

IV

ETNICIDAD Y POLITICA EN BOLIVIA, PERU Y ECUADOR

Los tres estados centrales andinos, más la parte norte del actual Chile, tuvieron una historia relativamente común durante buena parte de la Colonia, al pertenecer al mismo virreinato de Lima, e incluso antes, al Tawantinsuyu que abarcaba incluso la parte meridional de la actual Colombia, aunque éste no se expandía tanto como los modernos estados hacia las selvas orientales. Sólo a partir de la Independencia los actuales estados han quedado realmente diferenciados, incluso con conflictos fronterizos que han causado más de una guerra y han dejado una estela de resentimientos.

En su seno viven además unos 13 millones de indígenas u “originarios”¹, pertenecientes a numerosos pueblos o “nacionalidades”, cada una con su propia identidad. Además, varios de estos pueblos han quedado ahora partidos por las fronteras modernas que se hicieron y rehicieron después varias veces sin contar con su consenso. El grupo más numeroso –los quechuas o quichuas², con más de diez millones que hablan unas 30 variantes dialectales– se expande incluso más allá, desde el sur de Colombia hasta el norte de Argentina. El segundo grupo más numeroso de la región –con dos millones largos– es el aymara que desde la guerra del Litoral (1879-1880) entre Chile, Perú y Bolivia vive partido por las fronteras de estos tres países. Con la única excepción de los pocos urus del altiplano peruano boliviano, los demás pueblos originarios viven dispersos en la inmensa Amazonía y otras tierras bajas, repartidos en algo más de 40 grupos étnico/lingüísticos en Perú, más de 30 en Bolivia y 9 en Ecuador, con un total de unas 700.000 personas. Son también varios los que allí viven cabalgando a un lado u otro de las fronteras estatales, a veces como víctimas involuntarias de guerras ajenas. Un caso reciente es el de los cinco grupos étnicos de la familia “jíbaro”³ –el grupo amazónico más numeroso, con una

¹ Es ahora imposible dar cifras exactas porque casi todos los censos nacionales prescinden de esta temática y porque además identificarse públicamente o no con un grupo indígena es muchas veces una decisión muy aleatoria debido sobre todo a las consecuencias de discriminación que ello pueda acarrear. Bolivia es el país que más ha avanzado en este punto, gracias a a las preguntas incorporadas en su I Censo Indígena Rural de Tierras Bajas (1994) que sin embargo sólo cubrió las áreas rurales, y en el Censo Nacional de 2001 cuyos resultados aún no se han publicado. Para muchos pueblos originarios, incluidos los mayoritarios, hasta ahora sólo cabe una aproximación llena de ambigüedades a través de datos sobre la lengua, que se basan además en criterios distintos en cada uno de los países. Cuando un censo introduce preguntas más directas pueden ocurrir sorpresas semejantes a las que hubo en el último de Chile, pionero en esta experiencia, que descubrió tener un 10% de indígenas. Para aproximaciones más detalladas, ver el citado Censo Indígena (1994) y Albó (1995), para Bolivia; Pozzi Scott (1998) y Chirinos (1997, 1998), para el Perú; y Knapp (1987), para Ecuador, este último menos actualizado y limitado al quichua de la sierra.

² En el centro y sus andino se dice ‘quechua’ porque el nombre original *qhichwa* suena al oído forastero con *e* por la cercanía de la consonante *qh*. Pero ésta última no existe en las variantes simplificadas del Ecuador, al norte, y de Santiago del Estero, al sur, por lo que ahí no se genera la transformación fonética *i > e* y se dice sólo ‘quichua’.

³ Nombre hispano y lingüístico poco aceptado por los interesados, que prefieren identificarse por sus cinco grupos locales: ajayun (o aguaruna), wampis (o huambisa) y shiwiyar (o sihuar, de donde se deriva el nombre castellano

población hoy estimada en 127.000 habitantes (Mader 1999: 30-31)– que han quedado atrapados a un lado u otro de la frontera como resultado del centenario pleito entre Ecuador y Perú, que llegó a tomar la forma de conflicto armado en 1941, con resacas hasta 1995. Años antes había ocurrido algo semejante con los guaraní occidentales durante la guerra del Chaco (1932-1935) entre Bolivia y Paraguay.

¿Cómo se combinan estas identidades étnicas de raíces ancestrales con la pertenencia de estos pueblos a las diversas naciones estado, cuya actual identidad nacional se fue consolidando recién a medida que avanzaba su historia republicana? Para aproximarnos a una respuesta, intentaré esbozar los principales procesos en el tiempo y los nuevos desafíos en estos tiempos de globalización, poniendo el acento en lo que ha estado ocurriendo en las organizaciones indígenas de base, más que en las políticas gubernamentales.

1. Historia e identidades

Antes de entrar en los actuales juegos de identidades, nos será útil un rápido paseo por la historia para poder comprender mejor cómo éstas se van moldeando o modificando en respuesta activa a los cambiantes contextos sociales, políticos e incluso económicos.

1.1. *Del Tawantinsuyu a la Independencia*

El imperio (o "estado") inca, conocido como Tawantinsuyu o 'las cuatro jurisdicciones unidas', habría sido el nivel máximo de asociación por conquista interna por parte de este grupo. Pero su vigencia en toda su amplitud geográfica fue muy corta, menos de un siglo. ¿Habría llegado a generar un sentido de identidad común en todos los pueblos que lo componían? No parece, como tampoco parece que en las épocas precoloniales pudiera hablarse de una identidad común aymara ni de otra quechua. Las más obvias eran las identidades a niveles inferiores, sean locales o más probablemente por adscripción a determinados linajes, *ayllus* o federaciones de éstos a niveles más o menos envolventes.

Tampoco sabemos exactamente qué rol jugaba entonces cada lengua y sus múltiples variantes dialectales dentro de la identificación de estos grupos menores, aunque sí hay evidencias de que la distribución lingüística era entonces muy distinta de la actual (Bouysse 1987: cap. 2) y que no correspondía a jurisdicciones geográficas contiguas sino más bien a zonas ecológicas, al acceso de los *ayllus* a diversos nichos ecológicos mediante el sistema de los *mitma*, o 'mitimaes' en castellano colonial, o avanzadillas de un *ayllu* a veces hasta territorios muy distantes sea por razones económicas o incluso por políticas estatales. Probablemente pesaba más la pertenencia a un *ayllu* que la ubicación geográfica o quizás incluso la lengua.

Limitándonos a los dos grupos lingüísticos mayores, parece que inicialmente los aymaras estaban sobre todo en áreas de altura más aptas para el pastoreo y los quechuas en los valles más agrícolas. La consolidación del quichua como lengua materna en muchas regiones de Bolivia y

jíbaro–, todos en el Perú; shuar (muy cercanos a los huambisa), en Ecuador, y achuar en Ecuador y Perú. Su pertenencia a una misma familia lingüística o incluso a un mismo grupo, no implica necesariamente que estuvieran ya entonces organizados como una "nación". Estos pueblos aguerridos y guerreros mantenían muchas pugnas entre ellos y carecían de una autoridad central, a igual que los guaraní chiriguano o los mapuches.

Ecuador⁴ se vincula con la expansión tardía del Tawantinsuyu y con las ulteriores políticas lingüísticas de los primeros misioneros. La identificación de aymaras y quechuas como grupos homogéneos, cada uno con su propio territorio siquiera lingüístico, fue en buena medida resultado de la nueva situación colonial, que "redujo" a los ayllus y comunidades en torno a nuevos pueblos para fines fiscales y evangelizadores, cortando progresivamente sus vínculos con sus avanzadas en otras ecologías, y que fomentó determinadas "lenguas generales" o francas para facilitar la evangelización. Fue también durante la Colonia que la lengua aymara fue adoptada por casi todos los urus, pescadores lacustres, y que la lengua quechua se perdió en la costa, más criollizada, expandiéndose en cambio a muchas regiones antes aymaras o pukinas y a otros muchos grupos menores desde Santiago del Estero (hoy Argentina) hasta la selva del actual Ecuador y el Alto Putumayo (hoy Colombia). Al parecer, toda esta reconversión de la identidad étnica, ya no por afiliación a ayllus discontinuos o a etnias y lenguas locales sino en torno a estas dos lenguas con cierta continuidad territorial, se consumó sobre todo durante el siglo XVIII.

Hasta 1776, en que Charcas pasó a depender del nuevo virreinato de La Plata, todo el territorio quechua y aymara formaba parte del mismo virreinato del Perú (o de Lima). Dentro de él la mayor parte del territorio aymara quedaba dentro de la audiencia de Charcas, que entonces cubría también la parte aymara hoy correspondiente al Perú, hasta la serranía llamada precisamente La Raya por ser la frontera jurídica entre Cuzco y Charcas; sólo la franja de Arica y Tarapacá (hoy en Chile) pasó a depender directamente del Virrey de Lima, a través del gobernador delegado de Arequipa, aunque económicamente estaba más ligada a Potosí⁵. En cambio el territorio quechua/quichua en expansión cruzaba todas las subdivisiones internas.

Pocos años después de este cambio, en 1780-1782 ocurrió el levantamiento general de los varios Tupaq Amaru, desde el Cusco (virreinato de Lima) y de los hermanos Katari y de Julián Apasa o Tupaq Katari, en la audiencia de Charcas, recién pasada al virreinato de Buenos Aires. Por entonces, los primeros eran casi exclusivamente de habla quechua y entre los segundos predominaba el aymara, con áreas quechuas en zonas de valles. Por su diverso origen geográfico y lingüístico, hubo algunas tensiones entre líderes de ambos bandos, cuando llegaron a confluir en el célebre cerco de La Paz (1781). Pero lo que más llama la atención es la unidad de este movimiento sin tomar en cuenta ni las diferencias lingüísticas ni las barreras creadas por las jurisdicciones virreinales. Estas últimas aparecen sobre todo en el hecho de que el levantamiento es sofocado en Charcas con un ejército enviado desde el sur y, en el Cusco, con otro enviado desde el norte⁶. Hubo también rebeliones en otras regiones al norte de Lima, entre las que sobresale la de Atusparia en Ancash, pero éstas ya no llegaron a vincularse formalmente con el levantamiento general de los Amarus y Kataris más al sur. La cobertura geográfica de éste se circunscribe básicamente al área de influencia de la mita minera de Potosí, aunque esta última

⁴ Todo el quechua boliviano es sólo una variante algo simplificada del cusqueño pero con muchas influencias aymaras. El quichua entró temprano como lengua franca en el actual Ecuador por intercambios comerciales con la costa peruana; sus formas actuales mantienen vestigios de lenguas locales hoy perdidas y muestran más semejanzas dialectales con el cuzqueño que con otras variantes al norte y centro del Perú, aunque con una estructura bastante más simplificada. Este último rasgo se da también en el otro extremo meridional, en el bolsón quichua de Santiago del Estero, en Argentina.

⁵ Abecia (1979: I, 109-113); Van Kessel (1992: 130).

⁶ Han sido más bien los historiadores posteriores, unos adscritos al Perú y otros a Bolivia, los que con pocas excepciones han tenido la tendencia a analizar por separado, influenciados por las fronteras posteriores, lo que en realidad constituyeron en su tiempo sólo diversas fases de un único movimiento.

ciudad, militarmente bien protegida, no llegó a ser atacada por los sublevados ni los numerosos indios que la habitaban llegaron a levantarse.

Por el norte, la Real Audiencia de Quito, creada en 1563, pertenecía también al virreinato del Perú. Pero en 1717 se creó el nuevo virreinato de Nueva Granada, del que pasó enseguida a depender la ex audiencia de Quito, empezando un zigzag jurisdiccional: a los cinco años se deshacía la jurisdicción recién creada y todo retornaba a la situación anterior, hasta que en 1739 se consolidó definitivamente este nuevo virreinato de Nueva Granada, incluyendo en él a la antigua audiencia.

La frontera del Tawantinsuyu y después la de la Colonia sólo penetró parcialmente en los vastos llanos orientales, de modo que muchos grupos étnicos permanecieron allí con sus formas tradicionales de vida como si Colón y Pizarro no hubieran llegado a estas latitudes. Una de las excepciones más notables fueron las misiones-reducciones jesuíticas que, en nuestra región, cubrían los territorios amazónicos de Maynas (entonces dependientes de Quito, hoy del Perú), Moxos y Chiquitos (hoy Bolivia). Por su relativa autonomía frente al poder político colonial se fue creando ahí la que Block (1997) llama “cultura reduccional”: en cada misión se fundían otras identidades y lenguas previas más dispersas y se generaba además una nueva cultura llena de elementos organizativos, artísticos y religiosos, mantenidos después como propios por estos pueblos pese a que aquella experiencia no duró siquiera un siglo⁷.

Como contraste podemos mencionar también las “fronteras de guerra” de los shuar y achuar al sudeste de Quito y de los chiriguano (guaraní) en el Chaco. Los intentos tempranos de penetración española entre los primeros fueron desbaratados con el asalto shuar a las dos principales poblados criollos, que causó miles de muertos y en que el gobernador, que había intentado imponerles tributo, “fue sacrificado deglutiendo oro fundido” (Moya 1999: 33). Los segundos, de origen guaraní, a diferencia de sus hermanos en el Paraguay se resistieron a adoptar el régimen de reducción jesuítica y sólo de forma parcial y tardía aceptaron el régimen franciscano más flexible y establecieron diversas formas de intercambio comercial con el sistema colonial, parecidas a las de otras fronteras étnicas de guerra, como la de los Mapuches al sur de Chile.

Los últimos años de la Colonia hubo aún otros cambios jurisdiccionales que tuvieron también sus implicaciones para los nuevos estados y para las identidades y lealtades de los pueblos indígenas afectados. Por el sur, hubo un ajuste en la frontera entre Lima y Buenos Aires: la nueva intendencia de Puno pasó a depender de nuevo de Lima, con lo que la histórica frontera de La Raya perdió funcionalidad frente a la nueva, que cruzaba el lago Titicaca por el río Desaguadero, partiendo así al pueblo aymara. Por el norte, la Gobernación del Maynas, de la antigua Audiencia de Quito, pasaba del virreinato de Nueva Granada al del Perú, dejando cortados entre dos estados a los diversos pueblos “jíbaros” (shuar, etc.). Con todo, en uno y otro caso persistían ambigüedades. Así el cambio de Puno no afectó al obispado de La Paz, que seguía abarcando hasta La Raya, mientras que el cambio de Maynas sólo tenía efectos militares y religiosos pero no administrativos (Esvertit 1995: 341 n8).

⁷ Tras la expulsión de los jesuitas en 1767, las reducciones de Maynas prácticamente desaparecieron pero las de Moxos y Chiquitos fueron gradualmente transformadas por colonos criollos en lo que ahora son importantes poblaciones ganaderas en los llanos de Bolivia.

