Aquella falta de recursos los limita en términos de capacidades para convocar eventos, facilitar transporte y estadía de delegados, contar con materiales de propaganda, etc.

#### Oportunidades

1. Los movimientos indígenas en América Latina son fuertes y se encuentran en crecimiento. Se resaltan mucho los casos de Evo Morales en Bolivia, y de la fuerza de la CONAIE en Ecuador. Menos menciones hay al movimiento zapatista en México. Aparece como una importante oportunidad política el articularse al movimiento.
2. La gran mayoría de peruanos pide un cambio social. Señalan que hay un hartazgo generalizado que lleva a la gente a salir a las calles, aunque se perciba la ausencia de un programa político que represente las expectativas populares que -según señalan- son de una mayoría andina, indígena. Ninguno de los partidos, en ese sentido, representa una alternativa consistente con la demanda de cambios históricos, puesto que -consideran- el problema eje se encuentra en el carácter desfasado del Estado: foráneo y excluyente. La solución de los problemas nacionales pasa por una refundación del Estado, propuesta que no tienen los partidos tradicionales y que sí ha desarrollado el movimiento indígena.

3. Existe una evidente sensibilidad internacional respecto a los derechos de los pueblos indígenas, que se manifiesta en la normatividad existente al respecto y las posibilidades de generar manifestaciones de solidaridad internacional.

Como puede apreciarse, está presente la visión de un escenario favorable principalmente a nivel transnacional, más que a nivel nacional. Si bien confían en que la población peruana es de mayoría indígena y que hay crecientes expectativas para lograr un cambio sustantivo de carácter político y social; son conscientes de las limitaciones organizativas del movimiento a escala nacional<sup>120</sup>, y del divisionismo latente originado por la presencia interesada de la cooperación internacional. A grandes rasgos, esas son sus percepciones sobre la situación que enfrentan<sup>121</sup>. Y al respecto vale decir que hay casi total coincidencia entre los miembros de la organización entrevistados, incluidos los amazónicos<sup>122</sup>.

Pero queda un cabo suelto en la lectura del ambiente a enfrentar. Nos referimos a una pregunta que llama la atención de los espacios académicos, de los analistas políticos y, desde luego, de los mismos actores sociales (los líderes indígenas): ¿por qué no ha habido en el Perú un movimiento indígena de las mismas magnitudes que en Ecuador y en Bolivia? En la presente investigación de tesis se ha incluido un capítulo (cap V) donde se reseñan las

---

<sup>120</sup> Estas percepciones probablemente hayan cambiado luego de que AIDSESEP, el presente año, protagonizara una de las protestas más largas y mejor organizadas de la historia del movimiento indígena amazónico; y lograra, además, la adhesión de todas las organizaciones populares a nivel nacional, los partidos de izquierda y los sectores progresistas, a tal punto de conformar un referente de unidad política entre estos sectores. Aquello, sin duda, podría ayudar a que ahora se comprenda mejor, a nivel del Perú, la potencialidad política de la propuesta indianista, y la fuerza para interpelar al Estado, que tiene la categoría “indígena”.

<sup>121</sup> En el último capítulo de este trabajo presentaremos un balance general del escenario que se le presenta a cualquier iniciativa indianista con pretensiones de representatividad nacional. Veremos, entonces, que hay grandes coincidencias con las percepciones que hemos encontrado en los miembros entrevistados. Definitivamente, estas percepciones constituyen el principal insumo para nuestras conclusiones finales, aunque serán complementadas con el trabajo de observación a distintos niveles y de seguimiento de la evolución de la organización durante el tiempo de estudio.

<sup>122</sup> Aunque ellos más bien resaltan la falta de unidad entre amazónicos y andinos, y señalan que el divisionismo se da entre líderes andinos y no tanto entre líderes amazónicos.

principales hipótesis generadas desde el mundo académico. No obstante, los miembros de la CONAIP tienen una visión particular de los hechos<sup>123</sup>.

Es interesante notar que en general los argumentos lindan entre lo estructural y lo organizativo. De hecho, es de esperarse que desde la óptica del activismo político el énfasis se ponga en limitaciones organizativas, ya que su solución es accesible. Un número considerable de dirigentes argumenta en esa línea. Junto con ello, se asumen varias de las explicaciones generadas desde las entradas socio-históricas presentes en el mundo académico, como el mayor peso del dominio colonial en el Perú, la fuerte represión etnocida posterior a la derrota de Túpac Amaru II, la ubicación de la capital en la costa, la presencia de la izquierda clasista en el campo y la violencia política concentrada en las zonas rurales generando víctimas principalmente indígenas. Resulta interesante, al respecto de este tipo de explicaciones, que sólo un entrevistado mencione al mestizaje y al proceso de cholificación. Aquello podría explicarse, a modo de hipótesis, por que aceptar el extendido mestizaje significaría negar la mayoría indígena en el país, que, como vimos, está centrada en la continuidad, no sólo cultural sino de parentesco, con las culturas precolombinas. Es elocuente que el entrevistado que señala este argumento, sea sociólogo y ex-dirigente de izquierda, y no un actual líder indígena.

Finalmente, para todos los entrevistados, aquellas son causas socio-estructurales que explican por qué no emergió un movimiento indígena en la década de 1990. En el tiempo presente -2009- ellos perciben que ha llegado el momento para que el movimiento indígena despierte y se fortalezca en el Perú; y las limitaciones que enfrenta, en tal sentido, son propias del juego político y de la resistencia Occidental (desde las organizaciones cooperantes y desde los gobiernos criollos) frente a la liberación andina.

---

123 Un cuadro de resumen con las principales respuesta puede encontrarse en el anexo 8

Veamos ahora cuáles son las percepciones sobre los fines. También se encuentra aquí una total coincidencia con lo prescrito en las posiciones oficiales de la organización, recogidas en el programa político, del mismo modo como se hallan coincidencias entre los entrevistados.

Es necesario resaltar que también en las percepciones de los miembros (tanto andinos como amazónicos), queda claro que no buscan tan sólo la reivindicación de los pueblos indígenas para “voltear la tortilla”, sino que conjugan un ideal de liberación como pueblos originarios con uno de igualdad y justicia que genere una relación armónica (paritaria) entre los pueblos, destierre toda dominación y erradique la explotación<sup>124</sup>. Son demandas de emancipación social que, a diferencia de la izquierda, tienen como eje la identidad como pueblos, y no la posición en el sistema productivo. Todos los entrevistados señalan que al llegar al poder se ejercerá gobierno para todos los pueblos y que mediante una Asamblea Constituyente se re-fundará el país, orientándolo hacia una Confederación Plurinacional.

Un añadido importante en las percepciones es la búsqueda de una reconstrucción de las relaciones sociales, en el marco de un ideal utópico centrado en la propuesta del “Buen vivir” o Sumaq Kawsay (en quechua), muy presente en las organizaciones indígenas de Bolivia y Ecuador. Aquel ideal no aparece con esas palabras en el discurso formal de la CONAIP. En los documentos oficiales, encontramos más bien que la propuesta de armonía se encuentra recogida en el principio de “paridad”, sustentado en el libro de Javier Lajo (2005b) y recogido en las tesis políticas y filosóficas de MASA; un principio también presente en las percepciones de los entrevistados: según señalan, es la escuela andina del Qhapaq Kuna la que llevará a los pueblos a realizar el buen vivir y a –en palabras del impulsor de los EHIN- lograr vivir como *runas*. Más que el ensayo de una sociedad nueva, existe la convicción de que se trata de una re-construcción de una sociedad que ya fue posible y que ha generado el pensamiento *Qhapaq*:

---

<sup>124</sup> Es bastante elocuente al respecto que el vocero señale que “lo indígena” es un programa político de liberación nacional: “es un programa político y es un programa de reestructuración y de liberación nacional”.

*La cosmovisión andina vive, o vivía, en un mundo diverso, de muchas culturas, el Tawantinsuyo no era solamente Inka, el tawantinsuyo en su momento, en su tiempo, ha tenido varias naciones, nacionalidades, por ejemplo, vamos a decir de wari, que es Ayacucho, los chankas, que es de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac, los wankas, entonces, esas particularidades o esas nacionalidades que habían, o esas costumbres distintas que habían era una sola, era la unión en la diversidad como se decía, entonces nosotros también vamos por ahí ahora en la actualidad.- Miembro de junta directiva*

*En ese sentido, nosotros, de llegar al poder, de llegar a nuestros gobiernos locales, regionales... no vamos a excluir a hermanos de cualquier raza, sangre, religión, como lo han hecho con nosotros... No vamos a, digamos,... a humillar aunque hayamos sido humillados. Nosotros pretendemos plantear una opción civilizatoria para llegar, hasta... lograr el buen vivir, que en quechua que significa el Sumaq kawsay, y en aymara el Suma kamaña.- Dirigente (sierra sur)*

*(Estamos) tratando de organizar, tratando de instituir, tratando de implementar lo que se llama el pensamiento de los Qhapaq Kuna o el pensamiento del Qhapaq basados en el camino que para nosotros es el Qhapaq Ñan, como camino es la sabiduría, es el anhelo, es la esperanza.- Miembro de junta directiva*

*Recuperar nuestra cultura ancestral para recuperar nuestra soberanía, y compartir luego la soberanía para el bien de la humanidad y salvar la tierra. Parece mucho pero eso es lo que buscamos siempre, nosotros los andinos, los runas.- Dirigente (sierra centro)*

*Es posible la colectivización de la economía, digamos que la economía no más capitalista ni imperialista dicho sea de paso. Nosotros consideramos que este sistema sería, digamos, la economía pos capitalista y a la economía pos socialista que va a suceder para buscar la armonía en la vida dentro de la humanidad.- Dirigente (sierra sur)*

Por último, respecto a los medios para alcanzar tales fines sí se encuentran algunas divergencias: los objetivos estratégicos son de consenso, mas no es así en las acciones a corto plazo y la prioridad puesta en una u otra actividad próxima. Es algo natural en toda organización, que encierra dentro un proceso de negociación permanente sobre qué hacer y qué no, frente a los problemas. En ese sentido, se halla lo siguiente:

Puntos de discrepancia:

1. ¿Debe priorizarse el trabajo del MASA (instrumento político) o ponerse énfasis en fortalecer a la CONAIP?
2. ¿Debe priorizarse el trabajo político bajo la consigna de "Socialismo andino" o debe trabajarse más sobre la aceptación del término "indígena"?
3. ¿Debe priorizarse la formación, la sensibilización y el trabajo de base; o más bien la participación en elecciones en distintos niveles de gobierno?

4. ¿Debe aceptarse apoyo económico de la cooperación internacional o no? Y si la respuesta es sí, ¿en qué condiciones?
5. ¿Qué tipo de alianzas deben realizarse con las demás organizaciones políticas y con cuáles? ¿Con la izquierda, con el nacionalismo?

#### Puntos de consenso

1. Debe seguirse el siguiente esquema en las disputas por espacios de poder: local – regional – nacional; y paralelamente buscar presencia parlamentaria.
2. Debe darse un uso estratégico a las etiquetas identitarias, utilizando las que sean más convenientes según los espacios: “andino” u “originario” en el trabajo de base; “socialismo” en los espacios urbanos y en los espacios políticos con presencia de organizaciones gremiales o de izquierda; e “indígena” en foros multilaterales, frente al Estado, frente a los medios de comunicación y frente a los otros movimientos indígenas.
3. Debe apelarse a la normatividad internacional sobre derechos indígenas como elementos de resistencia y conservación de sus derechos; y como armas para hacerse espacios de representación en los distintos niveles de gobierno.
4. Debe buscarse la unidad con las organizaciones indígenas de América Latina; especialmente con las organizaciones andinas. El objetivo final es articular al movimiento indígena en una gran confederación.

Atendamos ahora los puntos de discrepancia. Hay dos grandes ejes en el disenso. El primero (puntos del 1 al 3) es bastante clásico en las organizaciones políticas: ¿es el momento de disputar el poder? Y el segundo (puntos 4 y 5) refiere a la forma de establecer relaciones con los demás actores sociales y políticos en el escenario etnopolítico. La forma en que se soluciona esta discrepancia nos lleva a traer de vuelta los hallazgos sobre el sistema de acción, centrándonos en las relaciones y los juegos de poder. En efecto, es ahí donde debe rastrearse cómo se construye la identidad colectiva, *colectivamente*; es ahí, donde pueden identificarse

los puntos de encuentro y de mutua relación entre el sistema de acción y el sistema de orientaciones, que son las dos caras de una misma realidad dialéctica que subyace toda acción colectiva. A eso se ha denominado aquí *dinámica colectiva*.

### **3. La construcción de la identidad colectiva y el sistema de acción**

Se ha encontrado que los mecanismos de construcción de identidad étnica (colectiva) se articulan con el sistema de acción identificado, principalmente a partir de dos puntos de contacto: a) la certeza de ser, efectivamente, una organización de líderes indígenas (u originarios); y b) las expectativas personales respecto a lo que debe brindar la identidad colectiva a la persona. En efecto, ambos puntos están ligados. En tal sentido, los mecanismos de construcción de la identidad étnica se fortalecen y condicionan mutuamente con la militancia en la agrupación etnopolítica estudiada. En la organización, los miembros buscarán tener la certeza de que los demás son indígenas, y al encontrar que lo demuestran de maneras similares a la suya, fortalecerán (o aprenderán) los mecanismos personales para reafirmar su pertenencia a un colectivo mayor, de andinos, indígenas, comuneros, peruanos oriundos, etc.

A modo de hipótesis, podría decirse que el pertenecer a un colectivo indígena brinda a los miembros (especialmente andinos) la seguridad que necesitan para enfrentar aquellas tensiones emocionales subyacentes a la reivindicación de una identidad históricamente maltratada. Esto, de alguna u otra manera, sería ya un gran objetivo alcanzado, que no implica el desarrollo de una institucionalidad o propiamente el fortalecimiento de una organización nacional. Por tal razón, a pesar del relativo fracaso del proyecto formal –hasta el momento- de consolidar una organización de todos los pueblos indígenas, la cohesión ideológica y la unidad se mantienen fuertes. En otras palabras, la naturaleza misma del proceso de construcción de identidad colectiva, impulsaría a que la organización se fortalezca primero a nivel de lealtades



personales, a modo de una hermandad<sup>125</sup>, antes que a nivel de compromisos formales y prácticos.

Los puntos de disenso en las definiciones de los medios (estrategia y táctica) para obtener los fines planteados en la organización, son un punto privilegiado para analizar cómo opera el sistema de acción en relación a la construcción de orientaciones compartidas. Ya vimos que en términos de objetivos estratégicos, fines y lectura de la situación estructural y coyuntural, hay altos grados de coincidencia; aunque quienes discrepan en puntos centrales como la plurinacionalidad o el uso de la etiqueta “indígena”, han sido relegados de la organización. Nos referimos a los miembros del Movimiento Inka. Son ellos quienes han reclamado (en el congreso fundacional y en el congreso político) que no debe usarse la palabra “indígena” y que debe usarse, más bien, “nación andina”, para identificar al “nosotros” del proyecto político.

Es importante poner atención en cómo fueron solucionadas estas discrepancias. Ya se dijo algo al respecto más arriba. En ambos momentos, la solución de la discusión privilegió el lado pragmático. Se acordó en ambos momentos que el uso de la palabra “indígena” es estratégico, y que si la identidad personal está clara, no hay razón para hacerse mayores problemas con tal o cual etiqueta. Pero la etiqueta misma no se ha discutido a fondo. De hecho, parte de la construcción colectiva es la negociación entre posiciones. Sin embargo, las relaciones de poder de facto se activan claramente cuando los dirigentes del Movimiento Inka denuncian que no se les invita a las reuniones, como una forma de excluirlos de la organización.

Por otro lado, los puntos de disenso que identificamos, sobre aspectos tácticos (que giraban en torno a dos ejes: disputar el poder de una vez, y con quiénes y cómo relacionarse),

---

<sup>125</sup> De hecho, dentro del movimiento indígena la forma de llamarse entre todos es de “hermanos”. Un elemento que no tiene connotaciones religiosas, sino de unidad cultural o acaso de raza; algo muy diferente al uso de “compañeros” en el socialismo, o “camaradas” en la izquierda clásica.

en la medida en que son procesados sobre la base del sistema de acción que hemos caracterizado; nos muestran que adquiere presencia, nuevamente, la centralización en la figura del vocero. En la práctica, la CONAIP no ha tenido casi reuniones y el IV Congreso no se ha realizado todavía. En el tiempo de observación, al contrario, vemos que se han puesto muchos más esfuerzos en la formación y consolidación de MASA; algo que el vocero sostenía como el camino que debía seguirse:

*Ah claro [se está apostando más por el brazo político], MASA está actuando pues como una especie de caballo de batalla [...] Sí. Sí pues, la única posibilidad de tener recursos económicos para que la CONAIP funcione es que se tome el poder político y que el principal instrumento de desarrollo de estos gobiernos regionales serían la CONAIP.- Encargado de vocería*

Y se generan malestares:

*Creo también que la CONAIP, como que tan solamente se está queriendo hacer un trabajo eminentemente político con la creación MASA... lo que falta es sistematizar profundamente la trascendencia de lo que es la cultura y la filosofía andina en toda su dimensión, no sólo una cuestión coyuntural. Debemos entender que el Congreso que hubo en Ayacucho, de alguna manera, tiene un poco de impulso de crear... de nacionalismo, ¿no?.. y como que es una conducta eminentemente electorera.- Dirigente (sierra sur)*

Procurando evitar conclusiones maniqueas, es claro que por la forma en que está estructurado el sistema de acción de la CONAIP, las relaciones de poder privilegian (y de manera legítima desde el punto de vista de la mayoría de los entrevistados), la visión del vocero. Aquella realidad se manifiesta, como vemos, en la construcción de la identidad colectiva en toda su dimensión, y expresa el carácter propiamente colectivo de dicha construcción.

La estructuración que identificamos se explica mejor luego de explorar la construcción identitaria. Los niveles de consenso en los puntos más abstractos de la propuesta, así como en los objetivos estratégicos, brindan la cohesión necesaria para que los miembros se mantengan en la organización y ésta se reproduzca en el tiempo a pesar de las dificultades. Asimismo, no se ha encontrado en las percepciones individuales ningún cuestionamiento sobre el esquema

de fortalecimiento de “arriba hacia abajo”, que se identificó: todos los entrevistados siguen pensando en fortalecerse primero a *escala* nacional. Por último, tampoco se encuentra una demanda por mayor institucionalidad ni grandes cuestionamientos sobre la centralidad del vocero, aunque aquello no garantiza que dicha centralidad no vaya a ser objeto de tensiones posteriormente.

Finalmente, hay algunos puntos de tensión intrínsecos a la propuesta política y al discurso, que pueden llegar a ser objeto de negociaciones internas que se llevarán de alguna forma específica de acuerdo a las relaciones de poder existentes y a la estructuración subyacente al sistema de acción:

1. El manejar un discurso utópico centrado en el pasado Inka puede resultar difícil de conciliar con la conciencia de la imposibilidad de un retorno exacto a aquel pasado. Aquella utopía, enunciada como una “reconstrucción” o una “recuperación del orden andino”; puede, a su vez, llegar a contradecir un proyecto de refundación del Perú, que es entendido en todo el discurso como una hechura colonial, aunque busquen disputar su contenido.
2. La convivencia con la civilización Occidental puede entrar en contradicción con una propuesta filosófica que sindicada a Occidente como una civilización “monomaniaca”, negativa y depredadora *en esencia*; lo que los lleva a hablar de “contradicciones de civilización” y de una relación “inconciliable”<sup>126</sup>. ¿Cómo lograr aquella convivencia armónica?
3. La tesis nacionalista de “verdaderos peruanos” puede contradecirse -dependiendo de cómo se estructure el discurso- con la propuesta de plurinacionalidad y de confederación de pueblos autónomos a nivel continental. De hecho, enunciar el

---

<sup>126</sup> Que se infiere a partir del concepto de “contradicciones de civilización” y de la crítica a occidente por ser una cultura “monomaniaca”: que busca la unidad y la anulación de los contrarios, contrariamente a la civilización andina, que tiene una concepción paritaria de la realidad, fundada en pares complementarios y diferentes.

proyecto político como de “liberación nacional” los puede llevar a contradecir los argumentos contra el Estado uni-nacional.

4. En la medida en que la propuesta final es la plurinacionalidad, no queda claro cómo identificar a las nacionalidades no-indígenas. En las dicotomías formuladas, encontramos que hay claridad y argumentos desarrollados para identificar al “nosotros” indígena; pero no se delinea claramente cómo identificar a los otros pueblos que conforman el Perú. ¿Son occidentales? ¿Son criollos? Todas las definiciones al respecto van ligadas a una lectura estructural: minorías gobernantes, ricos, quienes favorecen intereses foráneos, etc. ¿Cómo se materializa la convivencia de los pueblos?<sup>127</sup>
5. En referencia a la identidad de indígenas, ¿cómo materializar su identificación como pueblos distintos? En el discurso formal se menciona a la comunidad rural, al idioma y al auto-reconocimiento. No obstante, encontramos que la noción de autenticidad indígena liga a la identidad étnica con los lazos de parentesco, y por lo tanto con la sangre y con la raza. ¿Se estaría generando un eje de diferenciación entre indígenas y no indígenas, en función a la raza? De ser así, habría contradicciones con el discurso, igualmente difundido entre todos los miembros, de no levantar una propuesta racista.
6. Es presente también la tensión entre reconocimiento y refundación. ¿Hasta qué punto les favorece apelar a la normatividad internacional que los sitúa como minorías a reconocer, mientras lo que buscan en realidad es una refundación del país? En términos de estrategia política tiene mucho sentido reconocerse como pueblos que deben ser protegidos, mas puede generar conflictos al momento de construir la identidad de los seguidores del proyecto, como ya se ha manifestado cuando hay argumentos del tipo “¿por qué tienen que reconocernos?”

---

<sup>127</sup> Quizá lo que pueda resultar sea más bien un respeto, desde el Estado, a las autonomías, como en el caso de Bolivia con la nueva Constitución; más que propiamente una articulación de autonomías nacionales.

7. En términos jurídicos, ¿cómo conciliar un proyecto que no busca dividir la unidad política del país, pero que reclama todos los derechos históricos de los pueblos indígenas, como pueblos del mundo, que implican soberanía y autodeterminación? Estos derechos no se reconocen en el Convenio 169 de la OIT por resistencia de los países firmantes. Es evidente que reclamos de soberanía y autodeterminación, pueden contradecirse con un proyecto que no busca cuestionar la soberanía del estado nacional que enmarca a los pueblos indígenas.
8. Por último, ligado a lo anterior, la identidad y la soberanía son dos banderas centrales de la propuesta política de la organización; pero no queda claro si son la identidad y soberanía de los pueblos indígenas o del Perú. La concepción del “verdadero Perú” es un punto de solución. No obstante, aquello puede ser motivo de tensiones y de negociación interna.

Los elementos presentados no constituyen contradicciones insalvables. Desde las premisas planteadas en el discurso, la organización podría encontrar soluciones argumentativas que fortalezcan la propuesta. No obstante, tales soluciones tendrán que ser halladas y en su búsqueda habrá negociaciones propias de toda construcción colectiva. La forma en que se enfrenten aquellos retos discursivos estará condicionada por cómo el sistema de acción y el sistema de orientaciones se estructuran mutuamente.

#### **4. Conclusiones complementarias**

Una de las principales características de los movimientos indígenas es la politización de su identidad étnica. No obstante, muchas veces no se pone el énfasis debido al análisis de qué es lo propiamente étnico de los movimientos ni cuáles son las características de su etnicidad. Lo que encontrado al respecto en la CONAIP, es que el proceso de construcción de la identidad colectiva tiene como punto central la identidad étnica entendida como la conciencia

de pertenecer a un grupo distinto del resto de la sociedad, un grupo que se siente a sí mismo como un pueblo *primordialmente* diferente. Aquella identidad, asimismo, es una construcción y el hecho de que atravesase al mismo tiempo una politización resalta el carácter agencial, consciente, del proceso de etnogénesis.

No obstante, aquello no quiere decir que observemos selecciones arbitrarias, guiadas únicamente por fines de utilidad política. El proceso es más complejo. Las selecciones se dan sobre la base de un sistema de creencias, una cosmovisión y unas tradiciones dadas, en donde se buscan aquellos elementos “objetivos” a modo de argumentos para estructurar las fronteras de aquella comunidad imaginada “andina” indígena. En esa construcción hay una fuerte tendencia a la *primordialización* del parentesco, de la historia y del territorio, como señala Dietz (1999), apoyado en Barth (1976). Se busca construir genealogías para ligarlas con el pasado inka, se reconstruye la historia de los pueblos indígenas y se reclaman los derechos históricos de pueblos “originarios”, propios de aquel espacio hoy llamado Perú, pero que alguna vez fue la Confederación Inka. Además se añade el factor político. La identidad étnica se convierte en el eje de una lectura del todo social, que sustenta un programa de transformación integral. Aquello reafirma el carácter agencial de la construcción.

Sin embargo, no llega a ser una construcción arbitraria. Todos los líderes indígenas tienen un nexo real con el mundo que pretenden reivindicar. Son comuneros o nativos y tienen de lengua materna algún idioma precolombino. Sobre esa realidad seleccionan elementos, construyen un discurso, generan una identidad, pero –y es importante resaltarlo- aquella etnicidad es también estructurante, se va cristalizando en nuevos repertorios culturales interiorizados. Aquel discurso de identificación interna y distinción externa, es interiorizado y estructura en adelante las prácticas y los sistemas de significado.

Ahora bien, la mencionada construcción tiene características diferentes entre andinos y amazónicos. Las diferencias saltan a la vista. Los andinos están construyendo su identidad

étnica al mismo tiempo que la politizan. Los amazónicos tienen una identidad como pueblos nativos ya consolidada: sus fronteras étnicas son claras con respecto a su identidad como pueblos nativos particulares (asháninkas, awajún, shipibos, etc.); tienen, asimismo, más tiempo de fortalecimiento como pueblos “indígenas”; y entran a hacer política con suficiente seguridad como para tener claro que su objetivo es lograr la unidad andino-amazónica y llegar al poder para garantizar el bienestar de sus pueblos. No es así con los indígenas andinos. En la medida en que no existe una fuerte tradición de política étnica en el Perú y las identidades en el mundo andino se han replegado a la comunidad, a la localidad y a la posición en el sector productivo (“campesino”), la politización de la identidad étnica se da al mismo tiempo que la construcción de la misma. Aquello puede verse en cómo se construyen los discursos de auto-identificación: como a un edificio al que se le añaden niveles, los entrevistados construyen su identidad política partiendo primero de su identidad personal, y lo étnico entremezcla ambas dimensiones.

Cabe preguntarse ahora, no habiendo una tradición etnopolítica posicionada con la fuerza que tuvieron otros discursos como el clasista, ¿de dónde toman los entrevistados elementos para construir el discurso político étnico que hoy manejan? Y encontramos algunas fuentes fáciles de identificar: la literatura indianista del CISA (que trae consigo el vocero) y los discursos generados por los movimientos indígenas latinoamericanos. Aquellas fuentes se combinan con muchos otros discursos presentes en la intersubjetividad de las poblaciones andinas. Pero resulta curioso que en el discurso de la CONAIP se encuentre la estructura lógica y el estilo de discurso de la izquierda clasista. Desde luego, sería difícil que no fuera así. La izquierda tuvo una gran presencia en la politización de las demandas populares en el campo y la ciudad, y posicionó un estilo de hacer política. Si bien los líderes indígenas critican muchos elementos de este estilo, parten de él para re-significarlo.

Ahora bien, ¿por qué los moviliza la identidad étnica? Para responder esa pregunta debemos entender cuál es el contenido de esa etnicidad y traer a colación la narrativa histórica que la sustenta, los problemas sociales que explica y las expectativas personales que satisface. Tomando las palabras del vocero, la autoafirmación como indígenas es un programa político; que no es arbitrario, como vimos; ni tampoco significa que identidades dormidas despiertan luego de cientos de años. No hay un “retorno del indio”. Es una construcción, presente, y mediante la que logran explicar gran parte de los problemas sociales no sólo de los pueblos indígenas sino de todo el país. Su concepción de “indígena”, condensa la opresión cultural, económica y política. Las categorías coloniales brindan un marco interpretativo que concatena estos tres aspectos de la dominación social que ejercen los grupos hegemónicos. Así pues, varios autores ven en los movimientos indígenas demandas de ciudadanía, de inclusión, de acceso a servicios, de mejores condiciones económicas, etc. El discurso etnopolítico, así, es una ideología política *propriamente dicha*, porque brinda los recursos cognitivos para sistematizar una lectura de la realidad en todas sus dimensiones. De alguna forma, cumple esa función incluso mejor que el marxismo en la realidad rural andina, dado que éste no tenía los elementos para explicar la dominación en la esfera cultural, ni comprendía la tradición y la cosmovisión de los pueblos quechuas y aymaras. Ellos tienen ahora voz propia. En conclusión, la plataforma indígena no es culturalista, sino que llega a ser incluso revolucionaria.

Ahora bien, ello no quiere decir que donde se encuentre categorías étnicas estemos hablando de un movimiento indígena. En absoluto. Será un movimiento indígena siempre que el eje interpretativo en la identidad colectiva predominante sea la identidad étnica. No es necesario que la demanda sea culturalista, sino que mandará que las demandas que tengan



lugar sean inteligidas desde la identidad étnica. Y por supuesto, tendrá que ser así en todo el sector social movilizad, y no sólo en las dirigencias<sup>128</sup>.

Se ha hallado, entonces, que lo que moviliza a los dirigentes es una realidad socio-económica, cultural y política, que los relega como ciudadanos plenos. La identidad étnica es un marco interpretativo que, además, cumple la función de reivindicar su dignidad como pueblos. Lo anterior lleva a concluir que no puede entenderse a la política indígena, ni a un eventual movimiento indígena peruano politizado con este discurso, sin poner atención a la posición estructural del sector indígena en la sociedad peruana. No presenciamos un discurso etnopolítico proveniente de una élite culturalmente relegada, pero con poder económico, que quiere disputar los discursos hegemónicos sobre la peruanidad. Presenciamos más bien, un discurso popular que encierra demandas de inclusión y democratización sustantiva, y que presenta como enemigos principales a los grupos de poder, al modelo neoliberal y a las empresas transnacionales, quienes -desde su lectura- son expresión de la dominación de una civilización foránea.

---

<sup>128</sup> En esta investigación de tesis se ha analizado a una organización a partir de los miembros de la red que la sustenta, los dirigentes. No pueden sacarse conclusiones sobre un movimiento social, y la CONAIP, según se ha visto, no llega a tener tales características.

## **CAPÍTULO VIII: HALLAZGOS SOBRE EL ENTORNO INSTITUCIONAL**

Hemos visto ya cómo la CONAIP se organiza y reproduce en el tiempo, y lo hemos hecho a partir de los conceptos de sistema de acción y sistema de orientaciones. No obstante, nuestra visión resultará una abstracción inútil si no retratamos el contexto institucional. Las bases teóricas de esta investigación nos obligan a hacerlo. El entorno que la organización enfrenta como una unidad dentro de un medio determinado, es un espacio fundamental que provee recursos y constricciones que condicionan la dinámica colectiva. Así como las acciones personales no pueden explicarse sin poner atención al entramado de relaciones sociales donde se desempeñan, el devenir de una organización no tiene cómo ser entendido a cabalidad, sin atender al espacio institucional en el que se ubica como una unidad con determinadas características.

A diferencia de la presentación de las dos dimensiones de análisis desarrolladas hasta el momento (organización e identidad colectiva), esta sección no tendrá como centro las percepciones de los entrevistados sobre los temas a tratar; sino, se procurará combinar las percepciones recogidas con las observaciones de investigación. Los tres principales objetivos que esperamos cumplir al terminar la presente sección, son describir cómo es la relación de la CONAIP con los actores externos identificados, qué incidencia interna (en la dinámica colectiva) tiene dicha relación (percibida internamente y observada externamente), y cómo se estructura el entorno institucional de la organización a partir de lo encontrado.

Se ha podido distinguir siete conglomerados de actores con los que la CONAIP se relaciona -y que ya veremos que constituyen un escenario con el que toda organización etnopolítica que opere a escala nacional, tendría que lidiar:

1. El Estado;

2. instancias multilaterales y comunidad internacional;
3. agencias de cooperación;
4. organizaciones etnopolíticas peruanas;
5. organizaciones etnopolíticas de América Latina;
6. organizaciones gremiales y políticas no partidarias; y
7. organizaciones políticas partidarias.

El nivel de incidencia en la dinámica de la organización es diferente en cada una de las relaciones entabladas con los actores presentados. No obstante, el entorno institucional que se le presenta a la CONAIP se configura a partir de la presencia de todos los conglomerados identificados, también relacionados entre sí. En suma, no hablamos de relaciones bilaterales aisladas. Como podremos observar, las relaciones entabladas, por ejemplo, con las agencias de cooperación, tendrán un gran significado al momento de interactuar con las otras organizaciones etnopolíticas, tanto locales como extranjeras.

## **1. El Estado**

El discurso de la CONAIP ubica al Estado como el punto central de sus demandas. Ellos se enfrentan al colonialismo interno y éste es un fenómeno político que opera y se reproduce a través del Estado-nación criollo. Así podría resumirse el discurso de la organización al respecto. Y a nivel de propuesta, el punto final de la lucha indígena de liberación será la abolición de todo colonialismo, eliminando la asimetría entre naciones diferentes. Como un mecanismo para lograr tal objetivo plantean una reforma constitucional, ejecutada sobre la base de las normas existentes y desde el Estado. De otro lado, hasta que no se logre llegar al gobierno, se luchará, de modo estratégico, por el reconocimiento de los derechos indígenas, como una bandera de resistencia permanente. Aquella estrategia de acumulación política y de defensa frente a la violación de sus derechos, tiene al Estado,

nuevamente, como un interlocutor central. El logro de la estrategia de reconocimiento se medirá por los cambios logrados en la legislación, por el interés mostrado por el gobierno central a nivel de políticas y programas, por la ampliación de las competencias y la jerarquía de las instancias dedicadas exclusivamente a atender las demandas indígenas, y por la mayor presencia indígena en estas instancias. Así, pues, como objetivo final de lucha y como objetivo estratégico de resistencia y acumulación, el Estado aparece como el punto central.

Ahora bien, para entender las posibles formas de relacionamiento con el Estado es necesario contar con un panorama claro de las instancias estatales dedicadas a atender la problemática indígena. Desde luego, nos circunscribimos a la relación estratégica de resistencia y acumulación; es decir, una relación en una perspectiva de reconocimiento y no de disputa del poder político.

Cuando una organización indígena se relaciona con el Estado buscando el reconocimiento de sus derechos y la implementación de políticas específicas para su sector, se enfrenta con el siguiente escenario:

1. En términos formales, la instancia del Estado dedicada actualmente a organizar e implementar políticas enfocadas en los pueblos indígenas, es el Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA<sup>129</sup>), adscrito al Ministerio de la Mujer y del Desarrollo Social (MIMDES).
2. Adicionalmente, en el Poder Legislativo tenemos la Comisión de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos, y Ambiente y Ecología, conformada por parlamentarios de distintas bancadas.

---

<sup>129</sup> “El INDEPA, es el organismo rector de las políticas nacionales encargado de promover y supervisar el cumplimiento de las políticas nacionales, así como de coordinar con los Gobiernos Regionales la ejecución de los proyectos y programas dirigidos a la promoción, defensa, investigación y afirmación de los derechos y desarrollo con identidad de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuano”. (Ley 28492, Art. 2).

3. Por último, como un espacio de recepción de denuncias y de vigilancia del cumplimiento de derechos, se encuentra la Defensoría del Pueblo (órgano constitucional autónomo), que cuenta con el Programa de Pueblos Indígenas<sup>130</sup> y la Adjuntía del Medio Ambiente, Servicios Públicos y Pueblos Indígenas<sup>131</sup>.

Son tres espacios formales de relación con el Estado, cada uno de naturaleza diferente. En el caso del INDEPA, se trata de una instancia ubicada en el Poder Ejecutivo, de la cual se espera la materialización de la voluntad política del gobierno de turno. Es por ese motivo que las tensiones entre el Estado y las organizaciones indígenas, a ese nivel, giran alrededor de: las competencias atribuidas a la instancia en cuestión; la presencia de representantes indígenas; y, desde luego, el contenido y las características de aplicación de las políticas del gobierno orientadas a atender las demandas del mencionado sector.

### **1.1. Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA) – MIMDES**

La relación de la CONAIP con el INDEPA es nula en estos momentos. La inactividad de la confederación y la priorización de los esfuerzos en el MASA (instrumento político), han llevado a un alejamiento de las negociaciones con el Estado en el marco de reclamos por reconocimiento. En esto influye, también, el que haya habido una muy mala experiencia en la relación entre la COPPIP y la CONAPA (Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos, instancia anterior a INDEPA); y, además, influye el hecho de que la CONAIP no

---

<sup>130</sup> “Tiene como función promover el respeto y protección de los derechos de los pueblos indígenas y comunidades nativas, así como promover la capacidad de interlocución de éstos ante el Estado. Realiza una supervisión permanente a los funcionarios y servidores públicos que están a cargo de la problemática indígena en el país y colabora con las tareas de capacitación para funcionarios públicos y representantes de organizaciones indígenas. Actualmente está a cargo de la Dra. Alicia Abanto”. (Web institucional de la Defensoría del Pueblo).

<sup>131</sup> “Se encarga de proteger los derechos de los ciudadanos a acceder a servicios públicos de calidad con tarifas justas, mediante la supervisión de la prestación de los servicios públicos de agua y alcantarillado, electricidad, telefonía y transporte público, así como los derechos de los ciudadanos a gozar de un ambiente equilibrado y adecuado al desarrollo de su vida, mediante la supervisión del cumplimiento de los deberes de la administración estatal. En la actualidad se encuentra a cargo del Dr. Iván Lanegra Quispe”. (Web institucional de la Defensoría del Pueblo).

tenga comunidades agremiadas directamente, como sí sucede, por ejemplo, con AIDSESEP, CONAP o CONACAMI, quienes tienen que cumplir con la demanda de sus bases por protección legal frente a los constantes abusos cometidos por empresas forestales, mineras, petroleras y de hidrocarburos, especialmente.

Es importante retomar cuál fue la relación que hubo entre la COPPIP (raíz de la CONAIP) y la CONAPA, ahora INDEPA. La CONAPA se formó en diciembre del año 2001, en el gobierno de Alejandro Toledo y en reemplazo a la SETAI (Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas), que venía funcionando desde el año 1998. La SETAI tomó el lugar del Instituto Indigenista Peruano (1946) cuyo trabajo tenía una perspectiva de “integración” de los pueblos indígenas a la vida nacional. Aquella perspectiva se mantuvo con la nueva instancia el año 1998. La creación de la CONAPA, el 2001, significó un giro importante en la forma de concebir la relación entre el Estado con las poblaciones indígenas. Se pasó de una perspectiva integracionista típica a una centrada en la inclusión respetando la diversidad y los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Hablamos de un cambio de enfoque que comienza con el gobierno de transición de Valentín Paniagua, que mostró una importante apertura por escuchar a las organizaciones indígenas existentes; una apertura que se materializó en la Comisión Especial Multisectorial para las Comunidades Nativas y en la Mesa de Diálogo y Cooperación Para las Comunidades Nativas<sup>132</sup>, y tuvo como resultado, a su vez, no sólo el reconocimiento de la COPPIP como un interlocutor válido y representativo de las poblaciones indígenas, sino también un Plan de Acción para los Asuntos Prioritarios. Aquel proceso fue continuado por el gobierno de Toledo -en gran parte debido al especial interés de la primera dama Eliane Karp,-, con la creación de la CONAPA.

No obstante, aquel periodo de trabajo conjunto entre organizaciones indígenas y Estado, llegó a tensiones insalvables que tuvieron como detonante las acusaciones de

---

<sup>132</sup> Ambas formadas mediante el DS 15-2001-PCM, y puede revisarse en la dirección: [http://www.spda.org.pe/portal/\\_data/spda/noticias/20090618233131\\_.pdf](http://www.spda.org.pe/portal/_data/spda/noticias/20090618233131_.pdf)

corrupción hacia la primera dama, presidenta ad honorem de la CONAPA, debido a irregularidades en el manejo de los fondos del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afroperuanos (PDPIA), un proyecto que contaba con un financiamiento de 5 millones de dólares del Banco Mundial. Las acusaciones, que salieron a luz entre los años 2002 y 2003, cuestionaban, entre otras cosas, el gasto de 800 mil dólares en pago a consultores, sin haber logrado –según denuncias- suficientes impactos positivos. A ello se sumaban las tensiones entre las organizaciones indígenas con la primera dama, a quien criticaban por tener un desempeño personalista, jerárquico e informal, nombrando a sus colaboradores de modo arbitrario y bajo un criterio de cercanía personal.

Los principales puntos de conflicto entre la COPPIP y la CONAPA fueron, como señalamos más arriba: la composición de la instancia, que se buscaba cuente con mayor presencia de representantes indígenas; las facultades asignadas, sobre lo que se exigía que sean las propias de un organismo público descentralizado (OPD) y escalara hacia un Ministerio de los Pueblos Indígenas<sup>133</sup>; y la transparencia en la gestión de los recursos asignados a los proyectos ejecutados, debido a que las irregularidades denunciadas en el manejo de los fondos del PDPIA, trajeron consigo acusaciones cruzadas entre dirigentes indígenas dentro de la COPPIP,

Es probable que en el futuro ese sea el tenor de las tensiones con el INDEPA -en caso se den relaciones con la organización- y con cualquier instancia del Poder Ejecutivo destinada a la atención de las poblaciones indígenas. De hecho, la formación del INDEPA –anunciada el 2004 e instalada el 2005- trató de enfrenar el problema de la composición, incluyendo mayor cantidad de representantes indígenas, pero ubicándolos mediante un mecanismo propio de selección que dejó de lado a las organizaciones indígenas grandes -entre ellas la COPPIP, sumida ya en crisis, tras dividirse el año 2002. Lejos de significar un avance para las

---

<sup>133</sup> Resultados del Plan Estratégico de la COPPIP (2001).

organizaciones indígenas de escala nacional, INDEPA se percibió como un retroceso, en parte, además, porque pasó de estar adscrita a la PCM a ser una oficina del MIMDES el año 2008, perdiendo facultades y capacidad de incidencia en las políticas centrales del gobierno.