1.2. Las nuevas repúblicas

Tras las guerras de la Independencia surgieron tres estados separados. En 1821 Perú se declaró independiente. Pero Charcas (entonces llamado también el Alto Perú) evitó seguir siendo parte del Perú o de La Plata (Argentina) y en 1825 se transformó más bien en un nuevo estado llamado Bolivia en honor del libertador Bolívar. La nueva frontera internacional partía ahora el territorio aymara por el norte, a uno y otro lado del lago Titicaca, debido a los ajustes jurisdiccionales ocurridos en los últimos años de la Colonia. La audiencia de Quito tampoco quiso mantenerse dentro de los límites del antiguo virreinato, del que ya no formaba parte, y apostó más bien a ser parte de la Gran Colombia, en la que tanto había soñado Bolívar. Pero este sueño tampoco se consolidó y en 1830 nació más bien un tercer estado con el nombre de Ecuador. Pero ya tenía en su seno el largo conflicto de adjudicación de la antigua Gobernación de Maynas, reclamada también por el Perú. Chile se fue también por su lado, con una frontera ubicada entonces más al sur de Antofagasta que seguía siendo parte del litoral boliviano. Ni la experiencia del Tawantinsuyu ni la más larga del virreinato habían logrado generar un sentido de unidad dentro de tan vasto territorio.

Lo indígena no fue tomado en cuenta para la formación de esas nuevas repúblicas oligárquicas de blancos criollos que aspiraban más que nada a imitar a Europa, salvo para lanzar algunas alusiones retóricas a los incas, para usar a indígenas como carne de cañón en las guerras de Independencia y otras ulteriores y para reintroducir el tributo indígena como sostén básico del Estado, pese a que Bolívar lo había abolido. Cuando décadas después algunas tierras comunales se hicieron más apetecibles por la importancia comercial de la lana, la minería o su cercanía a la nueva red ferroviaria, las oligarquías locales no dudaron tampoco en apoderarse de ellas y transformarlas en haciendas. Por todo ello, desde la perspectiva indígena la Independencia nunca fue tal.

Las fronteras entre estos nuevos países pronto fueron objeto de conflictos. Entre Perú y Bolivia hubo dos intentos fallidos de formar una confederación y más tarde ambos países fueron derrotados por Chile en la Guerra del Pacífico (1879-82), en que se disputaba el control del salitre y otros recursos minerales. El vencedor se anexionó así nuevos territorios de ambos países y cerró el acceso soberano de Bolivia al mar. Para los aymaras ello ha implicado que una tercera frontera estatal parte su territorio étnico. Sobre todo la minoría que desde entonces quedó en Chile fue desde entonces objeto de una acción estatal sistemática para su “chilenización”, desestructurando incluso sus territorios comunales (Van Kessel 1992).

También en las tierras bajas orientales fueron adquiriendo importancia comercial internacional otros productos como la quinina y el caucho. La explotación de estos y otros productos puso fin al secular aislamiento de muchos pueblos indígenas y dislocó incluso a muchas de sus poblaciones. Por causa de la goma, en el cambio de siglo Bolivia perdió otra buena porción de su territorio –el Acre– que pasó a ser parte del Brasil; y en la cruenta guerra de 1932-35, por causa del petróleo, acabó cediendo gran parte del Chaco al Paraguay. A los pocos años Perú entró también en guerra con el Ecuador, que acabó perdiendo buena parte de su Amazonía (1942), en un conflicto que ha seguido rebrotando una y otra vez hasta la pacificación, esperemos que definitiva, de 1998.

Todos ellos eran conflictos internacionales surgidos en territorios de unos indígenas que nada tenían que ver en el pleito pero acababan sufriendo todas sus consecuencias. Durante la guerra

del Chaco los guaraní chiriguanos fueron ocasionalmente considerados traidores por uno u otro bando, por su buen conocimiento del guaraní, utilizado por los paraguayos como idioma de guerra; importantes contingentes fueron deportados al Paraguay, donde siguen hasta hoy con contactos muy esporádicos con sus parientes de Bolivia; su principal *mburuvicha* (autoridad tradicional) fue fusilado por un oficial del ejército boliviano y la guerra aceleró la invasión de fincas ganaderas en su territorio. En el Acre, el conflicto fue menos cruento pero algunos grupos, como los Yaminagua cerca de Bolpebra⁸, deben deambular ahora entre los tres países. En el conflicto peruano ecuatoriano –a cuyos últimos rebrotes más adelante nos referiremos en mayor detalle– cuatro pueblos emparentados han quedado partidos y enfrentados por sus lealtades con uno u otro estado: los shuar en el lado ecuatoriano, los aguaruna en el peruano, los guambisa y achuar, atravesados internamente por la nueva frontera; los dos ejércitos en guerra los han reclutado, enfrentándolos también entre sí, y han apelado reiteradamente a la tradición guerrera de estos pueblos indígenas, que de la noche a la mañana pasaron de indios salvajes a ser los valerosos defensores de la patria amenazada (Endara 1998: 107-109).

En las regiones andinas, transcurridas las primeras décadas de consolidación de los nuevos estados, se abrieron nuevas fuentes fiscales⁹ que permitían prescindir ya del tributo indígena. Se inició así, con pequeños desfases cronológicos de un país al otro, un largo período de expoliación de tierras a las comunidades indígenas, a nombre del progreso y de la democracia liberal. El resultado fue a una notable expansión de haciendas a costa de las comunidades indígenas, consolidando y ampliando el proceso que la Colonia ya había emprendido en la Sierra ecuatoriana y en otros valles andinos y tierras calientes con climas y facilidades adecuadas para la producción comercial. Paradójicamente la retórica del “progreso” liberal multiplicó así una ideología racista y relaciones laborales de tipo feudal como las del *huasipungo* en el Ecuador, el *yanacónaje* en el Perú y el *pongueaje* en Bolivia. La ideología y práctica de las clases dirigentes supo combinar muy bien la vieja lógica de los estamentos étnicos coloniales con las nuevas corrientes darwinistas, que subrayaban con argumentos pseudo científicos la superioridad de la raza blanca, y del liberalismo que asociaba la democracia con el acceso individual a la propiedad privada. El contrapunto fue una resistencia militante y continuada al expolio que suscitó cientos de sublevaciones (muchas de ellas reprimidas con masacres) por todas partes y grandes líderes como Fernando Daquilema –el “último guaminga”– y la legendaria y militante Dolores Cacuango en Ecuador; Zárate Vilca, Santos Marca Tola y tantos otros cabecillas del vasto “movimiento cacical” en Bolivia; y, en el Perú, el célebre militar mestizo Teodomiro Gutiérrez, indianizado como Rumi Maki, y el aymara Carlos Condorena, que quiso montar su propia Lima cerca del lago Titicaca.

Siguió un segundo período más articulado con los flamantes partidos de izquierda y de enfoque clasista, surgidos después de las revoluciones mexicana y rusa (1917). Empezaron a difundirse slogans como “tierras al indio” y poco a poco se pusieron en marcha reformas agrarias que deshacían en parte el régimen de hacienda feudal tan incrementado en el período anterior. La primera, más “revolucionaria” y participativa, ocurrió ya en 1953 en Bolivia, esa nación tan cuestionada en su identidad y práctica nacional desde su derrota en el Chaco. En los otros dos

⁸ Nueva población cuyo nombre recoge las sílabas iniciales de Bolivia, Perú y Brasil, por confluir allí la frontera tripartida vuelta a trazar después del conflicto.

⁹ Sobre todo las exportaciones basadas en agricultura costeña (Ecuador), guano y lana (Perú), minería (Bolivia); los dos últimos rubros incidieron directamente en la expoliación contra comunidades de altura.

países fueron más tardías, verticales y dobles: 1964 y 1972 en Ecuador, 1964 y 1969 en Perú. En este segundo país el proceso fue mucho más sacudido. Primero estuvieron las numerosas y masivas tomas de tierras y un aborto de varias guerrillas, no muy sensibles a la identidad india. Llegó después la revolución militar de Velasco Alvarado (1969-1975) que con su reforma agraria promovió grandes empresas agrarias colectivas pero ignoró a las comunidades. Siguió una oscilación entre gobiernos de derecha y populistas que desembocó en la polarización armada entre Sendero Luminoso y el ejército (1981-1992), ambos distantes de la perspectiva de los pueblos indígenas. Una vez más éstos quedaron atrapados entre dos fuegos ajenos, esta vez en un conflicto interno en el que acabaron poniendo la mayor parte de los aproximadamente 20.000 muertos, tanto en la Sierra andina como en la Selva: fueron ejecutados tanto por el ejército, que los acusaba de “terrucos” (terroristas), como por Sendero, que los consideraba “soplones”.

A medida que avanzaba este proceso, en la parte andina sobre todo de Perú y Bolivia se fue olvidando la problemática étnica y en vez de “indios” se empezó a hablar ya sólo de “campesinos”, relegando el apelativo de “indígena” a sólo los de la selva. Asimismo ya no se hablaba de “comunidades” sino de “sindicatos”, “cooperativas” o simplemente “productores agrarios”. Este enfoque, compartido por la derecha y la izquierda, parecía querer poner un punto final al tema de identidades étnicas contrapuestas a la estatal, por fin generalizada y monopólica. Pero no ocurrió así. Sobre todo en los años 70 empezó un nuevo e inesperado despertar étnico que persiste hasta hoy, como veremos en las próximas páginas.

En este rápido recuento hemos querido subrayar que las identidades étnicas no son algo dado de una vez por todas ni reflejan necesariamente lo que marcaba a estos pueblos antes de la invasión colonial española. Mantener, perder o adoptar tales identidades depende mucho de cada contexto histórico y tiene siempre algo de estrategia deliberada (Baud et al. 1996).

2. De campesinos a naciones étnicas

Las tendencias "campesinistas" del período anterior, fomentadas desde la nación-estado y apropiadas por muchas organizaciones del agro, no llegaron a barrer del todo la riqueza cultural de los pueblos originarios, que seguía vigente en la organización interna, celebraciones y otros muchos rasgos de la vida cotidiana de las comunidades. La pertinaz insistencia de los pueblos indígenas en defender este su espacio comunitario tan propio, en medio de las reiteradas arremetidas de la historia, se entiende mejor al ser precisamente allí donde mejor se ha conservado su cultura e incluso una política local propia. No sin razón el intelectual y político aymara Víctor Hugo Cárdenas nos ha comentado que la comunidad tiene algo de “miniestado”.

2.1. Los políticos e intelectuales no indígenas

En el ámbito académico, seguían proliferando publicaciones antropológicas sobre estas comunidades indígenas; y entre literatos y artistas el mundo indígena siguió siendo objeto de inspiración, acompañada con frecuencia de denuncia sobre su triste situación social. Pero en las ideologías políticas de los años 50 en adelante se apostaba más bien, en el mejor de los casos, por la propuesta del país “mestizo”. Este concepto se tomaba en un sentido muy semejante al que adquirió en la revolución mexicana, es decir, un país cuyos indios acaban por asimilarse al modelo blanco dominante. El presidente mexicano Lázaro Cárdenas, lo expresó claramente

cuando, al inaugurar el I Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, 1940, dijo: “Nuestro indigenismo no pretende indianizar México sino mexicanizar al indio”¹⁰. Tales eran también los planteamientos del MNR en Bolivia, expresados a través de su ideólogo Fernando Díez de Medina. En el Ecuador la Ley de Cultura Nacional de 1972 decía que “todos los ecuatorianos son en parte indígenas”, como si el totalmente indígena ya no pudiera ser ciudadano¹¹...

En el Perú el gobierno revolucionario militar de Velasco Alvarado tuvo algo más de apertura, por ejemplo, al oficializar la lengua quechua (algo que el MNR boliviano nunca consideró), apoyar la publicación de un periódico –*Cronicawan*– en esta lengua y fomentar festivales populares de contenido andino. Reivindicó también la figura del líder anticolonial quechua Tupac Amaru, pero para acomodarla a su proceso y a un discurso nacionalista reformista militar (Morin 1983: 212-239).

El principal intelectual no indígena que en aquellos años llegó a formular una propuesta realmente “india” fue probablemente el incisivo escritor boliviano Fausto Reinaga (1969), marginado por casi todos sus colegas. No encontramos nada semejante en el Ecuador de aquellos años, aunque desde mediados de los años 70 se mantuvo allí una pugna crónica entre las organizaciones “indígenas” y las “clasistas”, muchas veces presentes ambas en una misma comunidad, pugna alimentada sin duda por la tirantez entre la camisa de fuerza conceptual entonces vigente en el paradigma reduccionista de la izquierda política y la vivencia indígena que abarcaba también las otras dimensiones de la compleja identidad cultural.

En el Perú, el politólogo Aníbal Quijano planteó algo comparable a lo de Reinaga pero ya no sobre la revolución *india* sino sólo sobre la emergencia del grupo *cholo*, nombre que dan los no indígenas a los indios que se quieren hacer mestizos, muchas veces por su emigración a la ciudad. Más significativo aún, su texto fue escrito en 1964 y desde entonces empezó a circular de forma restringida pero, pese a que personajes de la categoría de Murra le instaron enseguida a redondearlo y publicarlo, el autor se resistió durante otros quince años, en gran medida por no encontrar el bagaje conceptual ni el ambiente sociopolítico adecuado para ello. Cuando, por fin en 1979, decidió publicarlo tal cual añadió el siguiente comentario a propósito de la última novela de José María Arguedas:

“*El zorro de arriba y el zorro de abajo* es, hasta ahora, la única y frustrada exploración de este nuevo lugar de encuentro y de encrucijada de la cultura en el Perú, cuyo nudo trágico fue, acaso, lo que llevó al autor de este ardiente mural a su decisión última [suicidarse], porque nadie como él, individualmente, fue tan absolutamente atravesado por los encuentros y desencuentros de esta encrucijada” (Quijano 1980: 14; ver 47-119).

Años después el tema *cholo* ha empezado a interesar a otros sobre todo en el Perú y, en menor grado, también en Bolivia¹². En cambio en el Ecuador se habla mucho menos de un grupo intermedio en transición: o se es indígena o se es mestizo-blanco¹³. Pero por entonces, de

¹⁰ Citado en Guillermo de la Peña (1998: 41).

¹¹ Citado en Guillermo de la Peña (1998: 46).

¹² Sobre el Perú, ver por ejemplo Franco (1991) y Nugent (1992); y, sobre Bolivia, Toranzo (1991).

¹³ Este contraste entre sólo dos grupos es por lo general el que prevalece en la perspectiva de los pueblos indígenas, para quienes el grupo propio es ‘gente’ (*runa*, *jaqi*, *mbia*...según cada grupo e idioma) y los “otros” tienen un único nombre común, como *mishu*, *misti* (del castellano ‘mestizo’), *q’ara* (‘desnudo’, es decir, el que no cumple las normas), *wiraqucha* (nombre originalmente atribuido a una divinidad andina pero reducido ahora a ‘caballero’,

forma inesperada, lo indio ya estaba empezando a ser expresado con fuerza por los propios indios, incluso en la esfera pública y política.

2.2. El despertar indio

Con diversos ritmos e intensidades, según cada país, aquel modelo asimilacionista se fue desmontando desde fines de los años sesenta. Hagamos un rápido recorrido cronológico sobre este despertar¹⁴, distinguiendo los procesos diferenciados de los pueblos minoritarios de las tierras bajas tropicales y los de los pueblos andinos mayoritarios. Para confluir nos fijaremos después en los factores que mejor lo explican.

Más y más organizaciones étnicas

La primera expresión orgánica de este despertar no provino de las grandes culturas andinas sino de la periferia amazónica en la SELVA DEL ECUADOR: los shuar. Se inició entre **1961 y 1962** como una Asociación de Centros Shuar –una organización social y económica apoyada por los misioneros salesianos– que en 1964 se transformó en la que hoy se llama Federación Shuar. Significativamente la necesidad de agruparse se sintió cuando llegó a la región una carretera de penetración que aumentaba el flujo de inmigrantes y la Federación se formó el mismo año en que se decretaba la primera reforma agraria ecuatoriana. Esta organización fue la punta de lanza para otros pueblos de la misma selva, sobre todo a partir de 1972 en que se incrementó la presencia de las empresas petroleras y con ella se multiplicaron los planes de colonización y de desarrollo del Oriente petrolero. El proceso culminó en 1980 cuando, siempre bajo el liderazgo shuar, se conformó la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE). Nótese ya el temprano uso de la palabra “nacionalidades”, término que, junto con el de ‘naciones’ marcará todo el movimiento indígena no sólo en el Ecuador sino en todo el continente. Los indígenas contribuyen así muy saludablemente a recuperar el concepto original de nación, que en los últimos siglos había quedado excesivamente monopolizado por el binomio estado-nación (Albó 1997).

En la SELVA PERUANA se dio un proceso semejante, iniciado en **1968** con el Congreso Amuesha, seguido después por el Consejo Aguaruna y Huambisa (parientes cercanos de los Shuar) y por el Frente de Defensa de las Comunidades Nativas Shipibo. Entre 1977 y 1980 los tres acabaron conformando la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), que poco a poco se ha ido transformando en el principal portavoz de los pueblos de la selva y ha propiciado, además, diversos proyectos de desarrollo.

La primera y principal iniciativa en los PUEBLOS ANDINOS MAYORITARIOS de las tierras altas se dio en BOLIVIA con el movimiento katarista, nombre derivado de Tupaj Katari, el principal líder aymara durante el levantamiento anticolonial de 1780-81. Iniciado a **fines de los años 60** entre grupos aymaras de La Paz y Oruro, este movimiento tuvo un vertiginoso ascenso que lo llevó a copar la dirección de la organización nacional “campesina” en **1971**, hasta entonces

es decir varón del grupo étnico dominante), *karai* (id., en guaraní; con frecuencia se le añade el adjetivo *pochi* ‘malo’), etc.

¹⁴ Para una visión continental, ver, entre otros, Van Cott (ed. 1994), NACLA (1996), Gutiérrez (comp. 1997) y Brysk (2000); para la región andina, Albó (1991a y 1999a), con sus respectivas bibliografías por países.

aliada primero al MNR y después a los regímenes militares, con los que en 1964 había suscrito el llamado “Pacto Militar Campesino”. Pero a los pocos días se produjo el golpe militar de Banzer y tuvo que entrar en la clandestinidad hasta 1977 en que apareció de nuevo en público, retomó rápidamente el liderazgo de la misma organización, rompió el pacto y se independizó del gobierno. En 1979 la organización logró incorporar en su seno a otras corrientes y tomó el nombre de Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), nombre histórico y conciliador que no refleja la importancia que, desde la irrupción del katarismo, da esta organización a la dimensión étnica. En la región andina de este mismo país a fines de los años 80 se ha creado también la CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu) que, como su nombre indica, apela más explícitamente a la forma histórica de organización andina y rechaza militantemente toda referencia a los “sindicatos campesinos”. Nacida un poco desde arriba, más que como una necesidad de las bases, cuenta con el apoyo de varios intelectuales y profesionales aymaras urbanos y tiene un discurso bastante elaborado. Pero su articulación orgánica con las bases es lenta, incluso en regiones que siguen teniendo ayllus, en parte por su resistencia a vincularse más estrechamente con la CSUTCB, que sigue siendo por mucho la organización más representativa y que está igualmente abierta a esta problemática¹⁵.

En la SIERRA QUICHUA DEL ECUADOR empezó un proceso comparable al boliviano en **1972**, cuando se conformó ECUARUNARI¹⁶, a partir de algunas organizaciones locales previas vinculadas sobre todo con la Iglesia Católica. Pronto tuvo un crecimiento igualmente espectacular y, a los pocos meses de la creación de la CONFENIAE amazónica, en 1980, se conformó una instancia conjunta de coordinación que en 1986 desembocó finalmente en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), de enorme vitalidad hasta el día de hoy.

La gran carta de presentación de la CONAIE al estado y sociedad ecuatoriano como un actor social principal vino con el masivo levantamiento indígena o “sismo étnico” de 1990 que sacudió toda la Sierra y mantuvo en vilo a todo el país. En 1994 se produjo un nuevo levantamiento general que logró modificar una ley agropecuaria de enfoque neoliberal, aprobada por el Parlamento de la noche a la mañana y sin consulta previa a los interesados, la cual abría las comunidades al libre mercado de tierras¹⁷. Ante tal y tan arrolladora presencia indígena, incluso la antigua organización “clasista” llamada Federación Ecuatoriana Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), sintió en los años 90 la necesidad de añadir la coletilla “e Indígenas” (FENOC-I)¹⁸ y ha empezado a tener acciones conjuntas con la CONAIE, a partir del segundo levantamiento indígena de 1994 (Pacari 1996). Finalmente, en enero del 2000, la movilización masiva de los indígenas funcionó en gran medida como catalizador de los otros actores sociales, incluidos los militares, en la protesta general que culminó en la caída del presidente Mahuad. No hay duda que el movimiento indígena es ahora uno de los principales actores sociales del

¹⁵ Dentro de la CSUTCB se han hecho varios intentos de transformación orgánica pero no han prosperado, probablemente porque entre sus miembros han una amplia gama de realidades distintas

¹⁶ Sigla silábica de la frase quichua *Ecuador runakunapac rijcharimui* ‘el despertar de los indios del Ecuador’.

¹⁷ El levantamiento de 1990 es por mucho el más estudiado; entre otros, por Almeida et al. (1992 y 1993) y León (1994). Sobre el de 1992, ver Whitten et al. (1997) y, sobre el de 1994, Pacari (1996).

¹⁸ Otras letras de la sigla FENOC han tenido también su significativa evolución semántica. Cuando se fundó esta organización, la OC final significaba “obreros cristianos”, por la vinculación inicial con la Democracia Cristiana. Más adelante, en el fragor del debate entre marxistas e indigenistas, pasó a significar primero “organizaciones clasistas” y después sólo “campesinas”.

Ecuador, aunque en este último evento acabó frustrado pues fueron otros quienes cosecharon en aquel revoltijo. En nuestros países es siempre más fácil tomar el poder que después mantenerse en él y hacer, desde ahí, cambios significativos.

En las TIERRAS BAJAS DE BOLIVIA el proceso organizativo fue algo más tardío que en las de los otros países y tiene dos inspiraciones: el proceso katarista potente ya en la región andina y la experiencia de los grupos de selva del Perú, conocidas sobre todo a través de una ONG de la zona, fundada por antropólogos que tenían ya vivencias previas en el vecino país. Nació así, en **1981**, una nueva organización llamada CIDOB, sigla que entonces significaba Central Indígena del Oriente Boliviano y, actualmente, Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia¹⁹. A igual que las organizaciones hermanas de los otros dos países, con los años ha servido de punta de lanza para aglutinar a prácticamente todos los pueblos de la tierras bajas, incluida la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), que había nacido por caminos separados un año después.

En este caso, la principal carta de presentación de la CIDOB al estado y a la sociedad civil, como actor social importante, ocurrió en 1990, con una gran marcha de varios de estos pueblos orientales “por el territorio y la dignidad” hasta la sede de gobierno en La Paz. Bien cubierta por los medios de comunicación, esta movilización mantuvo en vilo a todo el país y logró arrancar importantes decretos del gobierno que, por primera vez en la historia, reconocían el derecho indígena a tener territorios propios. Cuando los fatigados marchistas llegaron a su punto más alto, a 4700 metros en la Cordillera de los Andes, recibieron un cálido recibimiento de la directiva de la CSUTCB en pleno y juntos sellaron un pacto con el sacrificio ritual de una llama. Desde allí hasta la ciudad, ya cercana, la marcha se convirtió en una entrada triunfal y apoteósica en medio de las ovaciones y cariños de la población urbana.

Un momento de gran sentido simbólico dentro del movimiento en TODO EL CONTINENTE, se dio con ocasión de la preparación de eventos alternativos frente a las celebraciones oficiales de **1992** por el "descubrimiento de América". En 1990 se realizó en Quito un congreso continental indígena que tras larga deliberación decidió que también ellos debían celebrar aquel evento pero bajo el lema "500 años de resistencia". A partir de ello hubo numerosas reuniones y actividades por todas partes, que culminaron con diversos eventos públicos el día 12 de octubre de 1992. Así, en Bolivia tuvimos la suerte de presenciar la multitudinaria marcha que concentró a miles y miles de indígenas en la sede de gobierno, como una especie de retoma simbólica de la capital criolla por parte de los pueblos originarios. Otras ciudades andinas del país vivían movilizaciones semejantes, incluido el ascenso de miles de quechuas a la cumbre del Cerro Rico de Potosí, cuya plata, humedecida por el sudor y la sangre de los mitayos indios, enriqueció a Europa durante la colonia y facilitó la primera acumulación de la que surgiría el capitalismo. En Ecuador, por esta misma época se realizó también una masiva marcha de los pueblos de la Amazonía, en demanda del reconocimiento de sus territorio, a la que se dio el simbólico nombre “500 kilómetros de resistencia”, en alusión a las demás conmemoraciones de la llegada de Colón a este lado del planeta.

¹⁹ Este nombre más pretencioso oculta el hecho de que su cobertura sigue limitada a los grupos minoritarios de las tierras bajas, mientras en la región andina la CSUTCB sigue siendo la organización principal. La combinación de ambos nombres alimenta además la falsa idea, muy difundida por la prensa, de que sólo los grupos minoritarios del oriente son todavía “indígenas” mientras que los demás habrían pasado ya a la categoría más integrada (y, por tanto, más digerible y “civilizada”) de “campesinos”.

La ausencia más notoria en este largo y creciente proceso de toma de conciencia étnica es la de la REGIÓN ANDINA DEL PERÚ. No faltaron algunos intentos iniciales, como la creación del CISA, a la que enseguida nos referiremos, cierto eco del katarismo en la región aymara de Puno, colindante con Bolivia, y –desde el poder– algunos referentes culturales en la revolución militar de Velasco Alvarado. Pero el fracaso de ésta aumentó en todo el sector rural la influencia de los diversos partidos de izquierda, cuyas directivas estaban mayormente en Lima y que compartían un enfoque sólo clasista e interpretaban todo lo étnico como peligrosas desviaciones “racistas”. A ello se unió, desde 1981, la situación de guerra interna creada por el sangriento enfrentamiento entre Sendero Luminoso (y, en menor grado, el MRTA) y el Ejército, que durante once años acaparó toda preocupación sin permitir reflexionar más allá tanto en la sierra como en muchas regiones de la selva. Incluso las otrora potentes organizaciones sindicales, como la CNA (Confederación Nacional Agraria), velasquista, y sobre todo la CCP (Confederación Campesina del Perú), más ligada a la izquierda, se fueron debilitando, dejando al país sin una clara organización representativa a nivel nacional. Sólo en la selva ha habido cierto resurgimiento de AIDSESEP cuando pasó el vendaval. Más adelante volveremos a este tema.

Los gobiernos

Hay que recalcar que todo este desarrollo no ocurrió por iniciativa de los respectivos estados y gobiernos ni con su apoyo sino a pesar de ellos. Ha sido un ir creciendo contra corriente, sobre todo en las primeras décadas, hasta que al fin los gobiernos han debido abrirse al tema tanto por la presión desde el movimiento popular como por los nuevos vientos internacionales que traen corrientes más pluralistas también en el campo de las identidades étnicas.

En BOLIVIA el cambio de actitud por parte del gobierno empezó a darse lentamente recién con el retorno de la democracia en 1982. Pero en todos estos años de democracia, la participación más directa de los indígenas en la escena política se ha visto entorpecida por un artículo de la Constitución que exige la mediación partidaria en todo proceso electoral, aun los de nivel municipal. Por esta restricción, los indígenas y campesinos o han debido entrar en acuerdos con los diversos partidos o han formado los suyos propios (ver infra), aunque en los hechos su mayor participación política se ha dado sobre todo a través de sus organizaciones de base y sus masivas movilizaciones.

Los cambios más significativos en la actitud del estado empezaron ahí en el gobierno de Jaime Paz (1989-93), que fue uno de los primeros del continente en ratificar el Convenio 169 de la OIT (de 1989) a favor de los pueblos indígenas. Pero ello sólo ocurrió después de la masiva marcha indígena de 1990 “por el territorio y la dignidad”, que no sólo logró una gran simpatía popular local sino también la mirada escudriñadora de organismos internacionales que observaban con atención cómo el gobierno respondía a este movimiento indígena para otorgar o no determinados créditos al país. Al concluir este gobierno, el candidato del MNR, Sánchez de Lozada y futuro presidente (1993-1997), presionado por los hechos de los últimos años y con el claro fin de quitar votos a otro partido populista, incorporó como candidato vicepresidencial al aymara katarista Víctor Hugo Cárdenas con lo que el poderoso MNR entró por fin en esta corriente a la que se había resistido más que otros. Durante su gobierno se cambió la Constitución Política del Estado, reconociendo el carácter “multiétnico y pluricultural” del país (art. 1) y el derecho de los pueblos indígenas a mantener sus recursos y su forma de vida, incluida su lengua, su organización y su forma interna de administrar justicia, y enseguida se

inició el proceso aún en marcha de ajustar la legislación y las estructuras del estado a estos principios (art. 171). Entre los primeros frutos prácticos de estos cambios cabe mencionar la difusión masiva del enfoque intercultural bilingüe en la reforma educativa, la titulación y demarcación de “tierras comunitarias de origen” (o territorios indígenas), consideradas inalienables e indivisibles, y la presencia de al menos 500 indígenas en los concejos municipales de los que un centenar ya llegó a ocupar el cargo de alcalde (Albó 1999b y en prensa-b).

En el ECUADOR el cambio de actitud gubernamental fue forzado sobre todo por el levantamiento de 1990 y los que le siguieron. El intento del gobierno de Sixto Durán de actuar a espaldas del movimiento al aprobar entre gallos y medianoche su ley neoliberal de desarrollo rural, motivó el nuevo levantamiento de 1994. Poco después, la CONAIE creó su nueva rama política llamada Pachacuti²⁰, para participar en las elecciones de 1996, las primeras en que –a diferencia de Bolivia– ya no se exigía la mediación de partidos legalmente reconocidos para poder presentar candidatos.

En 1997 tuvieron varios representantes en la Asamblea Nacional Constituyente de la que en 1998 salió la nueva Constitución Política que lleva la clara impronta del movimiento indígena, más que ninguna otra aprobada hasta ahora en todo el continente. Tras reconocer también el carácter “pluricultural y multiétnico” del país (art. 1), dedica toda una sección a los derechos “colectivos” de los pueblos indígenas “que se autodefinen como nacionalidades” (art. 83-84). Ahí se elevan al rango de derechos constitucionales –entre otros– la inalienabilidad e indivisibilidad de las tierras comunitarias (que cuatro años antes Durán había intentado lanzar al mercado), la educación intercultural bilingüe y varios otros de los comprendidos en el Convenio 169 de la OIT. Más adelante, el capítulo de los deberes y obligaciones de todo ciudadano concluye con el lema incaico, tan cargado de poder simbólico para los pueblos originarios, expresado en quichua y castellano: “*Ama quilla, ama llulla, ama shua*. No ser ocioso, no mentir, no robar” (art. 97). ¿Quién hubiera pensado en algo así sólo diez años antes? Al nivel práctico, dentro de este nuevo ordenamiento legal las organizaciones indígenas han logrado ya el control de 31 municipios (sobre 215), una significativa brigada parlamentaria y varios cargos importantes en el ejecutivo.