De la experiencia de la CONAPA podemos ver, entonces, los riesgos que conlleva para las organizaciones indígenas el trabajar de manera conjunta con el Estado. Este es un punto que debe resaltarse. Más allá de la voluntad política del gobierno de turno, la COPPIP se debilitó, en gran parte, debido a que las irregularidades en el manejo de los fondos del PDPIA que generaron una suerte de aura de sospecha entre todos los dirigentes indígenas quienes, cercanos o no, beneficiados o no, fueron víctimas de acusaciones cruzadas que agudizaron las contradicciones internas y desembocaron en la división de la organización. Así, la legitimidad de los dirigentes corre riesgo debido a que, si las negociaciones con el Estado salen mal, y si no mantienen viva una imagen de rebeldía, puede considerarse que se ha transado o que el dirigente “se ha vendido”. Definitivamente, nos estamos refiriendo a percepciones. Es una realidad que la compra de dirigentes es muy común, pero no es objetivo de esta investigación tomar posición frente a casos específicos, sino señalar las características de las relaciones entre las organizaciones y el Estado, y los posibles escenarios que se pueden presentar, teniendo como precedente la historia de la COPPIP y su relación con la CONAPA.

### ***1.2. Comisión de Pueblos Nativos del Congreso de la República***

Hay una segunda instancia de gran importancia: la Comisión de Pueblos Nativos del Congreso de la República. Las características de esta instancia son sustancialmente diferentes de las de INDEPA. En este caso no hay posibilidad de ejecución, sino más bien de fiscalización, control político y legislación, como es propio de una comisión parlamentaria. En virtud de ello, el carácter de la acción de las organizaciones indígenas radica principalmente en la pugna por tener presencia mediante congresistas de fuerzas políticas afines, o congresistas



indígenas, de ser posible. La lógica de posicionamiento ya no es buscar la inclusión de representantes indígenas como fue con CONAPA y lo es con INDEPA. El carácter de las tensiones es, pues, diferente y eso va de la mano con los objetivos que las organizaciones buscan cumplir mediante esta relación. En principio, al ser una comisión parlamentaria, se buscará que surjan de ahí iniciativas legislativas a favor de los pueblos indígenas, en la lógica del reconocimiento; vale decir, buscando el respeto de derechos colectivos particulares como pueblos.

Del mismo modo, es un espacio de recepción de denuncias y de propuestas. Por ejemplo, en el caso de que se quiera derogar una norma considerada lesiva a los derechos indígenas –como sucedió el presente año, 2009, con las llamadas “leyes de la selva”-, desde la comisión puede ponerse el tema como punto de agenda en el pleno del Congreso y puede iniciarse el lobby político y la búsqueda de alianzas. Finalmente, la comisión también puede tomar funciones de fiscalización e investigación, aunque aquello sea propio, más bien, de la Comisión de Fiscalización y Contraloría, que, por ejemplo, investigó las irregularidades de la CONAPA.

### **1.3. Defensoría del Pueblo**

En el caso de la Defensoría del Pueblo, nuevamente, las funciones son radicalmente distintas. Lo que encontramos en el Programa de Comunidades Nativas y la Adjuntía de Medio Ambiente, Servicios Públicos y Pueblos Indígenas; es una constante fiscalización de las labores de los organismos públicos; la vigilancia del respeto de todos los derechos, en este caso, de los pueblos indígenas; la visibilización de la problemática indígena mediante la investigación académica; y la socialización, con las organizaciones indígenas, de análisis sobre instrumentos jurídicos de defensa de los derechos de aquel sector social.

Aquella es la función principal del Programa de Comunidades Nativas, y una labor secundaria de la Adjuntía, debido a que cubre tres temas diferentes, aunque relacionados. La relación con las organizaciones indígenas es normalmente de recepción de denuncias y de ejercicio de mediación en momentos de conflicto. De hecho, dependiendo de la gravedad de los acontecimientos, las funciones del Programa o de la Adjuntía las lleva a cabo la Defensora del Pueblo directamente, como sucede en las coyunturas de conflicto social extendido<sup>134</sup>.

La CONAIP hasta el momento no ha tenido relación alguna con la Defensoría, por las mismas razones por las que no ha tenido mayores relaciones con INDEPA ni con la comisión del Congreso mencionada: no agrupa comunidades indígenas que le demanden directamente la solución de sus problemas. Hasta el momento la CONAIP ha articulado organizaciones indígenas de diverso tipo por su carácter de confederación, y no comunidades directamente; y si bien la misma dinámica tuvo COPPIP, la relación de esta organización con las instancias mencionadas se dio porque hubo un reconocimiento de parte del Estado y una convocatoria de representantes indígenas con los cuales dialogar, además de que el diálogo con el Estado fue en función de una agenda amplia, de cierto modo “estructural”, y no coyuntural ni enmarcada en un conflicto específico.

La Defensoría del Pueblo, en síntesis, es para las organizaciones indígenas una forma de llegar al Estado mediante una voz respetada constitucionalmente y con aceptación pública. El carácter autónomo de este organismo resulta ser, obviamente, crucial. Aquello, desde luego, también tiene como efecto que haya imparcialidad en la relación frente a las organizaciones indígenas.

---

<sup>134</sup> Una muestra del ejercicio de esta función fue la labor de la Defensoría del Pueblo en el conflicto entre las organizaciones amazónicas, representadas en AIDSESEP, y el gobierno de turno. Cuando Alberto Pizango, presidente de la organización indígena, se declaró en insurgencia (15/5/9), la mediación de la Defensoría llevó a que se diera marcha atrás al día siguiente mediante un acta de compromiso, y se reanudara la negociación. Asimismo, la Defensoría presentó el 30 de mayo del 2008, una acción de inconstitucionalidad contra el DL 1015 (que reformaba los procedimientos de toma de decisiones comunales); y también ha propuesto recientemente (6/7/9) una iniciativa legislativa que regule la consulta a los pueblos indígenas, en concordancia con el Convenio N°169 de la OIT, suscrito por el Perú.

#### **1.4. Presidencia del Consejo de Ministros**

Finalmente, está la Presidencia del Consejo de Ministros, que se relaciona con los pueblos indígenas en coyunturas mayormente de conflicto, instalando mesas de diálogo. Es un esquema claro en la forma de enfrentar los conflictos sociales en los últimos años; conflictos que tienen que ver, varios de ellos, con violaciones a derechos de poblaciones indígenas. La relación es tensa y suele ser, en un inicio, de enfrentamiento, dado el corte ideológico del gobierno de turno, que desconoce las reivindicaciones indígenas, prioriza el crecimiento macroeconómico frente al bienestar social y se concentra en la búsqueda de inversiones privadas, especialmente en minería e hidrocarburos; sin ambages, el gobierno actual impulsa un modelo de tipo neoliberal, que trae consigo numerosos conflictos sociales<sup>135</sup>.

La relación con la PCM no es regular y la CONAIP no ha protagonizado ningún conflicto social sustantivo que los haya llevado a negociar. No obstante, es en esta instancia de gobierno, y en la Presidencia de la República, donde se gesta la voluntad política del Poder Ejecutivo y desde donde es más posible encontrar cambios sustanciales a la forma en que se lleva el país. En tal sentido, es común que las organizaciones indígenas, ante demandas urgentes, exijan negociar directamente con el Premier, quien tiene facultades políticas amplias.

## **2. Instancias multilaterales y comunidad internacional**

La comunidad internacional, expresada en las instancias multilaterales como la ONU, OIT y OEA, constituye un actor trascendental en el escenario etnopolítico latinoamericano. El Perú, desde luego, no escapa a esta realidad y, más bien, la incidencia de estos espacios de

---

<sup>135</sup> La Defensoría del Pueblo informa que, finalizando el mes de Junio del presente año, existen 273 conflictos sociales, siendo 47% de tipo medioambiental, ubicados mayormente en zonas con marcada composición poblacional indígena (siguiendo el criterio de lengua materna). Fuente: 64º Reporte de Conflictos Sociales de la Adjuntía para la Prevención de Conflictos Sociales y Gobernabilidad.

derecho internacional es mayor para las organizaciones etnopolíticas del país, dado que en el Perú encontramos que la dinámica política del escenario etnopolítico a escala nacional, ante la ausencia de un movimiento de bases a nivel nacional (aunque sí en la Amazonía), se configura primordialmente a partir de influencias externas. Si de por sí el movimiento indígena latinoamericano es de características transnacionales y aprovecha de una manera ejemplar los recursos que provee la globalización; en el caso del Perú, antes que determinadas por la dinámica local, las organizaciones etnopolíticas con pretensiones de representatividad nacional, se ubican, mayormente, en una dinámica transnacional.

En esa dinámica resalta el papel de las instancias multilaterales, especialmente OIT, ONU y OEA. En estos espacios es donde se han gestado los principales instrumentos jurídicos de defensa de los derechos de los pueblos indígenas. En el caso de la OIT, el Convenio 169, ratificado por el Perú en 1994, resulta un hito en el reconocimiento de los pueblos indígenas por parte de la comunidad internacional. La ONU, recientemente el año 2007, ha emitido la Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que constituye un avance en el desarrollo de las principales proposiciones del Convenio 169 de la OIT. Finalmente, la OEA viene preparando una declaración similar, motivo por el cuál se han realizado ya reuniones con representantes indígenas de todo el continente americano, y ahí ha tenido presencia un miembro del Consejo de Gobierno de la CONAIP, Hugo Tacuri.

De otro lado, a nivel andino, la Comunidad Andina de Naciones (CAN) también es un espacio de especial trascendencia en la lucha política de los movimientos indígenas. El que los actuales gobiernos de Ecuador y Bolivia tengan fuerte presencia indígena –en el caso de Bolivia, se trata de un gobierno del movimiento indígena-, convierte a la CAN en un espacio bastante sensible a la problemática de este sector, y una fuerte tribuna de denuncia y presión política al Estado peruano en circunstancias de violación de derechos de pueblos indígenas. En tal sentido, las relaciones tejidas con este espacio son cruciales para una organización

etnopolítica de pretensiones nacionales; y vemos que en el caso de la CONAIP hay importantes relaciones.

La presencia en cualquiera de las instancias señaladas (OIT, ONU, OEA ó CAN) significa, para las organizaciones etnopolíticas de pretensiones nacionales, un especial posicionamiento político en la escena latinoamericana, debido a que implica el reconocimiento de la organización como representativa de las poblaciones indígenas. Es un espacio trascendental de construcción de representatividad frente a los espacios no-indígenas. De hecho aquél es un punto de vital importancia. Entre las organizaciones etnopolíticas que se mueven a escala nacional en el Perú –teniendo en cuenta, por lo menos, el tiempo transcurrido entre 1980 y el 2009- el camino de posicionamiento político parece priorizar el ámbito transnacional no-indígena. Es en parte una forma de aprovechar un escenario en el que el gran cúmulo de posibilidades y recursos se encuentran a ese nivel (instrumentos jurídicos, reconocimiento de la plataforma política, sensibilidad frente al discurso étnico, movimientos sociales globales aliados, movimientos indígenas fuertes en los países vecinos y agencias de cooperación internacional que materializan en recursos económicos y simbólicos la sensibilidad internacional sobre la problemática de los pueblos indígenas).

Eso es así especialmente en las iniciativas que vienen desde la COPPIP hasta la actualidad; pero también en el caso del CISA, que tuvo lugar en la década del 80', cuando iba tomando cada vez más importancia el indigenismo crítico (Barre, 1988) en búsqueda de representantes indígenas para generar alternativas desde intelectuales y actores; una búsqueda orientada a desplazar la enunciación paternalista, propia del indigenismo clásico. Aunque requiere una investigación más amplia, puede afirmarse, a modo de hipótesis, que el escenario transnacional indígena actual, debe gran parte de sus características a la búsqueda de interlocutores indígenas comenzada por el indigenismo crítico internacional e mediados de los años 70', que lleva a la conformación de órganos como el Consejo Mundial de Pueblos

Indígenas (CMPI) y una multiplicidad de instancias dedicadas a tratar la problemática de los pueblos originarios; proceso que habría ido de la mano con el progresivo desarrollo jurídico de los Derechos Humanos, pasando de lo exclusivamente individual a abarcar ámbitos de derecho colectivo. A estos procesos, y sus consiguientes redes y estructuras generadas, se habría acoplado el movimiento indígena de base, que comienza a aparecer fortalecido desde los años 90' en toda América Latina –menos el Perú<sup>136</sup>-, y especialmente en los países de mayoría indígena.

La comunidad internacional, a partir de las instancias señaladas, provee especialmente recursos jurídicos para negociar con los Estados nacionales y reconocimiento de representatividad frente a los mismos, así como frente a la diversidad de agentes sociales y políticos que operan a nivel transnacional. Sin embargo, la presencia en estas instancias no deja de ser problemática para las organizaciones etnopolíticas como la CONAIP. El posicionamiento en aquellos espacios significa entrar en la lógica del reconocimiento y no tanto a la disputa de poder. Es un objetivo estratégico, como señalan los dirigentes y los documentos de la CONAIP, que trae por sí mismo contradicciones con el objetivo final.

Sucede que el derecho internacional sobre pueblos indígenas sub-valoriza a los pueblos en mención en muchos aspectos. Como señala Fergus Mackay (1999), en el desarrollo del derecho internacional en lo que respecta a derechos colectivos, los Estados han mostrado grandes reticencias a reconocer en los pueblos indígenas el derecho a la libre determinación. A pesar de que la jurisprudencia al respecto señala que no puede deducirse del ejercicio de aquel derecho la secesión de los Estados soberanos existentes; permanece, sin embargo, el temor a reconocer la igualdad de derechos entre todos los pueblos (incluidos los indígenas), dado que en el pasado –especialmente a partir de los años 60'-, aquel reconocimiento fue un argumento para legitimar la creación de nuevos Estados nacionales, especialmente en un contexto de

---

<sup>136</sup> Salvo en la Amazonía.

Guerra Fría en el que las potencias capitalistas se proclamaron defensoras del derecho colectivo a la autodeterminación, utilizando tal principio como arma jurídica para desmembrar a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.

A pesar de que en la Declaración de las Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas se reconoce, a diferencia del Convenio 169 de la OIT, el derecho a la autodeterminación; la asimetría de fondo permanece: los pueblos indígenas pueden ejercer sus derechos sólo dentro del marco de los Estados nacionales existentes, los únicos que gozan del derecho a la soberanía. Si bien la soberanía es consustancial a los Estados, y aunque la gran mayoría de movimientos indígenas no reclaman su separación e independencia soberana; los instrumentos legales desarrollados en las instancias de derecho internacional, presentan mecanismos para circunscribir a los pueblos indígenas a los límites máximos que la soberanía nacional puede permitir. Así por ejemplo, en ninguno de los dos instrumentos legales anteriormente citados – Declaración ONU y Convenio 169-, la autonomía reconocida a los pueblos indígenas asciende al nivel de exigir el consentimiento de los representantes de las poblaciones originarias sobre cualquier actividad que pudiera darse dentro de sus territorios ancestrales o afectando algunos de sus derechos individuales o colectivos. En el Convenio tan sólo se llega a establecer la figura de “consulta”, que se define solamente en términos unilaterales: el Estado informa, consulta simbólicamente y no es requisito la autorización de los pueblos indígenas. La Declaración muestra un avance, al incluir la noción de “participación”, bastante más vinculante que la consulta, aunque manteniendo la asimetría de fondo: los pueblos indígenas participan de la decisión –aquello implica información y consulta- ya sea incidiendo en el diseño de la intervención o a través de alguna instancia deliberativa, pero no es necesario el

consentimiento. Siendo consultados o participando, a final de cuentas, el Estado tiene la última palabra en función de las actividades a realizar en territorios indígenas<sup>137</sup>.

Las anteriores son limitantes propias de los instrumentos jurídicos, que delatan un trasfondo político e histórico que tiende a generar –lo cual es evidente- el rechazo de varios dirigentes indígenas y la constante incomodidad por recurrir a la carrera por el “reconocimiento”. En primer lugar, queda claro que, en tanto el derecho internacional tiene como sujetos a los Estados nacionales, los instrumentos generados en el marco de las instancias multilaterales son desarrollos jurídicos desde los Estados; vale decir, los Estados nacionales, que históricamente han negado la existencia plena y digna de las poblaciones indígenas, ahora las reconocen en el marco de sus propios términos. Así, en tanto se trata de un reconocimiento, será un requisito para la prosperidad de tales disposiciones normativas, identificar con total claridad a los beneficiarios de los derechos reconocidos, con lo que el derivado lógico es procurar definir quién puede ser identificado como indígena. Aquello resulta ofensivo para las organizaciones representantes de los pueblos originarios, debido a que argumentan que su existencia como pueblos es un hecho que no debe ser “reconocido” por los Estados, porque al atribuírseles la potestad de reconocer pueblos, se les atribuye inmediatamente la autoridad de negarlos, como históricamente ha sucedido. Como una búsqueda de un punto intermedio, la tendencia actual –como puede notarse en la Declaración de la ONU- es relevar por sobre todo la auto-adscripción étnica, aunque aquello no solucione el problema de fondo: ser reconocidos por la civilización colonialista.

No obstante, las organizaciones indígenas saben que en la lucha por la defensa de sus derechos, aquellas herramientas de derecho internacional resultan de vital importancia. En el caso del levantamiento de los pueblos amazónicos que, con intermitencias, tuvo lugar entre los

---

<sup>137</sup> Un interesante análisis al respecto puede revisarse en (Mackay 1999, 76-77). Ahí el autor explica los distintos estándares utilizados para definir “el nivel de participación, consulta, acuerdo o convenio antes que un Estado actúe de manera que pudiera afectar o perjudicar los derechos o intereses de los pueblos indígenas” (Ibidem).



años 2008 y 2009, el Convenio 169 de la OIT fue uno de los recursos jurídicos más fuertes. Los pueblos amazónicos se oponían a un grupo de decretos legislativos emitidos en el marco de la implementación del TLC con EE.UU. Pedían la derogatoria de aquellos decretos que vulneraban sus derechos, entre ellos, el derecho a la consulta, prescrito en el mencionado convenio internacional. El Estado peruano no consultó –con las limitaciones del concepto de “consulta”, como ya se señaló- a las poblaciones indígenas ni de la amazonía ni de los andes. La evidente violación del convenio llevó a que, por ejemplo, la Defensoría del Pueblo presentara una acción de inconstitucionalidad contra algunos de los decretos que las poblaciones indígenas solicitaban que sean derogados. Finalmente, tras cerca de dos años de una contienda que cobró decenas de vidas, se logró la derogatoria de cuatro de los decretos, aquellos que afectaban más directamente a las comunidades como, los DL 1015, 1073, 1090 y 1064. En toda esta lucha uno de los argumentos más fuertes fue la ausencia de una debida consulta a las poblaciones indígenas; un argumento de forma, que en Derecho siempre suele ser atendido antes que los argumentos de fondo.

Ahora bien, volviendo a la CONAIP, veamos cómo procesa la relación que mantiene con estas instancias y con los instrumentos jurídicos generados en las mismas. En el nivel institucional, vimos que la CONAIP tiene presencia en la OEA –ha participado en el Cónclave De Los Pueblos Indígenas de la XI Reunión de Negociaciones para la Búsqueda de Puntos de Consensos, 2008- y también en la CAN, donde tienen constante participación en eventos y publicaciones, especialmente Javier Lajo, cuyas obras tienen importante influencia. Internamente, los dirigentes ven esta realidad como un avance. Son dos de los pocos espacios políticos donde la CONAIP figura como tal, ya que se han mantenido ausentes de la mayoría de espacios indígenas locales, donde el protagonismo, como organización indígena de dimensiones nacionales, lo ha tenido el Movimiento Cumbre de los Pueblos, liderado por CONACAMI y que cuenta con el apoyo y el reconocimiento de importantes agencias de

cooperación internacional, la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) y un considerable movimiento de base, articulado a gremios agrarios y de comunidades afectadas por la minería<sup>138</sup>.

La relación con las instancias multilaterales, no obstante, trae también tensiones, que deben ser procesadas organizativamente. Las mencionadas instancias multilaterales necesitan interlocutores indígenas. ¿Quién puede ser considerado indígena? ¿Quién es legítimo representante ante estas instancias? ¿Cómo los descubren? ¿Mediante qué agentes se selecciona o se recomienda delegados indígenas? Son preguntas cuya respuesta requiere una investigación focalizada en el estudio de la dinámica de las instancias multilaterales que atienden los temas indígenas.

No obstante, lo que sí se puede distinguir con claridad es la tensión alrededor de las definiciones de “lo indígena”. Más allá del contenido de la categoría “indígena” según estos espacios multilaterales, el fondo del asunto radica en la relación de enunciación. Las organizaciones indígenas, como señala Mackay, se oponen a que los pueblos indígenas sean definidos por un agente externo occidental. Señalan que, así como los demás pueblos del mundo, debe bastar con que uno se reconozca como parte del mismo, y que nadie tiene derecho a cuestionar esa autoafirmación. Ahí emerge la tensión entre el reconocimiento como una minoría a proteger, y la reivindicación de pueblos que exigen los mismos derechos como la autodeterminación y la soberanía. Aquello ya lo señalamos más arriba, y constituye uno de los puntos más complicados para procesar internamente en una organización etnopolítica.

En el caso de la CONAIP podemos ver con claridad cómo son muy constantes los debates sobre la palabra “indígena”, criticada por quienes la consideran un menosprecio a su existencia como naciones; y cómo, además, hay una aceptación oficial del uso de recursos jurídicos como el Convenio 169, a nivel de estrategia, aunque, al mismo tiempo, criticándose

---

<sup>138</sup> Más adelante, en este mismo capítulo, ampliaremos la información al respecto.

duramente la desigualdad latente en instrumentos como la Declaración de las Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas, que fue motivo de un pronunciamiento institucional de la CONAIP, rechazando el contenido, reivindicando la igual valía de los pueblos y, al mismo tiempo, aceptando la utilidad de tal declaración como un recurso de defensa y resistencia<sup>139</sup>. En la medida en que la dinámica de la CONAIP siga teniendo como especial referente el espacio transnacional y se busque el posicionamiento en instancias multilaterales, es muy probable que ese tipo de tensiones se den al interior de la organización y requieran de respuestas organizativas y discursivas claras, que han estado ausentes hasta el momento en la CONAIP. Hemos visto ya algunos efectos, como la salida del Movimiento Inka.

### **3. Agencias de cooperación internacional**

En la historia de la COPPIP las agencias de cooperación internacional tuvieron un rol central. Por lo menos es visto así desde la CONAIP, cuyos miembros construyen su identidad frente a las otras organizaciones etnopolíticas, en parte a partir del hecho de haber evitado toda cooptación desde las mencionadas agencias. Pero vayamos por partes, y definamos primero qué estamos entendiendo por “agencias de cooperación internacional”. Es importante procurar ser prolijos en la definición, para que el análisis posterior sea lo más preciso posible.

Muchas veces suelen confundirse a las “agencias de cooperación” con la “cooperación internacional”. Son distintas. La cooperación internacional es puntualmente la disposición de recursos de los Estados –mayormente del Hemisferio Norte- hacia políticas de desarrollo en países del llamado “Tercer Mundo”. Las agencias de cooperación, en cambio, son sociedad civil organizada sin fines lucro, que opera en varios países gestionando recursos provenientes de: 1) cooperación de los Estados desarrollados, 2) contribuyentes que optan por destinar un porcentaje de sus impuestos a ciertos programas de desarrollo (algunos países europeos dan

---

<sup>139</sup> Revisar: <http://www.willkapampa.org/noticias/index.php?pageid=1016>

esta opción), 3) donaciones hechas directamente a las agencias en cuestión para proyectos específicos, que pueden provenir, a su vez, de otras agencias, y/o 4) recursos autogenerados, a partir de la venta de ciertos productos, sean bienes, servicios o informaciones<sup>140</sup>. La dinámica de una agencia de cooperación puede entenderse, así, como la de una Organización No Gubernamental (ONG) de actividad internacional, que trabaja con contrapartes o aliados estratégicos en distintos países y, según los proyectos o programas que deseen implementarse, puede proveer financiamiento. En tal sentido, es muy común que a las agencias se las conozca como “financieras”, debido a que suelen financiar proyectos de otras ONG’s locales o de organizaciones sociales diversas.

La dinámica de las agencias de cooperación es diversa. Tienen formas diferentes de relacionarse con sus contrapartes, concepciones distintas de desarrollo y políticas específicas sobre el origen de los recursos que pueden aceptar y el control de los mismos al momento de financiar a organizaciones. En el Perú, en lo que respecta a la temática indígena y especialmente a las organizaciones etnopolíticas, las agencias de cooperación con mayor presencia son Oxfam América, norteamericana, e IBIS, danesa. Ambas, sin duda, son las que tienen más influencia en las organizaciones indígenas con pretensiones de representatividad nacional. Oxfam viene trabajando en la región desde 1984, con la oficina regional en Lima fundada el año 1989; e IBIS está presente en Sudamérica desde 1980, aunque recién con presencia en el Perú desde 1991. Ambas agencias comenzaron trabajando con el movimiento indígena amazónico, bastante fuerte ya en los años 80’ y su cercanía con las organizaciones serranas se ha consolidado recién a partir de fines de los años 90, presumiblemente por su interés en remediar aquella “ausencia” de movimiento indígena peruano.

---

<sup>140</sup> Oxfam GB, por ejemplo, señala en su informe anual 2007-2008, que de su total de ingresos, 30% provino de la Unión Europea, 32% del Gobierno Británico, 4% de Oxfam Internacional, 3% de Latin American Trust y 31% de autogeneración de recursos.

Oxfam América trabaja en la actualidad con CONACAMI, en la sierra, con AIDSESEP – aunque las relaciones se hayan debilitado desde el año 2006-, en la selva, y con la CAOI –una iniciativa impulsada desde un inicio por esta agencia, de la mano con IBIS-, a nivel de la región andina. Por su parte, IBIS trabaja también con AIDSESEP y con CAOI. De hecho, más allá de sus contrapartes constantes, ambas agencias suelen ser protagonistas en el Perú en el trabajo de la problemática de pueblos indígenas, lo que las lleva a trabajar también con otras ONGs locales.

Los miembros de la CONAIP se relacionaron con las agencias de cooperación internacional a partir de la COPPIP. No hay mucha información sobre cuál fue la relación exacta entre la Conferencia Permanente y las agencias como Oxfam América e IBIS. AIDSESEP ya traía consigo una alianza estratégica con ambas agencias y el representante del CUNAN era director de una ONG llamada Yapuq Proder, que recibía financiamiento de Oxfam America. Las relaciones con estas agencias estaban dadas, siquiera indirectamente.

El año 2002, cuando la COPPIP entra en un conflicto interno insalvable, que termina por dividirla, la facción que toma luego el nombre de CONAIP denuncia que los miembros de la COPPIP-Coordinadora son dirigentes manipulados por las agencias de cooperación, y que la división de COPPIP fue direccionada por una “conocida financiera norteamericana con conexión con la iglesia católica”<sup>141</sup>. Es clara la referencia a Oxfam America. En entrevistas personales con los dirigentes de CONAIP, es esta agencia la responsable de haber, según señalan, manipulado al presidente de AIDSESEP –en ese entonces Gil Inoach-, para expulsar a las organizaciones andinas cercanas a Javier Lajo, secretario técnico de la COPPIP hasta la división. Una prueba de ello sería la designación de Jorge Agurto como secretario técnico de la COPPIP-Coordinadora, una persona que -según denuncia Lajo- se encontraba trabajando para la agencia norteamericana y no representaba a ninguna organización indígena. Los

---

<sup>141</sup> Anexo “razones de la crisis de la COPPIP”, en la carta de renuncia de Javier Lajo al cargo de secretario técnico de la COPPIP, 26 de Mayo del 2002.

pormenores de la división ya han sido expuestos al momento de relatar la historia de la COPPIP. No obstante, pongamos atención ahora a lo referente a la relación con las agencias de cooperación.

La lectura dentro de la CONAIP (en ese entonces COPPIP-Conferencia), es que quienes se quedaron del lado de AIDSESP<sup>142</sup> fueron aquellos afines a ciertas agencias de cooperación, a aquellas con intereses de cooptar dirigentes y tener un movimiento indígena a la medida de su propia agenda. Las pruebas que dan son, aparte de la presencia de Agurto, el apoyo explícito de Oxfam América e IBIS a la COPPIP-Coordinadora a partir de financiamientos después de la división, y el posicionamiento de CONACAMI dentro de la Coordinadora, cuyo presidente Miguel Palacín asumió la coordinación general, tomando el lugar de Gil Inoach. Tanto AIDSESP como CONACAMI, en el 2002, recibían ya apoyo directo de las agencias mencionadas y, desde la lectura de los dirigentes de CONAIP, aquel apoyo tendría también un correlato de manipulación. Así, habría existido una directiva desde las agencias de cooperación, para dividir COPPIP.

La relación de CONAIP con Oxfam América e IBIS no es solamente nula, sino también conflictiva. A partir de la experiencia de la COPPIP, es consenso general en todos los entrevistados de la CONAIP que las agencias de cooperación mencionadas, restan autonomía a las organizaciones y, si no manipulan alevosamente, por lo menos sí generan conflictos y divisionismo. El escenario que encontramos retratado en las percepciones de los entrevistados nos muestra una realidad en la que las agencias de cooperación son todas potencialmente generadoras de divisionismo y conflicto, debido a que los recursos económicos traerían consigo una reducción de autonomía, que podría pasar de sola dependencia a control directo. Es una percepción que puede entenderse como sumamente escéptica y defensiva frente a la

---

<sup>142</sup> Se refieren específicamente a la gestión de Aidesep en aquel entonces, con la presidencia de Gil Inoach.

cooperación, y que no llega a ser un rechazo principista al apoyo financiero dado que éste sería bien recibido siempre que sea incondicional y respete la autonomía de las organizaciones.

*Oxfam América es una organización que está siendo financiada por capital de las trasnacionales y eso justamente es manejado para dividir, para destruir, para desprestigiar a muchos líderes, del movimiento indígena, plenamente identificados con sus sentimientos, con sus quehaceres de pueblos originarios.-* Miembro de junta directiva

*El trabajo de OXFAM America, para ellos está bien porque están haciendo su trabajo, para nosotros no. Porque el condicionamiento es lo que no nos gusta a nosotros, no hemos percibido nada nosotros al respecto de Oxfam America pero sin embargo, me parece que OXFAM America está trabajando de manera coordinada con el imperialismo yanqui, vamos a decirlo así. Entonces, porque están en miras o están tratando de articular un movimiento indígena también, con la finalidad de defender sus intereses. No será de manera directa que Estados Unidos está haciendo, pero sí está haciendo por sus ONGs.-* Miembro de junta directiva

*Definitivamente, OXFAM América es una expresión del gran poder. Nosotros no podemos estar bajo esos parámetros, no queremos depender, ni atarnos... es una avanzada digamos, es una un tentáculo digamos de alguna manera [...] del gran poder económico, político, mundial.-* Dirigente (sierra sur)

*Que financien los proyectos que se presentan, que evalúen, que hagan el monitoreo, que hagan el control, que hagan el control económico, que sean muy rigurosos pero que respeten la autonomía, nada más, nada más. Todo que se haga como debe ser. [...] que no nos pongan asesores y los asesoren hablan a nombre de los dirigentes, porque hay dirigentes maduros. Y las organizaciones deben tomar sus decisiones en sus eventos. Ese tipo de cooperaciones es la que necesitamos.-* Dirigente (sierra centro)

Como puede apreciarse, las percepciones encontradas sobre las agencias de cooperación internacional en el movimiento indígena, tienen cuatro dimensiones:

- 1) Autonomía: recibir financiamiento podría restar autonomía y cierta cooperación internacional tendría intenciones de control.
- 2) Las agencias obedecen a otros intereses: asumiendo una realidad de cooptación, habría sectores específicos que, a través de las agencias de cooperación buscan impedir el nacimiento de un movimiento indígena auto-determinado y con líderes genuinos.
- 3) Divisionismo: siendo una cooptación intencional o no, las consecuencias de la acción de la cooperación internacional son la división de organizaciones, el conflicto

entre dirigentes y el debilitamiento del movimiento indígena, que no puede lograr unidad interna.

- 4) Autenticidad: la cercanía o no con las agencias de cooperación que buscan controlar al movimiento indígena, permite observar quiénes son dirigentes auténticos y quienes no lo son, siendo que los que se mantienen alejados de toda cooptación pueden reclamarse como genuinos líderes indígenas.

En medio de ese escenario, dentro de la CONAIP y dentro de las redes que sostienen los dirigentes que la conforman, la no-relación con las agencias de cooperación –Oxfam América en particular-, constituye un elemento de afirmación de identidad. Los dirigentes auténticos serían los que se mantienen libres de toda cooptación. Quienes trabajan con Oxfam serían líderes dependientes y hasta comprados, y quienes no, quienes prefieren sortear las dificultades económicas antes que asumir agendas y discursos ajenos, serían los dirigentes genuinos, rebeldes, entregados a la causa de los pueblos originarios.

*Nos diferencian claramente, los dirigentes pagados con buenos sueldos que después pasan a ser consultores son los vendidos, y los otros dirigentes, consecuentes, auténticos, y que siguen trabajando en sus bases, son los dirigentes nuestros, son los dirigentes que se reunieron en Huamanga y que hemos ido ahora al encuentro intercontinental de la Paz fortalecidos, sin ningún problema, y ahí se han visto otra vez los grupos [...] pagados, empleados, mercenarios a sueldo, y nosotros que somos los de la CONAIP ahora, que son la gente auto-determinada.- Encargado de vocería*

Las posiciones más radicales, por su parte, tienen denuncias específicas contra Oxfam América y vienen de aquellos que vivieron la experiencia de la división con COPPIP como protagonistas por el liderazgo que tuvieron dentro. Nos referimos al dirigente puquina, hoy vocero de CONAIP, y al dirigente del CUNAN, también director de una ONG en Huancavelica. En los otros entrevistados hay más bien una lectura de conjunto sobre “las agencias de cooperación” o “financieras” en general, aunque siempre que se mencionan los nombres de las que serían negativas para el movimiento indígena, aparece con gran recurrencia Oxfam América, y en segundo lugar, con poca frecuencia, IBIS.



### **3.1. ¿Oxfam América invisibiliza a la CONAIP?**

Las denuncias del dirigente puquina giran alrededor de las presuntas intenciones de Oxfam America de invisibilizar su presencia en el movimiento indígena nacional, ya sea con intervenciones directas generando divisiones en las organizaciones en las que él tome liderazgo, o esparciendo rumores que lo desprestigien frente a otros dirigentes, frente a académicos y principalmente frente a la cooperación. Probar la verdad o falsedad de aquellas denuncias excede a los fines de esta investigación de tesis; no obstante, es cierto que en el espacio etnopolítico nacional existe una realidad de rumores cruzados alrededor de la figura del vocero de la CONAIP, siendo que algunos lo condenan como un elemento negativo y manipulador, mientras otros lo resaltan como un líder rebelde, consecuente y con importantes aportes doctrinarios. Adicionalmente, como ya hemos señalado al inicio de este trabajo, en los diversos escritos académicos que relatan la historia de la COPPIP, hay una clara invisibilización del sector que conforma ahora la CONAIP, que lleva a pensar que los acercamientos al estudio del escenario etnopolítico nacional pueden estar pasando por algún filtro que lleva a ignorar al sector que se adscribe a las tesis indianistas de los años 80', que han seguido siendo trabajadas y actualizadas por los miembros de la CONAIP.

Tony Lucero y María Elena García, el año 2006 escriben un texto titulado "Reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo". Es un ensayo vital para entender las relaciones de poder entre los actores que configuran el escenario etnopolítico en sentido amplio, incluyendo a las agencias de cooperación, y enmarcar las versiones del dirigente puquina y del ex-presidente del CUNAN. El texto es básicamente un "mea culpa" en relación a un ensayo anterior escrito por los autores, donde, según ellos mismos señalan, presentaron una lectura sesgada de la política étnica nacional, vertiendo juicios negativos frente al sector que hoy forma CONAIP. El mencionado

ensayo, que fue presentado en Cochabamba (Bolivia) el año 2003 y frente a otros dirigentes indígenas, no fue bien recibido por algunos líderes bolivianos y ecuatorianos que se sintieron ofendidos por una lectura prejuiciosa del escenario etnopolítico peruano, donde habría “buenos” y “malos” dirigentes. El ensayo generó, asimismo, una indignada respuesta del dirigente puquina, ex miembro del CISA, quien por escrito les reclamó conocer la otra versión de la historia, evitando una lectura parcializada. Tres años después, tras lo que ellos califican como un enriquecedor intercambio de visiones, publican el texto que mencionamos, donde reflexionan sobre cómo, directa o indirectamente, la intervención de actores externos como profesionales de Ciencias Sociales, ONG's y agencias de cooperación, pueden estar imponiendo una lectura específica sobre lo auténtico y lo no auténtico, con preocupantes repercusiones en el escenario etnopolítico.

En el texto señalado, los autores aceptan haber recogido una sola versión de la historia, que sería lectura común en Oxfam América y en las organizaciones indígenas afines a la agencia. Mostraremos una serie de extensas citas bastante ilustrativas al respecto:

*Oxfam América, al ser un actor importante en las redes políticas indígenas de América Latina, con su oficina regional en Lima alimentó también estas altas expectativas (de encontrar un escenario alentador en el Perú). En nuestros trabajos anteriores, la labor de Oxfam, una de las primeras patrocinadoras internacionales de organizaciones como CONAIE, nos impresionó de forma positiva. Los profesionales de Oxfam han sido clave en la aportación de información en las investigaciones de Lucero (y otros) sobre movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia (Lucero 2002; Andolina 1999). Previamente, también nos habíamos reunido con el equipo de Oxfam durante un viaje de investigación en el 2001, y les habíamos invitado a participar en una conferencia sobre política indígena y desarrollo en Latinoamérica que tuvo lugar ese mismo año en la Universidad de Princeton (E.E.U.U.). Tal y como es de esperar, muchos de los miembros del equipo Oxfam no sólo son profesionales que facilitaron nuestra investigación, sino además son amigos. Es por ello normal que cuando llegamos a Lima en junio del 2002, nuestra primera parada fue la oficina de Oxfam.*

*Teniendo en cuenta que sólo nos quedaríamos unas pocas semanas en el país, aceptamos con gusto la ayuda de Oxfam para conseguir las entrevistas con muchas de las organizaciones indígenas establecidas en el país, tanto nuevas como antiguas. Nos interesaban los puntos de vista de Oxfam y los de estas*

*organizaciones sobre los cambios en la relación entre sociedad y estado en el Perú. (Lucero y García 2008: 323)*

Más adelante, señalan que sus contactos en el Perú, Oxfam América primero, y gracias a su apoyo, otras organizaciones indígenas como CONACAMI y AIDSESP –evidentemente, las dirigencias del año 2003-, les dieron una visión particular del proceso peruano, bastante alentadora, que invisibilizaba y desprestigiaba la figura del dirigente puquina, y que calificaba como marginal la doctrina indianista de los años 80'. Veamos cómo es que los autores llegan a recoger aquella versión de los hechos:

*Para enterarnos mejor de los fines de esta organización, pedimos una cita con el (entonces) nuevo secretario técnico de la COPPIP, Jorge Agurto. Agurto, un consultor no-indígena, tenía una historia de colaboración con organizaciones indígenas tanto en asuntos políticos como legales, y era altamente versado en el contexto internacional y regional de las políticas indígenas. Su oficina se encontraba en la sede central del AIDSESP, la organización amazónica, y su autoridad como consultor nos parecía evidente. Agurto nos recibió calurosamente, nos proporcionó respuestas detalladas a todas nuestras preguntas y nos presentó un relato fascinante sobre la evolución de COPPIP. Su narrativa de la trayectoria de COPPIP fue ratificada por las versiones ofrecidas por nuestros contactos en Oxfam, CONACAMI, y el Instituto del Bien Común, una ONG relativamente nueva presidida por Richard Chase Smith, quien anteriormente fuera jefe de los programas indígenas de Oxfam. (Ibíd.: 326).*

Y señalan lo siguiente sobre la lectura que encontraron y que asumieron como real en su ensayo presentado en Cochabamba el 2003:

*El relato, someramente, fue el siguiente. COPPIP fue concebida durante una reunión llevada a cabo en Cuzco en 1997; se estableció como una “conferencia” que proporcionaría un espacio no-jerárquico en el que una variedad de organizaciones indígenas pudieran congregarse, sin ceder a su autonomía o identidad, y discutir asuntos de interés común. Como era un espacio de interacción tanto para las organizaciones de la sierra como de la Amazonía, atrajo una considerable atención transnacional así como el apoyo de fondos norteamericanos y europeos. Sin embargo, las cosas se complicaron cuando el cargo de secretario técnico pasa de Agurto a Javier Lajo. Javier Lajo es un activista e intelectual Puquina con una larga trayectoria en el movimiento indígena peruano, y una persona controversial, según algunas fuentes. Tal como numerosas personas nos habían informado, Lajo estuvo afiliado con la antigua organización indianista conocida como el Consejo Indio de Sudamérica (CISA). CISA, durante los años ochenta, proclamaba hablar a nombre de las comunidades indígenas, a pesar de que sus críticos argumentaban que CISA tenía escasos vínculos con el ambiente rural y tenía un discurso radical más*

*cercano al anti-colonialismo de pensadores como Frantz Fanon y Fausto Reinaga que a las demandas de líderes indígenas locales (Albó 2002; Smith 1983, 2002). Tal como algunos estudiosos han notado, las voces indianistas eran alzadas pero no necesariamente representativas (Albó 2002; Smith 1983, 2002; Montoya 1998). Asimismo en el Perú, donde las identidades étnicas están frecuentemente sujetas a debate, cualquier duda sobre la autenticidad de identidades indígenas puede tener consecuencias políticas significativas. Efectivamente, para muchos estudiosos y fundadores de organizaciones indígenas, la filiación de Lajo con corrientes indianistas fueron tomadas como pecados de su pasado. Sus pecados del presente, según estos críticos, tenían que ver con su presunta cercanía a Eliane Karp ‘por su común filiación romántica y esencialista’ y con el perceptible uso de sus conexiones políticas para asegurar trabajos y fondos para aquellos cercanos a él. Según algunas personas familiarizadas con la controversia, la ‘mala administración’ de COPPIP por parte de Lajo implicó una pérdida de apoyo y de fondos internacionales, incluyendo el respaldo de Oxfam. No fue hasta que Lajo fue ‘despedido’—según las personas que entrevistamos—y que Agurto regresó a su puesto de secretario técnico –según también nuestros informantes- que los recursos transnacionales de COPPIP fueron re-establecidos. Esta fue, más o menos, la historia contada en Cochabamba. Tal como trascendió mas tarde, esta era (como nosotros deberíamos haber supuesto) solo una versión de la historia. (Ibíd: 326-327).*

*Tal como hemos reportado más arriba, nuestras entrevistas sugerían que esta ‘Conferencia Permanente’ nació en el Cuzco en 1997, perdió fondos internacionales debido a problemas de liderazgo al término de la década, y fue reconsolidada en el 2002 bajo un nuevo liderazgo que reestableció lazos transnacionales. Supimos después de la reunión en Cochabamba que la Conferencia sería ‘promovida’ al estatus de Coordinadora dando a la floja ensambladura una presencia más institucionalizada. La ‘nueva’ COPPIP (Coordinadora) estaba presidida por Miguel Palacín, quien era también el presidente de CONACAMI, la nueva federación andina. COPPIP y CONACAMI eran, en nuestra apreciación, elementos importantes para la nueva representación indígena en el Perú. Mientras que esta visión era compartida con otras federaciones regionales (como por ejemplo AIDSESEP) y ONGs transnacionales (como Oxfam), otros sectores en el movimiento indígena peruano tenían una opinión diferente. (Ibíd.: 331).*

Luego de caer en la cuenta de los errores cometidos al momento de analizar al movimiento indígena peruano, asumiendo como cierta tan sólo una versión de los hechos, entramos a reflexionar sobre el papel que ellos jugaron al momento de generar documentos académicos con discursos prejuiciosos como trasfondo, muy preocupados por la posibilidad de estar siendo agentes de divisionismo y conflicto, sin quererlo.