Aunque en el Perú no hubo el mismo tipo de presiones desde el movimiento indígena, su nueva Constitución Política –aprobada en 1993, incluso antes de las dos arriba citadas– ha introducido también algunos cambios, como el reconocimiento de la pluralidad étnica y cultural de la Nación (art. 2) e incluso el carácter oficial del quechua, el aymara “y las demás lenguas aborígenes... en las zonas donde predominen” (art. 48), ampliando así lo que Velasco Alvarado había iniciado con el quechua. Pero, por otra parte –a diferencia de las otras dos e incluso de la anterior constitución peruana de 1979– eliminó, al no explicitarla, la anterior restricción constitucional que impedía la compraventa de tierras de las comunidades (Aroca 1996). Años después la Ley de Tierras de 1995 y su respectivo reglamento de 1997 daban plena operatividad a este principio neoliberal que Bolivia y Ecuador no han adoptado, precisamente por la fuerza que ahí tienen las organizaciones indígenas.

²⁰ Lit.: ‘el que da un vuelco al mundo y a la historia’ y nombre de uno de los principales inkas. En la tradición histórica y mítica de los pueblos andinos *Pacha kuti* significa el vuelco del mundo a una era nueva. De ahí, actualmente ha pasado a significar también ‘revolución’. Un pequeño partido indígena de Bolivia había adoptado ya anteriormente este mismo nombre y Víctor Hugo Cárdenas lo había mencionado también en su discurso aceptando la vicepresidencia del país en 1993.

El caso peruano nos muestra que no siempre los cambios se deben a presiones desde abajo. Hay también presiones y corrientes a nivel internacional, que han llevado a subrayar el carácter pluricultural de la mayor parte de los países del continente²¹, pero que incitan también a una plena apertura de la tierra al libre mercado.

Reconocer el carácter pluricultural y multiétnico, es un paso en la dirección correcta pero no es suficiente. Si todo ello no se baja hasta las leyes y los niveles operativos, hay el riesgo de que sea solamente una mera concesión retórica, mientras se llevan adelante otras amenazas más concretas contra la sobrevivencia indígena en el área económica.

Los partidos políticos

La reticencia inicial de los gobiernos en esta política de identidades étnicas tiene un paralelo casi perfecto en la falta de interés, cuando no sospecha, por parte de los partidos políticos clásicos, tanto de derecha como de izquierda, tanto en función de gobierno como en la oposición. La conciencia étnica no sólo rebrotó sin los gobiernos; tampoco los partidos de oposición estaban presentes, por vivir todavía demasiado enfrascados en el convencimiento de que todo se resolvía con la lucha de clases, sin duda presente pero no como el único ingrediente. En consecuencia, tampoco el movimiento sindical obrero, muy marcado por su militancia en estos partidos, fue un aliado espontáneo, sobre todo cuando las organizaciones del agro empezaron a poner en cuarentena la prominencia monopólica de una perspectiva sindical exclusivamente campesinista y subordinada a las directivas obreras.

Sólo tarde y con cierta lentitud, primero algunos partidos marginales de oposición y poco después casi todos los demás empezaron a interesarse por esta dimensión étnica, hasta entonces ignorada. Ocurrió primero en Bolivia, después en Ecuador y apenas el 2001 en el Perú.

En Bolivia la dimensión étnica recién empezó a ser tomada en cuenta por algunos de los partidos minoritarios al retornar la democracia entre 1978 y 1982, pero muy cautelosamente, con muchos bemoles y sin quererse abrir a la participación activa y creativa de sus miembros indígenas dentro de la maquinaria partidaria. Por ello, fueron más bien los propios kataristas los que, después de sentirse simplemente utilizados como peones y miembros de tercera categoría por los partidos a los que se habían acercado en su intento de entrar en la arena política, sintieron la necesidad de crear sus propios partidos. Enseguida se bifurcaron en dos corrientes, una “india”, más excluyente; y otra “revolucionaria”, más dialogante con algunos otros grupos de izquierda. No tuvieron mucho éxito electoral, por su falta de recursos, por la apuesta que muchos electores suelen hacer por el “caballo vencedor” y, con los años, por divisiones internas semejantes a las de tantos otros partidos pequeños. Pero lograron algunos pocos diputados y sobre todo consiguieron que su temática entrara en la agenda de otros partidos. Sin embargo su principal presencia política seguía siendo canalizada por sus organizaciones de base, por ejemplo, cuando en 1983 presentaron su tesis política de un “estado plurinacional” y el año siguiente debatieron ampliamente y finalmente entregaron al primer presidente democrático,

²¹ Ver, por ejemplo, el seguimiento cronológico del tema en las constituciones latinoamericanas realizado por Bartolomé Clavero (1994, 1997) y los análisis más detallados realizados en varios eventos internacionales sobre derecho indígena latinoamericano andino desde México (Gómez, comp. 1997) hasta Chile (Castro, comp. 2000).

Hernán Siles (1982-1985), una propuesta de Ley Agraria Fundamental, que nunca llegó al Parlamento, quizás porque planteaba cambios demasiado radicales en el propio estado.

Recién a partir de 1985, en que se impuso en el país el modelo económico neoliberal y con él entró en crisis el antiguo modelo obrero, otros partidos antes reticentes empezaron a ver en lo étnico una idea fuerza de recambio, iniciándose un proceso que de alguna manera culminó con el cambio de actitud –ya relatado– del principal partido de entonces, el MNR, cuando ganó las elecciones de 1993 en tandem con el katarista Víctor Hugo Cárdenas (Albó 1985b y 1993a).

Cuando en 1994 se introdujeron cambios en la Constitución Política, los partidos grandes se opusieron a introducir una enmienda para que se aceptaran candidatos independientes siquiera en las elecciones municipales. Por ello, y por el cada vez mayor pragmatismo político, siguen ocurriendo todo tipo de alianzas entre indígenas y partidos, incluido un nuevo partido campesino indígena, surgido en 1995 en Cochabamba en torno a la problemática de la coca. Aquellos partidos pioneros kataristas de los años 80 prácticamente han desaparecido, como tales, pero ahora la dimensión étnica –con o sin enfoque katarista– está ahora presente en prácticamente toda la gama política.

En el Ecuador el desinterés de los partidos fue prácticamente total hasta el levantamiento de 1990, como muestra la ausencia del tema en los diversos análisis de aquel histórico suceso (Almeida et al. 1992, 1993, León 1994). Como en Bolivia, después de diversas experiencias, la principal apuesta indígena ha sido por una organización política propia de carácter “independiente”, ya mencionada, llamada Pachacutic, creada después del segundo levantamiento de 1994. De todos modos estos nuevos políticos indígenas han evitado caminar solos y desde entonces han hecho diversos tipos de alianzas con otros partidos y fuerzas políticas, no siempre afortunadas. Se aliaron por ejemplo con el presidente Bucarán, poco después destituido, y en el golpe de enero del 2000 aparecieron unidos con los militares, que después prescindieron de ellos para que en el país todo siguiera prácticamente igual tras el ascenso a la presidencia del anterior vicepresidente Noboa.

En el Perú, hay que responsabilizar en gran medida a los principales partidos presentes en las directivas de las organizaciones sindicales agrarias nacionales (CNA y CCP) por haber bloqueado sistemáticamente el desarrollo de esta dimensión étnica, vivida visceralmente en la vida cotidiana pero censurada ideológicamente en el quehacer político, sobre todo en la región andina. Ni el Partido Unificado Mariateguista (PUM), que era el más presente entre las comunidades más organizadas del sur andino, ni los partidos lanzados a la lucha armada (Sendero Luminoso y MRTA) supieron complementar su visión clasista con una perspectiva étnica. Sólo en la región de la selva algunos partidos de izquierda apoyaron en 1987, a través de ONG's, la creación de CONAP (Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú) –una coordinadora paralela a AIDSESEP, previamente existente– que sí tuvo en cuenta la dimensión indígena, allí totalmente ineludible. Utilizaron incluso el concepto de “nacionalidades”, tan querido por los indígenas de los países vecinos²². Pero por entonces ya empezaba la conflictiva

²² . Las influencia de los partidos en la CONAP se nota, por ejemplo, en la contraposición entre su “proyecto histórico popular” en alianza con obreros y otros sectores sociales, y el “proyecto indígena” de “autodeterminación” de AIDSESEP (Chiriff 1991: 357). Los patrocinadores de CONAP querían dinamizar una mayor participación desde las bases locales, algunas de las cuales se quejaban del enfoque demasiado cupular de AIDSESEP, pero parece que el resultado fue crear divisiones en un esfuerzo todavía poco consolidado. Ver Albó (1991a: 320-331), con los comentarios de Ballón (pp. 346-348) y Chiriff (pp. 353-357).

presencia de Sendero, el MRTA y el ejército también en la selva y todas esas organizaciones tuvieron que replegarse hasta que pasara la tormenta. Habrá que esperar el fin de este torbellino y también la caída de Fujimori, que lo desarticuló, para que recién en las elecciones del 2001 el partido del ahora presidente Toledo empezara a apelar a su modo a lo étnico, por cierto utilizando también el término *pachakuti*.

Para concluir esta sección, recordemos lo que decíamos al principio de este trabajo: las identidades colectivas étnicas no son una propiedad adscrita de una vez por todas sino algo que se asume o modifica de forma estratégica de acuerdo a cada contexto. En nuestros tres países la mayoría de los pueblos originarios y sus principales dirigentes e intelectuales apelan reiteradamente a su pasado para fortalecer y dar sentido a su identidad e incluso para expresar su utopía. Pero este mismo pasado es también recreado constantemente, de acuerdo al contexto actual y a los requerimientos de su lucha y de su utopía. En unos casos, se evitará admitir que existían dentro de las culturas indígenas históricas elementos hoy mal vistos, como la antropofagia, andar desnudos o graves luchas internas. En otros, este pasado se ajustará al presente. Uno de los ejemplos más ilustrativos es que los indianistas andinos de los tres países apelan a una u otra estructura precolonial de acuerdo al lugar desde el cual elaboran actualmente su discurso: los de Bolivia, casi siempre se refieren al Collasuyo [Qullasuyu], que era sólo la parte meridional del imperio; los del Ecuador, si a algo apelan es a un mitificado “Reino de Quito” o de los Kitu (Radcliffe y Westwood 1999); y sólo los del Perú hablan regularmente del Tawantinsuyu, cuyo centro estaba en el Cusco.

3. Mas allá de las fronteras

Muchos de lo logrado por el movimiento indígena ha sido posible gracias a sus vínculos más allá de las fronteras de cada país, dentro y fuera del subcontinente latinoamericano (Brysk 2000)²³. Dentro de nuestros tres países, tales vinculaciones internacionales han sido especialmente fuertes y útiles en la organización de los numerosos pueblos originarios minoritarios de las tierras bajas, cuya relación con los respectivos estados es un fenómeno bastante reciente. Perciben que por esa vía pueden avanzar mejor hacia objetivos que no podían conseguir tan fácilmente con una acción directa dentro de los respectivos estados. El camino más corto y eficaz pasa entonces por un rodeo estratégico que transita por encuentros entre indígenas de otros países, al nivel regional y mundial, e incluso por la presencia indígena en instancias internacionales como las Naciones Unidas o el Banco Mundial. Es significativo, por ejemplo, que cuando el CIDOB recién se estaba formando en Bolivia, con unos pocos personajes aún muy poco conocidos en el país incluso dentro del variopinto mundo indígena amazónico sobre el que pretendían actuar, varios de estos futuros líderes tuvieron ya la oportunidad de asistir a eventos indígenas internacionales en lugares tan distantes como Canadá y Australia²⁴.

²³ Esta autora pone énfasis sobre todo en los niveles superiores de las diversas organizaciones implicadas. Es particularmente rica en la descripción y análisis del caso ecuatoriano y, dentro de él, en lo que allí ha ocurrido en la región amazónica.

²⁴ Esta estrategia ha sido alentada a su vez por buenos resultados también en otros países. Por ejemplo en el Brasil, cuya población indígena no llega siquiera al 1%, ésta se ha dejado sentir con fuerza dentro de la agenda pública nacional, gracias a este “atajo” que da la vuelta por las Naciones Unidas (Ramos 1998, 1999).

En cambio, los pueblos originarios mayoritarios de las tierras altas andinas, tenían una historia mucho más larga de articulación estable con el estado, ya desde los tiempos precoloniales del Tawantinsuyu, con mecanismos que han ido cambiando según los momentos históricos. En consecuencia, su referente más inmediato y obvio ha sido y sigue siendo el respectivo estado nacional dentro del que se desempeña su lucha multiseccular, con todos los matices políticos y énfasis ideológicos que tal presencia supone en cada coyuntura nacional.

Ello no impide que participen también en otras instancias supranacionales, pero, a diferencia del caso de las tierras bajas, éstas juegan un rol más secundario. Ya vimos cómo se movilizaron tanto los andinos como otros muchos, por ejemplo, para tomar su postura común ante las celebraciones oficiales de los 500 años del “descubrimiento” o “encubrimiento” de América.

Entre las muchos ejemplos de relaciones entre los movimientos y acciones de los diversos países y de éstos con la comunidad internacional, he escogido unos pocos casos para ilustrar el diverso alcance y facetas de esas conexiones:

3.1. Los tejidos del ayllu Coroma

El despojo y piratería de valiosos objetos del patrimonio indígena para venderlos después muy lucrativamente en los países ricos, ha sido una plaga de larga data en los países pobres, incluidos nuestros tres países andinos. Las redes internacionales de los saqueadores es cada vez más amplia y sus conexiones internacionales son cada vez más tupidas. Sin embargo el siguiente caso muestra que es posible establecer también redes alternativas para defender este patrimonio.

El *ayllu* mayor de Coroma se encuentra en un lugar remoto del altiplano sur de Bolivia donde ciertas tradiciones ancestrales se han conservado mejor que en otras partes. Una de ellas es el culto a los antepasados fundadores del ayllu, expresado en el mantenimiento y veneración ritual de bultos (*q'ipi*) de tejidos antiguos que se les atribuyen. Estos bultos se guardan en lugares estratégicos que marcan el territorio del ayllu y todos ellos son objeto de una celebración especial en el centro ceremonial con ocasión de Todos Santos: se los lleva a oír misa, a igual que a los varios haces de bastones de mando que ciertos grupos de familias guardan con veneración. En un momento los bultos se abren y sus tejidos son distribuidos entre los presentes para que se los pongan y empieza un bello baile de solidaridad entre los vivientes actuales y sus antepasados fundadores, simbolizados en esos *ponchos* y *unkus* tan fielmente guardados.

Pero en los años 80 se detectó que los tejidos antiguos más valiosos iban siendo sustituidos por otros nuevos, debido a que intermediarios inescrupulosos corrompían a algunas autoridades y cuidadores locales. Pero no había ninguna pista sobre el rumbo seguido por los tejidos secuestrados. Ahí empezó a funcionar una nueva forma de solidaridad internacional. Se lanzó la señal de alerta a diversos investigadores andinistas y en 1988 el antropólogo John Murra, uno de los que mejor ha estudiado la importancia de los tejidos en la cultura andina, hizo llegar a Coroma una tarjeta de invitación a una exposición y venta de “arte étnico” en California, en la que figuraba la foto de un *unku* que los comunarios reconocieron inmediatamente: la había tomado un comerciante de antigüedades que había aparecido como turista y fotógrafo en la fiesta de la Todos Santos en la comunidad, unos años antes.