Si tomamos como base la experiencia de Lucero y García, y sin ánimo de sentar posición a favor o en contra, ni de avalar en toda su extensión la versión del dirigente puquina;

resulta cierto que Oxfam América se constituye como una de las partes del conflicto generado el año 2002: una de las partes, que no es la del dirigente puquina, que está contra él y contra el proyecto que él impulsa -la CONAIP-. Las denuncias del vocero de la CONAIP, entonces, sobre las intenciones de desprestigiarlo, no parecen estar fuera de lugar.

Resulta irrelevante, para los fines de esta sección de la investigación, ahondar en las acusaciones contra el vocero de la CONAIP y en los descargos del mismo, que desembocan en otras acusaciones contra quienes buscarían desprestigiarlo. Concentrémonos aquí en reconstruir el escenario etnopolítico en lo que respecta al lugar de las agencias de cooperación y puntualmente para nuestro estudio de caso, en su relación con la CONAIP. Hasta aquí, y desde dos observadores (Lucero y García) que no son parte del conflicto que origina la división de COPPIP, vemos una forma indirecta de cooptación de las organizaciones indígenas: generando narrativas que favorecen a unos y desprestigian a otros. Así, es previsible que organizaciones cercanas al dirigente puquina no sean consideradas como dignas de ser apoyadas financieramente, ni invitadas a diálogos con otros dirigentes indígenas latinoamericanos, ni consideradas dentro de los relatos académicos sobre el movimiento indígena nacional.

### ***3.2. El caso de Yapuq-Proder y Oxfam América***

El testimonio del dirigente del CUNAN, director de la ONG Yapuq Proder en Huancavelica, muestra aquello que desde su lectura resultaría ser otra modalidad de control por parte de las agencias. Junto con el dirigente puquina, su lugar en la CONAIP es de gran importancia y es reconocido por los demás miembros como uno de los líderes principales de la organización, además de una persona con aportes ideológicos significativos. La opinión que tenga, en tal sentido, debe tomarse en consideración especial, dado que es muy probable que genere opiniones similares en su organización (CUNAN) y en la CONAIP.

Yapuq Proder es una ONG fundada como una versión autónoma -y circunscrita a Angaraes- de Proder (Promoción y Desarrollo Rural), organización dirigida igualmente por el líder ankara y que opera entre Huancayo y Huancavelica. Yapuq Proder surge, según cuenta su fundador, con el propósito de realizar un trabajo en las comunidades de Angaraes, impulsando proyectos de desarrollo agrario y al mismo tiempo fortaleciendo las instituciones tradicionales, única forma -según la lectura de la institución- de garantizar la sostenibilidad de los proyectos implementados, así como la apropiación de los mismos por parte de la población organizada.

Su relación con Oxfam América viene desde su creación. Oxfam financió proyectos de desarrollo rural –orientados básicamente a mejoras productivas para las comunidades- generados y llevados a cabo por Proder, desde aproximadamente 1992, y al surgir Yapuq el vínculo se mantuvo.

Yapuq Proder -consecuentemente con su visión de fortalecimiento de las instituciones tradicionales- incluía en la mayoría de proyectos que implementaba, un trabajo constante de formación a líderes comunales, orientado a la reafirmación de la identidad cultural. Esta labor se daba como complemento a proyectos orientados a mejorar condiciones productivas y no en el marco de iniciativas explícitamente formuladas con fines de reafirmación cultural. Según cuenta el dirigente ankara, Oxfam América al descubrir aquella labor de formación y reafirmación cultural, les propone darle un mayor impulso financiando una iniciativa centrada en esa labor específica y facilitando contactos con otras organizaciones que llevaban adelante iniciativas similares en otros países andinos.

*Oxfam América financia proyectos casi desde año 90, allá por Proder, entonces yo sin conocimiento...o sea, Oxfam me financiaba proyectos para temas productivos, pero yo aprovechaba el financiamiento de Oxfam para promover el fortalecimiento de la organización del ayllu, la revitalización de la organización d los ayllus [...] Entonces, sin que conozca todavía Oxfam, yo empecé a trabajar este tema, yo voy a recomponer la organización de los ayllus, voy a recomponer la organización comunal [...] En las evaluaciones que hace Oxfam, viene y observa este trabajo, y les pareció sumamente*

*importante y ahí recién me entero que Oxfam estaba teniendo contactos y sí estaba apoyando este tipo de proyectos en Bolivia por ejemplo [...] ¡Estábamos haciendo lo mismo! Así es... estábamos haciendo lo mismo aquí y allá, sin conocernos; pero Oxfam vio esto y dijo 'oye, este trabajo es interesante, también lo están haciendo allá, ¿por qué no vas?', entonces me invitan [...] Fueron ellos los que promovieron. Me invitan, fui, primero, observé, me pareció sumamente importante, aprendí muchas cosas importantes y ahí me enteré que los bolivianos están trabajando hace mucho tiempo este tema... - Dirigente (sierra centro)*

El año 2001, Yapuq Proder, con apoyo de la agencia cooperante, funda la Escuela de Reafirmación Andina (ERA), con el objetivo de capacitar a líderes comunales en temas relacionados a la reafirmación de su identidad cultural y la defensa de sus derechos como pueblos indígenas. La Escuela estrechaba las relaciones entre la agencia cooperante y la ONG, que aparte de financiar proyectos productivos, ahora valoraba y apoyaba explícitamente el trabajo de reafirmación cultural y revitalización de las instituciones tradicionales.

Hacia finales del año, los líderes comunales capacitados, afirmados en su identidad precolombina Ankara, deciden organizarse y crean el Consejo Unitario de la Nación Ankara (CUNAN), como un soporte organizativo de pueblos, y la agrupación Rijcharisun Ayllu, como brazo político de la organización ankara, con el objetivo de disputar espacios de poder local.

Este proceso avivaba los ánimos de quienes buscaban un movimiento indígena en los Andes peruanos. Llegaron -invitadas por la agencia cooperante- personas de varias partes de la región andina para conocer la experiencia del CUNAN. Resultaba un ejemplo de fortalecimiento de la institución tradicional, empoderamiento de los actores locales y organización autónoma de los mismos: el esquema ideal, sin duda, de una intervención en fortalecimiento de capacidades. Y el apoyo de Oxfam América resultaba central, a través del financiamiento a los proyectos elaborados por Yapuq -entre ellos la Escuela- y también facilitando el contacto entre distintas experiencias, a tal punto que el líder ankara -que llegó a asumir la presidencia del COPPIP-Conferencia, el 2002- se vinculó al movimiento indígena de manera más decidida, adoptando la prédica etnopolítica, debido, en parte, a su contacto con organizaciones en Bolivia y Ecuador y con el ingreso del CUNAN a la COPPIP, facilitado

indirectamente por Oxfam América al hacer conocida la experiencia de organización ankara dentro del movimiento indígena.

Pero el año 2002, algunos meses antes de la ruptura de la COPPIP, Yapuq y Oxfam América rompen vínculos, y la agencia deja de financiar la Escuela. Se genera un conflicto insalvable entre los miembros del CUNAN e Igidio Naveda, encargado de Oxfam América en el Perú en ese entonces. Según relata el dirigente Ankara, lo siguiente generó los conflictos:

*El CUNAN, la ERA era una experiencia muy bonita ahí en la zona, muy bonita... cuando estamos en pleno fortalecimiento de la organización, empezaron a ponernos ciertas condiciones los amigos de Oxfam. Aunque al final vino el director de Oxfam, también antropólogo australiano, Martín Scurrah, él vino a pedir disculpas en una última reunión que hicimos acá y dijo que le entendamos que no era esa la acción de Oxfam, sino de algunas personas que trabajan en el interior de Oxfam. Ese fue el mensaje que nos trajo porque yo estaba ya enojado con la actitud de Oxfam*

*[...] La ERA funcionaba en el mismo establecimiento, en el mismo local donde funcionaba el establo lechero, e hicimos un evento muy bonito y vinieron dirigentes de la organización esta del Ecuador, de Ecuarunari, vinieron a apoyar a la escuela [...] y también se hizo presente el amigo Palacín, a quien no lo conocía también hasta aquella vez.*

*[...] Él me habló ya de Conacami, ya existía. [...] Ya trabajaba con Oxfam, porque son los de Oxfam los que los han llevado a ese evento que yo he organizado allá, en Ocopa. Entonces, este en el desarrollo del evento se me acerca Palacín y me dice, pues ¿no?, que tenemos que trabajar juntos... tenemos que unirnos, es muy interesante el trabajo que tú haces, yo también estoy haciendo algo parecido y tenemos el financiamiento de Oxfam, y ellos están diciendo que hagamos un trabajo conjunto. Entonces yo... a Palacín lo hemos recibido muy amigablemente porque era también la primera vez que lo conocíamos... les recibimos muy bonito, y le dijimos, yo le dije 'mira, Palacín,.. tú estás pidiendo que nos juntemos, que hagamos un solo trabajo pero recién nos estamos conociendo, este es el primer acercamiento que hay... bueno tú estás conociendo un poco la experiencia del trabajo que estamos haciendo aquí, pero nosotros, yo particularmente o mi organización no sabemos qué estás pensando tú, qué trabajo estás haciendo, quién eres, a quién representas, de dónde vienes... no te conocemos todavía, entonces cómo podemos hacer un... un acercamiento, una unidad. ¿cómo podemos trabajar juntos sin conocernos? Dejemos que pase esto un poco... nosotros trabajamos por nuestra parte, tú vas trabajando por tu parte, y en el camino nos vamos a conocer mejor; y cuando llegue el momento de juntarnos, lo haremos.*

*[...] [Palacín lo tomó] muy mal, y no sólo él, Oxfam. Y a raíz de eso es que Oxfam empezó a hacernos problemas, empezó a ahorcar el proyecto, empezó a intervenir el proyecto... empezó a hacer... este... como nunca antes se hizo, ¿no?, empezó a hacer... evaluación permanente, evaluación económica permanente, o sea, intervenciones de auditoría, pero como en el proyecto todo se maneja tranquilo, todo se maneja bien, no han encontrado nada... no han encontrado absolutamente nada.*



*No encontraron nada... ¿no? y luego ese señor que venía, un ingeniero el que venía acá, hizo unos problemas, pero él, él finalmente reconoció, porque tuvimos una reunión aquí -aquí funciona el local de la ONG-, tuvimos una reunión aquí con él, él vino muy molesto, pero la reunión no estaba llevándose a cabo solo conmigo y con los de la ONG, sino con las autoridades de las comunidades, y las autoridades de las comunidades le han puesto en su sitio a este señor... No, ni siquiera la ONG, sino las autoridades de las comunidades... y al final el señor reconoció también [...] que era adrede, y dijo 'me equivoqué, ya no te molestes pues... y que pase todo esto', y yo sí estaba molesto y le dije, 'no piensas bien, y haces problemas en un lugar donde no hay problemas...'. De esa manera se fue él y ya nunca más nos hemos vuelto a encontrar.*

*[Oxfam] ya no [nos ha vuelto a apoyar], ya no, hasta... hasta ese momento ya se habían roto las relaciones... y lo que ha hecho este señor es más bien quitar el financiamiento acá, crear otra ONG y darle plata a esa ONG... y esa ONG empezó a trabajar con Palacín... (La ONG se llamaba)... Sicra. Entonces, empezaron a trabajar con ellos, ¿no cierto? y ellos... empezaron a atacarnos, pues... buscando, quizás, hacernos desaparecer, desprestigiarnos, qué sé yo, pero tampoco lo han logrado. [...] (hacían una labor diferente pero) luego empezaron a hacer parecido a nosotros, pues. Empezaron a crear una organización paralela al Cunan, por ejemplo, una sede de Conacami... simultáneo al Cunan [...] Disputando el mismo espacio, y quitándonos el dinero.-  
Dirigente (sierra centro)*

Desde esta lectura, Oxfam América habría iniciado hostilidades con Yapuq-Proder debido a que el CUNAN no concretó una alianza con Miguel Palacín -en ese entonces presidente de la Coordinadora Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (CONACAMI), pujante organización andina protagonista en la lucha contra la contaminación minera, y que conformaba ya la COPPIP. Es una acusación grave: Oxfam América escogería a las organizaciones que quiere fortalecer, e impondría su protagonismo usando los recursos que tiene a su alcance. Desde esta lectura, la agencia cooperante habría elegido consolidar el liderazgo nacional de Miguel Palacín y le habría molestado encontrar en el CUNAN una actitud independiente. A eso se sumaría, en la misma línea, la cercanía entre el líder ankara y el dirigente puquina, que desempeñaba la secretaría técnica de la COPPIP y sería considerado por Oxfam América -así lo afirman Lucero y García- como un elemento negativo para el movimiento indígena. Si seguimos el trascurso de los hechos, el año 2002 Oxfam América deja

de financiar a Yapuq, se crea la ONG Sicra<sup>143</sup> en Angaraes, recibiendo financiamiento de la agencia cooperante, y se divide la COPPIP, hecho programado, según el líder puquina, por la “la conocida financiera norteamericana”.

Sin embargo, es preciso señalar que el dirigente ankara, a diferencia del líder puquina, no ejerce una acusación directa contra Oxfam América en tanto institución. Al contrario, centra su denuncia en la gestión de Igidio Naveda, y confía en que se trató –como le habría explicado el mismo Martín Scurrah, director de la agencia en aquel entonces- de un acto aislado de un trabajador. Su posición, a pesar de todo, no es contraria a las agencias de cooperación internacional. No obstante, a coro con los demás dirigentes de la CONAIP, es enfático en señalar que todo apoyo será bienvenido siempre que se respete la autonomía de la organización.

El fin de la presente investigación no es establecer quién dice la verdad y quién no. No obstante, hay una realidad social de atención necesaria. Dentro de la CONAIP existe una lectura que asocia las hostilidades contra Yapuq Proder, el liderazgo de Miguel Palacín, la ruptura de la COPPIP y la marginalidad e invisibilización de la CONAIP. El hilo conductor entre estos hechos –que se refuerza con la autocrítica de Lucero y García- sería una intervención directa de Oxfam América. Algunos dirigentes verán en estos hechos distintas intenciones de fondo. Unos creerán que hay objetivos institucionales y otros que más bien son perversiones de la administración local de la agencia. Algunos se verán inclinados a sostener una tesis conspiracionista que ponga detrás de los hechos al imperialismo o a la Iglesia Católica. Pero más allá de las hipótesis para explicar la situación, al menos todos los dirigentes entrevistados concuerdan en que la cercanía de las agencias de cooperación constituye un peligro mayúsculo. Finalmente, como lo sostienen Lucero y García, y como hemos podido constatar

---

<sup>143</sup> Asociación de servicios integrales Cooperación Rural Ancara (SICRA). RUC: 20407558619. Inicio de actividades: 01 de Enero del 2002.

con esta investigación de tesis, las percepciones presentes en la CONAIP, no son en absoluto marginales dentro del movimiento indígena a escala nacional.

### **3.3. Las agencias de cooperación y la autonomía de las organizaciones indígenas**

Las percepciones de la CONAIP sobre su relación con las agencias –específicamente Oxfam América-, brindan pistas para indagar sobre la presencia de las ONG internacionales en el movimiento indígena nacional e incluso latinoamericano. ¿En qué consiste su intervención? ¿Cuáles son los recursos que traen consigo? ¿Qué lugar toman en las relaciones de poder que configuran al movimiento indígena a nivel nacional y transnacional? ¿Afectan la autonomía de las organizaciones indígenas? ¿Qué papel cumplen en la conformación de un movimiento indígena peruano?

Cada agencia de cooperación tiene una forma diferente de intervenir dependiendo de los objetivos que se plantea en la región y su visión sobre cómo debería ser la relación con los actores locales. En ningún caso hay una intención explícita de cooptar organizaciones indígenas. Oxfam América, por ejemplo, señala que busca empoderar a las organizaciones para que defiendan sus recursos y su identidad<sup>144</sup>. IBIS, por su parte, se centra en la promoción de la interculturalidad, buscando justicia social y una democracia plurinacional, para lo que resulta vital el fortalecimiento de las organizaciones indígenas<sup>145</sup>. Ambas agencias, como hemos señalado, son las más importantes en el escenario etnopolítico a escala nacional en el Perú, y también en la región andina.

Indaguemos sobre el caso de Oxfam América, agencia mencionada constantemente por los miembros de la CONAIP. En el Perú, según la última memoria anual de la Oficina Regional para América del Sur 2006-2007, el monto destinado a financiamiento de iniciativas diversas

---

<sup>144</sup> <http://es.oxfamamerica.org/>

<sup>145</sup> <http://www.ibisur.org/>

asciende a 2'202,901 dólares<sup>146</sup>. De aquella cantidad, los recursos orientados específicamente al “fortalecimiento organizacional” de agrupaciones indígenas se distribuye de la siguiente forma:

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

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

Habría que revisar el detalle desagregado –que no es público, desde luego- para saber con precisión a dónde se destinan los recursos económicos asignados al rubro “fortalecimiento organizacional”, pero probablemente de aquel fondo se obtenga gastos para pasajes, hospedaje y alimentación de los dirigentes convocados a las cumbres realizadas por las organizaciones indígenas en cuestión. Junto con ello, también es probable que el apoyo se materialice en auspicio de publicaciones o materiales de trabajo como volantes, folletos o separatas, en muchas de las cuales el auspicio de Oxfam América es explícito y reconocido.

El apoyo de la agencia es reconocido y valorado dentro de ambas organizaciones (CONACAMI y CAOI). Toda organización –los miembros de la CONAIP también lo señalan así- necesita de recursos económicos y logísticos para fortalecerse internamente. Y en el caso del movimiento indígena, la necesidad es aún mayor debido a que los dirigentes de comunidades indígenas no suelen contar con dinero para realizar constantes viajes y asistir a reuniones, encuentros y cumbres. En tal sentido, el apoyo en pasajes, hospedajes y alimentación, facilita

<sup>146</sup> Aquello significa el 63% del total asignado a los países andinos. Tanto el 2006 como el 2007 se destinó más financiamiento a iniciativas en el Perú. Aquello puede explicarse por el hecho de que la oficina regional esté en Lima, porque un porcentaje importante se utilizó el 2007 en obras de ayuda a los damnificados por el terremoto del 15 de Agosto y porque probablemente existan intenciones de apoyar el surgimiento de un movimiento indígena en el Perú.

las coordinaciones presenciales y la actualización de la representatividad, que de otro modo – un ejemplo es la CONAIP- resultaría sumamente difícil lograr.

Ahora bien, ¿el apoyo económico resta autonomía? He ahí el punto central en las percepciones de los dirigentes indígenas respecto a la presencia de las agencias de cooperación internacional. Siguiendo con el ejemplo de Oxfam América, habría que preguntarse qué mecanismos de control del buen uso de los recursos se llevan a cabo. En el citado informe anual, explican que el financiamiento tiene tres momentos: 1) selección de los proyectos, 2) monitoreo y 3) evaluación: informes semestrales, evaluación final, y “en algunas organizaciones seleccionadas”, auditorías contables.

Los tres pasos señalados tienen requerimientos bastante evidentes. En el primer caso, es de suponer que los proyectos que se seleccionen deban tener un planteamiento técnico adecuado y –lo más importante- se adscriban a los principios y la visión de la agencia. De otro lado, el monitoreo requiere responsables identificables, procesos institucionales claros y formas de medición de resultados. Finalmente, la evaluación –y que suele ser el momento más tenso, como toda rendición de cuentas-, requiere una organización con capacidad de gestión de recursos, diestra por lo menos en nociones básicas de contabilidad. Son requerimientos que se pueden sintetizar en dos dimensiones: confluencia de visiones y capacidad institucional de gestión y rendición de cuentas. En tanto son pasos secuenciales, resulta lógico que el punto de partida para comenzar la relación de financiamiento, es lo que denominamos confluencia de visiones.

Ahora bien, Oxfam América busca empoderar organizaciones. Aquello implica no imponer agendas, sino establecer diálogos horizontales donde se transmitan experiencias y se generen capacidades. No obstante, en los hechos se dan tensiones, que tienen que ver más con el enfoque de la agencia sobre cómo relacionarse con las organizaciones, que con su perspectiva sobre el desarrollo y la pobreza (que la entiende a partir del Enfoque Basado en

Derechos). En este punto conviene recurrir a una consultoría encargada por Oxfam América, IBIS, Hivos y SNV a Ludwig Huber, con el fin de indagar en las características del “diálogo entre las agencias de cooperación y el movimiento indígena”. El trabajo se centra en el Perú y fue realizado el año 2006 tomando como estudios de caso la presencia de Oxfam América en Lircay (Huancavelica) y Espinar (Cusco). Huber señala que desde el año 2000:

*...Oxfam América ha cambiado su modelo de intervención, pues ha pasado de un enfoque que priorizaba el apoyo económico para proyectos de desarrollo (Oxfam como financiera) hacia uno de abogacía (advocacy). De acuerdo con este nuevo enfoque, Oxfam busca establecer asociaciones con actores locales; la idea es que las organizaciones de base se conviertan en actores fortalecidos y jueguen un rol de liderazgo en una alianza que incluye a Oxfam América como socio (Oxfam como aliado estratégico); con el tiempo, las instituciones locales deberían conseguir suficiente poder y capacidad como para llevar adelante sus propuestas sin apoyo externo. Contando con fondos limitados, Oxfam financia por lo general a uno o dos actores en la alianza. Se supone que con esta orientación se produce un giro importante en la relación entre la agencia y sus contrapartes, en la medida que implica la elaboración conjunta de estrategias, campañas, análisis, etc. (Huber, 2006)<sup>147</sup>.*

El esquema implica una identidad de objetivos que puede no darse, y en tales circunstancias, cuando hay una colisión de intereses inevitable, según observa Huber:

*...la agencia se repliega en última instancia a la situación vertical realmente existente; es decir, negocia la continuidad del apoyo. Situaciones como esta contribuyen a que Oxfam América siga siendo percibido por sus organizaciones contrapartes en el Perú, al menos las que hemos visto en el marco del estudio, más como financiera ‘amiga’ que como ‘socio’ propiamente dicho. (Ibíd).*

Es muy probable que otras agencias de cooperación enfrenten el mismo problema al relacionarse con las organizaciones que financian. Los financiamientos no son donaciones, y las agencias de cooperación deben también rendir cuentas a sus donantes por el dinero que invierten en proyectos. Ludwig Huber concluye, al respecto, lo siguiente:

*Las agencias tienen responsabilidades hacia diferentes lados: con sus donantes tienen el compromiso de llevar adelante proyectos con un determinado propósito y para un determinado grupo beneficiario, y, al mismo tiempo, se comprometen a ayudar a sus contrapartes. Ello sólo funciona sin problemas si hay una plena*

---

<sup>147</sup> Se cuenta con la autorización del autor para poder citarlo en el presente documento. Aquella autorización es necesaria debido a que la consultoría no ha sido publicada.

*coincidencia de intereses en todas las capas; cuando eso no se da, la agencia tiene que decidir cuál de sus responsabilidades será la priorizada. (Ibíd)*

La tensión se agudiza de acuerdo al grado de dependencia de la organización indígena, con respecto al financiamiento de la agencia cooperante. En tal sentido, Huber concluye que existe “dependencia del financiamiento externo”, por parte de las organizaciones indígenas, y que “sin el apoyo de la cooperación internacional, las posibilidades de las organizaciones indígenas para ganar protagonismo son seriamente limitadas”.

En síntesis, Oxfam América, el centro de los ataques de la CONAIP y una de las agencias con mayor presencia en el movimiento indígena peruano a escala nacional, habiendo o no intenciones orientadas a controlar organizaciones indígenas, sí reduce la autonomía de las mismas. Afirmamos lo anterior por las siguientes razones:

1. 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.
2. El financiamiento en “fortalecimiento organizacional”, lleva el control de los recursos de cooperación a áreas de funcionamiento vital de la organización que recibe el apoyo.
3. 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; llevan a una excesiva dependencia de los recursos provenientes de la cooperación.
4. La agencia 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); y la relación se mantendrá siempre que se respeten tales principios. De no ser así, se corre el riesgo de perder financiamiento.
5. Mediante el enfoque de *advocacy*, Oxfam América 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- el riesgo de invisibilizar la relación de poder realmente existente.

6. 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, y que sigue también Oxfam América.

Las agencias de cooperación, siempre que sean responsables de los gastos corrientes de una organización, generarán dependencia. A partir del caso de Oxfam América, vemos que los recursos económicos invertidos en las organizaciones indígenas generan una encrucijada: las organizaciones etnopolíticas serranas se han desarrollado rápidamente los últimos años gracias al apoyo de la cooperación; pero la debilidad organizativa y la falta de mecanismos de autogeneración de recursos en las organizaciones indígenas, ha generado una excesiva dependencia que trae consigo un recorte de autonomía.

Para un sector de líderes indígenas –del cual forma parte la CONAIP-, la pérdida de autonomía no es efecto fortuito, sino resultado premeditado. ¿Qué ganan las agencias controlando a las organizaciones e inclusive fortaleciendo a algunas de ellas? Las posibilidades presentes en las percepciones de varios de los líderes entrevistados, son las siguientes:

- a) Las agencias buscan que las organizaciones que ellos “manejan” sean las hegemónicas, de tal forma que pueden controlar las potencialidades máximas del movimiento. Aquello iría de la mano con que los financiamientos impliquen identidad de principios no negociables como la democracia, el estado de derecho, los derechos humanos, la equidad de género y el respeto al medioambiente.
- b) La misma idea anterior, pero con intenciones del gobierno estadounidense (el imperialismo). Estados Unidos mantiene una especial preocupación por el crecimiento de las organizaciones indígenas en América Latina, en tanto se ven afectados sus



intereses. Una forma de control del escenario sería mediante la acción de agencias de cooperación, que coopten a las principales organizaciones y pongan al margen a los líderes con discursos más radicales. Siguiendo esta tesis, una forma efectiva de “neutralizar” al movimiento indígena peruano sería justamente apurando su nacimiento, cooptando organizaciones desde sus inicios y posicionándolas como hegemónicas en el escenario.

- c) Las agencias buscan asegurarse la puesta en agenda de los temas que enmarcan su acción cooperante. En el caso de Oxfam América, por ejemplo, ésta sensibilizaría a la opinión pública en temas ambientales, generando conflictos con empresas transnacionales de tal modo que se aseguren así los flujos constantes de aportaciones desde la sociedad civil del Primer Mundo, sensible a la problemática ambientalista. La intención de fondo no sería defender el medio ambiente, sino mantener viva la labor de la agencia cooperante, y con un correlato de malversación de fondos. Esta es una percepción muy común en el Perú desde distintas posiciones políticas: las ONG harían “negocio” con los problemas sociales.
- d) Finalmente –y lo menciona sólo el vocero de la CONAIP-, hay una intención de adoctrinamiento religioso detrás de la cooptación de las organizaciones indígenas. La denuncia va directamente contra Oxfam América, presunta operadora de la Iglesia Católica (específicamente jesuitas), que busca hegemonizar su credo en la región en continuidad ideológica con las misiones evangelizadoras de origen colonial.

Las cuatro posibilidades son, en efecto, de corte conspirativo. Consisten en una inducción de las causas a partir de los efectos, pero como toda inducción sólo son asociaciones lógicas posibles que, además, se yerguen sobre la existencia de un actor manipulador que actúa en las sombras y que, por lo tanto, resulta definitivamente invisible. Si las agencias de cooperación actúan en correspondencia con alguna de las posibilidades planteadas, no lo

declararán públicamente debido a que contradirían su discurso oficial y la conspiración quedaría al descubierto. Y es perfectamente posible, también, que ninguna acusación sea cierta, siendo éstas más bien descargos tendenciosos y faltos de pruebas de un sector del movimiento indígena que necesita de un ente conspirativo para definirse en oposición. En medio de aquellos dos extremos, la certeza que queda es que la reducción de la autonomía de las organizaciones financiadas es real, y que también resulta ser un hecho la existencia de acusaciones de corrupción, de divisionismo, de conflicto entre dirigentes y de rumores cruzados dentro del escenario etnopolítico; un hecho que tiene como punto gravitante la presencia de las agencias de cooperación, ya sea percibida o constatable.

De otro lado, ciñéndonos al discurso formal de las agencias de cooperación, debe señalarse que muchas de ellas son conscientes de la situación planteada, por lo que hacen explícito el origen de los recursos económicos con los que cuentan. Por ejemplo, Oxfam América tiene como un principio no recibir dinero del gobierno de los Estados Unidos. Sus fuentes de financiamiento, hasta donde puede deducirse de su página web, son Oxfam Internacional<sup>148</sup>, donaciones de sociedad civil (mediante diversos mecanismos, siendo uno la cuenta bancaria publicada en la página web de la institución) y recursos autogenerados (publicaciones, venta de artículos), etc.

Ahora bien, ¿el gran problema de la incidencia de las agencias de cooperación en el movimiento indígena, se limita al control de los flujos de dinero destinado a financiamiento? Al parecer no. La realidad de divisionismo y de acusaciones cruzadas entre dirigentes, dentro del movimiento indígena a escala nacional, indican que el problema es más complejo. La sola posibilidad de obtención de financiamientos -en un movimiento indígena poco desarrollado y con organizaciones relativamente nuevas en el mundo de las reivindicaciones étnicas-, trae

---

<sup>148</sup> Cabe resaltar, como comenta Martín Beaumont, director de Oxfam Gran Bretaña en Perú, en comunicación personal, que dentro de la familia Oxfam, cada una de las agencias cuenta con autonomía circunscrita al marco de lineamientos de fondo (como la concepción de pobreza y desarrollo). Aquella autonomía implica la realización de programas y el criterio de selección de proyectos a financiar desde sus oficinas regionales.

consigo consecuencias no deseadas. Una de ellas es bastante común: corrupción de dirigentes. Una corrupción que es más probable en organizaciones con poca claridad en sus procesos de gestión; y si no llega a consumarse el hecho, por lo menos es posible la acusación. A ello se añade, como una segunda consecuencia, el común ascenso social de los dirigentes ligados a las agencias, hecho que, sin ser necesariamente producto de un acto de cooptación, lleva a líderes de origen bastante humilde a obtener cargos como consultores en ONGs o a desempeñarse como una suerte de embajadores de la realidad indígena, viajando por el mundo dando conferencias en países deseosos de conocer a los protagonistas de las luchas sociales latinoamericanas<sup>149</sup>. Esto sucede debido a que la presencia de las agencias de cooperación conlleva el acceso a importantes redes de diverso orden, en cuyo manejo los dirigentes de las organizaciones se vuelven bastante diestros. Nos referimos a redes académicas, políticas, de cooperación, de opinión pública internacional, de derecho internacional, etc. A través de estas redes fluyen informaciones de suma importancia para el juego político étnico indígena y se muestran disponibles contactos vitales tanto para organizaciones como dirigentes.

El carácter transnacional del movimiento indígena –como una de sus principales características- resulta más que evidente al observar aquella dinámica. Conviene detenerse en este punto. ¿Cómo se accede a las redes que traen consigo las agencias de cooperación? Sin duda es una decisión unilateral: las agencias de cooperación, como es natural, deciden a quién brindan y a quién no sus recursos, y parte sumamente importante de ello es el acceso a información y a contactos. Aquello debe llevar a preguntarse, entonces, cuáles son los criterios para elegir a las organizaciones con las que trabajarán. Y cuando la búsqueda es de organizaciones indígenas representativas, pues las agencias definirán los criterios de esa

---

<sup>149</sup> Rodrigo Montoya (1998), advertía de estos riesgos al analizar la evolución de las organizaciones indígenas amazónicas. Por su parte, el ex-secretario técnico de la COPPIP y vocero de la CONAIP, precisamente alude al trabajo de Gil Inoach en la ONG ambientalista WWF.

representatividad. Del mismo modo, al sumar a esa búsqueda el que las organizaciones indígenas no sean solamente representativas, sino antes que nada auténticamente indígenas, pues las instituciones cooperantes, nuevamente, establecerán criterios para definir aquella autenticidad.

Es un tema sumamente importante. La incidencia de las agencias de cooperación no se reduciría tan sólo a los efectos del uso y control de los recursos económicos que depositan en el movimiento indígena. Habría también una carga de capital simbólico asimétricamente distribuido por la institución cooperante. Lucero y García encuentran 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 sobre la realidad indígena sudamericana. Se trataría de un circuito que conecta agencias de cooperación –que poseen el “discurso autorizado” por estar en campo-, científicos sociales –que abstraen los criterios para definir lo indígena<sup>150</sup> y la dinámica socio-política de los movimientos indígenas en la región-, opinión pública internacional –que implica distinto tipo de públicos organizados o no organizados que suelen sensibilizarse en la problemática indígena a partir de los productos comunicacionales elaborados por las agencias cooperantes y el mundo académico oficial- 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.

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 y priorizar atender los criterios del mundo occidental; lo que resulta una completa contradicción con un discurso etnopolítico

---

<sup>150</sup> Como es el caso de Richard Chase Smith (1983) quien establece una tipología de organizaciones indígenas que utilizan Lucero y García para su primer ensayo presentado en Cochabamba el 2003 (que fue objeto de duras críticas, y motivo para un posterior ensayo autocrítico), y también Oxfam América, para definir sus estrategias de relacionamiento con las organizaciones sociales.

centrado en la reivindicación de la originalidad histórica, cultural y social de los pueblos indígenas frente al mundo de la sociedad colonialista. Lucero y García reflexionan, con honda preocupación, sobre este riesgo:

*“La actual controversia sobre COPPIP parecía recalcar preguntas acerca de trabajos políticos y culturales del proceso de selección de fondos internacionales que se basan en estructuras proporcionadas por tipologías como la de Smith. Tal vez más significativo, las propias decisiones de las agencias de desarrollo sobre quién apoyar conllevan un decisivo peso de representación. Por ejemplo, la decisión de Oxfam de respaldar a una organización es, en sí misma, parte de la fórmula que otros utilizan para evaluar la credibilidad de esa organización en particular. Dicho de otra manera, la entrega de credibilidad “desde arriba” por parte de Oxfam sirve de atajo metodológico y político para otros que tratan de tener una opinión sobre una organización en particular. Sería ir demasiado lejos llegar a sospechar que Oxfam opera en secreto con compañías mineras pero sí se puede sugerir que Oxfam juega un importante papel en las políticas transnacionales de autenticación de protagonistas indígenas. En nuestro caso, la “conexión Oxfam” tuvo una importante influencia como para moldear nuestro punto de vista sobre cuales eran las organizaciones importantes. Esto no tiene tanto que ver con la lógica conspiradora sugerida por algunos en la COPPIP-Conferencia, sino más bien con la realidad de que en el trabajo previo de Lucero en Ecuador y Bolivia, Oxfam fue uno de los puntos de referencia centrales para la política indígena. Por ejemplo, Oxfam ha estado respaldando a una de las confederaciones indígenas más poderosas en las Américas, CONAIE, desde el comienzo de la vida política de la CONAIE. Por lo demás, el trabajo de Oxfam en una variada gama de áreas de urgencia incluyendo pobreza, malnutrición y salud le ha proporcionado una especie de autoridad moral que para nosotros demuestra un claro altruismo. Oxfam era el tipo de organización en (o con) la que siempre pensamos que podríamos trabajar. (Ibíd: 334).*

*...Nosotros sabíamos ciertamente que Oxfam y otros eran parte de un régimen de representación, pero no fuimos tan cuidadosos como deberíamos haber sido en interrogar nuestra propia complicidad con este mismo régimen. (Ibíd: 335)*

*...Tal como muchos otros antropólogos, Smith se dio cuenta de que algunos líderes indígenas eran extremadamente diestros en juntar discursos de una variedad de fuentes distintas y articularlas en una sola voz que ellos creían pudiera ser vista como ‘auténticamente’ indígena y atractiva a fondos de desarrollo (ver por ejemplo Jackson 1995; Li 2000; Warren 1998). Curiosamente, ideas sobre el significado de ‘la indianidad’ que Smith había desarrollado en sus escritos previos le estaban ahora siendo (re)presentadas. Como él mismo comenta, después de tantos años ayudando a formular un discurso de autonomía indígena y autodeterminación política, Smith estaba tratando ahora de ‘alejarse y cuestionar el discurso’ (Smith, entrevista 2002). [...] Esto no significa que todos los discursos políticos de las organizaciones indígenas hacen eco a los pronunciamientos de ‘antropólogos yanquis’ u otros extranjeros, pero sí sugiere la necesidad de examinar críticamente los múltiples discursos que definen las fronteras de la identidad, que separan lo ‘auténtico’ de lo ‘falso’. (Ibídem)*

Se ha transcrito en toda su amplitud la cita de Lucero y García debido a que, además de ser un trabajo académico, constituye principalmente un testimonio dentro de aquel circuito de representaciones sobre lo indígena, que hemos encontrado. Como señalan los autores, la presencia de las agencias de cooperación como actores dentro del juego político del movimiento indígena, tiene como correlato el ejercicio de un poder de nominación con importantes consecuencias para el desarrollo de los movimientos indígenas. Ludwig Huber, concluye lo mismo:

*La decisión sobre quién es lo suficientemente ‘representativo’ como para recibir apoyo y quién no lo es, está en manos de las agencias, y la relación entre ellas y las organizaciones es una relación vertical, con distintos coeficientes de poder; situación estructural que no cambia con el enfoque del ‘asociacionismo’. Las organizaciones más “empoderadas” son aquellas que mejor manejan los criterios de las financieras, expresándose así la relación de poder existente no sólo entre agencias y representaciones indígenas, sino entre los mundos que cada uno representa. (Huber, 2006).*

La situación es más grave aún en el caso del Perú, donde las agencias de cooperación comienzan a operar en un escenario donde no hay todavía verdaderamente un movimiento indígena de alcance nacional, con un sector social indígena andino politizado alrededor de demandas étnicas, y organizado en centrales regionales y nacionales. Recién en 1997, con la COPPIP, se da el primer ensayo de articulación de todas las organizaciones prestas a politizar su condición de indígenas. En esos momentos ya la “ausencia” peruana se traducía en un especial interés de parte de entes externos (sean agencias de cooperación u otras organizaciones indígenas de América Latina) por impulsar un movimiento indígena en el Perú. Pocos años después, en el 2002, esta iniciativa se frustra, dándose una división. En ese escenario, las agencias de cooperación con más fuerza optan por apoyar a AIDSESP en la selva –que representa más del 60% de las comunidades nativas y cuyas federaciones regionales tienen origen en los años 70, la más antigua de ellas- y a CONACAMI en la sierra – organización que surge como una coordinadora de comunidades con discurso ambientalista y

que recién asume un discurso étnico el 2003-, la última que se posiciona rápidamente como el eje peruano de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, creada el año 2006, con apoyo de Oxfam América e Ibis. Al no haber un movimiento indígena nacional claramente constituido en el Perú, las organizaciones corren mayores riesgos de dependencia del financiamiento externo y de apertura de brechas entre las demandas de sus representados y los discursos oficiales con los que se posicionan en el circuito de representación que hemos señalado.

#### **4. Otras organizaciones etnopolíticas peruanas**

Recordemos la ruptura de la COPPIP. A partir de ahí se genera una línea divisoria en el escenario etnopolítico de escala nacional. Los líderes que conformaron la COPPIP, se dividieron en dos bandos que disputaban la autenticidad de la representación indígena, y en aquella tensión se generaron acusaciones y caricaturas cruzadas. Para entender la dinámica del escenario etnopolítico actual, es imprescindible tener en cuenta aquel momento de conflicto. Actualmente, en aquella disputa por *posicionamiento público* como auténticos representantes de los pueblos indígenas, la correlación de fuerzas se ha inclinado a favor de los actores de la COPPIP-Coordinadora. AIDSESEP encabeza, sin duda alguna, el movimiento indígena amazónico; y CONACAMI ha tomado un importante protagonismo a nivel nacional y transnacional como la organización indígena andina más importante del Perú, y el eje de la articulación de un movimiento indígena nacional.

Es importante poner especial atención al proceso actual de CONACAMI, debido a que su ámbito de acción es la sierra, justamente la región en la que no existe aún un movimiento indígena y donde se concentran las expectativas de consolidar una articulación nacional, y transnacional a nivel de los países andinos. Además, CONACAMI se desempeña en el mismo

espacio que CONAIP, y las percepciones negativas frente a la primera organización, desde los dirigentes entrevistados, son bastante frecuentes.

CONACAMI nace el año 1999 agrupando cerca de 3200 comunidades. La creciente inversión minera en el país -que desde los años 90' aumenta exponencialmente, gracias, en parte, a las mayores facilidades para la inversión y las mejoras en tecnología de exploración-, ha tenido desde entonces un correlato de contaminación ambiental y de atropello de diversos derechos de las comunidades campesinas. Aquella situación crítica ha llevado a las comunidades de la sierra afectadas por la minería, a organizarse rápidamente.

Concretamente, el discurso general de CONACAMI gira alrededor de la denuncia de que las mineras afectan a las comunidades, en la mayoría de los casos, a partir de la contaminación ambiental que se traduce en enfermedades, en pérdida de disposición de aguas para consumo y sembrío, etc. El asumir esta demanda social los ha llevado a tener importante presencia en conflictos como el que anuncia su nacimiento como Coordinadora, aquel contra la minera El Brocal (Pasco); y otros de gran importancia como Yanacocha (Cajamarca) y Tambogrande (Piura).

Luego de la división de COPPIP (2002), el protagonismo de CONACAMI como organización indígena comienza a crecer. Su definición como una organización con discurso etnopolítico se hace explícita en su II Congreso, el año 2003; y tres años después, protagonizan la fundación de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), conformada a su vez por CONAMAQ (Bolivia) y ECUARUNARI (Ecuador), entre otras organizaciones. La coordinación general de la CAOI la asume hasta hoy Miguel Palacín, presidente de CONACAMI hasta el año 2003, y así CONACAMI se consolida como la organización indígena peruana andina con mayor presencia pública internacional.

Cuando se forma la CAOI, CONACAMI se encuentra con un movimiento indígena latinoamericano con avances en construcción discursiva, movilización social y articulación



transnacional. Pero Perú sigue apareciendo como una “ausencia” difícil de explicar, pero de urgente solución. El país con más población indígena en Sudamérica no tiene un movimiento indígena nacional, y justamente ubicándose en una zona estratégica central en el área andina. La situación lleva a que crezca la necesidad, desde afuera, por acelerar el proceso en el Perú.

La CAOI cristaliza esa unánime preocupación dentro del movimiento indígena latinoamericano por impulsar al movimiento peruano. En esa línea, a partir de diversas reuniones la CAOI ha venido promoviendo la unidad de las organizaciones indígenas peruanas, teniendo como especial actor de nexo a CONACAMI. El punto cumbre del trabajo de la CAOI en el Perú se da en el Foro Indígena (12-13 Mayo, 2008) de la Cumbre de los Pueblos, un encuentro de organizaciones populares y movimientos sociales, paralelo a las cumbres de presidentes ALC-UE, organizado por la coordinadora Enlazando Alternativas, en este caso Enlazando Alternativas 3, que articula a voluntarios extranjeros y organizaciones locales del país anfitrión de las mencionadas cumbres.

El encuentro entre organizaciones indígenas de toda América y el trabajo constante de la CAOI, dio como un resultado de unidad política hacia la segunda mitad del año 2008, la creación del Movimiento Cumbre de los Pueblos (MCP). Con su creación vuelve a aparecer una articulación de escala nacional, como lo fue la COPPIP. A partir de entonces, el MCP y su instrumento político el movimiento “Perú Plurinacional”, se han constituido como interlocutores indígenas reconocidos por la prensa, el Estado, las organizaciones partidarias y las organizaciones indígenas latinoamericanas. Su presencia ha aumentado debido a su adhesión a las luchas de los pueblos amazónicos por la derogatoria de un paquete de decretos legislativos considerados por las organizaciones indígenas como lesivos a los derechos colectivos de las comunidades.

La “lucha amazónica”, como fue denominada, se extendió, con paros, bloqueos y movilizaciones, desde Julio del año 2008 hasta Agosto del año 2009, y logró la derogatoria de

los decretos más controversiales, a pesar de las resistencias desde el gobierno de Alan García y del alto costo de las vidas de policías y nativos, perdidas en los enfrentamientos en Bagua (Amazonas) el 5 de Junio del presente año. El transcurso de la lucha de los pueblos amazónicos ha generado una significativa sensibilización de la opinión pública respecto a la problemática de las organizaciones indígenas y, consecuentemente, ha visibilizado al Movimiento Cumbre de los Pueblos como la principal articulación de las iniciativas etnopolíticas en el Perú, aunque el protagonismo central lo haya tenido, desde luego, AIDSESEP.

La CONAIP se ha mantenido al margen. No se han pronunciado abiertamente al respecto, ni han disputado espacios con el MCP, por una casi total inactividad, como hemos podido constatar; y también por la voluntad –según señalan- de no mostrar un movimiento indígena dividido, “porque a los únicos a los que disputamos espacios es a los criollos, y sabemos bien cómo hacerlo”<sup>151</sup>. Su relación con el MCP y CONACAMI es tensa. En las entrevistas realizadas encontramos percepciones fuertemente negativas frente a Miguel Palacín –coordinador general de la CAOI y pre candidato presidencial del MCP- y frente al proceso de posicionamiento acelerado del MCP.

Para los miembros de la CONAIP, Miguel Palacín simboliza un liderazgo impulsado directamente por Oxfam América y, desde su visión, aquello resulta negativo para el movimiento indígena. Se definen en oposición a aquel esquema de posicionamiento político, proclamándose auténticos líderes indígenas. No obstante, no tienen opiniones negativas contra CONACAMI como organización –ni contra Mario Palacios, su actual presidente. Sucede lo mismo con AIDSESEP y Gil Inoach. El conflicto generado a propósito de la división de COPPIP generó un enfrentamiento con el entonces presidente de AIDSESEP, mas no con la organización. A pesar de que critican su excesiva cercanía con las agencias de cooperación, sí

---

<sup>151</sup> Entrevista al vocero de la CONAIP.

admiran la labor de la junta directiva presidida por Alberto Pizango, que protagonizó la lucha contra las denominadas “leyes de la selva”.

Las percepciones de los miembros de CONAIP frente a Miguel Palacín y lo que –en sus términos- él representa como modelo de posicionamiento político, no pueden tomarse de modo aislado a las percepciones frente a las agencias de cooperación internacional. El discurso que encontramos retrata una realidad que asocia directamente la presencia de las agencias de cooperación con el liderazgo de Palacín y las organizaciones apoyadas por Oxfam América - como son, específicamente, CONACAMI y CAOI-, así como los proyectos que éstas protagonizan: MCP y Perú Plurinacional. Los entrevistados, de forma unánime, aseguran que lejos de haber generado la articulación de un movimiento indígena nacional, Oxfam América -y otras agencias-, está impulsando el protagonismo de una cúpula de dirigentes con formas de hacer política que son sectarias y caudillistas, y que han construido rápidamente un aparato organizacional aparentemente representativo, siendo en realidad un constructo sin verdaderas bases. En esa línea, las críticas a CONACAMI o al MCP no está dirigidas al proyecto en sí mismo, ni a los trabajos de las bases que hayan logrado agrupar, sino al manejo que llevan a cabo las dirigencias y a la forma en que se están construyendo aquellas organizaciones, en completa dependencia de recursos externos. Las siguientes citas son ilustrativas al respecto:

*Así como hacen sus eventos para llevar gente, como tienen recursos, tienen dinero, llevan, gastan, pero son gentes que no tienen convicción. Es la práctica de todos los políticos... ¿Qué hacen por ejemplo cuando viene un ministro de Estado... a una localidad, no cierto? Todos los proyectos que tienen, los programas que tienen, las obras que están ejecutando, todos los hombres y las mujeres que trabajan allí, son arrastrados a estar allí y hacer aplaudir a la gente... Es exactamente lo que está pasando. ¿Qué pasa cuando un alcalde, de una provincia de un distrito hace un evento... o una actividad... en algún lugar? Lo que hace es acondicionar, por ejemplo, a las mujeres del vaso de leche ¿no? Tienen que ir allí y si no van, no van a tener la ración... entonces, por recibir la ración, las personas tienen que ir a participar en esos actos. Es exactamente lo mismo lo que está haciendo este... esos eventos, esos eventos como la Cumbre de los Pueblos y todo eso, ¿no? Tienen un poco de recursos, reparten los recursos, les dan carros, les dan camiones, les dan comida, pero ¿quiénes van realmente? ¿Son pueblos? ¿Son organizaciones? ¿Son líderes? ¿Son autoridades? ¿Quiénes van?- Dirigente (sierra centro)*

*Bueno, CONACAMI, vamos a decirlo, es una ONG, para empezar. Y luego... lo otro, CONACAMI es una coordinadora o conferencia, no sé, de comunidades afectadas por la minería, para empezar. Entonces, no es una organización indígena. Pero sin embargo, toman el nombre de organización indígena para poder captar fondos. Llevan a muchos hermanos que yo conozco, que muchas veces se han quejado al respecto del CONACAMI, me refiero de manera específica a los ayacuchanos, los hermanos me decía, cuando les pregunta, ¿qué tal, cómo va?, "ahí CONACAMI no me ha invitado porque yo les he criticado a ellos y hasta ahora no recibo ninguna invitación", entonces, CONACAMI, es una organización que capta líderes, junta líderes, solamente para dividirnos, para no llegar al sitio donde que nos corresponde. ¿Por qué lo digo esto? Porque automáticamente pues, nos vamos a dar cuenta que si es una ONG y está financiado por OXFAM América, entonces, pues, qué vamos a esperar que ellos actúen, ellos siempre todo van... están siendo manejados desde la cabeza, hasta el último hermano que está representando ahí.-*  
Miembro de junta directiva

*¿Por qué se hizo el Conqa en Puno? Porque, actualmente, para la CAOI quien representa al Perú es la Conamami... y nosotros no estamos de acuerdo con eso.-* Dirigente (sierra sur)

*Claro CONACAMI es casi ya una ONG, pero CONACAMI es una ONG muy vinculada a las comunidades por la plata que tiene. Por ejemplo, el caso que conozco, el caso de los Ankara, el CONACAMI mandan a sus operadores, un operador es Jorge Agurto que es muy enemigo de CONAIP y tiene un asunto personal con Lajo, que lo personal está más allá de los intereses que dice defender. En el caso de Agurto contra Lajo, de Lajo contra él no hay eso. Soy testigo de eso y además lo conozco directamente. Él por ejemplo con Palacín captan a dirigentes ankaras jóvenes, los hacen miembros de CONACAMI y los subvencionan, les dan sus propinas, les pagan viajes y están ahí un aparte. Cuando les correspondería que la nación ankara o el CUNAN defina quiénes son los que entran al conflicto o hacen la mediación para los conflictos con la minería. [...] CONAIP está peleando contra organizaciones que no van a tener la capacidad de dirigir el movimiento indígena peruano porque tienen mucho apoyo económico y tienen mucho apoyo de terceros... ONG's y terceros.-* Intelectual cercano

Analizar el escenario institucional de la CONAIP, como vemos, implica entender la relación de la organización con este mapa de actores etnopolíticos en estrecha relación con las agencias de cooperación —especialmente Oxfam América. Aquella lectura del ambiente lleva a que internamente se construya un discurso de reafirmación de autonomía y de autenticidad, que fortalece la identidad de la organización y lleva a los dirigentes a sentirse más seguros de su compromiso con la lucha indígena. Como mencionamos al describir la estructuración de la organización, los dirigentes sienten que el hecho de mantenerse unidos impulsando a CONAIP y MASA a pesar de no recibir ningún financiamiento y ser constantemente invisibilizados,

constituye una prueba de su autenticidad y de su rebeldía frente al sistema criollo, que no los habría cooptado.

Debe resaltarse también que la relación de la CONAIP con CONACAMI, CAOI y el MCP, es conflictiva, pero no se convierte en una disputa abierta de espacios políticos que lleve a ataques públicos desde la CONAIP. Mientras se realizaba la presente investigación, y hasta la fecha, no se ha observado ningún escrito o pronunciamiento público que ataque a alguna de estas organizaciones ni a alguno de sus dirigentes, y tampoco hemos registrado algún episodio de disputa política protagonizada por algún dirigente de la CONAIP en alguna asamblea o cumbre de las organizaciones mencionadas. Los dirigentes de CONAIP, como han señalado abiertamente, buscan cerrar las divisiones internas en el movimiento indígena y no tienen intención de mostrar un movimiento dividido dado que, a pesar de sus críticas, valoran la función que están cumpliendo estas organizaciones en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas.

El escenario que se muestra al revisar el proceso de articulación detrás del MCP –a modo de hipótesis- es el de un movimiento indígena andino forzando su ingreso en las redes del movimiento indígena de América Latina. De ser una organización ambientalista, CONACAMI, por ejemplo, pasa a ser una organización con reivindicaciones étnicas tras un congreso nacional el año 2003 y apenas tres años después protagoniza la CAOI. Cabe preguntarse si es que las bases de la organización se encuentran politizadas por un discurso étnico o si es que siendo el discurso central ambientalista, las categorías étnicas son utilizadas para dar un marco de significado al discurso político. No hay investigaciones exhaustivas al respecto como para llegar a conclusiones definitivas, aunque Huber (2006) y Durand (2006)<sup>152</sup>

---

<sup>152</sup> Durand Guerrero, Anahí (2006). Revaloración étnica y representación política: los casos de Inti y Mincap de Lircay, Huancavelica. En: Iguñiz, Javier; Escobal, Javier; Degregori, Carlos Iván (eds.) . Perú: El Problema Agrario en Debate. SEPIA XI. Lima: SEPIA. p. 542-582. Presentado en: Sepia XI, Agosto 2005, Trujillo.

registran brechas entre el discurso de las bases de CORECAMI<sup>153</sup> Huancavelica y el de la dirigencia nacional.

Finalmente, pueden distinguirse dos dinámicas diferentes entre el movimiento indígena andino y el amazónico. Las últimas luchas protagonizadas por AIDSESEP han demostrado un movimiento amazónico maduro, con un discurso claro, con liderazgos fuertes, con organización de base capaz de movilizarse y mantener posiciones durante varios meses, y capacidad de alianzas con otros sectores sociales y políticos. En los andes, al contrario, presenciamos articulaciones entre organizaciones con discurso indígena, pero aún no puede distinguirse propiamente un movimiento social, entendiendo al mismo como un sector social movilizado en torno a demandas que disputan la historicidad hegemónica<sup>154</sup> (Touraine, 1991).

## **5. Organizaciones etnopolíticas de América Latina**

La CONAIP mantiene relaciones con el movimiento indígena boliviano, especialmente a través del gobierno y la representación boliviana en la Comunidad Andina de Naciones (CAN). Son aliados importantes con los que la CONAIP y MASA se relacionan especialmente a partir de su propuesta ideológica (las tesis del MASA), que toma como base las tesis indianistas de los años 80' que, como se sabe, tienen como uno de sus principales ideólogos a Fausto Reinaga, un intelectual y activista con fuerte influencia en el desarrollo ideológico del katarismo, raíz del movimiento indígena boliviano, especialmente del sector liderado por Felipe Quispe, "El Mallqu". Adicionalmente, en los círculos de intelectuales indianistas bolivianos y también entre varios dirigentes de ese país, los escritos de Javier Lajo, miembro de la CONAIP, son bastante valorados. Sucede lo mismo con Ecuador, donde los líderes de la CONAIP y MASA son reconocidos por la CONAIE, como hemos podido apreciar en reuniones promovidas por la CAN. Asimismo, testimonio de ello es la experiencia de Lucero y García, quienes encontraron

---

<sup>153</sup> Coordinadora Regional de Comunidades Afectadas por la Minería

<sup>154</sup> Ahondaremos en estas reflexiones hacia el final de esta investigación de tesis.

un defensor de la COPPIP-Conferencia y del vocero de CONAIP en un líder quichua ecuatoriano:

*...Aunque la ponencia fue bien recibida por muchos de los participantes en la conferencia, los comentaristas del panel, una líder aymara del Perú y un líder quichua del Ecuador, estaban claramente molestos por nuestra interpretación, la cual mostraba a algunas organizaciones de manera más favorable que a otras. Aunque ambos comentaristas compartían nuestra crítica de las descripciones prevalecientes (de la “ausencia peruana”) ambos a su vez respondieron críticamente a nuestra selección de voces. A algunos de los líderes a quienes nosotros percibíamos como profesionales y representativos, ellos los veían como políticamente comprometidos y poco auténticos. En cambio, a los líderes a quienes nosotros describíamos como indianistas radicales y aislados, ellos los veían como orgánicos y auténticos. (Ibíd: 320-321).*

En términos sustanciales, las organizaciones etnopolíticas latinoamericanas, más allá de su relación con la CONAIP, significan un importantísimo referente de lucha y de comunidad imaginada. La idea de que existen pueblos indígenas a lo largo de todo el continente y que se organizan contra una misma situación de opresión neocolonial, fortalece el compromiso de los líderes indígenas peruanos, quienes llegan a considerar que resulta casi un destino natural el fortalecimiento de un movimiento indígena en el país. Junto con ello, el observar los logros del movimiento indígena en otros países, a pesar de sus particularidades y su heterogeneidad, impulsa a las organizaciones etnopolíticas del Perú –incluida la CONAIP- a apostar por defender la propuesta social y política indígena. Hay pues, una omnipresente percepción que consiste en que la lucha de los pueblos indígenas es una sola, a pesar de las divisiones fronterizas entre Estados nacionales e inclusive entre las diferencias culturales de facto entre los pueblos originarios. Un ejemplo de esta voluntad panindianista es, por ejemplo, el término *Abya Yala*, como una forma originaria de nombrar al territorio que los Occidentales han llamado América.

Adicionalmente, para las organizaciones etnopolíticas peruanas las experiencias de lucha del movimiento indígena latinoamericano muestran un camino a seguir. En el caso de CONAIP, el ejemplo más cercano es el boliviano. Bolivia sería el primer ensayo de aplicación

de la propuesta de los pueblos originarios. Ello permite a las organizaciones entusiasmarse con la fortaleza del movimiento y analizar, al mismo tiempo, los errores, los logros, y la dinámica de los actores que operan en aquel escenario político, las resistencias de la derecha, la influencia de agencias de cooperación, la reacción de los países cercanos, las alianzas con los presidentes de izquierda en la región, etc. Como afirmó en comunicación personal el vocero de la CONAIP, “el movimiento indígena peruano está en Bolivia”.

Como hemos venido sosteniendo, el movimiento indígena tiene como una característica central su alcance transnacional y su soporte de redes sociales a lo largo de todo el Continente y el mundo. Aquello ha llevado a que, de 1990 al presente, se haya avanzado notablemente en la construcción de una agenda indígena común y en articulaciones entre organizaciones. Aquella ola, no obstante, encuentra un vacío en el centro de los Andes, el Perú. Es evidente que el movimiento indígena en América Latina y su sector más fuerte, que es centro-andino, necesita que en el Perú se consolide un movimiento de características y fuerza similares a los movimientos existentes en Ecuador y Bolivia. Es por ello que es de esperar que en estos años haya especial apoyo a las organizaciones etnopolíticas peruanas. Desde luego, aquel apoyo se da dentro de una compleja red de actores con incidencia en el escenario etnopolítico, teniendo especial lugar, como señalamos, las agencias de cooperación.

Este escenario es el espacio central en el que se desenvuelve toda iniciativa etnopolítica a escala nacional, y es más complejo de lo que esta investigación de tesis haya podido mostrar. Urge realizar un análisis exhaustivo de los actores y las redes existentes dentro de este escenario transnacional, poniendo especial énfasis en la circulación de recursos y las relaciones de poder. Asimismo, cabe preguntarse sobre las consecuencias que puede tener en el proceso del movimiento indígena peruano, la aparente premura exterior por la consolidación de un proceso de movilización y organización indígena en el país. Habrá que observar con detenimiento la correspondencia entre los procesos vividos por los dirigentes indígenas y sus



organizaciones, y los atravesados por el sector poblacional que sea denominado como indígena. Hasta el momento sí podemos concluir que las oportunidades políticas para un movimiento indígena nacional son centralmente de carácter transnacional, antes que local. Desde luego, aquello lo afirmamos pensando principalmente en un movimiento andino-amazónico. El movimiento amazónico, por su parte, ya ha mostrado una importante madurez en su desarrollo.

Un ejemplo del carácter transnacional del escenario etnopolítico, es el rápido respaldo que consiguieron los pueblos amazónicos en su lucha por la derogatoria de los decretos legislativos lesivos a sus derechos. La Cumbre Continental de Pueblos Indígenas, realizada en Puno en Mayo del presente año, centró sus declaraciones en respaldo a los pueblos originarios amazónicos y orquestó acciones de solidaridad protagonizadas por organizaciones indígenas en varios países del Continente. Del mismo modo, se hizo pública una carta al presidente Alan García, escrita por Rigoberta Menchú, lideresa indígena guatemalteca; y pueden contarse por cientos las manifestaciones de solidaridad de diversas organizaciones y personalidades de varias partes del mundo. Un fenómeno parecido pudo apreciarse mientras se daba la represión del gobierno mexicano contra los rebeldes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el año 1994. El carácter globalizado del movimiento indígena es evidente y constituye un escenario bastante aprovechado por las actuales organizaciones indígenas del Perú, así como uno de los principales recursos para impulsar una articulación nacional.

## **6. Organizaciones gremiales y políticas no partidarias**

En el escenario político nacional no-indígena (en términos de discurso político centrado en la identidad étnica), las principales organizaciones gremiales que mantienen cercanía a las propuestas etnopolíticas son las centrales campesinas y el sector cocalero. Progresivamente la CCP, la CNA y la CONPACCP han ido asumiendo un discurso de reivindicaciones étnicas, y se

han involucrado en articulaciones explícitamente etnopolíticas como fueron la COPPIP, la CONAIP (el caso de los coccaleros) y ahora el MCP.

Para la CONAIP la cercanía del movimiento cocalero fue vital para su fundación como confederación. El año 2006, cuando se realiza el III Congreso de la COPPIP-Conferencia, el movimiento cocalero se encontraba fortalecido y con gran presencia política. En aquel entonces el apresamiento de su líder, Nelson Palomino, trajo consigo distintas muestras de solidaridad y un referente de unidad para las organizaciones populares opositoras al gobierno de Alejandro Toledo. Prueba de su posicionamiento es el importante papel que cumplió el movimiento en la campaña presidencial de Ollanta Humala, logrando algunos escaños en el Congreso de la República. La ruptura con la CONAIP, en consecuencia, significó la pérdida de uno de sus principales aliados y una evidencia del pragmatismo con que –presumiblemente- se estarían tomando los elementos de afirmación étnica en los dirigentes de los principales gremios campesinos, dado que –en palabras de algunos miembros de la CONAIP entrevistados- Nelson Palomino habría preferido fundar su propio partido con discurso étnico (Kusca Perú), al haber notado las posibilidades políticas de aquella perspectiva. Del mismo modo podría presumirse de la CCP y la CNA, gremios campesinos de orientación clasista a los que se les ve tanteando los espacios etnopolíticos sin asumir aún protagonismo.

Como habíamos identificado, la CONAIP se sostiene sobre un importante entramado de redes que abarcan variados espacios dentro del movimiento social y dentro de las organizaciones etnopolíticas específicamente. Los gremios campesinos, sean nacionales o provinciales, no escapan. Los dirigentes de CONAIP tienen contactos con figuras centrales de estas organizaciones, aunque con mayor presencia en la sierra sur. El esquema que se configura, entonces, es el de una organización aparentemente “dormida”, pero con influencia ideológica en los suficientes espacios como para “despertar” de pronto y tomar fuerza política.

Aquella esperanza, sin duda, se pondrá a prueba al llevarse a cabo su IV Congreso, en octubre del presente año.

Ahora, respecto al resto de organizaciones políticas no partidarias, que pueden ser concebidas como sociedad civil organizada activista –lógica diferente a las ONGs-, puede apreciarse que progresivamente han adquirido una mayor sensibilidad respecto a la problemática indígena. A pesar de que aún hay gran desconocimiento sobre el sentido del discurso étnico y sobre las realidades culturales que busca representar; la lucha amazónica en los dos últimos años, ha traído consigo la formación de referentes importantes de unidad, a modo de frentes, en distintos espacios urbanos del país. En estos espacios, usualmente hegemonizados por un sentido común izquierdista, de corte clasista, se ha posicionado notablemente un discurso –no necesariamente una práctica, todavía- de valorización de la diversidad cultural y de búsqueda de la plurinacionalidad. El hecho de que en Lima las principales organizaciones juveniles de izquierda se hayan agrupado en la Coordinadora de Solidaridad con la Lucha Amazónica (CSLA), y a nivel nacional las principales centrales sindicales y organizaciones de izquierda, se hayan agrupado alrededor del Frente Nacional por la Vida y la Soberanía; significa, sin duda, que el movimiento indígena ha crecido a nivel de discurso y está demostrando la utilidad política de reivindicar la identidad originaria frente a un Estado y un modelo poco legítimos frente a la población en general, y teniendo como marco, especialmente, un colchón de solidaridad crucial en el espacio transnacional.

## **7. Organizaciones políticas partidarias**

Un partido político cercano a la CONAIP es el Partido Nacionalista Peruano. Las redes que han desplegado los miembros de la organización dentro del partido, son de gran importancia. Si bien ni CONAIP ni MASA han permitido la cooptación política desde el partido de Ollanta Humala, los dirigentes entrevistados señalan que encuentran en este espacio una

posibilidad de alianza política, en cuya negociación MASA –porque es el brazo político- aportaría la solidez doctrinaria que –según afirman algunos dirigentes entrevistados- le faltaría al Partido Nacionalista. Definitivamente, la estrategia política no es pública y muchas decisiones han de tomarse en el escenario pre-electoral. A simple vista, un movimiento indígena no podría ser, en concordancia con su discurso, nacionalista; pero ya vimos cómo las categorías que configuran su propuesta ideológica, articulan la reivindicación indígena con la reivindicación del “verdadero Perú”. Así, la consigna de “Identidad y Soberanía”, se presenta como un puente atractivo entre el nacionalismo popular del PNP y el indianismo de liberación nacional del MASA.

Con la izquierda, del mismo modo, mantienen importantes contactos. El intelectual cercano a la CONAIP que entrevistamos, es bastante respetado entre los líderes de izquierda de las principales organizaciones. Aquello significa un acceso directo para presentar propuestas y establecer diálogos. No obstante, eso no quita que dentro de la CONAIP y también –según puede percibirse- dentro de las demás organizaciones etnopolíticas, haya percepciones bastante negativas frente a la izquierda tradicional. En principio, critican de la izquierda su carácter foráneo, de “ideologías importadas” que no habrían sabido comprender la realidad de los pueblos originarios, degenerando en extremismos violentistas como la subversión terrorista de Sendero Luminoso. De otro lado, critican también las prácticas políticas de los líderes izquierdistas, quienes serían diestros en la manipulación de asambleas, en el doble discurso, en el “aparatismo” –creación de organizaciones fantasmas y de falsa representatividad- y en el copamiento de los espacios de movilización popular –llenando asambleas con partidarios suyos para imponer juntas directivas afines con sus partidos. Las mencionadas críticas generan una sensación ambigua al momento de ubicarse en el espectro de organizaciones políticas, puesto que critican a la izquierda tradicional criolla pero necesitan aliarse con ella en tanto se alinee a los intereses de los sectores populares. Se genera una

posición frente a la izquierda que podría frasearse de la siguiente manera: no permitiremos que lideren nunca más a los pueblos indígenas, pero los pueblos indígenas necesitamos aliarnos con ustedes. Y así como la liberación nacional fulge de puente ideológico con el nacionalismo, la noción de socialismo andino-amazónico, significa una posibilidad de diálogo y alianza con la izquierda, dado que alude en cierta forma al socialismo indoamericano de José Carlos Mariátegui.

A nivel del escenario político, finalmente, lo que encontramos es que se han formado dos importantes articulaciones de las organizaciones de izquierda, que buscan convocar – aunque sea difícil y genere, muchas veces, tensiones- a organizaciones etnopolíticas. Están, por un lado, la propuesta de la Asamblea Nacional de los Pueblos (ANP) y la Coordinadora Política Social (CPS); y por otro, el Frente Nacional por la Vida y la Soberanía (FNVS). A grandes rasgos, la ANP fue pensada a mediados del 2008<sup>155</sup> como un espacio de convocatoria de los sectores populares para, a través de la democracia directa, generar alternativas al modelo actual; una suerte de gobierno paralelo de los pueblos, que se proyectó para ir creciendo y recogiendo la visión de todos los peruanos. Aquella iniciativa de tipo asambleísta estaría sustentada por la CPS (fundada en julio del año 2007), una articulación orgánica – aunque sin llegar a niveles de unidad como los que sustentaron la Izquierda Unida en los años 80'- de los principales partidos de izquierda, un sector importante de las organizaciones populares -mayormente urbanas (frentes regionales, asociaciones, comités de lucha)-, la CGTP y el Partido Nacionalista Peruano. Aquel esquema, sin embargo, no ha funcionado como se hubiera querido. No se ha logrado el impacto deseado y la ANP no ha pasado de ser –es una percepción subjetiva, desde luego- una Asamblea de la CPS, percibida por muchos como una plataforma política para el lanzamiento de una candidatura presidencial, ya sea de Ollanta Humala (líder del PNP) o de Mario Huamán (secretario general de la CGTP).

---

<sup>155</sup> El día del paro nacional, a inicios de julio, la CPS anuncia la realización de la Asamblea de los Pueblos, que tendría lugar el 4 de Noviembre de aquel año, en conmemoración del aniversario del levantamiento Túpac Amaru II.

En lo que respecta al movimiento indígena, la CPS agrupó en un inicio a las organizaciones que ahora conforman el MCP, lideradas por Miguel Palacín. Aquella cercanía no pasaría de dos meses hasta darse la ruptura. No quedan claros los motivos que llevan a las organizaciones etnopolíticas, ahora agrupadas en el MCP, a alejarse de la CPS; aunque se escucha con frecuencia dentro del círculo de dirigentes indígenas, que habrían habido intenciones de instrumentalizar -sub-valorizándolas- a las organizaciones indígenas. La ruptura llevó incluso a que, en febrero del presente año, las organizaciones agrupadas en el Movimiento, declarasen que no participarían en la Asamblea Nacional de los Pueblos<sup>156</sup>.

Aquel distanciamiento, no obstante, ha cambiado de características con la creación del Frente Nacional por la Vida y la Soberanía (FNVS). La difícil lucha librada por los pueblos indígenas amazónicos generó la necesidad urgente de articulaciones de solidaridad. Ante el llamado de Alberto Pizango –entonces líder de AIDSESEP- a pasar de los pronunciamientos de solidaridad, a la acción solidaria, se forja un espacio de unidad entre partidos políticos de oposición, organizaciones de izquierda, centrales obreras, centrales campesinas, organizaciones políticas no partidarias y toda una amplia gama de organizaciones alineadas a los sectores populares y opositoras al régimen actual. Este Frente, con un protagonismo renovado, también lo conforman las organizaciones conformantes del MCP. Mientras la presente investigación de tesis es escrita, el FNVS se mantiene cohesionado aunque su protagonismo haya menguado dado que el momento álgido del conflicto entre el gobierno y los pueblos amazónicos, ya ha sido superado con la derogatoria de los decretos más polémicos. Luego de los sucesos de Bagua –aquel fatídico 5 de Junio-, se pensó que se presenciaba el inicio de una ola de protestas sociales que acabarían en insurgencia popular para unos, y en una alternativa política para otros. El escenario que tomó lugar, si bien sí estuvo marcado por

---

<sup>156</sup> Agradecemos a Diana Flores por la información detallada que nos brindó sobre este proceso, que viene estudiando con detenimiento para su investigación de tesis. Un artículo suyo sobre la ANP y el MCP puede revisarse en <http://accioncritica.blogspot.com/2009/03/22/121/>

fuerzas de las protestas en el sur del país (la toma de Abancay por agrupaciones de campesinos y los fuertes bloqueos en Canchis), y se vio el realce de un discurso etnopolítico en la zona andina; no se llegó al oleaje de protestas esperado y en la medida en que la problemática indígena salga de la agenda política de coyuntura es probable que la iniciativa de unidad que significa el FNVS, decaiga.

Finalmente, es bien sabido que la cercanía de los comicios electorales implica un escenario político bastante dinámico, donde pueden preverse cambios repentinos y sorpresivas alianzas. Hasta el momento, las organizaciones etnopolíticas tienen una presencia pública en el MCP, que tiene como pre-candidato presidencial a Miguel Palacín Quispe. De otro lado, la popularidad de Ollanta Humala sigue ubicando al líder nacionalista como la principal alternativa dentro del movimiento popular impulsado por las organizaciones de izquierda. De hecho, las alianzas políticas suelen darse ad- portas de elecciones, por lo que cada alternativa electoral buscará fortalecerse lo máximo posible para plantear mejores condiciones de negociación si la misma tiene lugar. La CONAIP, en ese sentido, ha comenzado a difundir sus tesis programáticas en diversos espacios políticos y es de esperarse que centre sus fuerzas en el MASA.

No obstante, habrá que observar con atención el desarrollo de su IV Congreso el 10 de Octubre del presente año en Andahuaylas. Una tensión que puede aflorar en aquel espacio es la existente entre la opción electoral y el fortalecimiento organizativo. Las acciones que tomen la CONAIP y el MASA, en términos de posicionamiento político, hasta entonces, marcarán las características de la discusión que se lleve a cabo al respecto.

## **8. Algunas conclusiones preliminares**

A nivel de actores externos, las relaciones que inciden más en la CONAIP son las que se entablan (o su ausencia) con las agencias de cooperación y con las redes etnopolíticas de

líderes u organizaciones. Ambos conglomerados de actores, estrechamente relacionados entre sí –siempre hablando a escala nacional-, inciden más en la CONAIP que el Estado y los partidos políticos. Aquella dinámica configurada por redes diversas que articulan lo local con lo global, se presenta como el escenario institucional natural de la CONAIP y, presumiblemente, de cualquier iniciativa etnopolítica con pretensiones de posicionamiento a escala nacional. El hecho de que la CONAIP surja como una continuación de la COPPIP -una articulación de líderes antes que de movimientos- nos estaría dando pistas para entender el camino organizativo de las organizaciones etnopolíticas nacionales que, a modo de hipótesis, surgen de una marea transnacional y se encuentran ahora en busca de lo local, como estructuras en busca de un movimiento social.

De otro lado, el papel central de las redes se manifiesta en el uso de internet y demás medios virtuales de comunicación y asociación; que permiten, como ya hemos visto con la lucha amazónica, coordinar en cuestión de horas acciones de resistencia conjunta a nivel nacional y transnacional. Quizás el logro de la derogatoria de las “leyes de la selva” no se hubiera dado si los sucesos de Bagua no hubieran generado un flujo notable de información alternativa a las fuentes oficiales; aquello generalizó la indignación y obligó al gobierno a rendir cuentas sobre los sucesos ocurridos aquel día sombrío, tanto frente al Congreso de la República como frente a instancias internacionales. Apenas cuarenta o cincuenta años atrás, una represión de fuego abierto –como la que se dio en Bagua- no hubiera generado grandes respuestas dado que los medios de comunicación nacionales hubieran hegemonizado la información y la opinión pública. Las organizaciones indígenas, ahora, son diestras en el manejo de redes informativas y de ahí emana una de sus principales fortalezas en sus disputas frente al Estado y las empresas transnacionales que operan en sus territorios.



## **CAPÍTULO IX: LA DINÁMICA COLECTIVA DE LA ORGANIZACIÓN**

La dinámica colectiva, retomando la definición propuesta en el marco teórico, debe entenderse como *la forma en que una organización se estructura y reproduce en el tiempo*; es decir, la forma específica en que se relacionan el sistema de acción y el sistema de orientaciones que la conforman como una unidad. Para conceptualizar tal dinámica en la CONAIP es preciso seguir los siguientes tres pasos analíticos: caracterizar el sistema de acción, caracterizar el sistema de orientaciones y presentar los puntos de relación sobre los que descansa la posibilidad real de existencia de la organización. Pasemos a enumerar las principales conclusiones al respecto.

### **1. Sistema de acción**

- La CONAIP presenta una institucionalidad poco desarrollada a nivel formal: no hay un estatuto terminado, no se han delimitado con claridad las funciones de las instancias deliberativas y ejecutivas, y no existe un reglamento que regule el funcionamiento de la junta directiva. Aquella situación genera que en el desempeño real las labores de coordinación, administración y comunicación interna, recaigan en la vocería, cargo asignado a una persona. En tal sentido, se ha encontrado una fuerte centralización de las decisiones y del funcionamiento de la organización en el trabajo del vocero, quien además se encarga de la sistematización teórica y la representación pública de la CONAIP.
- La principal dificultad identificada y percibida por los miembros entrevistados, es la falta de recursos económicos y logísticos. La carencia de los mismos redunda en fuertes limitaciones para realizar coordinaciones presenciales, organizar eventos públicos (congresos, plenarios, conferencias, cumbres, etc.) y mantener un activismo constante (deben trabajar y ser dirigentes al mismo tiempo). No obstante, la organización se presenta

cohesionada ideológicamente, y así lo perciben los entrevistados, quienes señalan que las principales fortalezas con las que cuentan son su independencia frente a todo tipo de cooptación externa, su compromiso a pesar de las dificultades y su propuesta ideológica (filosófica y política).

- La estructura de la organización, de otro lado, no contempla la existencia de instancias intermedias orgánicas entre la Junta Directiva (o Consejo de Gobierno) y las bases sociales. La relación con las poblaciones que busca representar se da mediada por los representantes de los colectivos conformantes de la organización, cuyos delegados formalmente adquieren poder dentro de la CONAIP sólo al realizarse los Congresos Nacionales. En la medida en que los estatutos no han sido terminados y no se han establecido tipos de decisiones que exijan algún tipo de participación de y/o consulta a las bases sociales, la conexión con las mismas es mínima y carece de resortes de retroalimentación. En síntesis, los mecanismos de control y delegación de representatividad son precarios.
- Adicionalmente, la CONAIP tiene presencia de bases constatada –como organización- en los departamentos de Pasco, Huancavelica, Ayacucho y Puno, aunque sin lograr un alcance regional, sino más bien provincial. No obstante, se ha encontrado que la organización mantiene influencia ideológica y contactos directos con diversas organizaciones de importante presencia de bases, como las organizaciones cocaleras del VRAE, comunidades de Andahuaylas, algunos partidos políticos y una gran cantidad de organizaciones etnopolíticas. Se genera, en tal sentido, la imagen –y así es percibido también por los entrevistados- de una organización aparentemente dormida, que crece al margen de apariciones públicas y que puede despertar en cualquier momento. Para comprender aquella presencia de baja intensidad, debe tomarse en cuenta que en la división de la COPPIP, la CONAIP representa para varios líderes y organizaciones

etnopolíticas, la facción rebelde que se mantuvo libre de la cooptación de las agencias de cooperación internacional, que persiste a pesar de las dificultades económicas y que posee la doctrina política y filosófica mejor sistematizada.

- Respecto a la estructura real de la organización, concluimos que la CONAIP y el MASA son dos expresiones institucionales de una misma red organizacional, fuertemente cohesionada, centralizada, regida por reglas informales y flexibles, y fuertemente estructurada sobre la base de lealtades personales hacia el vocero de CONAIP, figura central de la organización que se encarga de sistematizar el programa político y filosófico, factor que fortalece al colectivo.
- Asimismo, observamos que el esquema de estructuración de aquella red inicial –que tiene como objetivo desembocar en una central de representación indígena nacional- consiste en partir de un núcleo de líderes indígenas reconocidos y seguir hacia un posicionamiento de bases con una central nacional ya constituida; algo que puede denominarse como un camino “de arriba hacia abajo”, que comprende los siguientes cuatro pasos: 1) red inicial alrededor de una figura reconocida, 2) establecimiento de una estructura formal (CONAIP), 3) despliegue de contactos en busca de adhesiones de dirigentes y organizaciones, y 4) llegada a bases a través de los dirigentes y la politización étnica de luchas puntuales. Aquellos cuatro pasos, además, vienen siendo transitados por la organización, pero adoleciendo de la falta de un marco institucional claro, con reglas formales y positivas, que trae problemas para trascender la red informal y más bien fortalece la dinámica interpersonal de lealtades y normas flexibles. En la medida en que es así, es probable que el tránsito del punto 3 al punto 4, centrado en principio en la realización de Congresos nacionales, traiga consigo varias tensiones debido a que la red de partida se ve obligada a abrirse formalmente y a contemplar la posibilidad de que una institucionalización formal termine por desestructurarla. Debe tomarse en cuenta, finalmente, que el esquema de

estructuración presentado no es exclusivo de la CONAIP, sino que puede identificarse – aunque requiere un estudio más profundo- en la COPPIP, que partió de un encuentro de líderes indígenas y luego pretendió una articulación a escala nacional, sin que tal proceso estuviera acompañado de bases politizadas de alcance nacional con un discurso centrado en la identidad étnica.

- Observamos también que en los juegos de poder identificados (coordinación-comunicación, representación política, construcción de legitimidad, toma de decisiones en asambleas, construcción de propuesta ideológica, fortalecimiento de unidad interna, construcción de alianzas, y obtención de respaldo de bases), en líneas generales, la centralidad la tiene el vocero. Aquellos juegos se pueden dividir en dos tipos: organizativos-administrativos y de posicionamiento político. Ambas dimensiones de la organización, en la medida en que no presentan mecanismos de interconexión orgánica, generan que los juegos del primer tipo prevalezcan como los más importantes en el sistema de acción de la “red CONAIP”.
- Por otro lado, el MASA ha concentrado las expectativas y las acciones de los miembros que impulsan la CONAIP. En la medida que la que hemos denominado “red CONAIP” trasciende como una unidad detrás de ambos proyectos (la confederación y el instrumento político), se observa que la institucionalidad del MASA formaliza la estructura de las relaciones de poder subyacentes a CONAIP: el vocero es presidente de la comisión organizadora del movimiento político y el vicepresidente es un dirigente amazónico que se acerca a la “red CONAIP” contando con importantes recursos de posicionamiento interno, al ser el único dirigente amazónico y contar con una importante representatividad de bases en la selva central.
- Finalmente, aquella red tiene una lógica propia de reproducción en el tiempo –al margen del esquema de estructuración en el que se inserta- que tiene las siguientes

características: a) centralización en la figura de un líder con reconocida trayectoria, b) lazos de lealtad alrededor de aquel liderazgo, c) reglas informales por encima de normas positivas y d) acceso a internet como principal mecanismo de conectividad interna, crecimiento de contactos y obtención rápida de información para tomar decisiones.

## **2. Sistema de orientaciones**

- El discurso formal de la CONAIP y del MASA presenta una realidad social (y la reconstrucción histórica que la explica) entendida a partir de categorías coloniales: colonizados/colonizadores. Las posiciones de la dicotomía son ocupadas por dos civilizaciones: andina y occidental, respectivamente. Según señalan los documentos de la organización, la dominación colonial, lejos de haberse superado con la Independencia de la República, se institucionalizó con el nuevo Estado en un fenómeno que denominan colonialismo interno. La persistencia de tal colonialismo –afirman- implica asumir como real la continuidad cultural, social y de parentesco entre los pueblos precolombinos y las actuales poblaciones indígenas. En tal sentido, la lucha indígena consiste –señalan- en articular la resistencia histórica con un proyecto de liberación nacional que supere tres cadenas de dominación que los oprimen como pueblos originarios: dominación de clase, dominación desde el Estado uni-nacional y dominación de civilización. Son cadenas que toman la forma de círculos concéntricos –una “dominación total”-, por lo tanto la lucha contra la opresión colonial occidental implica asumir las demandas de clase y las demandas de exclusión socio-política.
- El enemigo, señalan los documentos de la organización, es el colonialismo interno: una realidad sistémica; no el grupo humano criollo o blanco. El proyecto final es abolir todo colonialismo como paso previo a una sociedad plurinacional de unión en la diversidad. La bandera anti-colonial se extiende hacia una propuesta de re-composición social: una utopía

que plantea el reordenamiento de las relaciones humanas a partir de una cosmovisión paritaria que de instalarse como eje de sociabilidad desembocará en relaciones armónicas entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza. La propuesta política, en tal sentido, parte la liberación de pueblos específicos (indígenas), se extiende a una crítica integral al Estado y al capitalismo, y desemboca en una alternativa societal inspirada en la cosmovisión andina y en la memoria del incanato. Se busca una sociedad nueva, recompuesta y con un Estado re-fundado, mas no una vuelta al tiempo de los Inkas. El objetivo final, en ese sentido, plantea la convivencia digna entre todos los pueblos, sin exclusiones de ningún tipo.