La solidaridad de una ONG amiga permitió el viaje a California de una delegación de comunarios de Coroma a San Francisco, donde fueron acogidos por la Casa de la Amistad

Intertribal y se puso en marcha una red de activistas y profesionales, incluidos abogados norteamericanos de alta calificación, que se ofrecieron a representar gratuitamente a Coroma en la correspondiente demanda judicial. El pleito fue largo y duro, exigió nuevos viajes entre Coroma y Estados Unidos, nuevos colaboradores y más argumentos. En el fondo entraba en pugna el principio neoliberal del libre comercio, propio de la globalización, y el sentido ético que, por suerte, quedaba suficientemente respetado en una convención de la UNESCO suscrita tanto por los Estados Unidos como por Bolivia. Para abreviar, en setiembre 1992, pocos días antes de la celebración de los 500 años del “descubrimiento de América”, representantes del gobierno de Estados Unidos hicieron entrega oficial de 43 tejidos recuperados al Presidente de Bolivia, quien a su vez los entregó a las autoridades de Coroma, presentes en la ceremonia. América descubría que el pueblo originario de Coroma seguía resistiendo²⁵.

Retornadas las almas de los antepasados en aquellos tejidos, tuve el honor de ser invitado por Cristina Bubba –apoderada de los ayllus de Coroma– a la primera celebración de Todos Santos. Me vistieron con uno de aquellos tejidos finalmente recuperados y bailé así en comunión con las almas de los antepasados fundadores. Bajo aquel *unku* sentía en mi interior el peso y profundidad de la historia, fusionada con la universalidad de la causa indígena.

3.2. Los cocaleros

Al menos en Bolivia, la inmensa mayoría de los productores de hoja de coca son migrantes quechuas, y en menor grado aymaras, expulsados de sus comunidades andinas por la pobreza y falta de atención estatal. Son conocidos localmente como los *cocaleros*, término que identifica a un grupo social claramente diferenciado del de los narcotraficantes, llamados también *pichicateros*, aunque no falten vínculos entre ambos. A diferencia de quienes han optado por trasladarse a los crecientes cinturones de pobreza urbana, ellos han acudido a las áreas productoras de hoja coca, por ser uno de los pocos nichos rurales que les ofrece cierto margen de crecimiento.

Este *boom* se debe naturalmente a la importancia de la hoja de coca como materia prima para la elaboración de pasta básica y cocaína, un fenómeno económico y cultural de carácter internacional. Pero hay que aclarar que la inmensa mayoría de estos quechuas y aymaras no han ido a las áreas productoras de coca para enriquecerse rápidamente mediante actividades ilegales de narcotráfico sino sólo por ser una de las pocas oportunidades económicas a su alcance. Sin embargo, una vez allí, se encuentran enfrascados en una problemática de repercusiones mundiales. De la noche a la mañana resultan ser el “enemigo” más débil (y por tanto también el más vulnerable) de una dudosa “guerra contra las drogas” que, bajo la batuta de los Estados Unidos, ha llevado a la región a un poderoso contingente bélico tanto boliviano como norteamericano. Esta situación ha hecho de los cocaleros uno de los actores sociales populares más dinámicos y mejor organizados dentro del escenario nacional, que combina una retórica culturalista en defensa de “la sagrada hoja de coca” –a la que sistemáticamente distinguen de la cocaína– con una fuerte virulencia antiimperialista.

Cuanto mayores son las restricciones comerciales impuestas al mercado de hoja de coca, más probable es que aumente el número de cocaleros empujados a salvar su economía incursionando en actividades más cuestionables como la transformación de la hoja en pasta básica, siquiera

²⁵ Síntesis basada principalmente en Bubba (1993) y en el video *El retorno de las almas*.

como los “peones” de esta economía alternativa y prohibida de la cocaína. Es notable, con todo, que los impulsores internacionales de esta “guerra” no hayan podido probar en tantos años la implicación directa de los principales líderes cocaleros en el negocio ilegal propiamente dicho. Estos en cambio han logrado montar un importante *lobbying* internacional que incluye encuentros internacionales periódicos de representantes de productores de hoja de coca de Bolivia, Perú y Colombia; la búsqueda de productos industriales alternativos y de baja concentración como mates, vino, dentífrico, caramelos en base a hoja de coca, y su entrada en el mercado; e incluso gestiones para lograr la despenalización de la hoja de coca como tal en la Convención de Viena²⁶. De esta forma, lo que empezó como una simple búsqueda de alternativas de sobrevivencia dentro de una economía neoliberal que no toma en cuenta a los pequeños productores andinos ha generado este complejo sistema de actividades económicas y políticas muy explicables dentro de un mundo cada vez más globalizado.

3.3. Los indígenas en la frontera peruano ecuatoriana

Cuando en 1995 recrudeció el conflicto fronterizo entre el Ecuador y Perú, se presentó una situación complicada para los pueblos indígenas emparentados que quedaban a un lado u otro de la línea de fuego. Poco antes de que estallaran las hostilidades, los shuar y achuar habían trabajado más bien en conseguir una especie de salvoconducto étnico que les permitiera transitar libremente a un lado y otro de la frontera estatal para poder visitar a sus parientes y realizar sus actividades tradicionales de recolección e intercambio²⁷.

Empezado el conflicto armado, su primera reacción fue redactar un pronunciamiento conjunto, firmado por las autoridades máximas de las organizaciones indígenas de ambos países, en que exigían el inmediato cese de hostilidades y una visión más amplia y universal por parte de los dos gobiernos, arguyendo además que esta guerra, iniciada sin ellos pero en pleno territorio indígena, les perjudicaba gravemente a ellos más que a ningún otro sector.

Pero a otro nivel, estaban ya crecientemente influenciados por la escuela, el servicio militar obligatorio, los viajes y otros contactos dentro de sus respectivos países y les pesaba también el hecho de ser y sentirse ciudadanos de uno u otro país. Siquiera a un nivel pragmático, tenían conciencia de que les resultaba ineludible aparecer cercanos y fieles al respectivo ejército. Al menos en el lado ecuatoriano, donde la disputada frontera queda mucho más cerca de los asentamientos shuar, se había estado construyendo una larga y bastante cordial relación entre ejército y pobladores, la cual tuvo entonces su prueba de fuego. El ejército de este país conformó con los shuar dos batallones de elite y los shuar, a su vez, esperaron que con su participación al lado del ejército acabarían consolidando su propio territorio indígena y conseguirían otros beneficios del estado. Los combatientes shuar hicieron una muy publicitada declaración

²⁶ La atención internacional se concentra casi exclusivamente en el tema de la droga y el narcotráfico, sin fijarse apenas en la situación particular de los cocaleros ni en la diferencia entre coca y cocaína. Por otra parte, la abundante literatura local sobre los cocaleros no suele mencionar las conexiones internacionales de éstos para defender su propia causa. Ver CEDIB (1993), Leons y Sanabria, (eds. 1997) y Laserna, Camacho y Córdova (1999). Pero no existe aún un estudio que se refiera a la fase actual que estos últimos autores llaman de “erradicación forzosa”.

²⁷ El hecho de que esta iniciativa surgiera en el lado ecuatoriano hace pensar a algunos del lado peruano que podría haber sido parte de una estrategia política del vecino país.

amenazando incluso con reducir la cabeza de los enemigos capturados, siguiendo la costumbre tradicional. En el lado peruano, el ejército reclutó también a aguarunas y huambisas pero sin llegar a conformar grupos especiales²⁸ y/o los utilizó como cargadores, guías y para sus servicios de inteligencia. En suma, la guerra despertó antiguas rivalidades sobre todo entre grupos shuar y aguaruna. La ancestral tradición guerrera de estos grupos étnicos emparentados y las hostilidades tradicionales entre varios de ellos facilitaron también la adscripción de algunos grupos a uno u otro de los dos estados nacionales en conflicto²⁹.

Toda esta actitud, mezcla de pragmatismo y patriotismo y no exenta de ambigüedades casi insolubles, ha conducido al final del conflicto a un mayor reconocimiento público de estos pueblos originarios y de sus derechos étnicos dentro de su respectivo país, pero quizás al costo de un cierto enfriamiento en sus relaciones cotidianas a ambos lados de la frontera. Llegada la paz, se han reanudado las charlas para la mutua colaboración entre los dos países en la zona de frontera, incluyendo encuentros entre los grupos indígenas implicados, pero el avance es aún lento. Sorprende, por ejemplo, que no se aproveche mejor el poderoso medio radiofónico, bien desarrollado sobre todo en el lado shuar ecuatoriano. Tal vez el avance más interesante es que, a partir del ejemplo de los indígenas ecuatorianos en su lucha legal contra la penetración de empresas petroleras en sus territorios, se ha iniciado algo semejante en el lado peruano (Brysk 2000: 45).

3.4. CISA

A un nivel más formal ha habido también varios intentos para formar instancias orgánicas de articulación internacional de los sectores indígenas de estos países. Sin entrar a otros niveles mayores, como es el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, nos fijaremos en dos casos más vinculados con nuestros países: el CISA y la COICA.

En 1980, en el fastuoso marco de las ruinas incaicas de Ollantaytambo (Cuzco, Perú) y con cierto liderazgo de andinos peruanos y bolivianos, se realizó un magno encuentro de indígenas de diversos países del continente del que surgió una instancia internacional llamada Consejo Indio de Sudamérica (CISA). Sus pretensiones fueron abarcar todo el subcontinente y logró efectivamente convocar al principio a representantes de diversos pueblos, desde la Guajira de Colombia y Venezuela hasta los mapuches del sur de Chile y Argentina. Pronto se asoció al Consejo Mundial de Pueblos Indígenas y se vinculó con otras instancias de apoyo, como el Tribunal Russell e IGWIA (Dinamarca). Fue incluso formalmente reconocido por la sede de las Naciones Unidas en Ginebra, donde logró ejercer presión, por ejemplo, para avanzar en la proyectada Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas y en el nuevo Convenio [ahora, 169] de la OIT.

Pero ya en su 2º congreso, reunido en Tiwanaku, Bolivia, en 1983, surgieron graves divisiones internas por el liderazgo. La organización se fue concentrando cada vez más al grupo nuclear inicial, conformado sobre todo por algunos intelectuales de origen andino peruano y boliviano,

²⁸ Los aguarunas reclutados, mejores conocedores de lo adecuado en la selva, se quejaban de que los clásicos gritos y cantos guerreros de los otros combatientes los dejaban demasiado al descubierto del “enemigo”.

²⁹ Esta síntesis se basa en los datos publicados por Endara (1998: 107-109) y Brysk (2000: 141-143), ambos referidos al lado ecuatoriano, y en comentarios orales de otros varios investigadores e indígenas de ambos bandos.

muchos de ellos con vínculos urbanos e incluso internacionales, más que con las organizaciones de base de sus respectivos países. Estableció su sede en Lima, desde donde montó una pequeña editorial y revista llamadas significativamente *Pueblo Indio*. Este nombre, así en singular, refleja una ideología iniciada desde varias décadas antes sobre todo por Fausto Reinaga en Bolivia, que enfatiza el enfoque político anticolonial (en contraste con el clasismo de las organizaciones de izquierda), más que la gran pluralidad de experiencias de cada pueblo originario. Pero poco a poco los conflictos internos y la falta de recursos acabaron prácticamente con la organización.

Sólo ha habido un pequeño rebrote, mucho más local. A partir de las celebraciones de 1992, algunos miembros del antiguo CISA, todos ellos del contorno peruano boliviano del Lago Titicaca, volvieron a utilizar aquella sigla, hasta ahora reconocida en las Naciones Unidas. Han propiciado además diversas reuniones del llamado Parlamento Aymara, con participantes de Perú, Chile y Bolivia, precisamente en el hito “tripartito”, en que confluyen las fronteras de los tres países, que ellos prefieren denominar *Taypi Qala*, “La Piedra Central”³⁰. Sin embargo, y pese a haber abierto incluso una página internet, hasta ahora esta laudable iniciativa sigue siendo un esfuerzo muy aislado realizado por iniciativa de unas pocas personas que no acaban de ganar mayor convocatoria en el seno de las principales organizaciones de base del propio pueblo aymara en los tres países.

La experiencia abortada del CISA dramatiza un problema frecuente en otras varias organizaciones indígenas: su débil representatividad. Muchas veces es inevitable que una nueva organización empiece como una intuición de unos pocos. Pero si con los años no logra ir penetrando en las bases, algo falla. Casi todas las organizaciones tienen dificultades en articular sus varios niveles, desde las bases locales hasta sus dirigentes en la cúpula, por un conjunto de factores como pugnas por el liderazgo, falta de financiamiento propio e independiente o simplemente la dificultad en pasar de una democracia directa y personal (propia de la experiencia comunal indígena) a otra de tipo más representativa, ineludible en los niveles superiores³¹. Si hay una base mínima de legitimidad y representatividad entre los varios niveles, la organización sigue. En cambio en otros casos, como el del CISA, nunca llegó a conseguirse este mínimo, al menos con relación a las regiones andinas de Bolivia y Perú, que era donde se estaba liderando el proceso. Parte del problema fue probablemente que quienes tuvieron la iniciativa no intentaron tampoco con suficiente decisión articularse con las principales organizaciones que ya existían en la región, privilegiando más bien la búsqueda para sí de nuevos recursos internacionales, que más bien desencadenaron conflictos personales entre ellos. No les faltaban buenas ideas y propuestas, pero sin bases y con buenas relaciones en el exterior, corrían demasiado el riesgo de reducirse a una especie de *Indian jet-set*³².

³⁰ Comunicaciones personales de Max Paredes. Ver más detalles en el trabajo “Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile”, en este mismo volumen.

³¹ Ver Ticona, Rojas y Albó (1995) y los sugerentes testimonios recopilados por Ticona (2000), para el caso boliviano.

³² El estudio de Brysk (2000), tan rico en otros puntos, ha descuidado algo el análisis de estos aspectos, que necesitan ser comprendidos y solucionados para lograr un movimiento sostenible y de mayor alcance.

3.5. COICA

La Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica (COICA) representa de alguna manera el contrapunto de la anterior situación. Se creó en 1984, por decisión de las principales organizaciones indígenas en la región amazónica de cada país: CONFENIAE en el Ecuador, AIDSESEP en el Perú (ambas desde 1980) y CIDOB en Bolivia (desde 1981), siendo por entonces más incipientes los procesos organizativos de los demás países de la cuenca. A diferencia del caso precedente del CISA, estas organizaciones jugaron un rol fundamental en el diseño, constitución y ulterior operación de la nueva instancia supranacional; por ejemplo, ex dirigentes de cada una de las organizaciones mencionadas han sido presidentes sucesivos del COICA. La opción por el nombre de “Coordinadora”, no es casual y subraya que esta instancia respeta la identidad local de las organizaciones que la constituyen así como la necesidad sentida por todas ellas de afrontar de forma conjunta problemas semejantes que preocupan a todas ellas.

Más interesante aún, las respectivas organizaciones iniciaron esta apertura más allá de las fronteras estatales cuando aún no tenían muy consolidada su representación dentro de sus respectivos países ni tampoco una articulación orgánica sólida con las organizaciones indígenas de las tierras altas. En rigor, esta última sólo se ha conseguido en el Ecuador a través de la CONAIE, desde 1986. En Bolivia, no sin forcejeos y reticencias, se han ido construyendo diversas acciones conjuntas entre el CIDOB, de las tierras bajas, y la CSUTCB, más fuerte en la región andina, sobre todo a partir de la marcha “por el territorio y la dignidad” de 1990, que consolidó la presencia definitiva de los indígenas de las tierras bajas en el escenario nacional. En el Perú, en cambio, esta vinculación a nivel nacional sigue siendo una de las asignaturas pendientes, agravada por la persistente tendencia de este país, incluso entre sus organizaciones de base, a considerar “indígenas” sólo a los de las tierras bajas.

Pese a diversos altibajos, la COICA ha llegado a agrupar a organizaciones de todos los países de la cuenca e incluso otras de problemática semejante como las de la cuenca vecina del Orinoco y en las Guayanas. Sigue así activa hasta hoy como la instancia de encuentro de las organizaciones indígenas de tierras bajas de nueve países³³. Ha jugado, por ejemplo, un rol importante en todo el proceso de demarcación de territorios indígenas en estos países, en la participación de estos pueblos en los programas medioambientales, en la relación con las empresas petroleras y en la defensa del derecho de propiedad indígena sobre diversos productos de selva de potencial importancia farmacéutica.

Subrayemos, para concluir, el papel que ha correspondido a esta instancia transamazónica supranacional, cuya sede está ahora en Quito, en el conflicto fronterizo entre Perú y Ecuador. Conjuntamente con sus afiliadas CONFENIAE, AIDSESEP y otras no directamente implicadas como la ONIC de Colombia, CIDOB de Bolivia e incluso organizaciones indígenas de la Guayana Francesa, organizó sesiones de mediación y pronunciamientos, incluyendo una sesión conjunta de shamanes provenientes de ambos lados de la frontera. Llegada la pacificación, la COICA ha renovado su propuesta de establecer un parque biestatal en la antigua zona en conflicto, que sigue siendo fundamentalmente territorio indígena (Brysk 2000: 142).

³³ Ecuador, Perú, Bolivia, Colombia, Venezuela, Brasil, dos Guayanas y Columbia Británica.

4. Factores tras los hechos

Si bien aquí nos limitamos a los tres países andinos, hay señales de esta misma emergencia en casi todos los países del subcontinente latinoamericano –desde Chiapas en México hasta los Mapuche de Chile– lo que indica una confluencia de factores comunes, aparte de otras coyunturas locales más o menos favorables. Entre ellos destacamos los siguientes³⁴:

4.1. Factores locales

Al nivel local son varios los factores que influyeron en casi todas partes para que prendiera un movimiento con contenido étnico:

La marcha hacia la Amazonía

Como parte de los procesos naturales de crecimiento demográfico y desarrollo económico, aumentó significativamente el número de nuevos caminos de penetración y el flujo de asentamientos de colonos y empresas petroleras, madereras, ganaderas, agroindustriales, etc. hacia las tierras bajas. Esta avalancha obligó a los pueblos indígenas del área a reaccionar, descubriendo al mismo tiempo que todos ellos sufrían esta misma amenaza. Tal situación les estimuló a superar diferencias a veces crónicas entre ellos y a adaptar sus formas tradicionales de organización, muchas veces limitadas al ámbito local. En estos movimientos –a diferencia de lo que ocurría en las tierras altas– el referente inmediato y natural de todos ellos para identificarse a sí mismos era su condición de pueblos indígenas sin mayores aditamentos por corrientes ideológicas o políticas. Por su estilo de vida, que incluye recolección y caza, tenían también otra concepción más amplia de territorio, muy distinta de la de “tierra para cultivar”, propia de las reformas agrarias del período anterior en las regiones más agrícolas y densamente pobladas. Estos rasgos influyeron a su vez para que otros indígenas de las tierras altas, a los que se había pretendido reducir a sólo “campesinos”, recordaran que ellos tenían también su propia identidad cultural e incluso sus territorios comunales.

El fracaso del modelo desarrollista

Simultáneamente, en las tierras altas andinas, los escasos resultados tangibles del anterior modelo de desarrollo por la vía de integración asimilacionista, vigente en las décadas anteriores, había ido creando un desencanto que a su vez provocó la búsqueda de alternativas, a partir de la experiencia previa. Un aymara nos lo expresó en los siguientes términos gráficos: “Nos dijeron que nos liberaríamos dejando de ser indios y lo hemos probado. Pero no ha sido cierto. ¡Volvamos a ser aymaras!” Con esta frustración, a partir de experiencias cercanas en el tiempo, estos pueblos andinos, que tenían ya una larga trayectoria de lucha anticolonial, transitaron de nuevo de su “memoria corta” inmediatista a su “memoria larga” (Rivera 1984: 163-171).

Nótese de paso que esta memoria larga suele ampliarse entonces incluso al plano de una utopía en clave de pasado. En los pueblos “originarios” esta forma de expresar su utopía –como

³⁴ Para Bolivia, abordé ya este tema en Albó (1993). Stavenhagen (1997) y Brysk (2000) tienen planteamientos semejantes acerca de la emergencia indígena a nivel latinoamericano.

un pasado perdido— tiene más poder movilizador que en la clave de futuro, preferida por el mundo occidental, o que en una clave “sin lugar” (= *utopía*), como fue el sueño de Tomás Moro. Es particularmente poderosa en quienes, además, observan la presencia de grandes monumentos arqueológicos, que pasan a tener un gran poder simbólico para percibir el ideal de su lucha como algo posible. Por lo mismo criticar a estos pueblos por buscar un imposible retorno al pasado o por idealizar esos tiempos pasados que no fueron tan bonitos como los pintan, es no entender lo central de su propuesta: en realidad hablan de utopías deseadas por las que luchan.

El boumerang de la migración urbana

Algunos indígenas emigrados a las ciudades, sobre todo entre quienes estuvieron más expuestos a la capacitación y práctica en el ámbito social y humano, han jugado un papel importante como intermediarios, innovadores o “intelectuales orgánicos” del movimiento indígena. A muchos inmigrantes rurales su establecimiento en la ciudad hostil les provoca el camuflaje y a la larga la pérdida de su identidad étnica. Pero hay siempre una minoría para la que esta experiencia, muchas veces conflictiva, despierta y estimula más bien una mayor conciencia. Entonces su aporte al movimiento indígena suele ser substancial y enriquecedor.

Podríamos añadir que el resurgimiento indígena experimentado sobre todo desde los años 70 no habría sido tan fácil ni general si en las décadas anteriores no se hubieran puesto en marcha los programas de desarrollo que aceleraron estos procesos educativos y migratorios, por mucho que con su relativo fracaso desencadenaran también las frustraciones señaladas en el punto anterior.

Los aliados no indígenas

Casi todos los grupos indígenas que han llegado a organizarse han contado por lo general con aliados en diversos grupos e instituciones externas suficientemente aceptadas en su medio. Por la complejidad y gran variedad de este punto, conviene resaltar los tres sectores que han desempeñado un rol más significativo, al menos en nuestros tres países:

Ciertos sectores innovadores de la Iglesia Católica. Sobre todo para los primeros años, en que la clase política no aceptaba esta dimensión étnica, en muchas partes fue fundamental el rol desempeñado por ciertos grupos religiosos menos proselitistas y más comprometidos, sobre todo de la Iglesia Católica. Para entender este giro en una institución tan ligada durante siglos al esquema colonial y neocolonial, son cruciales los vientos renovadores surgidos en ella desde los años 60 a partir del Concilio Vaticano II y, en nuestro continente, a partir de la Conferencia del CELAM en Medellín (1968) que puso en un primer plano el tema de la liberación de los pobres. Es igualmente significativo constatar cómo en la III Conferencia, reunida en 1992 en Santo Domingo y convocada inicialmente en el marco de los “500 años de evangelización”, este enfoque triunfalista dio también un giro, reclamado desde los sectores de base, y el documento final de la conferencia cobró un rostro mucho más indígena.

Dentro de nuestros países es paradigmática la figura profética de Monseñor Leónidas Proaño, obispo de Riobamba, que contra viento y marea incluso dentro de su propia iglesia, contribuyó como pocos en el surgimiento y dinamización a las organizaciones indígenas del Ecuador y en

poner su problemática en la agenda pública³⁵. Pero no es una figura aislada. En los tres países encontramos, junto al despertar de los pueblos indígenas, algunas otras instancias vinculadas a sectores progresistas de la Iglesia Católica, como los salesianos en el territorio Shuar, el Instituto de Pastoral Andina en el sur peruano, la llamada Iglesia Aymara entre Perú y Bolivia, o los jesuitas junto al pueblo guaraní. Con los años, determinados sectores de otras iglesias cristianas históricas, sobre todo metodistas, luteranas y otras asociadas al CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias), con sede en Quito, se han descolocado de la tendencia dominante dentro del mundo misionero protestante, y han contribuido también con su perspectiva ecuménica a este apoyo al movimiento indígena³⁶.

Diversas ONG's de promoción. Hay en este grupo una relación más dialéctica con las organizaciones indígenas y una mayor variedad de situaciones, debido a la amplia gama de actitudes, propuestas y lealtades dentro de este vasto mundo de las ONG's, especialmente abundantes en el caso boliviano. Pero no cabe duda que algunas de ellas han jugado y juegan un notable rol de apoyo.

Han tenido un rol multiplicador y articulador muy especial las muchas radios educativas en lenguas indígenas y sus redes nacionales e internacionales, que desde los años 60 se han constituido en el principal medio de comunicación en el sector rural, rebalsando distancias y barreras como la lengua, la letra escrita y fronteras estatales. Más allá de sus numerosos programas cotidianos de alcance local, a través de su red ALER (Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica), actualmente existe además un programa semanal en quechua que combinando las tecnologías de internet y satélite es producido y emitido por una subred de 25 emisoras, llegando así a una audiencia rural ubicada con frecuencia en áreas muy aisladas.

Algunos investigadores y académicos. Son bastantes los individuos vinculados al mundo profesional de la investigación académica, que han cumplido un rol catalizador y creador de conciencia étnica sea indirectamente como sistematizadores de la lengua y cultura, como consultores o funcionarios en instituciones públicas y privadas o, más directamente, como promotores y aliados en la lucha de los pueblos indígenas.

Recordemos que fue un grupo selecto y cuestionante de entre ellos el que promovió la histórica conferencia y manifiesto de Barbados en 1971 –organizada por el Consejo Mundial de Iglesias y la Universidad de Berna– a la que en 1977 siguió un Barbados II, en que participó además un número mayoritario de representantes indígenas (Brysk 2000: 64). En nuestros países este tipo de apoyo ha ocurrido principalmente entre grupos minoritarios y más aislados de la selva, por ejemplo, en el nacimiento del Congreso Amuesha, en el Perú, o del CIDOB en Bolivia, aunque no faltan tampoco casos en la región andina.

En los tres sectores mencionados ha ocurrido con frecuencia una especie de “conversión”, a medida que aumentaba el contacto con las comunidades. Muchos que habían entrado con una actitud inicial autosuficiente, distante, paternalista y quizás proselitista, han acabado sacudidos

³⁵ Impresiona el testimonio de su colaborador cercano Agustín Bravo (1998), en el simposio internacional organizado por la Fundación Pueblo Indio, heredera del trabajo de Proaño, en el marco del 49 Congreso Internacional de Americanistas en Quito (Almeida y Arrobo, comp. 1998: 229-250).

³⁶ Es significativo que, el fragor del levantamiento ecuatoriano de 1990, se adhieron también a él algunos grupos evangélicos como la Asociación de Indígenas Evangélicos, de Colta, hasta entonces formalmente opuestos a toda acción política cuestionadora y a organizaciones como ECUARUNAI y la CONAIE (León 1994: 92-93).

internamente por la fuerza de la realidad y de los crecientes vínculos de amistad personal, para adoptar otra de mayor escucha y de acompañamiento solidario. Sin embargo pocas veces estos cambios personales logran una plena “conversión institucional”, en especial si se trata de grandes estructuras como el estado u otras transnacionales. Por eso en el listado anterior hemos tenido el cuidado de anteponer los adjetivos “ciertos, algunos...”

Sin embargo, si hiciéramos un recuento sistemático, encontraríamos a muchos dirigentes indígenas que, antes de lanzarse por este camino, estuvieron vinculados con alguno de estos tres grandes sectores de apoyo, y serían muchos más los que de alguna forma se han vinculado con ellos durante el ejercicio de su liderazgo. Pero el test final de la importancia real de tales apoyos es comprobar cómo tantas organizaciones secundadas inicialmente por alguno de estos sectores ha ido cortando después su cordón umbilical logrando su mayoría de edad y su propio camino. Al menos en el caso ecuatoriano, la propia CONAIE (1989) lo ha registrado con un saldo bastante positivo con relación al sector religioso.

4.2. Factores externos

Lo mencionado hasta aquí muestra ya distintas vertientes de la creciente internacionalización, transnacionalización o quizás globalización de nuestra temática (García Canclini 1999: 45-47). Por ejemplo, la penetración hacia las tierras bajas no hubiera ocurrido con tanta intensidad de no haber habido poderosos intereses transnacionales desde el temprano mercado de la goma y quinina hasta el petróleo y la hoja de coca, materia prima para la cocaína. Asimismo, el cambio de actitud de nuevas generaciones de clérigos y misioneros, de la Iglesia Católica –la más antigua “transnacional” ideológica (Brysk 2000: 189)– tiene una vinculación directa con ese evento mundial que fue el Concilio Ecuuménico Vaticano II. La influencia y apoyo de investigadores extranjeros refleja también el carácter cada vez más transnacional del mundo académico y la proliferación de las ONG’s es un eco de la búsqueda de una solidaridad internacional “sin fronteras” en tantas agencias privadas o mixtas de financiamiento basadas en el Primer Mundo... Todo ello con niveles variables de dependencia o de búsqueda alternativa frente a los intereses de otras iniciativas globalizadoras más económicas o políticas, de acuerdo a cada caso.

Más recientemente se han venido juntando otros factores directamente relacionados con eventos concretos de alcance internacional, que han incidido sobre todo en el cambio de actitud de aquellos actores que hasta entonces se habían resistido, como los gobiernos y los partidos políticos, y al mismo tiempo han creado un clima de mayor receptividad con relación a la problemática étnica. Señalemos los siguientes:

- *Descomposición de los regímenes “comunistas” europeos.* Cuando cayó el Muro de Berlín y se desmoronaron los regímenes “comunistas” de Europa del Este, a la izquierda tradicional también se le movió el piso y se creó un vacío ideológico y político en el que los planteamientos de los pueblos indígenas empezaron a tener mayor acogida. Más aún, los conflictos étnicos que empezaron a reventar en muchos de estos antiguos países del este europeo mostraron con claridad que la dimensión cultural y étnica no había desaparecido ni siquiera en aquellos países en que se había intentado reducir las diferencias de clases. Todo lo contrario, al haberlas reprimido, ahora saltaban con una fuerza incontenible como si se hubiera abierto de golpe una olla de presión. A partir de ello fue más fácil la expansión del movimiento étnico y ésta contó con más aliados incluso en el

ámbito político. No faltaron quienes seguían oponiéndose con el argumento de que nuestros países se “balkanizarían”, como la ex Yugoslavia. Pero otros argüían que el peligro aumentaba más bien si se ignoraba y reprimía esta dimensión humana y social.