- El desarrollo de la crítica sistémica y de la narrativa histórica que sustenta el proyecto político, genera cuatro etiquetas de identificación que se condicen con las demandas que serán asumidas y la posición estructural de los pueblos indígenas que fue identificada en el discurso. Las etiquetas son las siguientes: 1) herederos portadores del pensamiento andino (vive en ellos la cosmovisión andina), 2) herederos de la Confederación Inka (viven en ellos los principios de estructuración social que conformaron la sociedad incaica), 3) indígenas u originarios (“frente a” el estado uni-nacional y la sociedad hegemónizada por el sector criollo occidental; se ve aquí una identidad ligada a un proyecto político), y 4) verdaderos peruanos (son los pueblos del “Perú profundo”, del “verdadero Perú”, cuya independencia fue usurpada por el sector criollo, siendo el Perú como proyecto, un elemento a disputar por los pueblos indígenas). El “nosotros” colectivo delimitado en el discurso formal recogido en los documentos de CONAIP y MASA, superpone las cuatro etiquetas en un solo sujeto colectivo enunciador; sin embargo, el eje de significación es la condición étnica: se consideran pueblos primordialmente distintos, auténticos y propios de los territorios que ocupan. Tal centralidad confirma el carácter etnopolítico de la

organización: la condición étnica es el eje significativo de la construcción ideológica y la acción política.

- La forma de alcanzar los objetivos propuestos es la disputa de la dirección del Estado en elecciones democráticas. El esquema de lucha política comprende primero la representación pública local, luego la regional y finalmente la nacional. No obstante, en paralelo y como táctica de resistencia, se buscará que los gobiernos reconozcan a los pueblos indígenas e incluyan en la legislación del Estado dispositivos legales que los protejan.
- A partir de las entrevistas a los miembros de la organización, ha podido identificarse que la identidad étnica atraviesa un proceso de construcción que combina una selección consciente de elementos culturales objetivos existentes en su tradición cultural, y una re-semantización de las identidades y los discursos existentes. Aquella construcción se puede esquematizar en cuatro mecanismos que aparecen superpuestos e interrelacionados: a) búsqueda de ancestros explorando la genealogía del apellido, b) reconstrucción de la historia del incanato y de la cultura precolombina propia (el origen de la comunidad materna), c) alusión al color de la piel y a la raza como prueba de continuidad sanguínea con los pueblos precolombinos, y d) especial relieve en las prácticas culturales llevadas a cabo cotidianamente (e incluso la reconstrucción de prácticas tradicionales).
- Asimismo, los mecanismos de construcción de identidad étnica identificados, traen como consecuencia la edificación de una etnicidad que se erige, según su contenido lógico, en cuatro peldaños o niveles previos a la identidad de pueblos indígenas que asumen un proyecto de liberación. Los cuatro niveles identificados son los siguientes: 1) búsqueda de raíces en la familia y la comunidad materna, 2) relación entre la comunidad y alguna cultura precolombina, 3) descubrimiento de una cosmovisión andina mayor que conforma a todos los pueblos pre-colombinos que fueron parte de la sociedad incaica, y 4)

reconstrucción de la historia que sustenta la situación actual de colonialismo interno, frente a la cual toma sentido la categoría de “indígena”.

- Debe señalarse también que se presentaron claras diferencias entre los entrevistados andinos y amazónicos respecto a las formas de enfrentar su condición étnica. Los dos entrevistados amazónicos mostraron total seguridad respecto a su identidad “indígena”, mientras que los entrevistados andinos presentaron una tendencia a argumentar aquella condición -lo que evidenció la existencia de una construcción permanente en la que, además, la categoría “andino” es más aceptada, siendo que todos los entrevistados andinos se reconocieron como “andinos” y tácticamente como indígenas. Los amazónicos al contrario, se autoidentificaron rápidamente como “indígenas” y uno de ellos señaló que la identidad “amazónica” es más bien táctica y nueva.
- Finalmente, debe resaltarse que hay un alto nivel de consenso entre los miembros respecto a la lectura del ambiente socio-político y los fines a alcanzar; lectura que no presenta puntos de contradicción con la propuesta formal recogida en los documentos de CONAIP. No obstante, sí existen algunos puntos de disenso en la lectura sobre los medios más adecuados para lograr los fines deseados. Las discrepancias giran en torno a dos ejes: a) ¿es el momento de disputar el poder? y b) ¿cómo debe ser la relación con los demás actores sociales y políticos? Pero se trata de discrepancias que no llegan a cuestionar al proyecto ni a las directivas de la dirigencia.

### **3. Relación entre sistema de acción y sistema de orientaciones**

- La construcción de la identidad colectiva encuentra dos puntos de contacto con el sistema de acción encontrado, que toman las forma de ejes de mutua estructuración. El primer punto radica en la certeza colectiva de que la organización está conformada, efectivamente, por líderes indígenas -no se han encontrado cuestionamientos de ningún



tipo respecto a la condición indígena de algún dirigente específico, ni en las conversaciones ni en los plenarios. Y el segundo punto es la expectativa general de los entrevistados andinos –la mayoría- respecto a lo que la identidad colectiva de la organización deba brindar a la persona. La certeza de la autenticidad de los otros y la sensación de comunidad (o hermandad) al ver que los demás también construyen su identidad de forma similar, fortalecen los lazos de unión. La combinación de ambos elementos hacen las veces de argamasa entre los vínculos sociales de los miembros. Así, permanecer en el sistema de acción e impulsarlo, tiene sentido.

- Por otro lado, los altos grados de coincidencia en la lectura colectiva del ambiente, los medios y los fines, tanto entre los miembros de la organización como entre éstos y el discurso formal; fortalece la centralización de la figura del vocero, quien es el principal productor de doctrina política y el encargado de sistematizar los desarrollos ideológicos. El hecho de que la propuesta filosófica de la organización se inspire en obras suyas, cohesiona la dinámica de red informal que caracteriza al sistema de acción, y lleva a que los miembros integrantes de la CONAIP y que son parte de aquella red, no cuestionen fuertemente la falta de institucionalidad formal. Asimismo, el esquema de estructuración del sistema de acción –“de arriba hacia abajo”- es compartido por todos los dirigentes entrevistados, lo que refuerza la orientación de la CONAIP.
- Asimismo, se encuentra una posible correspondencia entre una identidad étnica politizada en pleno proceso de construcción, y: a) un sistema de acción centrado en un modelo de red informal sustentado en lealtades personales y fuertes lazos de confianza; así como b) un esquema de estructuración donde se parte de un acceso directo a un “nosotros” indígena transnacional, acceso posible al disputar representación a escala nacional. La correspondencia radicaría justamente en que la identidad étnica en proceso de construcción (re-descubrimiento) genera la necesidad de una comunidad imaginada de

referencia claramente “indígena” (los movimientos indígenas latinoamericanos tienen un discurso abierto sobre su condición étnica) y una comunidad cercana de aceptación y construcción colectiva (que sería la CONAIP), que permita la conexión con tal comunidad mayor. Así, la construcción de la identidad colectiva conforma un sistema de orientaciones que fortalece al sistema de acción tanto en su forma como en su esquema de estructuración.

- No obstante, existen algunos posibles puntos de tensión en la estructura argumentativa y los contenidos de la propuesta discursiva formal de la organización, que pueden llegar a constituir momentos de negociación interna -generados en la construcción identitaria- que activen las relaciones de poder existentes. Planteados a modo de preguntas, serían los siguientes: 1) ¿cómo conciliar una utopía inspirada en la existencia real de la confederación inka, sin plantear un retorno al pasado sino una refundación del Perú, siendo éste una hechura colonial?; 2) ¿si Occidente y la civilización andina se relacionan en el marco de “contradicciones de civilización”, sustentadas inclusive filosóficamente y no sólo a partir de un hecho político de colonización; cómo lograr una convivencia armónica entre los pueblos de ambas civilizaciones?; 3) ¿la tesis de “verdadero peruanos”, no se contradiría con una propuesta de convivencia plurinacional, puesto que la diferencia entre “verdaderos” y “no verdaderos” peruanos genera asimetrías de valor?; 4) ¿cómo identificar, en el marco de una propuesta de convivencia de pueblos, a los pueblos “no-indígenas” en términos de territorialidad e identidad étnica (consciente)?; 5) ¿si “ser indígena” es entendido como una identidad esencial de conexión con pueblos pasados, y el mecanismo más recurrente para probar aquella conexión es la continuidad de parentesco (la raza y la sangre), cómo evitar que la propuesta tome connotaciones racistas que contradigan el consenso existente entre los miembros, que radica en no ser excluyentes?; 6) ¿si el objetivo final de liberación implica una re-fundación del Estado, cómo sustentar demandas

de reconocimiento como minorías (por ejemplo, el Convenio 169 de la OIT)?; 7) ¿si se reclaman todos los derechos de los pueblos indígenas y uno de ellos implica el reconocimiento como pueblos en igualdad valor que otros pueblos; cómo evitar que la demanda de autodeterminación no genere demandas de secesión y de plena soberanía?; y por último, 8) ¿Cuando se reclama identidad y soberanía, se hace referencia al Perú o a los pueblos indígenas?

- Finalmente, las negociaciones que han podido identificarse en la construcción identitaria, expresan relaciones de poder en las que se repite la centralización del vocero de la organización. Si bien el sistema de orientaciones genera sus propias áreas de incertidumbre susceptibles de ser manejadas por los miembros de la organización, no se encuentran juegos que lleguen a oponerse a los juegos propios del sistema de acción; aunque sí es preciso destacar que los dos principales puntos de tensión son los debates alrededor de la categoría “indígena” y en torno a la estrategia política de corto y mediano plazo.

## **CAPÍTULO X: CONCLUSIONES**

Esta investigación de tesis se preguntó por las características del escenario de las organizaciones etnopolíticas a escala nacional en el Perú. Para tal fin se apostó por poner atención en el fenómeno organizativo como un campo privilegiado para entender los puntos que conectan la capacidad de agencia y los fenómenos socio-estructurales. Y se estudió un caso en el marco de una investigación cualitativa, con el objetivo de rastrear algunas características conformantes de un escenario mayor que combina limitaciones y posibilidades de tres órdenes: a) organizacionales (en el sentido de *dinámica colectiva*: campo agencial de negociaciones y relaciones de poder entre personas en la construcción mutuamente interconectada y paralela de un sistema de acción –organización- y un sistema de orientaciones -discurso), b) institucionales (las relaciones entre actores sociales y políticos) y c) socio-estructurales (procesos sociales de larga duración que subyacen a la realidad evidente estructurando los sistemas de significado, la forma y el contenido de las relaciones sociales y la correlación de fuerzas presente en los distintos campos de la vida social).

Antes de presentar los hallazgos obtenidos con la investigación, deben tomarse en cuenta dos consideraciones. La primera de ellas es que el trabajo de determinar el carácter limitante o posibilitador de las características que han podido reconstruirse, corresponde a los actores que se desenvuelven en aquel escenario, como parte de la elaboración de sus propias estrategias políticas. Y la segunda es que, dadas las características de la técnica de investigación aplicada (análisis cualitativo a partir de un estudio de caso), las conclusiones que presentaremos constituyen hipótesis de entendimiento, cuyo estudio exhaustivo corresponde a investigaciones posteriores.

### *Características organizacionales*

1. Esquema de estructuración de “arriba hacia abajo” y problemas intrínsecos. Se ha logrado identificar un esquema de estructuración particular dentro del escenario. Ante la inexistencia de un movimiento indígena de *alcance* nacional centrando su identidad y sus demandas en su condición étnica como eje significativo; las organizaciones etnopolíticas con pretensiones de posicionamiento en la *escala* nacional, optan por comenzar con una articulación en esa escala que les permita acceder a las posibilidades del escenario transnacional, para luego concentrar el trabajo en un engrosamiento de las bases, captando organizaciones departamentales y provinciales, y generando un movimiento social. Aquel esquema que hemos denominado como “de arriba hacia abajo”, puede encontrarse en la COPPIP y en la CONAIP. Asimismo, según como ha podido observarse en las relaciones de la CONAIP con los demás actores etnopolíticos, aquella característica podría extenderse a CONACAMI y al MCP. Aunque los dos últimos casos requieren de mayor investigación, el liderazgo de CONACAMI dentro de la CAOI representando al Perú, a tan sólo siete años de fundación de la organización de comunidades afectadas por la minería y sin el acompañamiento de un movimiento indígena andino de alcance nacional; puede resultar un indicador de que se está siguiendo aquel esquema de estructuración. El MCP, asimismo, busca convertirse en un representante de los pueblos indígenas del Perú ante la falta de voces representativas de los andes peruanos que defiendan los derechos de las comunidades. Este modelo de estructuración, como ya hemos señalado, presenta dificultades intrínsecas como la tendencia a la centralización, las dificultades de mantener relaciones fluidas de delegación de representatividad y control con las bases sociales, y la necesidad de contar con recursos económicos suficientes como para realizar plenarios, cumbres y congresos con frecuencia y en distintos puntos del país.

2. La etnicidad es una construcción consciente, y cultural y socialmente situada. Las entrevistas a los dirigentes han dejado en claro que la identidad étnica se encuentra en pleno proceso de construcción. Aquella construcción se lleva a cabo a partir de mecanismos que toman conscientemente elementos culturales objetivos para construir un discurso de identificación étnica. Esa construcción de fronteras étnicas (Barth, 1976) se da sobre la base de un sistema de creencias, una cosmovisión y una tradición dadas. El nexo real entre los dirigentes y sus comunidades de origen (que no se pierde, sino que se fortalece después de su paso por centros urbanos departamentales), y su pertenencia objetiva al sector social indígena (la mayoría son comuneros y tienen como lengua materna algún idioma precolombino) disminuye las posibilidades de arbitrariedad en la construcción identitaria. Asimismo, el proceso de construcción de fronteras étnicas, claramente consiste –como señala Dietz (1999)- en una búsqueda de autenticidad que primordializa el parentesco (la búsqueda de genealogías y los argumentos de sangre), la historia (la narrativa construida sobre lo que fue la confederación inka, la colonización y la resistencia indígena continua) y el territorio (la reivindicación del territorio de las comunidades y el referente territorial de la sociedad inka).
3. La posición socio-estructural es semantizada étnicamente. Los móviles que llevan a los dirigentes indígenas a actuar políticamente asumiendo un discurso étnico son las condiciones socio-económicas, culturales y políticas en las que se encuentran insertos ellos y sus pueblos de pertenencia. La identidad étnica politizada brinda el marco ideológico para comprender una realidad que relega a los pueblos indígenas en el completo ejercicio de sus derechos como ciudadanos y como personas. En tal sentido, la propuesta política de las organizaciones etnopolíticas no corresponde a una elite económicamente privilegiada que disputa la hegemonía social con los sectores criollos y los grupos de poder económico occidentales. Corresponde, más bien, a un sector social en

una posición desventajosa en términos económicos, sociales, culturales y políticos. El proceso de construcción de una organización etnopolítica se enfrenta con esta necesidad: brindar elementos cognitivos de comprensión y de transformación de los diversos problemas que enfrentan los pueblos indígenas. Pueden ayudar a entender esta realidad nuestros hallazgos respecto a los cuatro niveles presentes en la construcción de la identidad étnica. La narrativa histórica y la crítica sistémica son los ejes que orientan esa construcción y conectan sus diversos niveles. Asimismo, las identidades locales provinciales o departamentales, al pasar por el prisma de categorías etnopolíticas, toman la forma de identidades locales precolombinas (ayacuchanos-warís, huancaínos-wancas, huancavelicanos-ankaras, etc.).

4. Discurso etnopolítico no asume demandas exclusivas de los pueblos indígenas. La lectura de la realidad y las propuestas de cambio que tienen las organizaciones etnopolíticas, no parecen tender ni a la exclusión, ni a la xenofobia, ni al racismo. La exploración de los discursos presentes en los dirigentes, permite concluir que si bien no hay una total claridad respecto a quién es el sujeto enunciador (indígena), no la hay –ni tampoco hay intenciones de que sea así- respecto a quiénes (personas o grupo social) son los dominadores. El “otro” opresor resulta heterogéneo y difuso, y sólo se lo puede entender a partir de una realidad sistémica. En tal sentido, se combate contra un sistema y no contra personas concretas. Aquello va de la mano con la apuesta por re-fundar el Perú para lograr una convivencia digna entre todos los pueblos que lo conforman, lo que lleva a elaborar una propuesta societal para indígenas y no-indígenas. Así pues, concluimos al igual que Ramón Pajuelo (2007) que la propuesta política de las organizaciones que centran su identidad en la condición étnica, no es exclusivista sino que, más que otras fuerzas políticas, plantea alternativas sociales y asume reivindicaciones que engloban a la totalidad de los pueblos presentes en sus estados nacionales. Las demandas de los pueblos

indígenas organizados bajo las categorías presentadas, se alinean con las principales demandas de los sectores populares.

5. Posibilidades de acercamiento con la izquierda y puntos de tensión. El hecho de que las organizaciones etnopolíticas asuman las principales demandas de los sectores populares genera una posibilidad latente de alianza con la izquierda: por asumir el mismo tipo de reivindicaciones sociales, aunque con categorías ideológicas diferentes. No obstante la relación es tensa. Ninguno de los dirigentes indígenas entrevistados ha militado antes de manera permanente en algún partido de izquierda, y su experiencia con estas organizaciones no ha sido grata (las críticas van a las formas de hacer política presentes en algunas organizaciones de izquierda, como la cooptación de gremios). Asimismo, la ruptura con la izquierda marxista toma la jerarquía de una reivindicación social, en tanto se percibe que ahora los pueblos indígenas pueden hablar con voz propia: ya no son liderados por agentes externos y cuentan ahora con una ideología originaria (el marxismo es occidental). A grandes rasgos, la posición que se genera puede frasearse como sigue: no permitiremos nunca más que nos lideren, pero necesitamos aliarnos con ustedes. Un posible puente ideológico entre ambos sectores lo está trabajando la CONAIP con la noción de socialismo andino-amazónico (que se asocia con la apuesta mariateguista de construir un marxismo indoamericano); no obstante, es probable que en toda iniciativa de organización etnopolítica con pretensiones de representatividad de alcance nacional, surjan ambiguas y posibles tensiones al momento de establecer el tipo de relación que se tenga con las organizaciones de izquierda, y al llevar a cabo esta relación.

6. Dilema entre reconocimiento y refundación. Existe en la política étnica peruana –y casi con toda seguridad en la latinoamericana– una gran tensión que deben enfrentar las organizaciones, y para ello es vital su diseño organizativo. Aquella tensión se da entre ser reconocidos como pueblos indígenas por el Estado, adquiriendo así derechos particulares



como una minoría que necesita protección (protección prescrita por ejemplo por instancias internacionales como la OIT); y re-fundar el Estado, liberándose del colonialismo interno y logrando una convivencia armónica entre pueblos. A nivel estratégico una solución común es considerar al reconocimiento como una táctica de resistencia y acumulación política. No obstante, las connotaciones simbólicas de reclamar derechos específicos y concesiones al sistema, son grandes y suelen generar descontento<sup>157</sup>. El dilema que presentamos suele ser, como es de esperar, un punto de quiebre entre argumentos más “radicales” y menos “radicales”, como sucede en los debates clásicos de la izquierda entre revolucionarios y reformistas.

7. Un “nosotros” colectivo transnacional. La forma en que los dirigentes entrevistados se acercan al discurso etnopolítico –a partir del contacto con actores del escenario transnacional de los movimientos indígenas-, permite concluir, a modo de hipótesis, que la existencia de una comunidad indígena imaginada de alcance continental (Abya Yala) constituye el elemento de referencia más importante en la construcción de una identidad política centrada en la condición étnica. El contenido de la noción misma de “indígena” apoya aquella centralidad transnacional: todos los pueblos precolombinos de América han pasado (y pasan) por una misma situación de dominación colonial; todos son indígenas y por lo tanto los logros de los movimientos indígenas en Bolivia o Ecuador, son logros en el movimiento indígena del Perú. Existe, pues, la percepción de ser parte de un gran levantamiento indígena americano, del cual aún no forma parte el Perú con un movimiento nacional. En efecto, la idea de que existen pueblos originarios a lo largo de todo el continente y que éstos progresivamente se organizan, fortalece el compromiso de lo

---

<sup>157</sup> “Por todo esto es que manifestamos que ya paso el tiempo para conciliar y suplicar por ‘agendas indígenas’ dentro de la legalidad colonialista y sobre todo dentro del orden constitucional criollo, hoy en día se hace imprescindible levantar las banderas de una nueva república plurinacional, es decir un nuevo orden constitucional para todos los pueblos del Perú, lo que lograremos únicamente con un proceso constituyente de Pueblos y Nacionalidades.” (Manifiesto de Huamanga, CONAIP, 2006)

líderes indígenas peruanos y brinda una especial motivación y seguridad en la construcción de un discurso personal y público de autoafirmación étnica.

### *Características institucionales*

8. Principales actores dentro del escenario. Los principales actores del escenario institucional son los siguientes: Estado, instancias multilaterales, agencias de cooperación; organizaciones etnopolíticas peruanas; organizaciones etnopolíticas de América Latina; organizaciones gremiales y políticas no partidarias; y organizaciones partidarias.
9. Las agencias de cooperación restan autonomía a las organizaciones y su presencia genera conflictos. A partir de las entrevistas realizadas dentro de la CONAIP y la observación de su dinámica colectiva, encontramos que las dos agencias con mayor presencia –y que generan mayor polémica- son Oxfam América e Ibis Dinamarca. De ambas, Oxfam América es identificada por los miembros de CONAIP como la agencia más presente en el escenario etnopolítico y, al mismo tiempo, como la más perjudicial. Al analizar la división de la COPPIP y rastrear las versiones académicas sobre tal hecho –apoyados en Lucero y García (2008)-, encontramos que Oxfam toma parte en el conflicto generando una narrativa que favorece a los miembros de una de las facciones (COPPIP-Coordinadora) y desfavorece a los de la otra (COPPIP-Conferencia).

Asimismo, hemos encontrado -tras analizar el tipo, la forma y la cantidad del apoyo que brindan a las organizaciones etnopolíticas, apoyados en Huber (2006)- que la presencia de Oxfam América sí reduce la autonomía de las organizaciones a las que apoyan (CONACAMI y CAOI, entre otras), al punto que aquello pudiera constituir una gran fuente de dificultades para la formación de un movimiento indígena nacional. Las formas de esa reducción de autonomía son las siguientes: a) el control institucional de los recursos asignados por la agencia; b) el financiamiento constante en “fortalecimiento organizacional”

(genera dependencia directa de recursos externos en la labor de organización interna); c) la existencia de principios no negociables en la visión de la agencia cooperante (de la mano con la rendición de cuentas hacia la sociedad civil de donde provienen los recursos de la agencia); d) el enfoque de *advocacy* que consiste en plantear una relación horizontal entre agencia y organizaciones, a modo de aliados y no de uno financiando al otro (aquello lleva a invisibilizar la asimetría de facto); e) la tendencia a que los proyectos financiados sean de corta duración (usualmente un año), pasando por procesos de control del uso de recursos de manera más constante y poniéndose en juego la relación cada vez que hay que renovar un financiamiento; y, finalmente, f) el hecho de que las poblaciones indígenas vivan mayoritariamente en condición de pobreza, que las organizaciones etnopolíticas se encuentren débilmente constituidas y que no exista un movimiento de bases politizado por un discurso étnico (aquella realidad fortalece la dependencia de los recursos externos).

La formas de entender –dentro de la CONAIP- esa pérdida de autonomía, oscilan entre argumentos conspiracionistas que denuncian un manejo intencional con intenciones de sabotaje del movimiento indígena, y otros que afirman que aún siendo buenas las intenciones, existen efectos adversos como la excesiva dependencia. Más allá de la verdad o falsedad de tales visiones, sí puede constatar que la presencia de las agencias de cooperación –Oxfam América en particular- genera posiciones encontradas y acusaciones cruzadas entre los dirigentes, centradas en la mayor o menor rebeldía, compromiso y autenticidad de los mismos: mientras más cercano se es a las agencias de cooperación, menos comprometido se sería con la causa de los pueblos originarios.

10. La división de la COPPIP como línea divisoria: acusaciones sobre mayor o menor compromiso entre organizaciones. La COPPIP constituye la primera iniciativa de articulación nacional etnopolítica en la década del 90' (antes estuvo el CISA, aunque sin mayores alcances). En su tiempo de vida (1997 – 2003), se vuelven visibles liderazgos

importantes que luego, al darse la división, articularán a su alrededor dos conjuntos de redes de líderes y organizaciones que disputarán el proyecto inicial de representación nacional de los pueblos indígenas. A partir de ese momento se establece una línea divisoria en el escenario etnopolítico. Cada lado ha recurrido desde entonces a estrategias diferentes de posicionamiento (aunque siguiendo un mismo esquema de estructuración) y ha generado sus propios discursos sobre lo que pasó y sobre quiénes son los “otros”. Así, encontramos que desde la COPPIP-Conferencia (ahora CONAIP), se acusa a los de la COPPIP-Coordinadora (que no existe ya, pero cuyas principales organizaciones están ahora en el MCP y en la CAOI) de ser vendidos a las agencias de cooperación; y desde el otro lado, se acusa a las organizaciones de CONAIP de estar manipulados por el vocero y de haber fracasado. Aquella pugna constante, evidentemente, es mayor entre los que presenciaron y protagonizaron la división de COPPIP; no obstante, las acusaciones cruzadas y prejuicios, sí constituyen un eje formador de opinión dentro del escenario etnopolítico.

11. Circuito de representación de lo indígena desde la transnacionalidad no-indígena occidental. La presencia de las agencias de cooperación internacional en el escenario etnopolítico -siguiendo las conclusiones de Lucero y García (2008)-, nos permiten formular la siguiente hipótesis: existe un circuito de representación de lo indígena que conecta a agencias de cooperación, científicos sociales, opinión pública internacional e instancias de derecho internacional; un circuito que genera sus propios recursos (económicos, informativos, simbólicos, políticos, etc.), que pueden ser aprovechados por las organizaciones entopolíticas siempre que accedan al círculo.

El circuito es un círculo de representación simbólica de lo indígena: las agencias de cooperación son las voces autorizadas ante el mundo occidental para señalar cuáles organizaciones son auténticamente indígenas y cuáles no; los científicos sociales

(especialmente los extranjeros) recurren a las agencias para acercarse a la realidad y abstraen conceptualizaciones sobre lo indígena, que luego serán utilizadas por las agencias al elaborar sus criterios para financiar a una u otra organización; adicionalmente, la opinión pública internacional se sensibilizará a partir de productos comunicacionales generados por las agencias de cooperación; y aquella sensibilización, así como las conceptualizaciones sobre lo indígena generadas desde el mundo académico, influirán en los criterios que dicten las discusiones y las características de los productos legales dentro de las instancias multilaterales.

En esas condiciones, las agencias de cooperación –aunque esto requiere mayor investigación- cuentan con un gran poder no sólo económico sino de nominación dentro del escenario etnopolítico; un poder que aumenta en el Perú, al no haber un movimiento social de base de alcance nacional que respalde a las organizaciones indígenas que se relacionan con las agencias, y donde se apuesta por un esquema de estructuración “de arriba hacia abajo”, que implica grandes necesidades económicas y una dinámica de posicionamiento que disputa reconocimiento público (como representantes del Perú) en la escala transnacional (frente a otras organizaciones de América Latina y frente a instancias multilaterales). El apoyo de las agencias, en ese sentido, constituye una gran posibilidad para satisfacer tales necesidades (económicas y de presencia pública), pero trae consigo riesgos como la pérdida de autonomía y las acusaciones - desde las bases y desde otros dirigentes- de cooptación y pérdida de compromiso.

12. Reconocimiento desde el Estado puede poner en riesgo la legitimidad de los dirigentes. La experiencia de la COPPIP dentro de la CONAPA demuestra que existen graves riesgos para las organizaciones etnopolíticas, al lograr ser reconocidas por el Estado. La CONAPA (y las irregularidades alrededor del PDPIA) catalizó los conflictos internos de la COPPIP y generó un clima de desconfianza en el que cualquier dirigente podía ser acusado de

corrupto. La creación de esta instancia del Estado fue concebida inicialmente como una gran oportunidad histórica, terminó por acelerar la división de la organización indígena y llevó a que varias organizaciones (entre ellas CCP, CNA y CONAP) acusen de “gobiernismo” a las organizaciones de la COPPIP.

13. Un escenario que presenta mayores oportunidades a escala transnacional y presiones externas por la conformación de un movimiento en el Perú. Cuando la COPPIP nace (1997) ya hay fuertes movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia. El desarrollo de los movimientos indígenas de América Latina se muestra más avanzado –en términos de articulaciones orgánicas, y agendas y discursos comunes- que en el Perú. Las redes transnacionales de recursos de diverso tipo que circulan en el escenario etnopolítico latinoamericano constituyen un nicho importante de oportunidades para las organizaciones peruanas que operan a escala nacional. Las posibilidades son bastantes: instrumentos jurídicos de protección de los pueblos indígenas; reconocimiento, por parte de diversos actores sociales, de la plataforma política de los movimientos originarios; sensibilidad internacional frente al medio ambiente, la diversidad y el discurso étnico; articulaciones globales de movimientos sociales aliados (como el FSM); movimientos indígenas fuertes en países vecinos; y agencias de cooperación internacional a través de las cuales fluyen recursos económicos y simbólicos de gran importancia. Aquellas posibilidades, además, son más fáciles de aprovechar debido a que existe una expectativa general entre los diversos actores del escenario de etnopolítico latinoamericano por que se constituya un movimiento indígena de alcance nacional en el Perú. Ello lleva a concentrar el apoyo en las organizaciones peruanas<sup>158</sup>.

Se configura entonces un escenario en el que la dinámica de las organizaciones etnopolíticas se ubica principalmente en un entramado de redes transnacionales con una

---

<sup>158</sup> El hecho de que la presidencia de la CAOI recaiga en Miguel Palacín, como representante de CONACAMI, puede resultar un indicador que sustenta la hipótesis.

lógica propia de posicionamiento, que puede llevar a descuidar la conformación de un movimiento indígena de base: los dirigentes se verán tentados a buscar primero ser reconocidos por actores externos como representantes del Perú, antes que buscar una delegación de representatividad desde el sector social indígena movilizado en todo el país. Desde luego, esta hipótesis no se aplica directamente a las organizaciones amazónicas, que sí han logrado conformar un movimiento social que ha demostrado su fuerza en los últimos dos años.

#### *Características socio-estructurales*

14. *Dirigentes entran en política en medio de la violencia política y la caída de la izquierda: construyen un referente propio de organización y de discurso.* La edad promedio de los dirigentes entrevistados es 46 años, por lo que puede asumirse que forman su visión de la realidad social en medio de una coyuntura de violencia política (la edad promedio en 1980 sería de 17 años), vivida con especial crudeza por su sector social: la mayoría de ellos son quechua-hablantes y comuneros de la sierra rural de Ayacucho. Asimismo, la década de 1990 representa un derrumbe del paradigma socialista, que había fulgido de referente ideológico para la gran mayoría de luchas populares en la región. Por tales motivos, no sorprende que los dirigentes entrevistados –y es algo que también puede encontrarse en otras organizaciones etnopolíticas peruanas- tengan grandes desconfianzas frente a la izquierda, no hayan sido militantes de algún partido de ese tipo y tengan fuertes reparos a los discursos basados en categorías marxistas. El discurso presente en los dirigentes de las organizaciones etnopolíticas, entonces, no sería una actualización o re-formulación del marxismo, ni los dirigentes serían, tampoco, ex-líderes de izquierda que asumen ahora nuevas banderas y nuevas categorías.

15. La politización de la etnicidad como un fenómeno de la globalización. A partir de la experiencia particular de los dirigentes entrevistados, puede concluirse –a modo de hipótesis- lo siguiente: La propuesta etnopolítica en el Perú no surge de las comunidades rurales, sino que se encuentra definida por la experiencia urbana de migrantes comuneros que, manteniendo los lazos con sus pueblos de origen, establecen relaciones con un escenario transnacional (compuesto por organizaciones indígenas, agencias de cooperación, instancias multilaterales, etc.) donde la politización de la etnicidad ha tomado constatada fuerza (algo que no ha sucedido en los andes peruanos). Mantenerse y formarse en la propuesta etnopolítica, entonces, implicará una constante movilidad espacial (viajes constantes dentro del país y dentro del continente) y un acceso fluido a internet. En ese sentido, estaríamos presenciando un genuino proceso de *glocalización* - según lo han denominado algunos autores-: la experiencia local (comunera) es resignificada con referentes globales. Así tenemos -por lo menos para los andes peruanos- que el potencial movimiento indígena surge marcado por las características de la globalización tanto en términos de infraestructura tecnológica, como de referentes de acción política y de construcción de identidad étnica.

16. Los dirigentes amazónicos poseen fronteras étnicas constituidas, mientras que los andinos las están construyendo al mismo tiempo que las politizan. A juzgar por lo hallado en las entrevistas, los dirigentes andinos se encuentran en un proceso de descubrimiento y reconstrucción de su condición étnica, mientras que los dirigentes amazónicos muestran mayor seguridad frente a su identidad como pueblos étnicamente particulares. Una posible explicación se encuentra en los procesos históricos de contacto intercultural atravesados por cada sector. Los pueblos amazónicos han definido, en primera instancia, fronteras étnicas entre ellos para organizar sus interacciones; en su contacto con occidente, recién en el siglo pasado, asumen (sin que necesariamente haya sido desarrollada por ellos, sino



impuesta) una identidad común de “indígenas”, como una frontera para distinguirse de las culturas foráneas que entran en sus territorios; y recién desde la década de 1980, con la formación de centrales de representación de pueblos a nivel de toda la Amazonía peruana, asumen una identidad de “amazónicos”, como una forma de organizar las relaciones con la sociedad nacional, asociando su condición de indígenas con la defensa de la Amazonía. Los pueblos andinos han seguido un proceso diferente: la Conquista, la Colonia y la República, han desestructurado la identidad incaica de la resistencia y han reducido las identidades étnicas a referentes históricos de identidades más bien regionales.

17. *Dirigentes amazónicos muestran mayor seguridad frente a la afirmación étnica, que los dirigentes andinos.* Los entrevistados amazónicos mostraron mayor seguridad frente a su identidad étnica: afirmaron sin dubitaciones pertenecer a un grupo étnico específico, ser indígenas y además ser amazónicos. Los andinos, sin embargo, tendieron a argumentar su condición étnica. Su autoafirmación fue acompañada de una demostración. Asimismo, se pudo identificar en los dirigentes andinos entrevistados, una gran reticencia a utilizar el término “indígena”. En su lugar, prefieren utilizar las etiquetas “andino” u “originario”. Una posible explicación –en absoluto exclusiva- de por qué se da este rechazo a la categoría “indígena” es que tal etiqueta implica una mayor ruptura con el sistema, un reclamo de diferencia que es complejo de asumir en los dirigentes andinos debido a que ellos se encuentran mucho más vinculados con el sistema que los amazónicos: mayores conexiones con el mercado y con el Estado -en términos de servicios y derechos-; han asumido el ideal de progreso (que se refuerza con los ejemplos de migrantes emergentes); han atravesado mayores procesos de mestizaje –en términos sociales y biológicos-; entre otros tipos de vínculos, que no se presentan con la misma fuerza en los pueblos amazónicos.

18. La construcción de la identidad indígena encierra una reivindicación social y personal. El proceso de etnicidad encontrado en las entrevistas a los dirigentes andinos, muestra dos fenómenos específicos: a) el que la identidad étnica se construya partiendo de un descubrimiento de una identidad personal esencial, adhiere una gran cuota emocional al proceso al punto que la propuesta etnopolítica no sólo representa una identidad política, sino una identidad personal; y adicionalmente, b) los dirigentes depositan sus visiones sobre lo correcto y lo incorrecto en la re-semantización de las categorías (como andino, inka, indígena, etc.), siendo, por ejemplo, que lo andino representa lo deseable y lo criollo lo despreciable. Ambas características de la construcción identitaria, junto con los reparos para asumir la categoría “indígena” por ser una etiqueta utilizada comúnmente para emitir expresiones racistas, pueden indicar que la propuesta etnopolítica en el Perú se propone politizar y redimir una identidad históricamente maltratada, que es difícil asumir en primera persona. Autoproclamarse como “indígena” implica, pues, cargar –y al mismo tiempo luchar contra- un gran pasivo de vejámenes vividos y prejuicios generalizados sobre la inferioridad e incluso la inhumanidad de lo indígena.

\*\*\*\*\*

Cada una de las conclusiones presentadas abre vetas de investigación específicas que nos ayudarán a entender con mayor profundidad las características del escenario etnopolítico peruano y los procesos que atraviesa; un escenario que debe ser entendido como una compleja combinación de realidades socio-estructurales, organizacionales e institucionales que brindan, en conjunto, límites y posibilidades para las iniciativas puntuales de organización. Partir del análisis de una experiencia organizativa concreta, ha permitido rastrear las conexiones entre las diferentes dimensiones de aquel escenario, haciendo posible plantear

hipótesis de entendimiento que recojan tal integralidad. Esperamos, así, que los hallazgos obtenidos sean un aporte a las Ciencias Sociales en la comprensión profunda de la realidad que subyace a las organizaciones etnopolíticas peruanas; y sean, a su vez, una contribución a las organizaciones etnopolíticas que les brinde una visión clara y objetiva del escenario que enfrentan en su afán por construir un movimiento indígena de alcance nacional.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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.

Bello, Álvaro

- 2004 *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CEPAL.

Bengoa, José

- 2000 *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: FCE.

Blanco, Hugo

- s/f *Nosotros los indios*. Lima.

Caudillo, Gloria

- 1998 "Los movimientos indígenas y la democracia (un diálogo intercultural)". En *Democratización y procesos electorales en América Latina*. Demo 08. Encuentro

de Latin American Studies Association. The Palmer House Milton. Chicago. Illinois. September 24-26.

Chatterjee, Parha

2007 *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Lima: IEP – CLACSO – SEPHIS.

Chirif, Alberto y Pedro García

2009 “Amazonía peruana: organizaciones indígenas: losgros y desafíos”. En Revista Mariátegui: <http://www.nodo50.org/mariategui>.

Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR)

2003 *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación: Perú*. Lima: CVR.

Cotler, Julio

1978 *Clases, Estado y Nación*. Lima: IEP.

Crozier, Michel y Erhard Friedberg

1990 *El actor y el sistema. Las restricciones de la acción colectiva*. Ed. Fernando Danel Janet. México D.F.: Alianza Editorial Mexicana.

Degregori, Carlos Iván

1993 “Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú”. En Amolio, Emanuele comp. *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima: IEP-IFEA

Del Álamo, Óscar

2007 “El regreso de las identidades perdidas: movimientos indígenas en países centro-andinos”. Proyecto de Investigación para el doctorado en Ciencias Políticas y Teoría Social Avanzada. Universidad Pampeu Fabra. España.

Devalle, Susana B. C.

2002 “Etnicidad e identidad: usos, deformaciones y realidades”. En Devalle, Susana comp. *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*. México D.F.: Colegio de México – Centro de Estudios de Asia y África.

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

Durand, Anahí

- 2006 "Revaloración étnica y representación política: los casos de INTI y MINCAP de Lircay, Huancavelica". En Javier Iguíñez, Javier Escobal y Carlos Iván Degregori (ed), *SEPIA XV. Perú: El problema agrario en debate*. Lima: SEPIA.

Escobar, Gabriel

- 1970 "El mestizaje en la región andina: el caso del Perú". En Fuenzalida, Fernando et. Al. *El indio y el poder en el Perú*. Lima: Francisco Moncloa Editores.

Flores G., Alberto

- 1986 *Europa y el país de los Incas: la utopía andina*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Giddens, Anthony

- 1995 *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hall, Stuart

- 1991 "The local and the Global: Globalization and Ethnicity". Trad. Pablo Sendón. En King, Anthony D. ed. *Culture Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Macmillan-State University of New York at Bringhamton.

Huber, Ludwig

- 2006 "Diálogo entre las agencias de cooperación y el movimiento indígena. Informe Nacional Perú". Consultoría realizada para Oxfam América. Inédito.

Kapsoli E., Wilfredo

- 1982 *Los movimientos campesinos en el Perú: 1879 – 1965*. 2 ed. Lima: Ediciones Atusparia.

Lajo, Javier

2005a *La soberanía vulnerada. La lucha por la independencia continúa*. Lima: Amaro Runa

2005b *Qhapaq Ñan: La ruta Inka de Sabiduría*. Lima: Amaro Runa.

Lucero, Antonio y María Helena García

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*. Editorial Envión.

Mackay, Fergus

1999 *Los derechos de los pueblos indígenas en el sistema internacional*. Lima: APRODEH.

Manrique, Nelson

1999 *La piel y la pluma: escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo.

Mariátegui, José Carlos

2005 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 71ª ed. Lima: Minerva.

Matos M., José

1988 *Desborde popular y crisis del Estado peruano: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. 7a ed. Lima: Concytec.

Melucci, Alberto

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

Méndez, Cecilia

1993 *Incas sí, indios no : apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: IEP.

Monasterios, Gloria

2003 “Abya Yala en Internet. Políticas comunicativas y representaciones de identidad de organizaciones indígenas en el ciberespacio”. En Daniel Mato coord. *Políticas*

*de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES – UCV. 303 – 330.

Montoya, Rodrigo

- 1998 *Multiculturalidad y política: derechos indígenas, ciudadanos y humanos*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo.
- 2008 “Balance provisional de los movimientos políticos indígenas en Ecuador, Bolivia, México y Perú”. En Montoya, Rodrigo coord. *Voces de la tierra. Reflexiones sobre movimientos políticos indígenas en Bolivia, Ecuador, México y Perú*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM.

Oxfam América

- 2007 “Memoria Anual de la Oficina Regional para América del Sur 2006-2007”. Oxfam América.

Pajuelo, Ramón

- 2004 “Identidades en movimiento. Tiempos de globalización, procesos sociopolíticos y movimientos indígenas en los países centroandinos”. En *Colección Monografías*. N. 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.

Portocarrero, Gonzalo

- 1984 *La dominación total*. Lima: Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP.
- 1989 *El Perú desde la escuela*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Quijano, Aníbal

- 1967 *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*. Lima: PUCP.
- 1992 “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. En *Perú Indígena*. Vol. 13 N. 29. Lima.



- 2004 “El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina”. En *Política Externa*. Vol. 12. N. 4. Sao Paulo: Instituto de Estudios Internacionales, Universidad de Sao Paulo. 77 – 97.

Revilla B., Marisa

- 2005 “Propuesta para un análisis del movimiento indígena como movimiento social”. En *Política y Sociedad*. Vol. 42 N. 2. Madrid. 49-62.

Santos, Boaventura de Sousa

- 2006 *Conocer desde el sur: para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMS.
- 2008 “Estados plurinacionales y constituyente”. Intervención magistral. *Encuentro Internacional “Pueblos Indígenas, Estados Plurinacionales y Derecho al Agua”*. Quito. Marzo. Disponible en: <http://alainet.org/active/23957>

Spalding, Karen

- 1974 *De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: IEP

Stavenhagen, Rodolfo

- 1992 “La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos”. En *Estudios Sociológicos*. Vol. X. N. 28. México D.F.: Colegio de México.

Sulmont, Denis y Percy Bobadilla

- 2007 “Organización y sociedad. Selección de textos”. Materiales de enseñanza de la Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP. Lima.

Touraine, Alain

- 1991 *Los movimientos sociales*. Buenos Aires: Almagesto.

#### Recursos estadísticos:

Instituto Nacional de Estadística e Informática.

- 2006 Encuesta Continua (ENCO)  
2007 Censo Nacional de Población y Vivienda (CPV)

Organización de las Naciones Unidas para la agricultura y la alimentación (FAO)

1990 Estimaciones de población indígena. III – FAO.

Peyser, Alexia y Juan Chakiel

1999 “La identificación de poblaciones indígenas en los censos de América Latina”. En *América Latina: aspectos conceptuales de los censos del 2000, CEPAL/CELADE*. Santiago de Chile.

#### Recursos electrónicos

- Correo de la resistencia indígena: [www.willkapampa.org](http://www.willkapampa.org)
- Servicio de Comunicación Intercultural: [www.servindi.org](http://www.servindi.org)
- Centro de Medios Independientes: [www.indymedia.org](http://www.indymedia.org)
- Red de Estudios Intercultural Ridei: [www.pucp.edu.pe/ridei](http://www.pucp.edu.pe/ridei)

## ANEXOS

### Anexo 1: Detalle de la recolección de campo

#### 1. Entrevistas a dirigentes de la CONAIP:

Nombre del entrevistado	Organización	Origen	Fecha de entrevista
<i>Junta Directiva</i>			
Lucio Ramírez (presidente)	Frente de Defensa de la No privatización del complejo hidroeléctrico de El Mantaro.	Huancavelica (radica en Huancayo)	15/02/2009
Jorge Choque (secretario)	HECI - Perú / Mov. Inka	Ayacucho	25/02/2009
Hugo Tacuri (tesorero)	FARA	Ayacucho	03/02/2008
<i>Dirigentes intermedios - Sierra Sur</i>			
Jaime Núñez	Apu Andino – Suma	Puno	03/02/2009
Marino Barrios	FARA	Ayacucho (radica en Sicuani, Cusco)	05/02/2008
Pablo Taipe	Mov. Inka - Mov. social dignidad	Ayacucho	25/02/2009
Rubén Quispe	Mov. Inka - Mov. social dignidad	Ayacucho	17/02/2008
<i>Dirigentes intermedios - Sierra Centro</i>			
Eduardo Candiotti	CUNAN / Yapuq-Proder	Huancavelica (radica en Huancayo)	15/02/2009
Santiago Agui	HEIN	Huánuco y Pasco	13/02/2008
<i>Dirigentes intermedios – Amazonía</i>			
José Lirio	CONAP	Madre de Dios (radica en Lima)*	26/01/2008
Américo Cabecilla	Asoc. De asháninkas residentes en Lima / CECONSEC	Oxapampa, Junin (radica en Lima)*	24/01/2008
<i>Otros cargos dentro de CONAIP</i>			
Javier Lajo (vocero)	Federación Puquina	Arequipa (radica en Lima)	20/08/2008 (1era parte) 23/02/2009 (2da parte)
<i>Intelectuales cercanos</i>			
José Mendivil	URP	Lima (arequipeño)	24/01/2008

\*Cada entrevista tuvo en promedio una duración de dos horas.

## 2. Conversaciones sistematizadas\* con informantes calificados

- Gil Inoach (ex-presidente de AIDSESEP y ex-presidente de COPPIP)
- Martín Beaumont (ex-presidente de Oxfam GB)
- Ludwig Huber (investigador del IEP)
- Eloy Neira (investigador de temas amazónicos)

\*También se tuvo diversos contactos con dirigentes indígenas a partir de las diversas acciones de solidaridad con las luchas amazónicas, donde participé como militante de la organización Acción Crítica. No obstante, las conversaciones sistematizadas son las enumeradas.

## 3. Observación etnográfica

- I Congreso Político de la CONAIP – 1-3 Mayo 2007, Lince – Lima
- Pre-Encuentro de los Héroes de la Identidad Nacional (hacia el VII EHIN) 1-4 Mayo 2008, Yanahuanca – Pasco
- I Plenario del MASA – 29-30 de Agosto, 2008, Lince - Lima

## 4. Revisión sistemática de documentos

Documentación a analizar CONAIP, ordenado por fecha:

Documento	Firmantes (autor(es))	Fecha
1. Implementación en el Perú del “fondo para el desarrollo de los pueblos indígenas de América latina y el Caribe”, Programa de primer encuentro nacional	Conferencia Permanente de los pueblos indígenas del Perú - COPPIP	21/03/01
2. II Congreso nacional de pueblos indígenas del Perú, presentación institucional de la COPPIP, 2001	COPPIP	24 y 25, Agosto 2001
3. Revista Pachakuti N° 1, Información y teoría de la resistencia indígena. Incluye registro de II congreso y declaración de San Marcos	COPPIP	Noviembre 2001
4. Carta abierta de Javier Lajo en defensa a acusaciones en su contra	Javier Lajo	Marzo 2002
5. Acta de Asamblea Extraordinaria COPPIP	Tarcila Rivera (COPPIP)	03/05/02
6. Comunicado y citación a reunión a la COPPIP	Eduardo Candiotti (coordinador colegiado andino - COPPIP)	17/05/02

7. Carta de renuncia de Javier Lajo	Javier Lajo	26/05/02
8. Presentación institucional de la coordinadora permanente	COPPIP-Coordinadora	20/01/03
9. Tesis políticas del movimiento inka, katatatay willkapampa, primera versión antes de su discusión en el I congreso político, realizado ya formada la CONAIP.	"Ayllus políticos del movimiento vilcabamba"	01/08/03
10. Qhapaq ñan: la ruta inka de sabiduría. Ensayo de resumen y circulación por internet	Javier Lajo	04/01/04
11. Declaración de la COPPIP (coord.) luego del diálogo con el presidente Toledo, tras crisis de la CONAPA, pronunciamiento.	Consejo directivo de la Cossip-Coordinadora	29/04/04
12. Comunicado de Eduardo Candiotti cuestionando fondo indígena	Eduardo Candiotti, presidente COPPIP-Conferencia	05/07/04
13. Declaración de Huancavelica, I cumbre de los pueblos indígenas del Perú	COPPIP-Coordinadora	05/12/04
14. Pronunciamiento de Eduardo Candiotti en crítica a cumbre de Huancavelica realizada por COPPIP coord.	Eduardo Candiotti, presidente COPPIP-Conferencia	07/12/04
15. Qhapaq Ñan: La ruta inka de sabiduría (libro, que incluye el ensayo: Qhapaq Kuna)	Javier Lajo	2005
16. Convocatoria a III congreso nacional de organizaciones y pueblos indígenas del Perú, a realizarse los días 3,4 y 5 de Marzo	COPPOP-Conferencia	01/07/06
17. Pronunciamiento de coordinadora COPPIP contra COPPIP conferencia y convocatoria a III congreso. "pronunciamiento de los pueblos, comunidades y organizaciones indígenas de costa, andes y amazonía del Perú"	COPPIP-Coordinadora y la asociación nacional de maestros de educación intercultural bilingüe ANAMEBI	26/02/06
18. Actas y acuerdos del III congreso nacional donde se funda la CONAIP	Lucio Ramírez, Jorge Choque y Hugo Tacuri	20/03/06
19. Pronunciamiento de los pueblos indígenas del Perú frente a la coyuntura actual (especialmente tema del TLC)	Consejo de gobierno de la CONAIP	15/05/06
20. Hacia el congreso fundacional de la coordinadora andina de organizaciones indígenas	Coordinadora andina de organizaciones indígenas (conacami)	23/06/06
21. Declaración del Cuzco, por parte de la coordinadora andina de organizaciones indígenas	Coordinadora Andina de Organizaciones indígenas (CAOI)	17/07/06
22. Convocatoria a primer congreso político de la CONAIP a realizarse del 1 al 3 de mayo	CONAIP	22/03/07
23. Boletín QHAPAQ ÑAN es el camino... Año 1 – N°0, Información indígena	CONAIP	Abril 2007
24. Presentación institucional de la CONAIP, incluyendo programa hasta ese momento (una suerte de programa máximo)	CONAIP	Abril 2007
25. "Por la unión de los gremios comuneros-campesinos del Perú", documento de planteamientos históricos y políticos presentado en el congreso político.	Junta Directiva de la CONAIP	01/05/07
26. Propuesta de ejes políticos estratégicos documento N°1	Junta Directiva de la CONAIP	01/05/07
27. Declaración de principios del movimiento indígena, documento N° 3	CONAIP	01/05/07
28. "El pituco", texto repartido por alguien en el I congreso político	No firma nadie	01/05/07

29. "Manifiesto de la nación quechua"	Firma "la nación quechua", pero no lo entrega la CONAIP	Escrito en Julio 2004, repartido 01/05/07
30. "Tesis para la unidad de los gremios agrarios-campesinos del Perú", por un estado plurinacional, resumen. Repartido por dirigencia, para discutirse.	CONAIP, dirigencia	01/05/07
31. "Carta a los falsos peruanos", sin firma	Sin firma	01/05/07
32. Programa político (tesis y estrategia) de Movimiento Al Socialismo Andino Amazónico (MASA) – luego de correcciones	MASA	Mayo 2007
33. Pronunciamiento de la CONAIP sobre la declaración de la ONU sobre los pueblos indígenas	CONAIP	21/10/07
34. Invitación al proyecto indígena de san marcos, comunicado de la CONAIP, participó Lucio Ramírez	CONAIP reenvía pero redacta Norka Moya Solís	18/10/07

\*La documentación se ha complementado con la revisión de los correos electrónicos del Correo de la Resistencia Indígena, medio difusión semanal de la CONAIP. Se revisaron las noticias y comunicaciones que tuvieron lugar en el periodo de observación.

## Anexo 2: Guías de entrevista

### I. Guías de entrevista a miembros de la junta directiva

#### Aspecto personal

- 1- ¿Cuál es su nombre completo?, ¿su edad?
- 2- ¿Dónde nació? (¿experiencia migratoria?)
- 3- ¿Cuál es su grado de instrucción formal?
- 4- ¿Cómo así se vinculó con la CONAIP?
- 5- ¿Cuánto tiempo le dedica a la organización?
- 6- ¿A qué se dedica aparte de ser dirigente de la CONAIP?
- 7- ¿Pertenece actualmente a alguna organización?, ¿Qué cargo ocupa en ella?
- 8- ¿Cómo calificaría usted la relación entre su organización y la CONAIP?
- 9- ¿El discurso de la CONAIP es conocido dentro de la organización a la que pertenece?, ¿Tiene aceptación?
  
- 10- ¿En qué momento de su vida comienza a participar en política?, ¿Cómo así?
- 11- ¿En qué organizaciones ha participado?
- 12- ¿Ha apoyado o militado en algún momento en un partido político?, ¿en alguna organización sindical, en algún gremio?, ¿Cómo fue su experiencia ahí?, ¿Qué cosas considera que aprendió ahí?
- 13- ¿Se considera de izquierda, centro, derecha?, ¿por lo menos cercano a alguna de estas categorías?
- 14- *¿Cómo llegó a asumir el discurso de reivindicaciones étnicas?*
- 15- ¿Cómo se considera usted, como andino, como indígena, como cholo, quechua, aymará?
- 16- (¿Siempre se consideró "indígena"?)
- 17- ¿En qué momento de su vida asumió con orgullo su tradición cultural?, ¿siempre fue así?

(Indagar sobre su trabajo en de base, en qué consiste)

#### Particularidades de la CONAIP en función de objetivos

- 18- ¿Qué tipo de organización es la CONAIP?, ¿Cómo podría definirla concretamente?
- 19- ¿Me podría contar cómo surge la CONAIP, en breves palabras?
- 20- En su opinión, ¿qué diferencia a la CONAIP de otras organizaciones?
- 21- ¿En qué consiste la estructura orgánica de la CONAIP?, ¿poseen un organigrama?
- 22- ¿Quiénes pueden hablar a título de la CONAIP?, o, en todo caso, ¿cómo es el proceso para ser vocero de la organización en algún momento?
- 23- ¿Cómo hace uno para volverse miembro de la CONAIP?, ¿en qué consiste la membresía?
- 24- ¿Todos los que suscribieron el III Congreso Nacional pueden ser considerados miembros?, ¿igual con aquellos que asistieron al congreso político?
- 25- ¿Poseen un estatuto?, ¿Hay actas de los acuerdos tomados hasta el momento?
- 26- ¿En qué instancia se toman los acuerdos más importantes?
- 27- ¿Usualmente en qué lugar?
- 28- ¿Qué mecanismos de conexión con las bases sociales que los respaldan tienen?
- 29- ¿Y cómo cree que es la organización en los hechos?, ¿se cumple el diseño del organigrama?

- 30- ¿Cómo evalúa el momento presente de la organización?, ¿por dónde se está avanzando, en su opinión, correctamente?, ¿por dónde se está errando?
- 31- ¿Qué opina usted de la forma de trabajar de la CONAIP?
- 32- ¿Siente que sus opiniones son consideradas en el actuar de la organización?
- 33- ¿Cómo evaluaría la solidez de la CONAIP?
- 34- Si tuviera que señalar a un integrante imprescindible dentro de la organización, ¿a quién señalaría?
- 35- ¿Cuáles son los objetivos de la CONAIP?
- 36- ¿En qué se diferencian éstos de los de la COPPIP en su momento?
- 37- Desde su punto de vista ¿qué cree que se hizo mal en la COPPIP como para que ésta se frustrara como iniciativa?
- 38- ¿Cómo evalúa el trabajo que vienen realizando hasta el momento?
- 39- ¿Qué señalaría como logros alcanzados?, ¿qué como fracasos o tropiezos?
- 40- Si tuviera que definir a la CONAIP, ¿con todo lo dicho, cómo la definiría en breves palabras?, ¿qué tipo de trabajo realizan?
- 41- Respecto al aspecto económico de la CONAIP, ¿cómo hacen para financiarse?
- 42- En comparación con otras organizaciones indígenas latinoamericanas, ¿qué asemeja y qué diferencia a la CONAIP?
- 43- ¿Qué opina de otras organizaciones indígenas como CONACAMI y AIDSESEP?

#### Sobre aspectos jurídicos

- 44- ¿Cuáles son los objetivos de la CONAIP en el terreno jurídico? Es decir, ¿Buscan implementar cambios en la legislación peruana respecto al tema indígena, cuáles?
- 45- ¿Qué acciones han venido realizando al respecto?
- 46- ¿Conoce usted el Convenio N°169 de la OIT?
- 47- ¿La declaración de la ONU sobre pueblos indígenas?
- 48- ¿Qué opina al respecto?

#### Quién es indígena

- 49- Ahora bien, hay actualmente cierta polémica respecto a quién puede ser considerado o no como "indígena". ¿Qué piensa usted al respecto?... (Hacer preguntas sobre la base de la definición de indígenas de la cooperación internacional)
- 50- Recuerdo claramente que hubo una discusión sobre la conveniencia de utilizar la palabra "indígena" para nombrar a la organización, y quienes iniciaron el debate abogaban por el uso de la palabra andino. ¿Qué opinión le merece aquel debate?
- 51- ¿Es necesario ser "indígena" para participar en el proyecto de la CONAIP?, ¿Qué requerimientos debe satisfacer una persona para pertenecer a la organización?
- 52- ¿Puede una persona "dejar de ser" indígena?
- 53- ¿En la organización a la que pertenece usted, hay problemas en aceptar el término "indígena"?

#### Aspectos políticos

- 54- ¿Y cuáles son los objetivos políticos de la CONAIP?
- 55- ¿Cuál es el trabajo que se encargaría de desempeñar el MASA?
- 56- ¿Cómo evalúa la realización del congreso político?
- 57- ¿Piensan participar en elecciones?



58- En un afán de crecer políticamente, ¿a qué dificultades creen que se enfrentarían?

#### Opinión del Estado y gobierno

59- ¿Cuál es la opinión que tienen del Estado peruano?

60- ¿Qué harían de llegar al poder?, ¿cuáles serían sus primeras acciones?

61- ¿Cree que la posición institucional de la CONAIP frente al Estado es la correcta?

62- ¿Qué opinión le merece el gobierno actual del presidente Alan García?

63- ¿Cómo considera que ha sido su gestión respecto al tema indígena?

#### Sociedad y causa indígena

64- ¿Cuál es en sí la causa indígena?, ¿qué modelo de sociedad, qué modelo de Estado plantean, a resumidas cuentas?

65- ¿Usted se siente identificado en este proyecto, qué le añadiría o quitaría?

66- Si triunfara la causa indígena, ¿cómo se imagina al Perú?

67- ¿Y cómo se imagina a la sociedad en general?

68- En concreto, ¿cuáles son las tesis principales que sostienen el proyecto de la CONAIP?

#### Percepción de dificultades de aceptación de la propuesta

69- ¿Cuánta aceptación considera usted que tiene la propuesta indígena en la actualidad?

70- ¿Cuáles son las principales dificultades que parece enfrentar?

71- ¿Cuáles son las perspectivas que se presentan actualmente para superarlas?

72- ¿Cuentan con alguna estrategia al respecto?

#### Relación con otras organizaciones

73- ¿Con qué otro tipo de organizaciones sociales y políticas se sienten cercanos? Por ejemplo...

74- ¿La CONAIP tiene una postura definida frente a los partidos políticos?

75- ¿Se sienten cercanos a las orientaciones políticas de izquierda?

#### Situación del movimiento indígena y lectura del Perú

76- ¿Cómo considera la situación actual del movimiento indígena en América Latina y el Perú?

(Indagar sobre MCP, Perú Plurinacional y CPS)

77- ¿Cuáles cree usted que son las principales razones por las que no ha habido hasta ahora un movimiento indígena en el Perú, de las dimensiones de los movimientos de Bolivia y Ecuador?  
(Indagar cómo esos factores influyen o no en la CONAIP)

78- ¿Cómo definiría usted la situación del Perú?, ¿cómo describiría al Perú?

79- Si tuviera que decir cuál es el problema principal del Perú, ¿qué podría decirme?

#### Racismo

80- ¿Considera que hay racismo en el Perú?, ¿me podría dar un ejemplo?

Situación personal en la organización

- 81- ¿Qué tanto usted se siente identificado en el discurso y en la propuesta de la CONAIP?
- 82- ¿Cuáles son sus expectativas dentro de la organización?

Identidad interna

- 83- ¿Considera que dentro de la CONAIP se ha generado una mística que cohesione a la organización?

Agencias de Cooperación internacional

- 84- ¿La CONAIP está interesada en mantener contacto con la cooperación internacional y ONGs en general?
- 85- ¿Consideran beneficioso el hecho de que progresivamente la cooperación internacional se interese más por las organizaciones indígenas y financie muchas de sus iniciativas?
- 86- ¿Qué piensa usted de toda esta situación?
- 87- ¿Usted cree que la CONAIP debe aceptar de alguna forma el financiamiento de la cooperación internacional?
- 88- ¿Qué opina del trabajo de Oxfam América? ¿De la GTZ? ¿De Racimos de Ungurawi?
- 89- ¿Conoce usted cómo es el proceso usual para acceder a un apoyo de parte de la cooperación internacional?
- 90- ¿Cuál es la relación que mantiene actualmente la CONAIP con estas ONGs?
- 91- ¿De qué manera coincide o entra en contradicción el proyecto político de la CONAIP con la cooperación internacional?
- 92- ¿Cómo es la relación de ustedes con los profesionales y técnicos que trabajan en ONGs o en investigación?
- 93- ¿Qué opinión personal tiene usted de ellos?, ¿Conoce a algunos?
- 94- ¿Cuál cree que debe ser la adecuada actitud que se debe tener frente a la cooperación internacional?

**II. Guías de entrevista a dirigentes intermedios**Aspecto personal

- 1- ¿Cuál es su nombre completo?, ¿su edad?
- 2- ¿Dónde nació? ¿dónde radica actualmente? (¿experiencia migratoria?)
- 3- ¿Cuál es su grado de instrucción formal?
- 4- ¿Pertenece actualmente a alguna organización?, ¿Qué cargo ocupa en ella?
- 5- ¿A qué se dedica aparte de ser dirigente?
- 6- ¿Cómo así se vinculó con la CONAIP?
- 7- ¿Cuánto tiempo le dedica a la organización?
- 8- ¿Cómo calificaría usted la relación entre su organización y la CONAIP?
- 9- ¿El discurso de la CONAIP es conocido dentro de la organización a la que pertenece?, ¿Tiene aceptación?
- 10- ¿En qué momento de su vida comienza a participar en política?, ¿Cómo así?
- 11- ¿En qué organizaciones ha participado?

12- ¿Ha apoyado o militado en algún momento en un partido político?, ¿en alguna organización sindical, en algún gremio?, ¿Cómo fue su experiencia ahí?, ¿Qué cosas considera que aprendió ahí?

(indagar sobre trabajos en su zona)

13- ¿Se considera de izquierda, centro, derecha?, ¿por lo menos cercano a alguna de estas categorías?

14- ¿Cómo llegó a asumir el discurso indígena?

15- ¿Cómo se considera usted, como andino, como indígena, como cholo, quechua, aymará?

16- (¿Siempre se consideró "indígena"?)

17- ¿En qué momento de su vida asumió con orgullo su tradición cultural?, ¿siempre fue así?

18- Cuénteme, ¿en qué situación se encuentra la CONAIP?

19- ¿Qué trabajos vienen realizando aquí en Huancayo?

20- Particularidades de la CONAIP en función de objetivos

21- ¿Qué tipo de organización es la CONAIP?, ¿Cómo podría definirla concretamente?

22- ¿Me podría contar cómo surge la CONAIP, en breves palabras?

23- En su opinión, ¿qué diferencia a la CONAIP de otras organizaciones?

24- ¿En qué consiste la estructura orgánica de la CONAIP?, ¿poseen un organigrama?

25- ¿Quiénes pueden hablar a título de la CONAIP?, o, en todo caso, ¿cómo es el proceso para ser vocero de la organización en algún momento?

26- ¿Cómo hace uno para volverse miembro de la CONAIP?

27- ¿Usted asistió al III Congreso Nacional, en Huamanga, el 2006?, ¿Qué le pareció?, ¿está al tanto de los acuerdos tomados?)

28- ¿Y también asistió al congreso político?, ¿qué opinión tiene al respecto?

29- ¿Poseen un estatuto?, ¿Hay actas de los acuerdos tomados hasta el momento?

30- ¿Quiénes toman los acuerdos más importantes?

31- ¿Poseen algún mecanismo de conexión con las bases sociales que los respaldan?

32- ¿Y cómo cree que es la organización en los hechos?, ¿se cumple el diseño del organigrama?

33- ¿Cómo evalúa el momento presente de la organización?, ¿por dónde se está avanzando, en su opinión, correctamente?, ¿por dónde se está errando?

34- ¿Qué opina usted de la forma de trabajar de la CONAIP?

35- ¿Siente que sus opiniones son consideradas en el actuar de la organización?

36- ¿Cómo evaluaría la solidez de la CONAIP?

37- Si tuviera que señalar a un integrante imprescindible dentro de la organización, ¿a quién señalaría?

38- ¿Cómo se entera usted de lo que sucede en la CONAIP, de lo que se decide?

39- ¿Cuáles son los objetivos de la CONAIP?

40- ¿Ha escuchado usted sobre la COPPIP? (¿Usted estuvo al tanto de lo que fue la COPPIP?, ¿participó en ella?)

41- (¿En qué cree que se diferencia la CONAIP de la COPPIP en su momento?)

42- (Desde su punto de vista ¿qué cree que se hizo mal en la COPPIP como para que ésta se frustrara como iniciativa?)

43- ¿Cómo evalúa el trabajo que viene realizando la CONAIP hasta el momento?

44- ¿Qué señalaría como logros alcanzados?, ¿qué como fracasos o tropiezos?

- 45- Si tuviera que definir a la CONAIP, ¿con todo lo dicho, cómo la definiría en breves palabras?, ¿qué tipo de trabajo realizan?
- 46- Respecto al aspecto económico de la CONAIP, ¿está usted al tanto de cómo se obtienen recursos económicos?

#### Otras organizaciones, posibles alianzas

- 47- ¿Con qué otro tipo de organizaciones sociales y políticas se sienten cercanos? Por ejemplo...
- 48- ¿La CONAIP tiene una postura definida frente a los partidos políticos?
- 49- ¿Se sienten cercanos a las orientaciones políticas de izquierda?
- 50- ¿Conoce usted el movimiento cumbre de los pueblos? (indagar opiniones, perspectivas)
- 51- ¿Qué opina de CONACAMI?
- 52- ¿AIDSESEP?
- 53- ¿Sobre la CAOI?
- 54- ¿Sobre el liderazgo de Miguel Palacín?

#### MASA

- 55- ¿Está al tanto de la formación del MASA?, (¿Cuál es el trabajo que se encargaría de desempeñar el MASA?)
- 56- ¿Cómo evalúa la realización del congreso político?
- 57- ¿Piensan participar en elecciones?
- 58- En un afán de crecer políticamente, ¿a qué dificultades creen que se enfrentarían?

#### Situación del movimiento indígena y lectura del Perú

- 59- ¿Cómo evalúa la organización de los pueblos aymaras y quechuas en Puno?
- 60- ¿Cuáles son los principales problemas que enfrenta Puno?
- 61- ¿Cómo considera la situación actual del movimiento indígena en el Perú?, ¿y en América Latina?
- 62- ¿Cuáles son los principales enemigos de los pueblos indígenas?
- 63- ¿Cuáles cree usted que son las principales razones por las que no ha habido hasta ahora un movimiento indígena en el Perú, de las dimensiones de los movimientos de Bolivia y Ecuador?
- 64- ¿Cómo definiría usted la situación del Perú?, ¿cómo describiría al Perú?
- 65- Si tuviera que decir cuál es el problema principal del Perú, ¿qué podría decirme?

#### Racismo

- 66- ¿Considera que hay racismo en el Perú?, ¿me podría dar un ejemplo?

#### Cooperación internacional

- 67- ¿Considera beneficioso el hecho de que progresivamente la cooperación internacional se interese más por las organizaciones indígenas y financie muchas de sus iniciativas?
- 68- ¿Qué piensa usted de toda esta situación?
- 69- ¿Usted cree que la CONAIP debe aceptar de alguna forma el financiamiento de la cooperación internacional?

- 70- ¿Conoce usted cómo es el proceso usual para acceder a un apoyo de parte de la comunidad internacional?, ¿conoce usted el trabajo de alguna de estas ONGs?
- 71- (¿Cuál es la relación que mantiene actualmente la CONAIP con estas ONGs?)
- 72- (¿Cómo es la relación de ustedes con los profesionales y técnicos que trabajan en ONGs o en investigación? ¿Qué opinión personal tiene usted de ellos?)
- 73- ¿Cuál cree que debe ser la adecuada actitud que se debe tener frente a la cooperación internacional?

#### Sobre aspectos jurídicos

- 74- ¿Cuáles son los objetivos de la CONAIP en el terreno jurídico? Es decir, ¿Buscan implementar cambios en la legislación peruana respecto al tema indígena, cuáles?
- 75- ¿Qué acciones han venido realizando al respecto?
- 76- ¿Conoce usted el Convenio N°169 de la OIT?, ¿Qué sostiene?
- 77- ¿Qué opina al respecto?

#### Quién es indígena

- 78- ¿Cuál es su opinión frente a los logros en Bolivia de una nueva constitución que representa a los pueblos indígenas?
- 79- Recuerdo claramente que hubo una discusión en el congreso político, el 2007, sobre la conveniencia de utilizar la palabra “indígena” para nombrar a la organización, y quienes iniciaron el debate abogaban por el uso de la palabra andino. ¿Qué opinión tiene de aquel debate?
- 80- ¿Es necesario ser “indígena” para participar en el proyecto de la CONAIP?, ¿qué opina?
- 81- ¿Puede una persona “dejar de ser” indígena?
- 82- ¿Qué requerimientos debe satisfacer una persona para pertenecer a la organización?
- 83- ¿En la organización a la que pertenece usted, hay problemas en aceptar el término “indígena”?

#### Aspectos políticos

- 84- ¿Y cuáles son los objetivos políticos de la CONAIP?
- 85- ¿Usted cree que son los objetivos correctos?

#### Opinión del Estado y gobierno

- 86- ¿Cuál es la opinión que tiene usted del Estado peruano, como Estado?
- 87- ¿Qué haría la CONAIP de llegar al poder?, ¿cuáles serían sus primeras acciones?
- 88- Si usted tuviera la oportunidad de ser presidente de la República, ¿cuáles serían las primeras acciones que tomaría?
- 89- ¿Cree que la posición institucional de la CONAIP frente al Estado es la correcta?
- 90- ¿Qué opinión le merece el gobierno actual del presidente Alan García?
- 91- ¿Cómo considera que ha sido su gestión respecto al tema indígena?

#### Sociedad y causa indígena

- 92- ¿Cuál es en sí la causa indígena?, ¿qué modelo de sociedad, qué modelo de Estado plantean, a resumidas cuentas?

- 93- ¿Usted se siente identificado en este proyecto, qué le añadiría o quitaría?
- 94- Si triunfara la causa indígena, ¿cómo se imagina al Perú?
- 95- ¿Y cómo se imagina a la sociedad en general?
- 96- En concreto, ¿cuáles son las ideas principales que sostienen el proyecto de la CONAIP?

#### Percepción de dificultades de aceptación de la propuesta

- 97- ¿Cuánta aceptación considera usted que tiene la propuesta indígena en la actualidad?
- 98- ¿Cuáles son las principales dificultades que parece enfrentar?
- 99- ¿Cuáles son las perspectivas que se presentan actualmente para superarlas?
- 100- ¿Cuentan con alguna estrategia al respecto, como CONAIP?
- 101- ¿Qué más considera importante decirme, que no le haya preguntado?

Verdaderamente muchas gracias por su tiempo

### **III. Guía de entrevista a Javier Lajo (vocero)**

#### Aspecto personal

- 1- ¿Cuál es su nombre completo?, ¿su edad?
- 2- ¿Dónde nació? (¿experiencia migratoria?)
- 3- ¿Cuál es su grado de instrucción formal?
- 4- ¿Cómo así se vinculó con la CONAIP?
- 5- ¿Cuánto tiempo le dedica a la organización?
- 6- ¿A qué se dedica aparte de ser dirigente de la CONAIP?
- 7- ¿Pertenece actualmente a alguna organización?, ¿Qué cargo ocupa en ella?
- 8- ¿Cómo calificaría usted la relación entre su organización y la CONAIP?
- 9- ¿El discurso de la CONAIP es conocido dentro de la organización a la que pertenece?, ¿Tiene aceptación?
- 10- ¿En qué momento de su vida comienza a participar en política?, ¿Cómo así?
- 11- ¿En qué organizaciones ha participado?
- 12- ¿Ha apoyado o militado en algún momento en un partido político?, ¿en alguna organización sindical, en algún gremio?, ¿Cómo fue su experiencia ahí?, ¿Qué cosas considera que aprendió ahí?
- 13- ¿Se considera de izquierda, centro, derecha?, ¿por lo menos cercano a alguna de estas categorías?
- 14- *¿Cómo llegó a asumir el discurso de reivindicaciones étnicas?*
- 15- ¿Cómo se considera usted, como andino, como indígena, como cholo, quechua, aymará?
- 16- (¿Siempre se consideró "indígena"?)
- 17- ¿En qué momento de su vida asumió con orgullo su tradición cultural?, ¿siempre fue así?

#### Particularidades de la CONAIP en función de objetivos

- 18- ¿Qué tipo de organización es la CONAIP?, ¿Cómo podría definirla concretamente?
- 19- ¿Me podría contar cómo surge la CONAIP, en breves palabras?
- 20- En su opinión, ¿qué diferencia a la CONAIP de otras organizaciones?
- 21- ¿En qué consiste la estructura orgánica de la CONAIP?, ¿poseen un organigrama?

- 22- ¿Quiénes pueden hablar a título de la CONAIP?, o, en todo caso, ¿cómo es el proceso para ser vocero de la organización en algún momento?
- 23- ¿Cómo hace uno para volverse miembro de la CONAIP?, ¿en qué consiste la membrecía?
- 24- ¿Todos los que suscribieron el III Congreso Nacional pueden ser considerados miembros?, ¿igual con aquellos que asistieron al congreso político?
- 25- ¿Se encuentran inscritos en registros públicos? ¿cuál es su denominación jurídica?
- 26- ¿Poseen un estatuto?, ¿Hay actas de los acuerdos tomados hasta el momento?
- 27- ¿Dónde se toman los acuerdos más importantes?
- 28- ¿Qué mecanismos de conexión con las bases sociales que los respaldan tienen?
- 29- ¿Y cómo cree que es la organización en los hechos?, ¿se cumple el diseño del organigrama?
- 30- ¿Cómo evalúa el momento presente de la organización?, ¿por dónde se está avanzando, en su opinión, correctamente?, ¿por dónde se está cometiendo errores?
- 31- ¿Qué opina usted de la forma de trabajar de la CONAIP?
- 32- ¿Siente que sus opiniones son consideradas en el actuar de la organización?
- 33- ¿Cuál considera que es su papel dentro de la organización?
- 34- ¿Cómo evaluaría la solidez de la CONAIP?
- 35- ¿Quiénes son los miembros de la junta directiva?
- 36- ¿Cuál es su opinión de los actuales miembros del consejo de gobierno?
- 37- Si tuviera que señalar a un integrante imprescindible dentro de la organización, ¿a quién señalaría?
- 38- En su presentación institucional ustedes mencionan que aparte de la junta directiva existe un concejo de amautas que apoyará la labor de dirección, ¿quiénes conforman este concejo?
- 39- ¿Tienen alguna estrategia de captación de nuevos miembros?
- 40- ¿Cuál es el principal soporte social, de bases, de la CONAIP?
- 41- ¿Considera que el MASA ha tomado una preponderancia mayor que la CONAIP en las labores de organización últimamente?
- 42- ¿Cuáles son los objetivos de la CONAIP?
- 43- ¿En qué se diferencian éstos de los de la COPPIP en su momento?
- 44- ¿Cómo nació la COPPIP?
- 45- Cuénteme, desde su punto de vista ¿qué cree que se hizo mal en la COPPIP como para que ésta se frustrara como iniciativa?
- 46- ¿Cómo evalúa el trabajo que vienen realizando hasta el momento?
- 47- ¿Qué señalaría como logros alcanzados?, ¿qué como fracasos o tropiezos?
- 48- ¿Qué es lo provechoso que considera usted ha resultado de esta experiencia?
- 49- Si tuviera que definir a la CONAIP, ¿con todo lo dicho, cómo la definiría en breves palabras?, ¿qué tipo de trabajo realizan?
- 50- Respecto al aspecto económico de la CONAIP, ¿cómo hacen para financiarse?
- 51- ¿Cómo fue en el caso de la COPPIP?
- 52- En comparación con otras organizaciones indígenas latinoamericanas, ¿qué asemeja y qué diferencia a la CONAIP?
- 53- ¿Qué opina de otras organizaciones indígenas como CONACAMI?
- 54- ¿Y AIDSESEP?
- 55- ¿Y la CAOI?
- 56- ¿Cuál fue la postura que tomó la CONAIP frente a la cumbre de los pueblos?
- 57- ¿Participaron en ella en algún momento del proceso?

- 58- ¿Fueron invitados a conformar Enlazando Alternativas 3?
- 59- ¿Qué opinan de la Coordinadora Política Social?
- 60- ¿Han escuchado de la iniciativa de conformar una Asamblea de los Pueblos?
- 61- ¿Piensan plegarse al paro del 9 de julio?
- 62- Si tuviera que hacer un balance de la actividad de la CONAIP en los últimos dos años, es decir, 2007 y 2008, ¿cuáles considera que han sido sus principales actividades?
- 63- ¿Cómo evalúa la relación de la organización con las bases sociales?
- 64- ¿Qué objetivos tiene la CONAIP en el corto plazo, en relación a las reivindicaciones populares?

#### Sobre aspectos jurídicos

- 65- ¿Cuáles son los objetivos de la CONAIP en el terreno jurídico? Es decir, ¿Buscan implementar cambios en la legislación peruana respecto al tema indígena, cuáles?
- 66- ¿Qué acciones han venido realizando al respecto?
- 67- ¿Hasta el momento han presentado algún proyecto de ley a través de algún congresista?
- 68- ¿Conoce usted el Convenio N°169 de la OIT, en el que... ?
- 69- ¿Qué opina al respecto?
- 70- ¿Está de acuerdo con la definición de pueblos originarios que figura en el convenio?
- 71- ¿Cuáles considera que son las principales armas legales de los pueblos indígenas en pro de la defensa de sus derechos?
- 72- ¿Dentro de la CONAIP hay dirigentes o especialistas abogados?

#### Quién es indígena

- 73- Ahora bien, hay actualmente cierta polémica respecto a quién puede ser considerado o no como "indígena"; más que todo en relación a la aplicabilidad de normas como el convenio 169. ¿Qué piensa usted al respecto?... (Hacer repreguntas sobre la base de la definición de indígenas de la cooperación internacional)
- 74- Recuerdo claramente que hubo una discusión sobre la conveniencia de utilizar la palabra "indígena" para nombrar a la organización, y quienes iniciaron el debate abogaban por el uso de la palabra andino. ¿Qué opinión le merece aquel debate?
- 75- ¿Es necesario ser "indígena" para participar en el proyecto de la CONAIP?, ¿Qué requerimientos debe satisfacer una persona para pertenecer a la organización?
- 76- ¿Puede una persona "dejar de ser" indígena?
- 77- ¿En la organización a la que pertenece usted, hay problemas en aceptar el término "indígena"?
- 78- ¿Considera que la mayoría de la población peruana aceptaría el término "indígena" para autoreconocerse?
- 79- (Si considera que no) Entonces, ¿por qué utilizar el nombre "indígena" en las siglas CONAIP?
- 80- ¿Considera que este sea un tema que cause muchos problemas internos a la organización?

#### Aspectos políticos

- 81- ¿Y cuáles son los objetivos políticos de la CONAIP?
- 82- ¿Cuál es el trabajo que se encargaría de desempeñar el MASA?
- 83- ¿Cómo evalúa la realización del congreso político?
- 84- ¿Piensan participar en elecciones?
- 85- En un afán de crecer políticamente, ¿a qué dificultades creen que se enfrentarían?

#### Opinión del Estado y gobierno



- 86- ¿Cuál es la opinión que tienen del Estado peruano?
- 87- ¿Qué harían de llegar al poder?, ¿cuáles serían sus primeras acciones?
- 88- ¿Cree que la posición institucional de la CONAIP frente al Estado es la correcta?
- 89- ¿Qué opinión le merece el gobierno actual del presidente Alan García?
- 90- ¿Cómo considera que ha sido su gestión respecto al tema indígena?

#### Sociedad y causa indígena

- 91- ¿Cuáles son las bases filosóficas de la propuesta indígena?
- 92- ¿Cree que haya algún peligro de que la oposición cultural planteada por ustedes, derive en una oposición racial?
- 93- ¿Cuál es en sí la causa indígena?, ¿qué modelo de sociedad, qué modelo de Estado plantean, a resumidas cuentas?
- 94- ¿Usted se siente identificado en este proyecto, qué le añadiría o quitaría?
- 95- ¿En qué sentido cree que las ideas han cambiado o permanecido desde las propuestas indianistas del CISA?
- 96- Si triunfara la causa indígena, ¿cómo se imagina al Perú?
- 97- ¿Y cómo se imagina a la sociedad en general?
- 98- En concreto, ¿cuáles son las tesis principales que sostienen el proyecto de la CONAIP?
- 99- ¿Qué propuestas concretas tienen frente al modelo de sociedad del Perú actual?
- 100- ¿Qué alternativa presentan al modelo económico?
- 101- Si usted fuera presidente del Perú, ¿cuáles serían las tres primeras medidas que tomaría? En breves palabras

#### Percepción de dificultades de aceptación de la propuesta

- 102- ¿Cuánta aceptación considera usted que tiene la propuesta política y social indígena en la actualidad?
- 103- ¿Cuáles son las principales dificultades que enfrenta?
- 104- ¿Cuáles son las perspectivas que se presentan actualmente para superarlas?
- 105- ¿Cuentan con alguna estrategia al respecto?

#### Relación con otras organizaciones

- 106- ¿Con qué otro tipo de organizaciones sociales y políticas se sienten cercanos? Por ejemplo...
- 107- ¿La CONAIP tiene una postura definida frente a los partidos políticos?
- 108- ¿Se sienten cercanos a las orientaciones políticas de izquierda?

#### Situación del movimiento indígena y lectura del Perú

- 109- ¿Cómo considera la situación actual del movimiento indígena en América Latina y el Perú?
- 110- ¿Cuáles cree usted que son las principales razones por las que no ha habido hasta ahora un movimiento indígena en el Perú, de las dimensiones de los movimientos de Bolivia y Ecuador?
- 111- ¿Cómo definiría usted la situación del Perú?, ¿cómo describiría al Perú?
- 112- Si tuviera que decir cuál es el problema principal del país, ¿qué podría decirme?

#### Racismo

- 113- ¿Considera que hay racismo en el Perú?, ¿me podría dar un ejemplo?

### Situación personal en la organización

- 114- ¿Qué tanto usted se siente identificado en el discurso y en la propuesta de la CONAIP?
- 115- ¿Cuáles son sus expectativas dentro de la organización?

### Identidad interna

- 116- ¿Considera que dentro de la CONAIP se ha generado una mística que cohesione a la organización?

### Cooperación internacional

- 117- ¿La CONAIP está interesada en mantener contacto con la cooperación internacional y ONGs?
- 118- ¿Consideran beneficioso el hecho de que progresivamente la cooperación internacional se interese más por las organizaciones indígenas y financie muchas de sus iniciativas?
- 119- ¿Qué piensa usted de toda esta situación?
- 120- ¿Usted cree que la CONAIP debe aceptar el financiamiento de la cooperación internacional?
- 121- ¿Cuáles son las principales ONGs y organismos de cooperación relacionados a las organizaciones indígenas?
- 122- ¿Qué opina del trabajo de Oxfam América?
- 123- ¿De la GTZ?
- 124- ¿Conoce usted cómo es el proceso usual para acceder a un apoyo de parte de la comunidad internacional?
- 125- ¿Cuál es la relación que mantiene actualmente la CONAIP con estas ONGs?
- 126- ¿De qué manera coincide o entra en contradicción el proyecto político de la CONAIP con la cooperación internacional?
- 127- ¿Cómo es la relación de ustedes con los profesionales y técnicos que trabajan en ONGs o en investigación?
- 128- ¿Qué opinión personal tiene usted de ellos?, ¿Conoce a algunos?
- 129- ¿Cuál cree que debe ser la adecuada actitud que se debe tener frente a la cooperación internacional?
  