- *Imposición del modelo económico neoliberal.* Lo anterior coincidió en muchos casos con la pérdida de importancia estratégica de la clase obrera tradicional, debido a los despidos y otras medidas de flexibilización laboral propia del enfoque económico neoliberal. En Bolivia ocurrió sobre todo a partir de un célebre Decreto 21060 dictado en 1985 y fielmente seguido por todos los gobiernos subsiguientes, por la gran dependencia económica que tiene el país. En el Perú, coincidió con el advenimiento del régimen de Fujimori, en 1990, y el fin de las inseguridades creadas por la insurrección senderista. En el Ecuador había ya desde antes una fuerte incursión local del mercado neoliberal y a la vez un movimiento obrero muy débil, aunque los llamados “ajustes estructurales” recién se están realizando desde fines de los 90. El modelo neoliberal, que transforma a tantos asalariados en trabajadores precarios informales difíciles de organizar, obligó también a los diversos grupos políticos a dar cierto vuelco en su busca de nuevos actores sociales, incluidos los indígenas, sobre todo entre los grupos más numerosos de las tierras altas, que por su tamaño tenían un mayor potencial político y electoral.
- *Nuevas corrientes internacionales.* En términos más positivos, empezaron a ganar espacio en la opinión mundial nuevas corrientes como la defensa de los derechos humanos, el derecho a ser diferentes (expresado sobre todo por el movimiento de mujeres) o incluso el movimiento ecológico de los “verdes” y su ulterior generalización en una mayor preocupación por el mantenimiento del medio ambiente y el desarrollo sostenible. Cada una de estas corrientes ha generado una sinergia de simpatías con los movimientos indígenas. Los defensores de los derechos humanos se interesaron en los indígenas, por considerar que están entre los más pobres y marginados. El movimiento de mujeres pronto descubrió que pertenecer a un grupo étnico subordinado generaba también discriminaciones semejantes a las que ellas sufrían, por otra forma de ser diferentes. Y el movimiento ecológico creyó encontrar en los pueblos indígenas, sobre todo en los de las tierras bajas unos aliados naturales, que contribuían a la causa con sus formas ancestrales de respetar y relacionarse con la naturaleza.

Este último factor explica también por qué el “internacionalismo” ha cobrado más fuerza precisamente entre los pueblos minoritarios de tierras bajas y otros que se sienten más amenazados. Es este un campo especialmente abonado para encontrar una convergencia entre la estrategia internacional de los pueblos indígenas allí asentados y una comunidad internacional dispuesta a apoyarla. Un ejemplo nada casual es que, desde que en 1994 se creó en Bolivia una oficina específica de apoyo a los pueblos indígenas sin mayores especificaciones ni restricciones sobre su cobertura geográfica, de hecho ésta se ha ido especializando sobre todo en la atención a los indígenas minoritarios de las tierras bajas. Más allá de otras posibles consideraciones conceptuales, como la falaz distinción entre indígena y campesino, como si estos conceptos se excluyeran el uno al otro, la principal razón práctica es que la comunidad financiera internacional ha estado mucho más abierta a ofrecer ayudas para estas tierras bajas. Lo mismo ocurre más recientemente con relación a las actividades de saneamiento y demarcación de tierras y territorios,

iniciada a partir de la Ley del Servicio de Reforma Agraria de 1996, y que cuenta proporcionalmente con muchos más recursos internacionales para su ejecución en estas tierras bajas.

Suele haber además otros intereses menos altruistas para participar en el desarrollo del potencial económico de estas vastas extensiones tropicales poco pobladas. Frente a la vieja actitud de entrar y arrasar, prescindiendo de quienes ocupan actualmente estos territorios, y ante la experiencia de anteriores fracasos, las grandes empresas sienten ahora cada vez más la necesidad de contratar a antropólogos y otros expertos para que mejoren las relaciones públicas y aseguren así una mayor continuidad. Lo consideran una buena inversión de largo plazo. Entre otros intereses legítimos y que pueden tener además sus buenos réditos económicos, podemos mencionar la necesidad de proteger la biodiversidad de cara a futuras utilidades, asegurar amplias áreas productoras de buen oxígeno y, en general, la buena salud de un planeta, cuyos pulmones serían los vastos bosques amazónicos cada vez más encogidos, la investigación para fines farmacéuticos, o simplemente el turismo de aventura y el eco- y etnoturismo.

Sin embargo, no deja de llamar la atención ese súbito interés, incluso de importantes agencias financieras internacionales, en esos pueblos indígenas, y muy particularmente en aquellos que ocupan vastos territorios casi deshabitados pero ricos en recursos naturales, renovables o no, todavía poco explotados. ¿Será, por ejemplo, el proceso de titular estos territorios en beneficio de grupos poco numerosos una nueva figura comparable a la que antes se llamaba “tierras baldías”? ¿Se harán estos territorios demarcados y titulados igualmente disponibles para el mejor postor cuando éste se presente?

4.3. El contraste del Perú andino frente a Bolivia y Ecuador

Como vimos en la primera parte de este trabajo, dentro de los muchos rasgos comunes en la historia y en la condición andino/amazónica de nuestros tres países, en la evolución de su política indigenista actualmente pesa también mucho la pertenencia a tres estados distintos, cada uno con su propia dinámica. Estas diferencias duran hasta hoy, de modo que el despertar étnico de los últimos años toma también su propio colorido en cada lugar. A continuación siguen algunos ejemplos comparativos, aunque enseguida me concentraré en el contraste más llamativo, que es el rumbo único seguido por el Perú andino en las últimas décadas

La mayor coherencia de todo el movimiento étnico en el Ecuador –que aglutina y moviliza unitariamente a todos sus grupos indígenas en los Andes, la Amazonía y a los pocos existentes en la vertiente costeña– seguramente tiene que ver con la mayor densidad demográfica de este país, su vinculación geográfica relativamente fácil y el menor número de grupos étnicos implicados. Por otra parte, allí la polarización entre la Sierra (con Quito) y la Costa (con Guayaquil) es permanente, llegando a implicar una doble propuesta de país. De ahí que los quichuas emigrados a Guayaquil y otras regiones costeñas deben hacerse culturalmente “invisibles” y tienen una débil participación en todo el movimiento, incluso menos que en la Costa del Perú, donde sectores significativos de inmigrantes serranos mantienen vínculos periódicos con sus lugares de origen. En Bolivia, en cambio, no existe este fenómeno de la Costa. Su equivalente es el Oriente y la ciudad de Santa Cruz, donde muchos hijos de inmigrantes “collas” tienden también a desaparecer culturalmente. Pero, por otra parte, las organizaciones de colonizadores, cocaleros y del movimiento sin tierra existentes en esta región

mantienen vínculos bastante estables con los demás sectores indígenas/campesinos tanto en los Andes como en las tierras bajas amazónicas y chaqueñas.

La experiencia de la revolución agraria de 1953 en Bolivia da también un colorido singular al resurgir étnico boliviano, sobre todo en su área andina. Este sigue muy ligado a la CSUTCB, cuyos orígenes finales están en las movilizaciones populares de los años 50. Tal vez por ello ahí hay menos polarización entre la condición “campesina/clasista” o “indígena/étnica” (u “originaria”, como los interesados prefieren), en contraste con lo que ocurrió en Ecuador, donde dentro de cada comunidad andina podía surgir una división entre los “clasistas” (con sus propias organizaciones) y los “indigenistas” (con otras organizaciones, que al final se han impuesto). Contrasta también con las organizaciones del Perú, cuyo estilo organizativo preponderantemente “clasista” ha venido muy digitado por los partidos de izquierda con base en Lima.

La influencia de ciertos sectores progresistas de la Iglesia, significativa en los tres países, ha sido también más incisiva en el Ecuador quizás por la ausencia allí de otras alternativas más políticas. Sin embargo tanto ahí como en la Sierra del Perú este enfoque ha entrado a la vez más en conflicto con otros sectores eclesiásticos mucho más conservadores. Así ocurrió incluso en Riobamba, sede de Mons. Proaño. ¿Será casual que la violencia de/contra Sendero Luminoso surgiera y se centrara tanto precisamente en Ayacucho, bastión de la iglesia menos renovada?

Pero, más allá de contrastes puntuales como los anteriores, lo que más llama la atención es que, hasta hoy, la región andina del Perú se ha descolocado del resto de la región en el reciente despertar de la conciencia étnica. Hasta las primeras décadas del siglo XX el Perú y su región andina habían jugado un papel protagónico en todo el quehacer indígena de los tres países. A mitad del mismo siglo, en el Perú –como en los demás países– predominó el enfoque clasista, por razones parecidas en todos ellos. Sin embargo en las últimas décadas los otros dos y otros muchos del continente han cambiado de enfoque, menos el Perú. ¿Por qué? Este análisis quedaría trunco si no afrontáramos esta pregunta, subyacente en todo lo explicado hasta aquí.

Cuando empezó a rebrotar la conciencia étnica de los pueblos indígenas, expresada en la evolución de sus propias organizaciones, también en el Perú andino hubo ciertos ecos, sea por influencias externas como la del katarismo boliviano en el ámbito aymara, o por dinámica propia como la que se generó en torno al CISA. Sin embargo no llegaron a cuajar. Allí, a diferencia de lo que ocurre en los dos países vecinos, lo “indígena” y “étnico” parece haber quedado reducido a una caracterización propia de los grupos minoritarios y aislados de la selva. En cambio las organizaciones de la región andina peruana siguen viéndose como meramente “campesinas”, como ocurría por todas partes en la era de las reformas agrarias.

Tal estancamiento se pudo entender en su momento por la década de crisis y estado permanente de emergencia que vivió el país con motivo de la violencia y conflicto a muerte entre Sendero Luminoso (y el MRTA) y el ejército. Tal conflicto afectó mayormente a las comunidades y organizaciones indígenas, generando miles de muertes y emigraciones masivas en su seno. Pero aquella emergencia ya pasó hace diez años y, sin embargo, el Perú andino sigue rezagado y distinto con relación al movimiento étnico que tanta vitalidad ha recuperado en la región andina de los dos países vecinos y en otras tantas desde Chiapas, en México, hasta el sur de Chile.

Cada vez que me encuentro con científicos sociales peruanos les haga esta pregunta y las más de las veces he quedado con la impresión de que ni siquiera se la habían planteado, como si se

tratara de un planteamiento impertinente en el contexto particular del Perú. Hasta ahora, el esfuerzo más sistemático para comprender esta particularidad es probablemente el emprendido por Carlos Iván Degregori (1998), quien para este fin realizó una detallada comparación entre Perú y Bolivia. Entremos en diálogo con él para ponderar la fuerza de sus argumentos.

Muchos de los factores mencionados por Degregori se dieron también en Bolivia y en otros países y explican, efectivamente, por qué lo étnico estuvo bastante eclipsado en torno a los años 50 y 60. Por ejemplo, la existencia de un modelo capitalista desarrollista y asimilacionista, la expansión del mercado y los medios de comunicación, el carácter clasista de los partidos políticos y de las organizaciones por ellos apoyadas. Pero, en Ecuador y Bolivia, que partían de una situación bastante semejante, la presencia de este tipo de factores ya no impidió que desde fines de los 60 la actitud y el discurso de las organizaciones rurales de base empezara a cambiar también en las tierras altas. En cambio en el Perú no ocurrió lo mismo, salvo en pequeños grupos más intelectuales que orgánicos, como los que contribuyeron en la creación del CISA en 1980. Hay que recurrir, pues, a otras razones complementarias para explicar la diferente conducta de la sociedad peruana y de los indígenas serranos dentro de ella. Resultan particularmente sugerentes las dos siguientes, mencionadas también por Degregori:

La primera es la masiva emigración desde la Sierra a las ciudades de la Costa, muy particularmente a Lima. Ya en 1988 el conocido antropólogo José Matos Mar (1988) calculaba que en unas 1.800 barriadas de Lima y de otras ciudades, casi todas en la costa, vivían unos 11 millones de serranos, el doble de los que seguían en las 4.885 comunidades campesinas reconocidas. Para Matos este fenómeno constituye un verdadero “desborde popular” que acabará por cambiar la imagen señorial de las ciudades y de todo el Perú. Carlos Franco (1991) –muy citado por Degregori– coincide en que “la migración constituye la experiencia vital más importante común a una mayoría de los peruanos” y que, a su vez, es la causa de “la otra modernidad”. Pero añade que sus protagonistas ya no son indígenas sino “la plebe urbana”, cuya nueva y cambiante identidad ellos mismos van autoconstruyendo.

Este es, en mi opinión, el principal factor estructural que diferencia al Perú de sus vecinos. La particularidad de este proceso peruano, con relación al de los otros dos países vecinos –que experimentan también grandes olas migratorias– parece ser que en el Perú la mayoría de estos migrantes serranos entran en un ambiente urbano costero mucho más hostil del que encuentran los quichuas ecuatorianos en Quito o los aymaras y quechuas bolivianos en La Paz o Cochabamba. Lima no sólo es una metrópoli mucho más grande (ahora con 8 millones), generadora permanente de nuevas mezclas sociales y culturales, sino que además está físicamente mucho más distante del ambiente de origen de estos inmigrantes en la Sierra, a igual que Arequipa y otros centros urbanos costeros. Para evitarse problemas, a la gran mayoría de los recién llegados no les queda pues más que adoptar “la estrategia del disimulo” que a la larga socava también sus identidades locales previas, en una gama inmensa de variantes dentro de lo que Nugent (1992) ha llamado “el laberinto de la *choledad*”. Si en Bolivia y Ecuador los lugares de llegada de los andinos sólo fueran Santa Cruz o Guayaquil, tal vez habría una situación semejante. Pero en Bolivia el mayor contingente sigue engrosando La Paz (con su apéndice El Alto), que es la sede del gobierno boliviano sin haber dejado de ser también Chukiyawu, el centro natural de todo el mundo aymara. Asimismo Quito sigue siendo a la vez la capital criolla e indígena del Ecuador, a la que cada mañana acuden a trabajar miles y miles de quichuas (muchos de ellos castellani-

zados) que sin embargo siguen teniendo su vivienda principal y obligaciones sociales en sus comunidades relativamente cercanas.

También en estas otras dos capitales se siente el efecto socavador del nuevo contexto urbano y la fuerza cambiante de lo *cholo* (usen o no este epíteto) pero nunca ocurre con la intensidad que se da entre los andinos peruanos instalados ya en Lima. Y, viceversa, aunque el aspecto señorial y oligárquico de Lima se ha transformado significativamente por la presencia activa de estos millones de “serranos”, ello no es mucho en comparación a lo que se ve en Quito y sobre todo en La Paz / Chukiyawu, donde casi la mitad de su población sabe hablar aymara o quechua (y más del 65%, en El Alto) y hay cantidad de instituciones, eventos y festivales protagonizados por este sector (Albó 1991b).

Degregori añade un segundo factor, de carácter simbólico, igualmente particular del Perú. Lo plantea en los siguientes términos:

“Los criollos y luego los mestizos les habían expropiado [a los indios] buena parte de los mecanismos y el capital simbólico a partir de los cuales podían construir un *nosotros* indio... En la primera mitad del siglo XX, para competir con la elite criolla que salpicaba su hispanismo con referencias esporádicas al glorioso pasado inca, sectores de mestizos se apropiaron de manera mucho más decidida de la herencia inca-imperial, y también de la tradición indígena comunitaria. Valorada en un principio positivamente por el indigenismo y el socialismo, esta tradición comunitaria comenzó a ser incorporada a la simbología estatal mucho antes de Velasco”. (p. 173-174).