- 130- ¿Cuál es su relación con la intelectualidad peruana?
- 131- ¿Cómo evalúa la producción intelectual respecto al movimiento indígena en el Perú?
- 132- ¿Hay algún debate abierto en este momento?
- 133- ¿Ha podido revisar el libro de Ramón Pajuelo “Reinventando comunidades imaginadas”?
- 134- ¿Qué opina de la reconstrucción de los hechos de la ruptura de la COPPIP?

### Sobre el MASA

- 135- Sobre el MASA, ¿qué tanto se ha avanzado con la inscripción de los comités departamentales?
- 136- ¿En qué consiste la asociación de municipios indígenas que viene impulsando Hugo Tacuri?
- 137- ¿Es esta una iniciativa de la CONAIP o de MASA?
  
- 138- Finalmente, ¿cuáles cree que son las perspectivas de la CONAIP en el mediano plazo?
- 139- ¿Y del MASA?
- 140- ¿Algo que quisiera agregar para terminar?

Eso sería todo, muchísimas gracias por su tiempo y mucha suerte.

#### **IV. Guía de entrevista a José Mendivil (intelectual cercano)**

##### Aspecto personal

- 1- ¿Cuál es su nombre completo?, ¿su edad?
- 2- ¿Dónde nació?, ¿dónde radica actualmente? (¿experiencia migratoria?)
- 3- ¿Cuál es su grado de instrucción formal?
- 4- ¿A qué se dedica?
- 5- ¿Cómo así se vinculó con la CONAIP?
- 6- ¿Cuánto tiempo le dedica a la organización?
- 7- ¿A qué se dedica dentro de la organización?
- 8- ¿Pertenece actualmente a alguna otra organización?, (¿Qué cargo ocupa en ella?)
- 9- (¿Cómo calificaría usted la relación entre su organización y la CONAIP?)
- 10- (¿El discurso de la CONAIP es conocido dentro de la organización a la que pertenece?, ¿Tiene aceptación?)
- 11- ¿Ha apoyado o militado en algún momento en un partido político?, ¿en alguna organización sindical, en algún gremio?, ¿Cómo fue su experiencia ahí?, ¿Qué cosas considera que aprendió ahí?
- 12- ¿Se considera de izquierda, centro, derecha?, ¿por lo menos cercano a alguna de estas categorías?
- 13- *¿Cómo llegó a asumir el discurso de reivindicaciones étnicas?*
- 14- ¿Cómo se considera usted, como “andino”, como “indígena”, como “cholo”, “quechua”, “aymará”?
- 15- (¿Siempre se consideró “indígena”?)
- 16- ¿En qué momento de su vida asumió con orgullo su tradición cultural?, ¿siempre fue así?
- 17- Usted ha escrito bastante sobre el llamado “socialismo andino”, ¿podría contarme cuáles son las proposiciones principales de esta propuesta?

##### Particularidades de la CONAIP en función de objetivos

- 18- ¿Qué tipo de organización es la CONAIP?, ¿Cómo podría definirla concretamente?
- 19- ¿Me podría contar cómo surge la CONAIP, en breves palabras?
- 20- En su opinión, ¿qué diferencia a la CONAIP de otras organizaciones?
- 21- ¿Cómo hace uno para volverse miembro de la CONAIP, está usted al tanto?, ¿en qué consiste la membresía?
- 22- ¿Qué mecanismos de conexión con las bases sociales que los respaldan tiene la CONAIP?
- 23- ¿Cómo evalúa el momento presente de la organización?, ¿por dónde se está avanzando, en su opinión, correctamente?, ¿por dónde se está errando?
- 24- ¿Qué opina usted de la forma de trabajar de la CONAIP?
- 25- ¿Siente que sus opiniones son consideradas en el actuar de la organización?

- 26- ¿Cómo evaluaría la solidez de la CONAIP?
- 27- Si tuviera que señalar a un integrante imprescindible dentro de la organización, ¿a quién señalaría?, ¿por qué?
- 28- ¿Cuáles son los objetivos de la CONAIP como organización?
- 29- ¿Conoce usted la experiencia de la COPPIP?
- 30- (¿En qué se diferencia la CONAIP de la COPPIP en su momento?)
- 31- (Desde su punto de vista ¿qué cree que se hizo mal en la COPPIP como para que ésta se frustrara como iniciativa?)
- 32- ¿Cómo evalúa el trabajo que viene realizando la CONAIP hasta el momento?
- 33- ¿Qué señalaría como logros alcanzados?, ¿qué como fracasos o tropiezos?
- 34- Si tuviera que definir a la CONAIP, ¿con todo lo dicho, cómo la definiría en breves palabras?, ¿qué tipo de trabajo realizan?
- 35- En comparación con otras organizaciones indígenas latinoamericanas, ¿qué asemeja y qué diferencia a la CONAIP?
- 36- ¿Qué opina de otras organizaciones indígenas como CONACAMI y AIDSESEP?

#### Sobre aspectos jurídicos

- 37- ¿Cuáles son los objetivos de la CONAIP en el terreno jurídico? Es decir, ¿Buscan implementar cambios en la legislación peruana respecto al tema indígena, cuáles?
- 38- ¿Qué acciones han venido realizando al respecto?
- 39- ¿Conoce usted el Convenio N°169 de la OIT?, ¿Qué sostiene, sucintamente, aquel convenio?
- 40- ¿Qué opina al respecto?

#### Quién es indígena

- 41- Ahora bien, hay actualmente cierta polémica respecto a quién puede ser considerado o no como "indígena". ¿Qué piensa usted al respecto?.... (Hacer repreguntas sobre la base de la definición de indígenas de la cooperación internacional)
- 42- ¿Cuál es su opinión frente a ciertos logros en materia de derechos como el convenio 169?
- 43- Recuerdo claramente que hubo una discusión en el congreso político sobre la conveniencia de utilizar la palabra "indígena" para nombrar a la organización, y quienes iniciaron el debate abogaban por el uso de la palabra andino. ¿Qué opinión le merece aquel debate?
- 44- ¿Es necesario ser "indígena" para participar en el proyecto de la CONAIP?, ¿Qué requerimientos debe satisfacer una persona para pertenecer a la organización?
- 45- ¿Puede una persona "dejar de ser" indígena?, ¿y "convertirse" en indígena?

#### Aspectos políticos

- 46- ¿Cuáles son los objetivos políticos de la CONAIP?
- 47- ¿Cuál es el trabajo que se encargaría de desempeñar el MASA?
- 48- ¿Cómo evalúa la realización del congreso político?
- 49- ¿Piensan participar en elecciones?
- 50- En un afán de crecer políticamente, ¿a qué dificultades creen que se enfrentarían?

#### Opinión del Estado y gobierno

- 51- ¿Cuál es la opinión que tiene usted del Estado peruano?, ¿y cuál es la lectura que se tiene en la CONAIP?
- 52- ¿Qué haría la CONAIP de llegar al poder?, ¿cuáles serían sus primeras acciones?
- 53- ¿Cree que la posición institucional de la CONAIP frente al Estado es la correcta?
- 54- ¿Qué opinión le merece el gobierno actual del presidente Alan García?
- 55- ¿Cómo considera que ha sido su gestión respecto al tema indígena?

#### Sociedad y causa indígena

- 56- ¿Cuál es en sí la causa indígena?, ¿qué modelo de sociedad, qué modelo de Estado plantean, a resumidas cuentas?
- 57- ¿Usted se siente identificado en este proyecto, qué le añadiría o quitaría?
- 58- Si triunfara la causa indígena, ¿cómo se imagina al Perú?
- 59- ¿Y cómo se imagina a la sociedad en general?
- 60- En concreto, ¿cuáles son las tesis principales que sostienen el proyecto de la CONAIP?, ¿son los del llamado socialismo andino?
- 61- ¿Qué opina sobre los planteamientos de Javier Lajo sobre colonialismo interno?

#### Percepción de dificultades de aceptación de la propuesta

- 62- ¿Cuánta aceptación considera usted que tiene la propuesta indígena en la actualidad?
- 63- ¿Cuáles son las principales dificultades que parece enfrentar?
- 64- ¿Cuáles son las perspectivas que se presentan actualmente para superarlas?

#### Relación con otras organizaciones

- 65- ¿Con qué otro tipo de organizaciones sociales y políticas se sienten cercanos? Por ejemplo...
- 66- ¿La CONAIP tiene una postura definida frente a los partidos políticos?
- 67- ¿Se sienten cercanos a las orientaciones políticas de izquierda?

#### Situación del movimiento indígena y lectura del Perú

- 68- ¿Cómo considera la situación actual del movimiento indígena en América Latina y el Perú?
- 69- ¿Cuáles cree usted que son las principales razones por las que no ha habido hasta ahora un movimiento indígena en el Perú de las dimensiones de los movimientos de Bolivia y Ecuador?
- 70- ¿Cómo definiría usted la situación del Perú?, ¿cómo describiría al Perú?
- 71- Si tuviera que decir cuál es el problema principal del Perú, ¿qué podría decirme?

#### Racismo

- 72- ¿Considera que hay racismo en el Perú?, ¿me podría dar un ejemplo?

#### Situación personal en la organización

- 73- ¿Qué tanto usted se siente identificado en el discurso y en la propuesta de la CONAIP?

#### Cooperación internacional

- 74- ¿Consideran beneficioso el hecho de que progresivamente la cooperación internacional se interese más por las organizaciones indígenas y financie muchas de sus iniciativas?
- 75- ¿Qué piensa usted de toda esta situación?

- 76- ¿Usted cree que la CONAIP debe aceptar de alguna forma el financiamiento de la cooperación internacional?
- 77- ¿Qué opina del trabajo de Oxfam América?, ¿está al tanto del trabajo que vienen realizando? , ¿Y sobre otros organismos de cooperación?
- 78- ¿Conoce usted cómo es el proceso usual para acceder a un apoyo de parte de la comunidad internacional?
- 79- ¿Cuál es la relación que mantiene actualmente la CONAIP con estas ONGs o en todo caso con estas instancias de cooperación internacional?
- 80- ¿Qué opina de la reciente declaración sobre pueblos indígenas de las Naciones Unidas?
- 81- ¿De qué manera coincide o entra en contradicción el proyecto político de la CONAIP con la cooperación internacional?

Muchas gracias por su tiempo y sus valiosas respuestas.

### Anexo 3: Cuadro resumen de historia personal de los entrevistados

Organización	Cargo	Localidad	Resumen de trayectoria política
<b>Junta Directiva</b>			
Frente de Defensa de la No privatización del complejo hidroeléctrico de El Mantaro / Integración Pacha del Pensamiento Andino-IPPA-Colcabamba	Ex-presidente del Frente / representante de IPPA	Huancavelica (radica en Huancayo)	Es de la comunidad de Carpapata, distrito de Colcabamba, provincia de Tayacaja, Huancavelica. Migró a Cerro de Pasco a estudiar Administración, es bachiller en esa carrera, de la universidad Daniel Alcides Carrión, y en la UPLA tiene estudios de Derecho y Ciencias Políticas. Como comunero y como estudiantes, se da cuenta de la situación pobre de su pueblo, de su región, y de la cantidad de recursos que las transnacionales se llevan de su tierra sin dejar ningún beneficio. A partir del año 2000, luego de un trabajo local, distrital y regional, entra con fuerza al movimiento indígena, aunque habla en "nosotros" del proceso de constitución de la Coppip, en 1996, en Cusco. Nunca ha participado en algún partido político. Actualmente (feb 2009) vive en Huancayo, tiene un terreno, hace eventos con otros hermanos, de revalorización de la tradición, del tawantinusyo.
Héroes Civiles de la Pacificación (HECI – Perú) / Movimiento Inka.	Presidente paritario (Movimiento Inka)	Ayacucho	Tiene 45 años, nace en la comunidad de Vista Alegre, distrito de Paras, provincia de Cangayo, Ayacucho. A los 9 años es llevado a la ciudad de Ayacucho, Huamanga, estudia el colegio allá y a los 17 años se va a la selva, a Palmapampa, donde se casa, se dedica al agro y al comercio, hasta que la situación sociopolítica lo lleva a organizarse en los comités de autodefensa, llamados en ese entonces defensa civil. Eso es en el año 84, tuvo una experiencia fuerte de defensa del pueblo tanto frente a Sendero como frente a las fuerzas armadas. Tomó la experiencia de Paras, donde el ejército comenzó con los comités, pero el que se formó en Palmapampa fue autónomo.
Federación de Ayllus Región Ayacucho (FARA)	Representante del VRAE	Ayacucho	Tiene 43 años, natural de Cancha Cancha, Chucchi, Ayacucho. Tiene 3ero de media completo. Fue presidente comunal. Su padre fue trabajador minero en la Orola y autoridad comunal, fue perseguido por sendero a comienzos de los 80', huyó a Huancayo dos años, luego volvió a la Oroya y ahora es trabajador municipal pero con un cargo sindical. Ese ejemplo lo marca como parte de una estirpe de luchadores sociales. Su padre y madre han sido siempre de Patria Roja, pero él considera que el marxismo es ideología foránea. Para subsistir él y su familia tienen una chacra en el VRAE, donde siembran coca, dando 80% a la comunidad y quedándose con 20%, obteniendo aproximadamente 350 soles mensuales para el uso familiar. Al momento de la entrevista se encontraba como relacionista público de la municipalidad de La Mar, en San Miguel, dirigida por Eloy Vila, alcalde reelegido y fuerte crítico al paso de los ductos del gas de Camisea. Actualmente Tacuri se encuentra radicando en el VRAE. Tenía un proyecto de Asociación de Municipalidad Indígenas que esperaba impulsar desde San Miguel, pero no resultó. A fines del 2008 se fue a EEUU a un congreso de la OEA donde se vio el tema de derechos indígenas. Fue como representante de la Conaip. Tenía en la municipalidad de La Mar un programa radial, rijchari yaqta.
<b>Dirigentes - Sierra Sur</b>			
APU Andino – Suma	Mallku del sector norte, quechua.	Puno	31 años. Él es natural de La Raya, límite entre Puno y Cusco, pero parte de Cusco, vivió ahí hasta los 6 años y luego fue a Sicuani a estudiar la primaria. Después viajó a Puno a estudiar en la

			universidad educación primaria y también para hacer la maestría en investigación, ambos estudios que ya acabó. Cuenta que desde niño tuvo orgullo de su cultura y de su lengua el quechua, su padre fue dirigente campesino, luchó con Hugo Blanco y le enseñó a nunca avergonzarse de su idioma. Cuando llegó al pedagógico iba vestido de manera tradicional, y era discriminado por no estar "encorbatado". Luego con otros de la misma tendencia, se fueron organizando y disputándose un espacio en el magisterio, frente a la izquierda, y formaron Anamebi Puno.
Federación de Ayllus Región Ayacucho (FARA)	Ex-presidente	Ayacucho	Tiene 44 años, es natural de la comunidad de Cancha Cancha, Cangallo. Trabaja en proyectos de desarrollo desde fines de los 90', sin tener carrera profesional sino más que todo experiencia dirigenal y capacitación de algunas instituciones cooperantes. En el momento de la entrevista (feb 2008) se encuentra radicando en Sicuani, trabajando un proyecto para FIDA, de desarrollo rural, corredor Cusco-Puno.
Movimiento Inka - Movimiento Social Dignidad	Presidente del Movimiento Inka	Ayacucho	Tiene 46 años, nace en La Mar, en Tambo, en una comundiad, vive ahí al infancia, estudia el colegio y migra a las ciudad de Ayacucho para estudiar en la Universidad, en el San Cristóbal, Ingeniería Química, después ha seguido llevando diplomados de posgrado en diversos temas. Su padre, comunero agricultor, le enseñó sobre la cultura andina, guardaba quipus en su casa, como joyas. En la Universidad entra en debate con Sendero y les plantea la filosofía andina, porque el socialismo era occidental.
Movimiento Inka - Movimiento Social Dignidad	Presidente paritario (Movimiento Inka)	Ayacucho	Tiene 35 años, ha nacido en el distrito de Soccus, Huamanga, Ayacucho. Estudió derecho en la universidad San Cristóbal de Huamanga y siempre ha radicado en la provincia, actualmente en la ciudad de Ayacucho, capital departamental. Se dedica, aparte de las tareas dirigenales, al ejercicio del derecho (su profesión) y al deporte, es presidente de la liga de kung fu de la región ayacucho (el local de su escuela de kung fu es el mismo que el del mov. inca, apunte mío).
<b>Dirigentes – Sierra Centro</b>			
Consejo Unitario de la Nación Ankara (CUNAN) / Yapuq-Proder (ONG)	Director de Yapuq, miembro activo y ex-presidente del CUNAN	Huancavelica (radica en Huancayo)	Nace en Anchonga, comunidad de Angaraes, en Huancavelica. Nace en Huancayo, pero toda su niñez la vive en su comunidad. Su lengua materna es el runa simi, ha estudiado antropología en la universidad del centro, fundó una ONG llamada Proder, que hace desarrollo rural, ésta genera una escuela que se llama ERA y de la que sale el CUNAN. Luego forma en Angaraes la ONG Yapuq-Proder. Entra a la vida dirigenal a través de la ONG que busca reforzar las instituciones tradicionales como la comunidad y como comunero es instado a ser presidente comunal. Luego con el Cunan postula a la alcaldía de Lircay dos veces, la primera quda tercero y la segunda segundo.
Encuentros de Héroes de la Identidad Nacional (EHIN) / Asociación de Comunidades	Principal impulsor y coordinador de EHIN / representante de la Asociación de comunidades	Huánuco y Pasco	Tiene 65 años, le dicen Shanti de cariño, y Tayta por respeto a la edad y la experiencia. Como Tayta Shanti es conocido. Nace en Cerro de Pasco. Su padre era minero ahí pero su familia es de Chaupihuaranga. Su padre murió por la dureza del trabajo minero, sin poder hablar. A los 7 años Tayta Shanti viaja a Yanahuanca. Participó en las luchas que comienzan en los 60', 63, en Yanacocha,



Originarias del Yaro			Yanahuanca, que fueron de recuperación de tierras frente a los gamonales y frente a la Cerro de Pasco Copper Corporation. Aquellas gestas están retratadas en Redoble por Rancas, Garabombo el Invisible, el Cantar de Agapito Robles, escritos por Manuel Scorza. Estudió secundaria en Yanahuanca, luego quiso estudiar ingeniería agrónoma en La Molina, pero no pudo por la exigencia académica y económica. Terminó estudiando en Huánuco, en la Agraria de Huánuco. Por otro lado, actualmente produce y exporta maca, Maca Agui, que lo ayuda revalorar, promover el consumo y también autofinanciarse.
<b>Dirigentes – Amazonía</b>			
CONAP	Miembro fundador y parte del Consejo Consultivo	Comunidad nativa de Yamayaca (Imaza, Bagua, Amazonas)	Awajún y huérfano desde niño, fue formado por jesuitas y asumió la dirigencia de su comunidad siendo bastante joven, a los 15 años. Entre 1985 y 1990 fue diputado regional y posteriormente ha sido candidato a la alcaldía de Imaza con "Visión al Futuro", aunque sin obtener éxito.
Asoc. De asháninkas residentes en Lima / CECONSEC (base de Aidesep) / Asociación Nacional de Productores agropecuarios asháninkas del Perú.	Ex-dirigente de CECONSEC (actualmente coordinador político)/ representnte de la Asoc. de residentes / presidente de la Asociación de productores	Oxapampa, Junin	Agricultor y comerciante, asháninka, de 46 años y comunero de San Pedro de Sacay, en Oxapampa, Junín. Cuenta que llega a Lima a los 13 años, con el objetivo de estudiar y hacerse profesional para servir a su pueblo. Tiene formación superior incompleta, en Administración de Empresas. Es comunero activo aunque nunca llegó a ser autoridad comunal. Sin embargo, sí fue autoridad pero de otro rango mayor, en la CENTRAL DE COMUNIDADES NATIVAS DE LA SELVA CENTRAL "CECONSEC". Actualmente es coordinador Político de la misma organización.
<b>Vocería</b>			
Federación de comunidades del pueblo puquina.	Delegado de relaciones públicas en Lima.	Arequipa (radica en Lima)	Javier Lajo tiene 47 años, nace en la ciudad de Arequipa en Miraflores, su madre es de una familia criolla, de Socabaya, orgullosa del acervo español; y su padre indígena, de Pocsi. A los 19 años viaja a Chile a estudiar y es reprimido por la dictadura, estando incluso al borde de la muerte tres o cuatro veces. En esa experiencia los soldados mapuches lo ayudan a salir del Estado de Chile, y luego es repatriado al Perú. Se le otorga una beca en la Universidad Católica para seguir sus estudios de economía, y ya en la universidad forma el Taller Experimental de Arte, TEA. Actualmente tiene dos libros publicados (Qhapaq Ñan, La lucha continua) y vive de la venta de los libros, de algunas consultorías y de conferencias que dicta sobre el mundo indígena.
<b>Intelectuales cercanos</b>			
Universidad Ricardo Palma	Investigador	Lima (origen arequipeño)	Tiene 58 años, es natural de Arequipa, estudió sociología en la Universidad Nacional de Arequipa, llegó a vivir a Lima hace 21 años, como asesor en el congreso, cuando la asamblea constituyente.

#### Anexo 4: Cuadro resumen de trayectoria política de los entrevistados

Organización	Cargo	Localidad	Resumen de trayectoria política
<b>Junta Directiva</b>			
Frente de Defensa de la No privatización del complejo hidroeléctrico de El Mantaro / Integración Pacha del Pensamiento Andino-IPPA-Colcabamba	Ex-presidente del Frente / representante de IPPA	Huancavelica (radica en Huancayo)	Formando parte del Frente de Defensa de Colcabamba, entra a presidir el Frente de Defensa de la No privatización del complejo Hidroeléctrico de El Mantaro, que se constituye el año 1996, ante las tentativas de privatización desde el gobierno de Fujimori. Ellos logran resistir y en el gobierno de transición logran –según afirma- que se declare patrimonio nacional, imprescriptible, inalienable, impostergable, inhabilitado para cualquier privatización. También, desde el Frente, aunque sin especificar fecha, él se reclama la autoría del primer proyecto de Ley de Canon para recursos hidroenergéticos. Nunca ha participado, por otro lado, en ningún partido político. Menciona que entra con fuerza al movimiento indígena en el 2004. Sobre el IPPA, no da declaraciones en la entrevista realizada, tan sólo refiere que se trata de una organización de trabajo cultural.
Héroes Civiles de la Pacificación (HECI – Perú) / Movimiento Inka.	Presidente paritario (Movimiento Inka)	Ayacucho	Entró en política a partir de la lucha de su pueblo, Palmapampa, en la selva cocalera de Ayacucho, contra la violencia, en el año 1984. En ese entonces se formaron comités de autodefensa. Fue presidente del comité de autodefensa de su localidad. "He iniciado del cargo de vocal, he sido vocal, he sido subsecretario, he sido secretario, he sido presidente, he sido coordinador, he sido organizador del valle Sabogari, del Valle Río Apurímac". Forma parte del Movimiento Inka, es presidente paritario.
Federación de Ayllus Región Ayacucho (FARA)	Representante del VRAE	Ayacucho	El 2001 vuelve a su comunidad, Cancha Cancha, después de haber trabajado en Lima y en la Oroya. El 2002 es candidato a ser presidente comunal y gana con amplio margen, con el color rojo. El cargo dura de 2003 a 2004 y en ese periodo forma parte de la Federación de Ayllus Región Ayacucho (FARA). Como secretario de actas, a partir del FARA y con el contacto de Marino Barrios, cuñado suyo, (ex presidente del FARA y quien encabezaba, en ese entonces, el FARA) se acerca a una reunión convocada por la CONAPA, donde conoce a los dirigentes de la COPPIP y a Javier Lajo. Entra en la COPPIP como parte del FARA y también junto con la gente de HECI Perú, cuyo representante es Jorge Choque. Luego de ello, la COPPIP se divide y él queda como parte de la CONAIP, tras el Congreso de Huamanga del 2006 donde es elegido como parte de la junta directiva. Ese congreso, afirma, debió darse el 2004 pero por "traiciones" (se refiere a Nelson Palomino), no se dio.
<b>Dirigentes – Sierra Sur</b>			
APU Andino – Suma	Mallku del sector norte, quechua.	Puno	Miembro de MASA y no formalmente de CONAIP. Él es mallku de la parte quechua de Apu Andino; es decir, representa a la zona norte de Puno dentro de la organización. Apu Andino, afirma, impulsó Anamebi Puno, siendo ellos estudiantes y al asumir la dirigencia crearon una alternativa de representación magisterial y deslindaron con la manipulación de Patria Roja al Sutep. Se vincula a la CONAIP debido

			<p>a que escribe textos sobre interculturalidad y revaloración cultural. Fue invitado a un evento en Bolivia a exponer sobre quechua y ahí conoce a Javier Lajo, cuyos textos ya conocía. En tablan una amistad, luego es invitado por la CAN a un evento donde conoce a los demás dirigentes y termina formando parte del núcleo impulsor de CONAIP. En el primer congreso político, más propiamente, forma parte del MASA.</p>
<p>Federación de Ayllus Región Ayacucho (FARA)</p>	<p>Ex-presidente</p>	<p>Ayacucho</p>	<p>Miembro de CONAIP. Ha sido presidente de la comunidad de Ayacu, en la zona cocalera, el año 1994. A partir de ahí entra a ser dirigente zonal, luego departamental y finalmente presidente de la Federación Agraria Departamental de Ayacucho (FADA). Aquel cargo lo lleva a relacionarse con la CNA, con congresistas, ministros, con la FIDA, y así entra al mundo de los proyectos de desarrollo y también al movimiento indígena. El año 2002 se separa de la FADA ante las discrepancias con Juana Huancahuari y forma la FARA, con una orientación de reivindicación cultural, no tanto sectorial agrarista. Al poco tiempo de asumir la presidencia, no obstante, se aleja y se dedica más al trabajo en proyectos de desarrollo. Por su trayectoria dirigencial tuvo también contactos en CONADES, participó en la marcha de los 4 suyos y fue simpatizante de Perú Posible. Gracias al contacto con Chirapaq, el 2001, comienza a conocer la propuesta indígena, viaja a Nicaragua, y ha estado también en Guatemala, conociendo así a dirigentes de distintas partes del continente.</p>
<p>Movimiento Inka - Movimiento Social Dignidad</p>	<p>Presidente del Movimiento Inka</p>	<p>Ayacucho</p>	<p>No es miembro de CONAIP ni de MASA, pero se mantiene ligado de forma cercana y recurrentemente conflictiva. En el año 1989 forma MINKA, en parte en oposición al Convenio 169, que se estaba negociando en esos años (ya tenía una firme posición contra la noción de "indígena"). Trató de impulsar una movilización de estudiantes en la sierra sur en función de la reivindicación de la nación andina, pero no tuvo éxito, porque la izquierda se había posicionado demasiado, según señala. Esa organización, MINKA, dura hasta 1991, 92. En 1998 forma el MAS, Movimiento Alternativa Social, para las elecciones municipales a nivel nacional. Luego participa en la marcha de los 4 suyos, donde dice ser casi coorganizador, y donde, según cuenta, casi pierde la vida. Estuvo preso (no señala las razones, presuntamente por su actividad política). Participó como independiente en la marcha de los cuatro suyos. Estuvo encarcelado entre el 2000 y el 2001. El movimiento social dignidad surge el 2002, ya en el gobierno de Toledo. En el 2008, Mayo, recién ser forma el Movimiento Inka, con un objetivo explícitamente político.</p>
<p>Movimiento Inka - Movimiento Social Dignidad</p>	<p>Presidente paritario (Movimiento Inka)</p>	<p>Ayacucho</p>	<p>Se reconoce como uno de los fundadores de CONAIP. Señala pertenecer al Movimiento Social Dignidad, ahora movimiento inka. Del movimiento social dignidad dice estar en la secretaría nacional. De joven, en la universidad, soñaba con la reconstrucción del partido socialista peruano, ideal de Mariátegui, pero se decepcionó de la izquierda. Participó, sin embargo, en apoyo a Tircuy, organización de izquierda de dominio local (Ayacucho, o por lo menos Huamanga).</p>

			Luego, en el 2000, en la marcha de los 4 suyos, adopta el ideal de la nación andina y dirige su activismo en esa dirección.
<b>Dirigentes – Sierra Centro</b>			
Consejo Unitario de la Nación Ankara (CUNAN) / Yapuq-Proder (ONG)	Director de Yapuq, miembro activo y ex-presidente del CUNAN	Huancavelica (radica en Huancayo)	Miembro de CONAIP, ex-presidente de COPPIP-Conferencia. A través de Proder, ONG que dirige, forma el ERA (Escuela de Reafirmación Andina), ahí se forma el CUNAN y en su trabajo de fortalecimiento de las organizaciones tradicionales es llamado a ser varayoc de la comunidad de Anchonga (Angaraes - Huancavelica). A través del ERA él buscaba la formación de líderes para que disputen espacios de poder. Así, con el CUNAN (Consejo Unitario de la Nación Ankara) ya formado (por los líderes capacitados en ERA) se arma el debate sobre si postular o no a las elecciones de Lircay, capital de provincia de Angaraes. En ese congreso gana la propuesta del sí postular y Candiotti es llamado a ser candidato del movimiento, que para las elecciones tomó la forma de Rijcharisun-Ayllu. Así, Candiotti postula en el 2002 y queda tercero, algo que le sorprendió porque eran los favoritos, según su percepción, y es que –dice- faltó mayor capacidad organizativa. También postuló el 2006, y quedó segundo. Por otro lado, antes del 2002, el trabajo del ERA se hacía conocido, en parte gracias a Oxfam America y llegaba gente a conocer el trabajo que se hacía en Angaraes. Así la CONAPA, del Estado, se les acerca y los invita -al CUNAN- a un congreso de pueblos quechuas en Cusco, donde conoce a Javier Lajo y a la gente de COPPIP y luego es invitado a formar parte, en el segundo congreso, que fue en la UNMSM. Luego de la ruptura de COPPIP, se vincula, hasta hoy, a la CONAIP.
Encuentros de Héroes de la Identidad Nacional (EHIN) / Asociación de Comunidades Originarias del Yaro	Principal impulsor y coordinador de EHIN / representante de la Asociación de comunidades	Huánuco y Pasco	Miembro de CONAIP. Fue partícipe de las tomas de tierras de Rancas y Yanahuanca, Pasco, a inicios de los 60'. Más adelante, ya en Huánuco, luego de estudiar, forma CREA (Centro de Estudios Regionales para el Desarrollo Andino) y busca hacer un trabajo lingüístico, que luego queda de lado por la salida de algunos miembros. Entre Pasco y Huánuco viene trabajando los encuentros de Héroes de la Identidad Nacional (EHIN). El último que han realizado ha sido el VII, el VI reunió a más de 2500 campesinos. En ese trabajo busca revalorar el saber ancestral, recoger de los campesinos esa sabiduría y animarlos a sentirse orgullosos aquel legado y ponerlo en práctica. También es presidente fundador de la Academia Chinchaysuyo Runasimi Yachacuy, academia mayor de quechua. Desarrolla, asimismo, la escuela del Qahpaq Ñan, como mecanismo de alimentación y despliegue de la espiritualidad de los miembros de CONIAP, donde se busca revivir la cosmovisión y cosmovivencia, “vivenciando, estudiando, recorriendo el camino”, reconstruyendo las toponimias, recogiendo los saberes ancestrales. De otro lado, el 8 de enero del 2006 fundaron la universidad del tawantinsuyu, yachaywasi, en Yanacocha (Yanahuanca-Pasco), una universidad no formal, no inscrita, basada en la valoración de la experiencia y del conocimiento tradicional. La Universidad está en etapa propedeútica, de ensayo, según afirma. De joven, en la universidad, fue de la Democracia Cristiana, logró, en una gesta estudiantil, que renuncie el rector, que era “como hacendado de la

			universidad". Fue, no obstante, un paso fugaz por el partido de la DC. Después no ha participado en ningún partido político, hasta ahora que está en el MASA. Finalmente, en la entrevista realizada no da declaraciones sobre la Asociación de Comunidades Originarias del Yaro, de la cual figura como representante en las actas del III Congreso, fundacional, en Huamanga, Ayacucho.
<b>Dirigentes – Amazonía</b>			
CONAP	Miembro fundador y parte del Consejo Consultivo	Comunidad nativa de Yamayaca (Imaza, Bagua, Amazonas)	Observador, no es miembro ni de CONAIP ni de MASA. Awajún y huérfano desde niño, fue formado por jesuitas y asumió la dirigencia de su comunidad siendo bastante joven, a los 15 años. Entre 1985 y 1990 fue diputado regional y posteriormente ha sido candidato a la alcaldía de Imaza con "Visión al Futuro". No ganó las elecciones, y se acerca, ahora, al MASA como observador y buscando alianzas para una próxima postulación. Se reclama uno de los autores del diálogo tripartito, que practica la CONAP regularmente.
Asoc. De asháninkas residentes en Lima / CECONSEC (base de Aidesep) / Asociación Nacional de Productores agropecuarios asháninkas del Perú.	Ex-dirigente de CECONSEC (actualmente es coordinador político) / representante de la Asoc. de residentes / presidente de la Asociación de productores	Oxapampa, Junin	Miembro de MASA. En los años 90 comienza en la vida dirigenal, cuando fue elegido para postular al Congreso en representación de los Asháninkas y dentro de una propuesta del Frepap. No cree en los partidos y aceptó el Frepap "por la cuestión espiritual". Ahí, asegura, comenzó en el trabajo de alianza andino-amazónica. También es parte de Aidesep en la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC), de donde es ex-dirigente. También formó con asháninkas residentes en Lima la asociación nacional de productores agropecuarios de los asháninkas del Perú. Asimismo, al momento de presentarse, lo hizo como parte de la Asociación de Asháninkas residentes en Lima. Participó en la organización de la Cumbre de los Pueblos. Es parte del Movimiento Cumbre de los Pueblos.
<b>Vocería</b>			
Federación de comunidades del pueblo puquina.	Delegado de relaciones públicas en Lima.	Arequipa (radica en Lima)	Miembro de CONAIP y MASA. Mientras fue estudiante de Economía en la PUCP, entre fines de los 70' e inicios de los 80', forma el TEA (Taller Experimental de Arte), del cuál fue uno de los principales promotores y dirigentes. El TEA crece en dos direcciones, a través de los centros culturales Tulupa, con varias sedes a nivel nacional, y en el movimiento político (básicamente juvenil, universitario) Amaro Runa. A través de Amaro Runa entran a apoyar el CISA y se encargan de gran parte del trabajo de producción de la revista Pueblo Indio. El objetivo era buscar una liberación de la cultura andina y una propuesta política indianista. Dentro del CISA se comienzan a dar casos de corrupción que desarmen el movimiento, corrupción en los líderes mayores, a mediados de la década de los 80', según afirma. Paralelamente a eso se enfrentan a Sendero Luminoso y al MRTA, escenario que provoca la desaparición del CISA y el detenimiento de la publicación de Pueblo Indio. Dentro del TEA hay divisiones, el movimiento político se divide y para los 90' ya dejan de existir tanto TEA como Amaro Runa. También es parte de la Federación de pueblos Puquina y de ella es delegado de relaciones exteriores en Lima y delegado en la CONAIP, pero confiesa que la federación está relajada, que no opera.
<b>Intelectuales cercanos</b>			

<p>Universidad Ricardo Palma</p>	<p>Investigador</p>	<p>Lima (origen arequipeño)</p>	<p>Asesor ad-honorem de CONAIP y MASA. Estudió Sociología en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y militó de estudiante en agrupaciones de izquierda. Sin embargo, no se mantuvo mucho tiempo en ninguna de ellas por percibir un exceso de dogmatismo. Fue dirigente estudiantil con Patria Roja a los 19 años. En una discusión con el PC-Patria Roja, acerca de las diferencias entre leninismo y trotskismo, se alejó, y pasó a activar en el Partido Obrero Marxista Revolucionario, con Ricardo Napurí. Fue secretario general de "S con R" y se fusionan con el Partido Socialista y de los Trabajadores, de Chacón. Al tiempo se distancia por diferencias teóricas con Napurí, criticando la concepción equivocada de ver al marxismo como ciencia que explica todo lo social, según indica. En adelante se vincula con el PUM. Trabajó con Luna Vargas en el Congreso como asesor, y luego como asesor de Javier Diez Canseco. Finalmente, se mantiene como un intelectual cercano pero no militante de ningún partido. Él se define como en medio de una búsqueda intelectual por una propuesta política más propia, y sostiene que tiende a alejarse de los dogmatismo. No obstante, permanece en contacto permanente con el PS y el PC-Patria Roja.</p>
--------------------------------------	---------------------	-------------------------------------	---

## **Anexo 5: Los tres principales resortes de representatividad de bases de la CONAIP**

### ***Apu Andino y SUMA - Puno***

Apu Andino es una organización que surge a fines de la década de los 90' difundiendo la poesía quechua y aymara, y conformada básicamente por docentes puneños. El dirigente entrevistado nos cuenta que se adhiere a la organización siendo aún estudiante, a los 22 ó 23 años de edad. Junto con un grupo de jóvenes fueron aprendiendo de los impulsores iniciales la importancia de la reafirmación cultural y la urgencia de una resistencia a la occidentalización destructiva. De tal modo, comienzan a orientar a la organización hacia una reconstrucción y revaloración cultural más activas, partiendo desde el idioma y cuestionando la dominación cultural. En sus estudios -según nos cuentan- fueron descubriendo que la dominación cultural iba de la mano con la opresión política y socio-económica, de raíces coloniales. Fue clarificándose para ellos la imagen de naciones originarias oprimidas por más de 500 años. Poco a poco se hacía evidente el carácter político de una verdadera liberación de los pueblos quechuas y aymaras. Y fueron acercándose a las comunidades, a aprender de ellas, a reconstruir las tradiciones y a difundir un mensaje de orgullo cultural y de liberación frente a las diversas formas de opresión.

Los jóvenes de Apu Andino, en ese sentido, para el año 2005 ya habían llevado a la organización hacia el terreno político. En ese proceso, siendo varios de ellos docentes, entraron a hacer un activismo fuerte dentro del magisterio, disputándoles espacios a las organizaciones de izquierda. El dirigente entrevistado nos cuenta que ellos son los promotores de Anamebi Puno<sup>159</sup>. Progresivamente se hacían conocidos en los círculos intelectuales, en los medios de comunicación y en las comunidades.

Y decidieron postular a las elecciones regionales del 2006. Inscribieron a la organización recolectando las firmas requeridas en tan sólo dos meses. Si bien no tuvieron éxito en las elecciones, la campaña les ayudó a consolidar su presencia. Lograron posicionar el discurso de revaloración quechua y aymara que, incluso, como señalan, fue aprovechado por el actual presidente regional, Hernán Fuentes, quien provendría en realidad de una organización de izquierda y de visión clasista. Así, terminadas las elecciones, varios integrantes de Apu Andino pasaron a apoyar a la presidencia regional y a integrar algunas organizaciones de izquierda. Los que quedaron, dada la situación, decidieron que lo mejor sería dejar que Apu Andino quedara como una institución cultural de investigación y que era necesario formar un instrumento político, el cual llamaron SUMA, que definen como “el primer movimiento político regional con discurso indígena”, una organización básicamente de jóvenes cuyos integrantes no pasan de los 40 años y la mayoría de ellos se encuentra entre los 20 y 30.

A partir de ese momento, entre el 2006 y 2007, se dedican a realizar una serie de eventos y trabajos de base, como pueblos quechuas y aymaras, y van descubriendo que quizás el principal problema de fondo en la política de Puno es la tensión existente, justamente,

---

<sup>159</sup> Asociación Nacional de Maestros en Educación Bilingüe Intercultural.

entre ambos grupos culturales, entre el Norte quechua y el Sur aymara. Aquella conclusión los lleva a trabajar fundamentalmente en procurar un acercamiento y una futura unidad entre pueblos, ambos víctimas de una misma opresión y divididos interesadamente por la clase política criolla, según señalan.

Ese trabajo excedía las funciones de una organización política como SUMA. Era necesario procurar un acercamiento de pueblos y la estrategia fue (y es) trabajar la idea de Nación Colla, como una identidad que agrupe a pueblos quechuas y aymaras del Collasuyo. En esa dirección, convocan a un encuentro para el 12 de octubre del 2008, una reunión de dirigentes originarios de las provincias altas del Cusco y de todas las provincias de Puno, “un re-encuentro después de 516 años (...) Más que una actividad política, una actividad ideológica”. Se forma así la Coordinadora Nacional de Organizaciones Quechuas y Aymaras (CONQA), fundada en La Raya (entre Cusco y Puno).

En el trabajo de base en las comunidades, cuentan que van con un *hermano* aymara y otro quechua, les hablan en ambas lenguas y luego se toman de las manos demostrando la unidad. El concepto que trabajan es que tanto quechuas como aymaras son víctimas de un mismo sistema opresor que los ha mantenido dominados y vilipendiados por siglos, y que la única forma de lograr emanciparse y lograr el *sumaq kawsay* o buen vivir, es uniéndose.

Por otro lado, la revaloración cultural y la promoción de la unidad quechua-aymara las realizan también a partir de radio Pachamama, que cumple un papel central. Esta es una de las radios más influyentes en Puno. Ahí ellos han logrado tener programas en ambos idiomas. Por ejemplo, Celia, una dirigente de 23 años, hace 3 años tiene un programa en quechua, que es transmitido a las 3:30am, dirigido principalmente a los comuneros, que a esa hora se encuentran ya haciendo las labores domésticas antes de partir al campo.

En radio Pachamama tiene también un programa Mauricio Rodríguez. Según afirman desde el SUMA, él será el próximo presidente regional. Ellos piensan impulsar su candidatura como quechua-hablante. El esquema del SUMA sería el de un gobierno paritario quechua-aymara. Consideran que los quechuas, por ser mayoría en Puno, tienen el deber de liderar el proceso, pero debe hacerse en condición de igualdad con los pueblos aymaras. La fórmula, entonces, sería que la presidencia regional la tenga un quechua y la vicepresidencia un aymara, un liderazgo paritario, donde los cargos de presidente y vicepresidente serían sólo para integrar el esquema formal del Estado. La vice presidencia, proponen, la asumiría Saúl Bermejo de ANAMEBI Puno.

Al momento en que escribimos esto, la CONQA se prepara para ser la organización anfitriona de la IV Cumbre Continental de Pueblos Indígenas, a realizarse a fines del mes de Mayo del 2009. A este encuentro asisten las principales organizaciones indígenas del continente. Será un encuentro especialmente interesante, puesto que desde Apu Andino mantienen fuertes críticas a CONACAMI y a Miguel Palacín, coordinador de la CAOI (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas). Los dirigentes con los que conversamos señalan que les molesta que ante las organizaciones latinoamericanas, Palacín y CONACAMI



se presenten como las organizaciones representativas del Perú, cuando, según señalan, tienen una presencia muy pobre en Puno. Es muy probable que aquella tensión aflore en el encuentro continental.