Es un argumento sugerente, que vale la pena ser analizado en cierto detalle. El prestigioso historiador Basadre había ya sentenciado que “el fenómeno más importante en la cultura peruana del siglo XX es el aumento de la toma de conciencia acerca del indio entre escritores, artistas, hombres de ciencia y políticos” (cit. por Tamayo 1980: 15). Lo que entonces tal vez no quedaba tan claro es que todo ello era en alguna medida la apropiación de lo indígena por parte de los no indígenas (de una manera comparable al célebre indigenismo mexicano). De esta forma, todo ello pasaba a ser parte del discurso de la identidad peruana de los no indígenas. Tupac Amaru, por ejemplo, se convertía en el héroe independentista de los peruanos, y no era ya tanto el símbolo de la rebelión indígena frente al poder local establecido, fuera español o criollo. Hace poco me sorprendió la arenga de un oficial de la policía del Cusco exaltando la figura de Tupac Amaru ante sus subordinados, como el modelo de peruano valiente y entregado a su patria. Por esa vía de la apropiación, los indígenas andinos de carne y hueso se habrían quedado sin un referente propio, en la argumentación de Degregori. Lo que los seguía diferenciando entonces en la esfera de la identidad simbólica era ya más que nada su condición campesina (u obrera, etc., en las ciudades).

Hay efectivamente una forma diferente de apropiación criolla o mestiza de lo andino en el Perú y en los otros dos países andinos. El caso más notable, estudiado a fondo por Marisol de la Cadena (1995, 2000) es probablemente el de la élite urbana cusqueña que, para reforzar su identidad propia frente a Lima o Arequipa (que les arrebataron su importancia política y sobre todo económica), apelan permanentemente a su ancestro “inca”. Son ellos y no los quechuas rurales los que han montado desde ya hace más de medio siglo el espectáculo anual del Inti Raymi en el gran escenario incaico de Sacsahuamán; los que, con fuerte apoyo del municipio, montaron una muy singular y productiva academia de la lengua quechua, no tanto para describir lo que se habla hoy sino para reinventar una sofisticada lengua llena de arcaísmos y neologismos

pero, a veces calcada inconscientemente en el castellano³⁷; son también los que más recientemente han hecho de la *wiphala* la bandera regional del Cusco y han llenado la ciudad con monumentos a los incas. Pero, como subraya Jorge Flores Ochoa³⁸, esa nueva identidad regional cusqueña (pero no indígena) es el “neoincaísmo”. Su lema es –en la aguda formulación de Cecilia Méndez (1995)– “incas sí, indios no”. A fines de 1998, con ocasión de un nuevo aniversario del levantamiento de Tupac Amaru, llegaron incluso a organizar un congreso “de indios”, pero más por iniciativa de estos “indígenas mestizos” (De la Cadena 2000) que de las organizaciones de base.

Pienso con todo que estas particularidades no acaban de explicar por qué no ocurre un desarrollo comparable al de los otros países en tantas comunidades rurales andinas peruanas ni en las organizaciones de base que las aglutinan. Unas y otras, sin necesidad de recurrir a un pasado glorioso pero perdido, mantienen muy viva su cultura, sus celebraciones y su lengua en formas claramente diferenciadas de las de estos otros sectores mestizos urbanos, como reconoce De la Cadena (en prensa). Si lo pretendieran, les resultaría muy fácil explicitar de lleno manifestaciones simbólicas propias, como distintas de esas otras que acabamos de señalar, combinando por ejemplo toda su riqueza cultural actual (no sólo histórica) con su situación social tan distinta, de una manera comparable a como lo hacen la CSUTCB y otras organizaciones, en Bolivia, o la CONAIE, en Ecuador. Estas comunidades y organizaciones rurales están sin duda muy influenciadas por sus numerosos parientes establecidos ya en Lima y otras ciudades de la costa, que siguen avergonzándose de ser “indios” y a lo más se atreven a llamarse “serranos”. A través de ellos se introducen también en la Sierra mil innovaciones culturales. Pero la aculturación no va necesariamente casada con la pérdida de una *identidad* cultural, que al menos en la Sierra parece seguir siendo muy profunda aunque por ahora autoreprimida.

Más allá del debate con Degregori, completemos el panorama con una breve referencia al estilo de los dos presidentes del Perú postsenderista: Fujimori (1990-2000) y Toledo (2001-). Durante su primera campaña electoral, Fujimori apeló a su condición de “chinito” que, de alguna manera, representaba también a los “cholitos”, en contraste con los “blanquitos” como su contrincante, el literato y oligarca Vargas Llosa (De la Cadena, en prensa). Una vez elegido, tuvo ciertamente una primera fase de alta popularidad por haber conseguido dar fin a la pesadilla senderista y por haber estabilizado la economía con una avalancha de apoyos internacionales. Pero su postura ideológica era poco abierta al pluralismo cultural participativo y poco a poco se impuso su estilo autoritario y corrupto, que al fin le obligó a abandonar la presidencia. Siempre mantuvo, con todo, un toque populista repartiendo regalos a los sectores populares y rurales andinos, que le respondían regalándole y colocándole a su vez *ponchos* y *ch’ullus* andinos. Fujimori se ha parecido en esto al general Barrientos, un quechua hablante que en la Bolivia de fines de los 60, después de derrocar a su propio partido MNR y de haber pacificado a sus paisanos campesinos de Cochabamba enfrentados en una crónica *ch’ampa guerra*, fomentó los padrinzgos y compadrazgos de tipo personal y autoritario con poca apertura el pluralismo (étnico o no). La máxima expresión de ello fue precisamente el Pacto Militar Campesino,

³⁷ Por ejemplo, en la defensa apasionada de que el quechua tiene cinco vocales.

³⁸ Comunicación personal, junio 2000.

instituido por él y mantenido por sus sucesores militares hasta que años después fue roto por los kataristas (Albó 1985b, 1999c).

Es cierto que un gobernante autoritario pero populista podría utilizar también lo étnico como bandera para llevar el agua a su molino. Así lo ha hecho más recientemente, en un contexto muy distinto, el presidente y ex teniente coronel Hugo Chávez de Venezuela, al aprobar una Constitución “Bolivariana” que las minorías indígenas del país ven por lo general como muy favorable a sus intereses sectoriales. Pero no es este el estilo de su colega peruano. Durante su mandato el proceso de reconocimiento étnico fue más bien recesivo, si usamos como parámetro de referencia lo que se había conseguido con las reformas de Velasco Alvarado e incluso en algunos de los gobiernos previos a Fujimori³⁹. Así las valiosas experiencias locales de educación bilingüe e intercultural, que ya habían sufrido un grave deterioro por la inseguridad creada en la década de violencia, fueron después desmanteladas por el “Chino”, que sólo las retomó años después, y a una escala mucho menor, debido a presiones de financiadoras internacionales que ya percibían la importancia de este enfoque educativo en países plurilingües.

Tras la precipitada caída y fuga de Fujimori el 2000, la figura paradigmática de reemplazo, que efectivamente acabó ganando las elecciones del 2001, fue el “cholo” Alejandro Toledo⁴⁰, apodado también popularmente “Choledo”. Desde sus primeras apariciones públicas él mismo percibió el potencial político que le daba esta referencia a sus orígenes humildes, como un “cholo” nacido en un pueblito andino de Ancash y pronto emigrado a un barrio popular de la nueva ciudad costeña de Chimbote. Esta imagen se complementaba muy bien con la de su éxito posterior, como estudiante becado en los Estados Unidos, doctor en economía y funcionario internacional, casado incluso con una extranjera, y que, sin embargo, no renuncia a sus orígenes. En sus campañas ha hecho una permanente referencia a las raíces inkas. Por ejemplo, realizó la exitosa “marcha de los cuatro suyus”, hizo ofrendas a los apus ancestrales, usó poncho y *ch’ullu*. Se presentó incluso como un nuevo Inka Pachakuti, a lo que le ayuda su fenotipo muy andino, y adoptó la *chakana* –símbolo a su vez de una nueva era o *pacha kuti*– como emblema de su partido. En consecuencia, al asumir la presidencia, quiso también realizar un acto de posesión simbólica, con su indumentaria andina, en las ruinas del Machu Picchu.

¿Será todo esto una señal de que, por fin, el Perú entra también en la onda étnica de sus vecinos? Tener un presidente cholo en el Perú es sin duda una novedad, aunque no una primicia en los Andes⁴¹. Todo este bagaje simbólico encaja con la forma de descubrimiento de lo “indio” de que hablaba Basadre, que coincide con la tendencia peruana de apreciar más lo inka que lo indio contemporáneo, a que nos hemos referido más arriba. Ilustra también la “emergencia chola” de que hablaba Quijano (1980) pero con un matiz: es la emergencia y retorno del cholo que ha triunfado y se ha hecho “doctor” en el exterior. Significativamente, no es Toledo, con su

³⁹ Sin querer entrar a juzgar otras facetas de su gobierno, pensemos, por ejemplo, en los *Rimanakuy* o encuentros directos, altamente participativos, entre comunidades rurales y el presidente Alan García (1985-1990) y en los cálidos debates que ocurrieron entonces a propósito de nuevas legislaciones sobre comunidades.

⁴⁰ Para la caracterización de Toledo tomo en cuenta datos de Marisol de la Cadena (en prensa), aunque no me consta si ella compartiría mis conclusiones.

⁴¹ Los ha habido desde el mariscal Andrés de Santa Cruz y Calahumana, nacido a orillas del lago Titicaca, hijo de padre español, vinculado a la aristocracia cusqueña, y de madre aymara, presidente del Perú en 1826-27 y de Bolivia desde 1829, desde donde montó la efímera federación peruana-boliviana entre 1836 y 1839 (Albó 2000: 66; Méndez 1995). Lo nuevo es que Toledo utilice tan explícitamente esta identidad.

rostro de bronce, quien sabe hablar quechua sino su esposa, una antropóloga belga. El retorno de lo indio andino, nacido, crecido y organizado en su propia tierra, bien reconocido, defendido y explicitado como tal, sigue siendo la asignatura pendiente en el Perú político contemporáneo.

5. Proyecciones

Revisando lo que ocurría en el segundo tercio del siglo XX en nuestros países, no hay duda alguna de que lo étnico pesa ahora mucho más que entonces en todos ellos, incluso en el Perú. El carácter multiétnico de este movimiento al interior de cada país y entre los tres países y otros muchos contribuye también a complementar las identidades locales de cada grupo étnico con una identidad compartida por todos ellos como indígenas, indios o pueblos originarios, que los une sin perder sus especificidades y los diferencia a todos ellos de los demás sectores de origen europeo u otro en sus respectivos países y en todo el continente.

Pero cabe preguntarnos si se trata sólo de un retorno pasajero a estas identidades, como preludeo de una mayor integración y homogeneización nacional, o de una recuperación del sentido de diversidad étnica que está ahí para quedarse un tiempo largo. Retornando al caso peruano, podemos preguntarnos si su historia y circunstancias específicas pesan tanto como para sellar, en este punto, una evolución claramente diferenciada de la de sus dos países vecinos. ¿O se tratará sólo de un amortiguador pasajero, que a la larga llevará a desarrollos semejantes a los que vemos en otras partes? ¿O será más bien lo contrario, que el Perú, más transformado por el vuelco a la gran metrópoli, preludia lo que a la larga ocurrirá también en los otros países andinos?

A mediano y largo plazo, la respuesta a las preguntas anteriores pasa también de forma ineludible por ponderar cómo los nuevos procesos de globalización están o seguirán afectando a estos pueblos indígenas en nuestros tres países –sean los andinos quechuas y aymaras mayoritarios o la gran variedad de grupos étnicos de las tierras bajas– y a la manera que los pueblos originarios implicados logran acoplarse a ellos.

Muchos de los factores que explican la emergencia reciente de las identidades étnicas nos han conducido, quizás de forma inesperada, a este proceso actual que llamamos la globalización. Resulta que el retorno de la conciencia étnica y la multiplicación de las organizaciones indígenas a partir de los años 70, no es tanto un encapsulamiento recesivo hacia el pasado sino más bien, un fenómeno directamente vinculado con la globalización, sea por reacción a sus efectos excluyentes o por las nuevas posibilidades creadas por ella. Algunas de sus expresiones, como los cambios incorporados a la legislación de cada país, son a veces inducidos incluso por agencias internacionales muy ligadas a este proceso globalizador.

Hace ya una década larga que, al concluir otro recuento comparativo en cinco países andinos (Albó 1991a), subrayé sobre todo los “efectos boumerang” que tienen los esfuerzos de desarrollo homogeneizador, cuando excluyen a sectores importantes de población, entre los que no suelen faltar las poblaciones indígenas marginales del campo o de la ciudad. El actual modelo de globalización neoliberal tiene este rasgo excluyente, con esas célebres recetas de “ajuste estructural” que implican concentrarse más en los sectores poderosos y dejar a su suerte a los más débiles.

Por tanto, es previsible que el boumerang se le dé la vuelta, como ha ocurrido ya a principios de este nuevo milenio en el Ecuador.

Son, por otra parte, cada vez más los que buscan correctivos sociales a este modelo, tanto entre quienes lo diseñaron desde el corazón del sistema como entre quienes lo están aplicando en nuestros países periféricos. A los bolivianos nos viene enseguida a la mente el nombre del empresario minero Goni Sánchez de Lozada, que en 1985 provocó el *shock* neoliberal bajo el asesoramiento directo de Jeffrey Sachs, de Harvard, pero después, en 1993-1997, junto con el aymara Víctor Hugo Cárdenas, introdujo una serie de correctivos entre los que estaba la educación intercultural bilingüe, la participación popular con reconocimiento legal de las comunidades y la titulación colectiva de tierras comunidades de origen o territorios indígenas inalienables, enmarcado todo ello en la solemne declaración constitucional de que somos un país democrático, multiétnico y pluricultural. Pero no por ello se dejó de abrir más y más al país a los capitales extranjeros ni disminuyó la angustia económica y laboral de tantos sectores marginados por el modelo. Por eso nos hemos también preguntado si, dentro de la globalización neoliberal dominante, estos correctivos y concesiones sociales y culturales funcionan simplemente como una especie de compensación distractiva, mientras se acaba de consolidar la entrega irrestricta y muy poco autónoma a la economía global dominante. En la medida que el fortalecimiento y seguridad económica de estos sectores marginados siga siendo la asignatura pendiente, la bomba de tiempo, con su efecto boumerang, se mantendrá activada.

Pero, para revertir esta situación, la globalización, entendida en su sentido más amplio, crea también nuevas posibilidades para estos sectores económicamente excluidos, entre los que se cuentan nuestros pueblos indígenas. Los analistas subrayan con razón que lo que hace a la actual globalización específicamente distinta de las expansiones previas del capital, es su capacidad informática para poder tomar decisiones en tiempo real⁴². En la medida que esta ventaja logre ser apropiada también por los pueblos indígenas, cuyas identidades y experiencias culturales son tan diferenciadas como ricas, será posible construir también una globalización alternativa desde abajo y desde cada lugar y pueblo. Los relatos contenidos en las páginas anteriores nos muestran que, por difícil que sea, este vuelco es posible. Y necesario.

⁴² Ver, por ejemplo, Castells (1996: 93) y García Canclini (1999: capítulo 2).