### ***El Consejo Unitario de la Nación Ankara (CUNAN) - Huancavelica***

El CUNAN es una organización con presencia fuerte en la provincia de Angaraes, en Huancavelica. Su apuesta política se orienta hacia la reafirmación cultural étnica de la nación Ankara y la defensa de sus derechos como pueblo originario. La organización se forma en los 90' por iniciativa de los líderes formados en el ERA (Escuela de Reafirmación Andina). Sin embargo, para entender su proceso de formación es necesario ir más atrás.

A comienzos de la década pasada se funda la ONG Proder. Pudimos entrevistar al fundador y actual director, comunero de Anchonga, en Angaraes. Sus estudios de Antropología en Huancayo lo llevaron a trabajar proyectos de desarrollo rural con apoyo de financiamiento externo; y debido a su nexos vivo con su pueblo de origen formó una ONG dedicada exclusivamente al trabajo de proyectos en Angaraes: Yapuq-Proder. Desde su visión de desarrollo, pudo notar que los proyectos no tendrían éxito si no se fortalecían las instituciones tradicionales, como el ayllu y la autoridad de los varayoq. En consecuencia, el trabajo de Yapuq asumió dos objetivos paralelos y complementarios: lograr la reafirmación de la cultura tradicional y sus instituciones, y generar proyectos de desarrollo que mejoren la calidad de vida y las potencialidades productivas de las localidades.

Así se funda el ERA, en correspondencia con el primer objetivo. Entran a capacitarse líderes locales, principalmente autoridades de las comunidades o, mejor, de los ayllus ankaras. Tras dos años de formación, los líderes capacitados deciden seguir adelante con el trabajo de reafirmación cultural asumiendo la tarea política de organizarse como ankaras y disputar espacios de poder para lograr la reivindicación de sus pueblos, en términos culturales y sociales. Forman el CUNAN.

En su congreso del año 2001, deciden postular a la alcaldía de Lircay, capital provincial, y lanzan como candidato al impulsor inicial del ERA, director de Yapuq-Proder y también miembro del CUNAN. Forman un movimiento político para esos fines: Rijcharisun-Ayllu. Quedan terceros en las elecciones del 2002. En el 2006 repiten la fórmula, aunque con ligeros cambios en función de alianzas y trabajo de base realizado, y logran quedar segundos<sup>160</sup>.

Es importante destacar dos hechos de gran importancia para entender al CUNAN. El primero de ellos es la presencia de la cooperación internacional. Yapuq-Proder recibió ayuda constante de Oxfam América y del fondo Perú-Canadá, tanto en proyectos específicos como en el desarrollo del ERA. Y en segundo lugar, relacionado con lo anterior, Oxfam América promovió el encuentro entre el director de Yapuq-Proder y algunos dirigentes del CUNAN con líderes de las organizaciones indígenas de Bolivia y Ecuador. Fue un contacto trascendental

---

<sup>160</sup> Postularon con el nombre de Movimiento Independiente Trabajo para Todos y quedaron a cuatro puntos porcentuales del primer puesto.

para compartir experiencias y adoptar con mayor claridad un rumbo etnopolítico. Asimismo, los contactos generados desde la cooperación permitieron encuentros con otros líderes indígenas que en esos momentos se organizaban en la COPPIP. Varios dirigentes del CUNAN viajan al Cusco por invitación de la CONAPA, donde el trabajo del ERA y el CUNAN ya era conocido y se incorporan a la COPPIP. Sin embargo, la inicial relación con Oxfam América se pierde luego del encuentro entre nuestro entrevistado, líder en ese entonces del CUNAN, y Miguel Palacín, dirigente de CONACAMI y ya contando con el apoyo de Oxfam. Según se nos informó Oxfam América tomó una actitud especialmente hostil hacia Yapuq-Proder luego de que el CUNAN se negara a participar inmediatamente en una alianza con CONACAMI. Desde luego –sostiene nuestro entrevistado- aquella relación de hechos no fue aceptada por los directivos de Oxfam América, aunque ellos no podrán negar que, efectivamente, las exigencias aumentaron sin razón aparente y el financiamiento se recortó de manera sustantiva. Según nos cuenta, luego de un tiempo Martín Scurrah, director de Oxfam América, se disculpó por esa actitud alegando que no era algo institucional sino responsabilidad de algunos funcionarios peruanos. Las disculpas fueron aceptadas pero no volvieron a trabajar con Oxfam en adelante y el financiamiento del que se disponía se recortó de forma drástica, lo que debilitó el trabajo del ERA y también al CUNAN.

El entrevistado consultado afirma que en la actualidad el CUNAN mantiene su presencia en la zona y no ha perdido el trabajo de base que realiza ni su aceptación en las comunidades, aunque sí se encuentra bastante debilitado por problemas económicos, principalmente. No obstante aquello, se baraja seriamente la posibilidad de insistir nuevamente en postular a la dirección de la alcaldía de Lircay.

### ***Encuentros de Héroes de la Identidad Nacional (EHIN) – Pasco y Huánuco***

El EHIN es un proyecto de revaloración y recuperación de la tradición, la sabiduría y la cosmovisión de los pueblos originarios. La denominación de “héroes” justamente alude al mérito histórico de mantener viva la cultura propia dentro de un sistema etnicida. Así lo entiende el principal impulsor de este proyecto, a quien pudimos entrevistar y acompañar durante unos días. Si bien no lo enuncia así, el principal objetivo de los encuentros quizás sea recordar a los comuneros portadores de las culturas originarias que su silenciosa resistencia es un acto heroico, que el saber que mantienen vivo es sumamente valioso, y en muchos aspectos superior al saber occidental. Es ese, en palabras breves, el mensaje que se proponen transmitir los encuentros.

Éstos vienen precedidos de una serie de Pre-encuentros, que consisten en ir de comunidad en comunidad recogiendo el conocimiento ancestral que vive en la gente, en los nombres de las cosas, en las formas de trabajar, en la organización social, en las fiestas, en la historia oral, en los santuarios pre-colombinos, etc.; y junto con ese aprendizaje, se da también una enseñanza: en cada comunidad se comparte lo aprendido en el camino, se transmite el mensaje que expusimos -de revaloración, reivindicación y orgullo cultural-, se recomienda cómo mejorar la producción, se insta a generar organización y se analizan los problemas de las localidades dentro del marco de un sistema mayor.

Una actividad eje en este proyecto es el recorrido del Qhapaq Ñan, el camino inca de sabiduría. De la mano con los planteamientos del libro de Javier Lajo sobre el tema, la idea central es que recorriendo el Qhapaq Ñan en actitud de apertura espiritual y con ánimo de escucha y aprendizaje, podrá recuperarse la esencia de la filosofía y el saber originario.

El trabajo del EHIN es, por lo tanto, permanente. Desde luego, hay momentos concretos que son los pre-encuentros y los encuentros. Ellos consisten en charlas y conferencias que cubren una serie de temas de interés para las comunidades, y donde se busca, como objetivo primordial, que el protagonismo sea precisamente de los héroes de la identidad nacional, los pobladores de los pueblos originarios. Asimismo, es una labor que se realiza, por el momento, en las serranías de Huánuco y Pasco, especialmente en Yanahuanca, donde se dieron las gestas de recuperación de tierras de mediados de los 60', y en las que participó el actualmente principal impulsor de los EHIN.

Ahora bien, es necesario resaltar que este proyecto no busca generar un adoctrinamiento en función de una propuesta política. Si bien hay un discurso claro de reivindicación, cuestionamiento del sistema y llamado a la organización; éste no se hace bajo el nombre de ninguna organización política particular. No hay un afán proselitista. En ese sentido, la fuerte llegada a las comunidades y el reconocimiento constatado del liderazgo del dirigente que entrevistamos, no significan una ligazón orgánica con la CONAIP ni con el MASA. No obstante, sí hay una representatividad indirecta -y no por ello menos importante- a través de las propuestas teórica y política que se difunde en los encuentros; y también a partir del simple hecho de que hay una gran capacidad de convocatoria, que podría activarse en cualquier momento.

Por otro lado, el EHIN es impulsado por un grupo bastante heterogéneo. En nuestra observación encontramos la presencia de intelectuales interesados en el estudio de la tradición andina, una profesional experta en temas de desarrollo productivo, el presidente de la Asociación de Alpaqueros de la provincia Daniel Alcides Carrión y un profesor miembro de Anamebi-Huánuco. Ellos entre otros más.

Actualmente, está por realizarse el VIII EHIN y se vienen preparando los respectivos pre-encuentros. Se planea que el encuentro sea internacional. Todo este trabajo se liga a la CONAIP en la relación de aprendizaje/enseñanza que señalábamos. El corazón de su propuesta indígena radica en la filosofía y el saber originarios que perviven en las comunidades. El EHIN es un espacio de aprendizaje y de formación espiritual, de conexión con los apus y la madre tierra. Y, al mismo tiempo, es una forma de llegar a los pueblos a plantear una visión de los problemas sociales, a transmitir un mensaje de reivindicación identitaria, de orgullo cultural, de rebeldía frente a la dominación y de organización.

**Anexo 6: Percepciones de los miembros de la CONAIP respecto a su posición y relación con la organización.**

Organización	Posición dentro	Localidad	Posición en y relación con la CONAIP
<b>Junta Directiva</b>			
Frente de Defensa de la No privatización del complejo hidroeléctrico de El Mantaro.	Presidente	Huancavelica (radica en Huancayo)	Su lugar en Conaip es de presidente del Consejo de Gobierno.
Héroes Civiles de la Pacificación (HECI – Perú) / Movimiento Inka.	Presidente paritario (Movimiento Inka)	Ayacucho	Llega a la CONAIP el 2004, al relatar su ingreso menciona al vocero; en el congreso de Huamanga se le confiere el cargo de secretario de la organización.
Federación de Ayllus Región Ayacucho (FARA)	Representante del VRAE	Ayacucho	Él es tesorero de la junta directiva, parte de la dirigencia.
<b>Dirigentes – Sierra Sur</b>			
APU Andino – Suma	Mallku del sector norte, quechua.	Puno	Ellos forman parte del Masa y son simpatizantes del Conaip. Con Conaip han comenzado a producir documentos juntos desde el 2007. Encuentran una gran coincidencia con la Conaip a partir de los documentos producidos, especialmente el Qapaq Ñan. Ellos, como CONQA, están evaluando si después de la cumbre continental de mayo ingresar a la CONAIP o ser ellos el punto de referencia que organice a los pueblos indígenas de todo el Perú.
Federación de Ayllus Región Ayacucho (FARA)	Presidente en licencia	Ayacucho	Señala que él se mantiene un poco alejado de la Conaip, que en el año (2007-2008) había viajado tan sólo dos veces a Lima, por la lejanía (radica en Sicuani), pero que mantiene contacto a través de internet.
Movimiento Inka - Movimiento Social Dignidad	Presidente del Movimiento Inka	Ayacucho	Movimiento inka no es parte de la CONAIP, su primera contradicción con ellos va por el lado de la “tesis indigenista”, cuando ellos se consideran una nación andina. Denuncia que para el Congreso Político no se le quiso invitar y él se enteró de esa reunión justamente a través de quien había sido encargado de no decirle.
Movimiento Inka - Movimiento Social Dignidad	Presidente paritario (Movimiento Inka)	Ayacucho	Ellos se vinculan a la CONAIP en el congreso del 2006, al ser invitados al mismo. Señala espontáneamente que ellos son cofundadores del CONAIP. Su grado de relación con ellos es básicamente a partir de internet y coordinaciones con Lucio Ramírez. Su aporte es más que todo por el lado de construcción ideológica, aporte intelectual. La última reunión (entrevista realizada en febrero 2008) que ha tenido con los dirigentes ha sido en el congreso político, mayo 2007, no asistieron al plenario del MASA a mediados del 2008.

			De otro lado, señala que la relación entre Dignidad y Conaip es débil, no hay mucha comunicación.
<b>Dirigentes – Sierra Centro</b>			
Consejo Unitario de la Nación Ankara (CUNAN) / Yapuq-Proder (ONG)	Director de Yapuq, miembro activo y ex-presidente del CUNAN	Huancavelica (radica en Huancayo)	Su lugar dentro de la CONAIP es como representante del CUNAN, aunque en los momentos de la entrevista la representación de su organización no radica en él, sino en la presidencia, que la ocupa otra persona. Asimismo, siente que es escuchado y respetado dentro de la organización.
Encuentros de Héroes de la Identidad Nacional (EHIN)	Principal impulsor y coordinador	Huánuco y Pasco	Dentro de la organización se encarga de la espiritualidad, como "visión de vida para la trascendencia". Señala que le dedica todo su tiempo a la CONAIP, en términos de su trabajo en el desarrollo filosófico, espiritual y de recuperación cultural. Sobre lo relacionado a coordinaciones, mantiene vínculo constante a través del correo electrónico.
<b>Dirigentes – Amazonía</b>			
CONAP	Miembro fundador y parte del Consejo Consultivo	Comunidad nativa de Yamayaca, Imaza, Bahua, Amazonas	No es parte de CONAIP, CONAP lo comisionó al Congreso Político en mayo 2007.
Asoc. De asháninkas residentes en Lima / CECONSEC (base de Aidesep) / Asociación Nacional de Productores agropecuarios asháninkas del Perú.	Ex-dirigente de CECONSEC (actualmente es coordinador político) / representante de la Asoc. de residentes / presidente de la Asociación de productores	Oxapampa, Junin	Se considera parte de la organización como representante indígena, explícitamente por la búsqueda de unidad andino-amazónica. Por otro lado, menciona ser parte del Masa, de la comisión provisional que lo dirige. No asistió al congreso de Huamanga en marzo del 2006, sino sólo al congreso político, porque es lo que más le interesa.
<b>Vocería</b>			
Federación de comunidades del pueblo puquina.	Delegado de relaciones públicas en Lima.	Arequipa (radica en Lima)	Señala que le brinda todo su tiempo a la organización y que incluso gasta de su dinero para varias actividades. Su entrega a Conaip es total. Él señala no ser dirigente, sino "sólo vocero" de la CONAIP.
<b>Intelectuales cercanos</b>			
Universidad Ricardo Palma	Investigador	Lima (origen arequipeño)	Mantiene vínculos con Conaip desde que fue COPPIP, como una suerte de asesor voluntario, apoyando al movimiento y tras la división siguió trabajando con Conaip. Afirma que él tiene casi el estatus de un miembro de la organización, pero no llega a ser parte formalmente. Es principalmente un apoyo.

## Anexo 7: Reseña del libro “Qhapaq Ñan: La ruta inka de sabiduría” (Lajo, 2005b)

Hagamos una breve reseña del libro de Lajo por el papel central que le atribuyen todos los entrevistados como un pilar de la solidez de la propuesta de la organización. Él parte de las investigaciones realizadas por María Sholten entre las décadas de los años 70' y 80'. Ella descubre una alineación de ciudades inkas y pre-inkas aproximadamente a 45° del eje Norte-Sur conectando, en una línea recta trazada en el espacio, un conjunto de poblados comenzando en Tiahuanaco y terminando en Cajamarca. Ciudades comunicadas por un camino conocido comúnmente como el “Camino del Inka” o “Qhapaq Ñan”. Aquella alineación conforma una diagonal entre los ejes Norte-Sur y Este-Oeste. Una diagonal que en quechua se enuncia como *che'kkaluwa*. Y aquí parte la pregunta central: si *che'kka* es verdad y la palabra completa puede entenderse como “camino de la verdad” –se pregunta Sholten-, “¿*imataq ch'ekkári?*“, ¿qué es la verdad? Aquel cuestionamiento servirá de punto de partida para el planteamiento de Lajo.

Pero antes, ¿qué significa Qhapaq Ñan? Al respecto, el autor dirá que:

“Qhapaq Ñan significa Ruta o Camino de los Justos, de los Cabales, o de los Nobles y ‘Santos’, puesto que en el idioma Puquina, que es ancestro del Quechua y del Aymara, ‘Khapak’ significa ‘santo’, noble (Aguiló F, 1983:80)” (Lajo, 2005b:68)

¿Por qué fue construido este camino? ¿Cuál es la razón de tan perfecta alineación? ¿Por qué sería el camino de los nobles y santos? La interrogante crece con la constatación de Sholten: “diagonal” en quechua es “camino de la verdad”. Entonces, señala el autor, la pregunta central que encontramos, se complementa como sigue:

“¿Es el Qhapaq Ñan el ‘gran camino’ que nos muestra la ‘ruta’ de la sabiduría y del conocimiento, de la cultura andina en América? Y correspondientemente: ¿es el Qhapaq Kuna la ‘escuela’ de la sabiduría y de la civilización de los Inkas?” (Ibídem).

A partir de aquella formulación un conjunto de postulados sobre la cosmovisión andina comienzan a ser asociados, procurando llegar a una respuesta. Lajo parte de dos principios esenciales en el pensamiento andino pre-inka e inka: 1) la paridad y 2) el yanantin. La paridad significa que todo objeto real o conceptual tiene su par. Y el yanantin alude a la complementariedad y proporcionalidad de los dúos o pares. Apoyándose en la “vincularidad”, como –según señala- método de la cosmovisión andina que consiste en el trazo de líneas y formas geométricas, busca encontrar el yanantin de las formas cuadrada y circular, formas que no serían arbitrarias, sino que corresponden, en la isla de Amantaní (en el lago Titicaca, pacarina principal de la sociedad inkaica), a los templos de Pachatata (o padre-cosmos) y Pachamama (o madre-cosmos) respectivamente, dos plazuelas hundidas que tuvieron usos astronómicos.

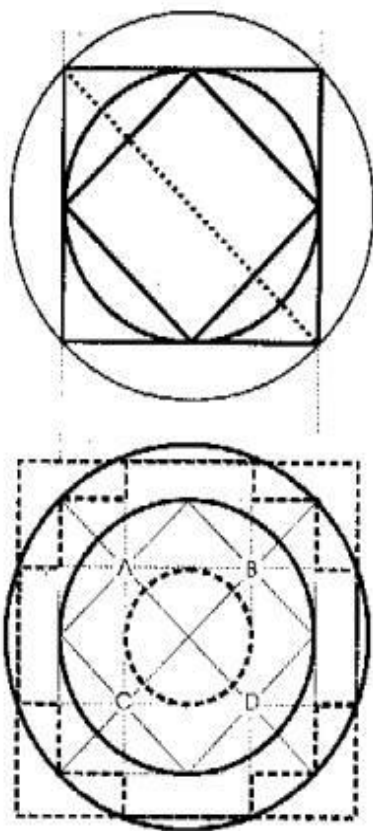
Cuadrado y círculo. Dos formas que armonizan geoméricamente y que se encuentran en esa relación en diversas expresiones arqueológicas correspondientes a las culturas andinas. Y, de otro lado, está la diagonal, como la línea de la verdad. Lajo encontrará relaciones entre el

cuadrado, el círculo y la diagonal. Así, afirma, si circunscribimos un cuadrado dentro de un círculo, la diagonal del cuadrado –línea de proporcionalidad entre los lados del cuadrado- coincidirá exactamente con el diámetro del círculo –“única línea de proporcionalidad con el perímetro”-, una diagonal que, además, deja un ángulo de  $45^\circ$  en los lados del cuadrado, como sucede con el Qhapaq Ñan con respecto a los ejes cardinales.

La figura resultante es la base de la cruz del tiwanacu, conocida popularmente como “chacana”, una figura construida en base a cuadrados y círculos complementarios y proporcionales. A partir de esa constatación, y apoyado en numerosas referencias al idioma puquina y a la tradición andina inscrita en restos arqueológicos diversos, concluye lo siguiente:

“que al encontrar esta relación de complemento y proporcionalidad o YANAN-TINKUY de la pareja-primordial, de la relación simbólica de ‘Pachata’ y ‘Pachamama’ surge la operación geométrica de obtención de la cruz cuadrada o cruz del Tiwanacu, que es una operación relativamente sencilla. Esta cruz andina es la ‘TAWAPAQA’ que surge del YANAN-TINKUY simbólico y que significa precisamente ‘cruz-puente’ o VÍNCULO de compromiso o ‘AMARRE’ entre uno y el otro cosmos; dado que el mundo andino ‘vive’ en un cosmos PAR, o lo que es lo mismo: La existencia es un ‘DUO-VERSO’ o ‘PARI-VERSO’, que es un concepto diferente al ‘universo’ (o multi-verso que es lo mismo) de la cultura occidental”. (Ibid:79).

Aquí encontramos –en términos de Lajo- una forma particular de comprender el mundo, el método andino del yanán-tinkuy, o “pensamiento paritario”, cuya solución geométrica sería la tawapaqa (en puquina), o cruz de tiwanacu. El siguiente gráfico, tomado del libro, ilustra lo expuesto hasta el momento:



La figura representa no sólo la complementariedad paritaria entre pachamama y pachata, sino también entre el tríptico andino de los tres pachas: uku pacha, kay pacha y hanan pacha. Adicionalmente, presenta sólo dos diagonales proporcionales posibles. Una, la de  $45^\circ$ . Y la otra, de  $22^\circ 30'$  con respecto a la vertical. Ambas diagonales serían, en base a diferentes tradiciones recogidas –una de ellas por Luis E. Valcárcel-, como dos columnas de *vincularidad* y equilibrio entre los tres pachas. Así Lajo llega a la hipótesis de que los inkas, a través de esta alineación de templos y poblados, buscaban estudiar los cambios en el eje de rotación de la tierra ( $20^\circ 43'$ ) y asegurar su mantenimiento en una posición equilibrada a través de diversos “intiwatanas”, o “amarres”, del cosmos.

Los inkas, así, habrían comprendido el papel primordial de aquella inclinación particular del eje terráqueo y, asimismo, habrían dejado el Qhapaq Ñan como un camino simbólico de

la sabiduría del hombre y la mujer. Con aquello dicho, Lajo procura encontrar una respuesta a la pregunta de María Sholten, *¿qué es la verdad?*. El autor dirá: “La verdad es hija del Yanan-tinkuy de los dos cosmos, que es lo que produce la vida y que nos permite la conciencia del existir” (Ibíd:82). A lo que agrega, sobre la función particular del Qhapaq Ñan: “no podemos dejar de pensar en: ¿cuánto tardará en inclinarse lo suficiente el Eje, para que se dé vuelta el mundo?” (Ibídem). Lo que en otras palabras es una posible interpretación del Pachacuti.

Así pues, el Qhapaq Ñan sería “una herramienta práctica y teórica o ‘sistema de vínculo intin-pacha-runá’, para mantener el equilibrio del hombre con la mujer, y de estos con el mundo y la vida” (Ibíd:84). El Qhapaq Ñan encierra –afirma el autor- el eje de la escuela andina del *Qhapaq Kuna*, una advertencia sobre la necesidad de mantener el equilibrio dentro de la sociedad y la naturaleza, la armonía paritaria y complementaria entre los seres para evitar que “el mundo se dé vuelta”, que si bien tiene connotaciones utópicas en el plano social, es literalmente una amenaza letal en términos de equilibrio ecológico: si el Eje de la Tierra variara demasiado, la vida sería imposible. Hay por lo tanto, un correlato práctico:

“Toda esta vocación y prevención a los ‘cataclismos cósmicos’, tendría que ver no solamente con el avance de la ciencia y la tecnología del hombre andino, sino con la superación de una ‘conciencia individual primitiva’ (megalómana, ególatra y desequilibrada) y la conquista de una conciencia comunitaria superior, medioambiental y cósmica. Queda claro que para el mundo andino esto no es un problema de ‘religión’, de ‘moral’ o de ‘ética’, sino de niveles y estados de conciencia que representan para los andinos, los ‘vínculos complementarios y proporcionales’ del hombre con la naturaleza” (Ibíd:105).

La crítica a la civilización Occidental es evidente. En el *“Qhapaq Kuna... Más allá de la Civilización”*, un ensayo incluido en el libro que hemos venido reseñando, Lajo señala que Occidente tiene como pilar filosófico y de relacionamiento “la unidad”, en una trilogía del siguiente tipo: “unidad – medida – exactitud”. Ese tipo de esquema de conocimiento y sociabilidad –del cual no escaparía la dialéctica, al ser un razonamiento que desemboca en “síntesis”- implica, argumenta el autor, la apropiación privada y la eliminación de lo contrario o diferente. Aquello trae consigo la pérdida de la armonía entre los seres humanos y entre éstos y el mundo. Así, aunque Lajo no lo diga en estas palabras, el “buen vivir” o Sumaq Kawsay, que levantan como bandera revolucionaria los movimientos indígenas de América, corresponde justamente a la superación de aquella conciencia -en palabras de Lajo- “monomaniaca”, significa lograr la paridad y la complementariedad del Yanan-Tinkuy, seguir la escuela del Qhapaq Kuna propia de las ciencias y cultura andina: paridad-proporción-precisión, “paridad complementaria hombre – hombre, hombre – mujer, mujer – mujer, ser humano – cosmos, ser humano – naturaleza” (Ibíd).

Al revisar los principios filosóficos de la CONAIP, que el MASA incluye en sus documentos doctrinarios, puede notarse con claridad que se asumen en su integridad los planteamientos expuestos en el libro de Lajo, aunque con un énfasis especial –por su carácter normativo- en los planteamientos del *Qhapaq Kuna*, o escuela andina.



## Anexo 8: Respuestas de los entrevistados sobre el porqué de la ausencia de un movimiento indígena en el Perú

Argumentos encontrados	¿Por qué no ha habido un movimiento indígena en el Perú, y sí en Bolivia y Ecuador? <sup>161</sup>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- En el Perú hay cada vez más organizaciones locales, provinciales que hacen un trabajo fuerte pero aún desarticulado, lo que no permite tener aún un movimiento indígena fuerte, pero cuando se logre articular las iniciativas, será diferente.</li> <li>- Esto no se ha logrado todavía porque hay muchos dirigentes que piensan en su persona nada más.</li> </ul>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- La dominación colonial se concentró en Perú</li> <li>- Las capitales de estos países están en la sierra.</li> <li>- En Ecuador han recibido apoyo de cooperación extranjera, como 50 millones para fortalecer las organizaciones, y en Perú tan solo 5 millones, de los cuales sólo llegaron a las organizaciones 180 000 dólares.</li> </ul>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Influencia de la izquierda, que tergiversa la lucha y la convierte en una lucha de clases, cuando es una lucha de civilización.</li> <li>- Lima es estratégico para controlar Latinoamérica, y menciona la presencia fuerte de la CIA.</li> </ul>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- En la colonia el centro de la sabiduría inca estaba en el territorio hoy peruano y la represión también estaba concentrada acá, lo que hizo que aquellos yachaq migren a al collasuyo, al contisuyo, a los extremos de lo que fue el imperio; es por esa razón que hoy surgen desde ahí las propuestas políticas indígenas más fuertes y está más viva la conciencia histórica y cultural.</li> <li>- Los intelectuales peruanos están demasiado occidentalizados, lejos de buscar forjar un proyecto político propio de esta tierra, han abrazado muy rápido las tendencias extranjeras, ya sea de manera conservadora o progresista, y en este último caso no han sabido ver la tradición propia sino que han optado muy rápido por el marxismo, leninismo, maoísmo; ideologías externas que no funcionarán acá por haber surgido de otras experiencias históricas, de otra realidad.</li> </ul>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Nuestro país fue el más colonizado, la represión después del levantamiento de Túpac Amaru hizo que se pierda mucho.</li> </ul>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Aquí no habría un movimiento indígena fuerte más que todo por problemas dirigenciales, no menciona tanto cuestiones estructurales</li> </ul>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Proceso de cholificación y extendido mestizaje.</li> <li>- Presencia de la izquierda, y lectura clasista</li> <li>- Subjetividad andina lastimada por experiencia colonial (en especial los quechuas).</li> <li>- Divisionismo y cooptación generados por la cooperación internacional.</li> </ul>	

<sup>161</sup> Cada celda corresponde a un entrevistado.

### **Anexo 9: Asistentes al III Congreso de Pueblos Indígenas (fundación de la CONAIP)\***

\*Tomado de la presentación institucional, que recoge la lista de organizaciones firmantes de la Declaración de Huamanga)

“Asistieron al III Congreso de Huamanga, 15 Federaciones, 40 Comunidades, y 32 Colectivos Indígenas, con un total de 587 delegados plenos y fraternos”.

Asistieron al III Congreso de Huamanga, 15 Federaciones, 40 Comunidades, y 32 Colectivos Indígenas, con un total de 587 delegados plenos y fraternos.

1. Confederación Productores Agropecuarios Cuencas Cocaleras del Perú – CONPACCP  
**Walter Acha Romaní**
2. Federación de Ayllus Región Ayacucho - FARA  
**Hugo Tacuri Huamaní**
3. Consejo Unitario de Nación Ankara – CUNAN  
**Mauro Donayre Muñoz**
4. Asociación de Héroes Civiles - HECI-PERÚ  
**Jorge Choque Quispe**
5. Federación de Productores Agropecuarios Valle Río Apurímac y Ene – FEPA VRAE  
**Alejandro Gutiérrez Díaz**
6. Frente Popular LLAPANCHIK–Apurímac  
**Sixto Ruiz Quispe**
7. Federación Agraria Departamental Ayacucho – FADA  
**Blandina Contreras Yance**
8. Organización Ashaninka del Río Apurímac – OARA  
**Reyna Barboza Serina**
9. Federación de las Comunidades de Pueblo Puquina – Arequipa  
**Javier Lajo Lazo**
10. Federación Campesina Indígena Nativa de Huanta – FACINH  
**Otilia Bustamante Gamboa**
11. Federación Agraria Departamental de Junín  
**Víctor Venancio Martínez**
12. Federación Departamental de Comunidades Campesinas de Huancavelica  
**Antonio Ore Ochoa**

13. Federación de Comunidades Campesinas de La Libertad  
**Miguel Jiménez Chuquipiondo**
14. Consejo de la Nación Wanka  
**Angelino Gutarra Sinchitullo**
15. Federación Agraria del Distrito de Vinchos  
**Apolinario Ccorahua Bajalqui**
16. Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho -FEDEPA  
**Yesi Palomino Casafranca**
17. Frente de Defensa del Pueblo de Huanta  
**Eloy Robles Carreón**
18. Asociación de Ayllus de la Cuenca del Pampas.  
**Heriberto Núñez Mejía**
19. Consejo Unitario de los Ayllus de Quispillacta  
**Teófilo Rojas Rocha**
20. Junta de Regantes Campesinos Razuhuilca – Huanta  
**Erasmó Cartolín Guillén**
21. Junta de Regantes de Huanta-Ayacucho  
**Antonio Cartolín Ch.**
22. Asociación Comunidades Originarias del Yaro – Huanuco y Pasco  
**Santiago Agui Mendoza**
23. Integración Pacha del Pensamiento Andino-IPPA-Colcabamba  
**Lucio Ramírez Cárdenas**
24. Movimiento Estudiantil Indígena-APU (Alianza Progresista Universitaria)  
**Adolfo Barrientos Ramos**
25. Instituto de Lingüística y Literatura de Lima  
**Norma Meneses Tutaya**
26. Academia de la Lengua Quechua-Wari  
**Samuel Majerhua Castro**
27. Asociación de Docentes Educación Bilingüe Intercultural-Tayacaja  
**Policarpo Clemente Cárdenas**
28. Federación de Personas con Discapacidad – Ayacucho

**Augusto Poma Rojas**

29. Fundación Dignidad  
**Pablo Taipe Quintanilla**
30. Asociación Pachamama-Arequipa  
**Arturo Valencia Sáenz**
31. Federación Provincial de Jóvenes Residentes de la Provincia de Vilcashuamán  
**Richard Rodríguez Taboada**
32. Organización Social de Base los Kokis, Tayacaja – Huancavelica  
**José Quispe Ayuque**
33. Visión Indígena al Desarrollo Andino Sostenible del Perú - Vidas Perú  
**Gloria Ramírez Cárdenas**
34. Circulo de Cooperación “Amaru”  
**Germán Bautista Pinto**
35. Movimiento de la Nación Wanca  
**Espíritu Peralta Ramos**
36. Asociación Cultural WALI WASI  
**Jorge Hermosa Vargas**
37. Asociación de Jóvenes comunidad Cancha-Cancha – Ayacucho  
**Reynaldo Carbajal**
38. Asociación de Jóvenes Pro-desarrollo de la Comunidad de Santa Rosa  
**Teófilo Mallqui Gonzales**
39. Asociación de Promotores por una Cultura de Paz  
**Herlinda Carbajal**
40. Mesa de Diálogo para el Desarrollo Educativo del Pueblo Quechua  
**Genaro Rodrigo Quintero**
41. Corporación Indígena de Profesionales Alto Andinos (CIPAS-PERÚ)  
**Zósimo Vallejo Vilca**
42. Asociación de Ayllus Llactaruna-Ayacucho  
**Roberto Palomino Pariona**
43. Círculo de Cooperación AMARU  
**Alejandro Quispe Mejía**

44. Asociación QANTU de Letras y Artes de Ayacucho  
**Isabel de la Cruz Jorge**

45. Asociación de Estudiantes de la UNSCH  
**Bajalqui Mitma Serapio**

46. Asociación Nación Quechua  
**Pedro Huamaní Oré**

47. Asociación de Profesionales Indígenas Huamanga  
**Odilón Candia**

48. Coordinación Nacional de ARI (Alfabeto Runa Simi)  
**Víctor Tenorio García**

#### **COMUNIDADES ASISTENTES FUNDADORAS DE LA CONAIP**

49. Comunidad Indígena de Pocsi-Arequipa  
**Walter Bustamante**

50. Comunidad de Carumas-Moquegua  
**Fulgencio Zevallos Calisaya**

51. Comunidad Indígena del Distrito de Sarhua-Ayacucho  
**Rómulo Carhuapoma Huamaní**

52. Comunidad Campesina de Pischa  
**Vicente Yupanqui Jauregui**

53. Comunidad Santa Rosa Ayacucho  
**Melitón Pariona Pareja**

54. Comunidad Campesina de Maucallacta  
**Aguilar Gutierrez Taco**

55. Comunidad Sana Simariva-Ayacucho  
**Mario Arroyo Aguilar**

56. Comunidad Campesina de Uchuri  
**Avelino Huamaní Parina**

57. Comunidad Carhuanca-Ayacucho  
**Rubén Jara Villavicencio**

58. Comunidad del Distrito de Vinchos-Ayacucho.

**Víctor Julio Yupanqui**

59. Comunidad Indígena de Huascoura-Ayacucho  
**Rómulo Huaman Galindo**
60. Comunidad Distrito de San José de Ticllas  
**Eleodoro León Rojas**
61. Comunidad de San Martín del Distrito de Acobambilla-Huancavelica  
**Felipe Gutierrez Delgado**
62. Comunidad Vista Alegre-Huancavelica  
**Rómulo Reza Huamán**
63. Comunidad Campesina de Soccus-Ayacucho  
**Ruben Quispe Ventura**
64. Comunidad Nativa Ashaninnka de Pichari  
**Amalia Pascual Cárdenas**
65. Comunidad Indígena del Distrito de Kimbiri  
**Héctor Landeo Gutierrez**
66. Comunidad Campesina Indígena de Ancco y Anexos  
**Sergio Ramírez Velarde**
67. Comunidad Indígena Campesina de Huasicancha – Huancayo –Junín  
**Víctor Martines Lázaro**
68. Comunidad Indígena de Chulla-Huanta  
**Gregorio de la Cruz Urpay**
69. Comunidad Indígena Campesina Puntayacu-Chanchamayo  
**Randy Pineda Dávila**
70. Comunidad Indígena Campesina Lorenzayocc y Ananzayocc Quinoa – Ayacucho  
**Dante Jerí Pillpe**
71. Comunidad Campesina Chungui-La Mar  
**Nene Flores Hinostroza**
72. Comunidad Campesina Río Magdalena  
**Ferrol Garay Santana**
73. Comunidad Selva de Oro del Río Ene  
**Moisés Osorio Boleje**

74. Comunidad del Distrito de Chungará-Ayacucho  
**Amilcar Anaya Huamán**
75. Comunidad Campesina de Cangallo  
**Melancio Huamaní G.**
76. Comunidad del Distrito de Vilcashuamán  
**Máximo Díaz Ramirez**
77. Comunidad Campesina de Chuschi  
**Juan Arnulfo Infanzon Ch.**
78. Comunidad Indígena de Quispillacta-Chuschi  
**Teófilo Rojas Rocha**
79. Comunidad Indígena de Pomacocha (Asoc. De Estudiantes)  
**Isaías Oré Fernández**
80. Comunidad del Distrito de Santiago de Pischa  
**Maura Salvador Mallqui**
81. Comunidad del Distrito de Chuschi  
**Leonardo Machaca Vilca**
82. Comunidad de Cancha-Cancha  
**Benedicto Carvajal Canelo**
83. Comunidad de Comunpiari-Ayacucho  
**Luis Soto Prado**
84. Comunidad Originaria de San José de Cayash-Tarma  
**Ángel Ulises Huamanchuco**
85. Comunidad Campesina de Huasicancha-Huancayo  
**Víctor Martínez Lázaro**
86. Comunidad Indígena San Juan de Niñaca  
**Catalina García Medina**

## Anexo 10: Estadísticas de población indígena en el Perú

### P3a+: Idioma o lengua con el que aprendió hablar-Nacional

<b>Categorías</b>	<b>Casos</b>	<b>%</b>
Quechua	3360331	13.02
Aymará	443248	1.71
Asháninka	67724	0.26
Otra lengua nativa	174410	0.68
Castellano	21713165	84.12
Idioma extranjera	21434	0.08
Es sordomudo	30019	0.12
<b>Total</b>	<b>25810331</b>	<b>100</b>
NSA :	1601826	

Fuente: INEI - PV2007

### P3a+: Idioma o lengua con el que aprendió hablar-Departamental (selección en porcentajes)

<b>Departamento</b>	<b>Quechua</b>	<b>Aymará</b>
Ancash	31.36	1.72
Apurímac	<b>70.58</b>	0.18
Ayacucho	<b>63.00</b>	0.13
Cusco	<b>51.40</b>	0.17
Huancavelica	<b>64.03</b>	0.09
Moquegua	9.57	<b>10.71</b>
Puno	<b>38.01</b>	<b>26.93</b>
Tacna	2.49	<b>16.47</b>
Lima	5.94	0.33
NSA :	1601826	

Fuente: INEI - CPV2007



**por P3a+: Idioma o lengua con el que aprendió hablar (%)**

V: Tipo de área	P3a+: Idioma o lengua con el que aprendió hablar				
	Quechua	Aymará	Asháninka	Otra lengua native	Castellano
<b>Urbano</b>	<b>45.73</b>	<b>43.05</b>	<b>11.48</b>	<b>19.14</b>	82.30
<b>Rural</b>	<b>54.27</b>	<b>56.95</b>	<b>88.52</b>	<b>80.85</b>	17.69
Total	100	100	100	100	100

Fuente: INEI -  
CPV2007

**América Latina: población indígena censada y estimaciones por países, década de 1990**

País	Censos y Estimaciones	Año	Población	%
Bolivia	Censo	1992	3.058.208 (a)	59.0
Colombia	Censo	1993	744.048	2.2
Chile	Censo	1992	998.385 (b)	10.3
Ecuador	Estim.	1992	3.800.000	35.3
Guatemala	Censo	1994	3.476.684	42.8
Honduras	Censo	1988	48.789 (c)	1.3
México	Censo	1990	5.282.347(c)	7.4
Nicaragua	Censo	1995	67.010(c)	1.8
Panamá	Censo	1990	194.269	8.3
Paraguay	Censo	1992	29.482	0.7
<u>Perú</u>	<u>Estim.</u>	<u>1992</u>	<u>9.000.000</u>	<u>40.2</u>
Venezuela	Censo	1992	314.772(d)	0.9

Fuente: Adaptado de Peyser y Chakiel (1999), Peyser, Alexia & Chackiel, Juan (1999), La identificación de poblaciones indígenas en los censos de América Latina, en: *América Latina: aspectos conceptuales de los censos del 2000*, CEPAL/ CELADE, Santiago de Chile, p.361.

**Estimación de pob. Indígena (FAO)**

	POBLACION	POBLACION NACIONAL	POBLACION INDIGENA	%
Más del 40%	1. Bolivia 2. Guatemala 3. Perú 4. Ecuador	6.9 8.0 20.0 9.5	4.9 5.3 9.3 4.1	71.00 66.00 47.00 43.00

Fuente: Jordán Pando, 1990, III – FAO

**Anexo 11: Siglas utilizadas**

- AIDSESEP: Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
- ANAMEBI: Asociación Nacional de Maestros de Educación Bilingüe Intercultural
- ANP: Asamblea Nacional de los Pueblos
- CAOI: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas
- CECONSEC: Central de Comunidades Nativas de la Selva Central
- CCP: Confederación Campesina del Perú
- CGTP: Confederación General de Trabajadores del Perú
- CISA: Consejo Indio de Sudamérica
- CMPI: Consejo Mundial de Pueblos Indios
- CNA: Central Nacional Agraria
- COICA: Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica
- CONACAMI: Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería
- CONAIP: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Perú
- CONAMAQ: Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu
- CONAP: Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú
- CONAPA: Comisión Nacional de Pueblos Andinos y Amazónicos  
CONPACCP: Confederación Nacional de Productores Agrarios de las Cuencas Cocaleras del Perú

- COPPIP: Conferencia Permanente de Pueblos Indígenas del Perú
- CPS: Coordinadora Política Social
- CSLA: Comité de Solidaridad con la Lucha Amazónica
- CUNAN: Consejo Unitario de la Nación Ankara
- ECUARUNARI: Confederación Kichwa del Ecuador (runas del Ecuador)
- EHIN: Encuentro de Héroes de la Identidad Nacional
- EZLN: Ejército Zapatista de Liberación Nacional
- FADA: Federación Agraria Departamental de Ayacucho
- FARA: Federación de Ayllus de la Región Ayacucho
- FECONACA: Federación de Comunidades Nativas Campa Ashaninka
- FECONAYA: Federación Comunidades Nativas Yanesha
- FEPAVRAE: Federación de Productores Agrarios del Valle entre el río Apurímac y el río Ene
- FRENVIDAS ó FNVS: Frente Nacional por la Vida y la Soberanía
- FSM: Foro Social Mundial
- HECl: Héroes Civiles de la Pacificación
- INDEPA: Instituto de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos
- INEI: Instituto Nacional de Estadística e Informática

- MASA: Movimiento al Socialismo Andino Amazónico
- MCP: Movimiento Cumbre de los Pueblos
- MIMDES: Ministerio de la Mujer y el Desarrollo Social
- MIP: Movimiento Indio Peruano
- OEA: Organización de Estados Americanos
- OIT: Organización Internacional del Trabajo
- ONIC: Organización Nacional Indígena de Colombia
- ONU: Organización de Naciones Unidas
- PCM: Presidencia del Consejo de Ministros
- PDPIA: Proyecto de Desarrollo de Pueblos Indígenas y Afroperuanos
- SETAI: Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas
- UNCA: Unión Nacional de Comunidades Aymaras