

Sobre indígenas y movimientos: reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo*

María Elena García y José Antonio Lucero

En mayo del 2003, viajamos a Cochabamba, Bolivia, para presentar un trabajo que preparamos conjuntamente para una conferencia sobre movimientos indígenas en América Latina. Nuestra ponencia examinaba la reciente movilización indígena en el Perú y respondía críticamente a la afirmación, común entre estudiosos, de que el Perú representaba un caso sorprendente de “ausencia” de movimientos indígenas (García y Lucero 2003).¹

A nuestro parecer, la mayoría de los análisis del caso peruano ignoraban la variedad e intensidad de actividad política indígena en este país, prefiriendo en su lugar centrarse en la aparente falta de habilidad organizativa de los indígenas para formar alianzas nacionales (Gelles 2002; Remy 1994; Yashar 1998). En un sinnúmero de conferencias y publicaciones de la última década dedicadas al “retorno del indio” (Albó 1991), el caso peruano aparece sencillamente como una simple interrogante; una excepción que confirma la regla general de incremento de la visibilidad política indígena (i.e., Albó 2002).

Nuestra ponencia se basó en dos experiencias de trabajo de campo en el Perú: la investigación doctoral de García (realizada entre 1996 y 1999) sobre la política de educación intercultural para comunidades indígenas en el departamento del Cuzco, y un viaje de investigación realizado por García y Lucero (en junio del 2002) centrado en explo-

* Los autores agradecen los comentarios y sugerencias de Aranwan, Marisol de la Cadena, Javier Lajo, Martin Scurrah, y los participantes de seminarios en la Universidad de Washington y la Universidad de Emory donde versiones preliminares del presente ensayo fueron presentadas.

¹ Versiones de esta ponencia fueron publicadas en inglés (García y Lucero 2004) y en castellano (García y Lucero 2005).

rar la política de las organizaciones indígenas. Durante este último viaje, conocimos por primera vez nuevas e importantes organizaciones como la Coordinadora Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (CONACAMI) y la Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP).² Ya estábamos familiarizados con movilizaciones a escala local y transnacional, pero lo que nos llamó la atención de forma más inmediata fue lo que ocurría en el plano nacional. Además de la aparición de la CONACAMI y la COPPIP, una nueva agencia estatal, la Comisión Nacional para los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA) dirigida (en ese entonces) por la primera dama Eliane Karp, parecía abrir las puertas hacia un cambio real.³ En medio de esta efervescencia de actividad política, indudablemente existían tensiones tanto dentro como entre las distintas organizaciones. En este capítulo, en un espíritu autocrítico, nos enfocamos en nuestras propias interpretaciones sobre esas tensiones, y en sus consecuencias e implicaciones. Esta perspectiva autocrítica es útil para revelar algunos de los mecanismos culturales y políticos que funcionan a través de los saberes, prácticas y disciplinas que constituyen lo que, siguiendo a Arturo Escobar (1995), podríamos llamar los (des)encuentros del desarrollo. Los académicos, tanto como agentes del Estado o de la cooperación internacional, juegan un papel en los procesos de “autenticación” que indagamos en este trabajo. Usando nuestra experiencia como ejemplo, exploramos algunos de los riesgos intelectuales y políticos que surgen al diferenciar entre actores “auténticos” y “no-auténticos.”

Simplificando un escenario complejo, en el ensayo que presentamos en Cochabamba ofrecimos una visión favorable de las organizaciones que usaban los tipos de redes sociales transnacionales que han sido bien acogidas por estudios recientes (Brysk 2000, 1996; Keck y Sikkink 1998; Morin y Santana 2002). Nos mostramos mucho más escépticos en cuanto a las organizaciones e individuos que parecían retener elementos de la ideología indianista, es decir, aquella que proclama un nacionalismo indígena más esencialista y radical (Lajo S/F, 2005; Smith 1983; Albó 2002). Aunque la ponencia fue bien recibida por muchos de los participantes en la conferencia, los comentaristas del panel, una líder aymara del Perú y un líder

² Existen dos organizaciones que usan el acrónimo COPPIP, aunque cada una de ellas representa una filosofía diferente. Hablaremos de estas diferencias a continuación.

³ En parte como respuesta a críticas y controversias sobre el lugar de CONAPA en discursos de autonomía indígena, CONAPA fue remplazada en enero del 2005 por el Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA).

quichua del Ecuador, estaban claramente molestos por nuestra interpretación, la cual mostraba a algunas organizaciones de manera más favorable que a otras. Aunque ambos comentaristas compartían nuestra crítica de las descripciones prevalecientes (de la “ausencia peruana”) ambos a su vez respondieron críticamente a nuestra selección de voces. Los líderes a quienes nosotros percibíamos como profesionales y representativos, ellos los veían como políticamente comprometidos y poco auténticos. En cambio, a los líderes que nosotros describíamos como indianistas radicales y aislados, ellos los veían como orgánicos y auténticos.

Este capítulo cuestiona las premisas e ideas que llevaron a este encuentro con críticos e intelectuales indígenas. Nuestro enfoque se concentra en las “autenticaciones” de la política y de la identidad indígena (Mires 1991; Wade 1997; Warren y Jackson 2002). ¿Qué consideramos un movimiento indígena? ¿Quién es un representante “legítimo” de los asuntos indígenas? ¿Cómo deberíamos nosotros como científicos sociales enfrentar, investigar y escribir sobre movimientos indígenas? En un esfuerzo por responder a estas preguntas ofrecemos en las páginas siguientes un análisis autocrítico de un momento en la política indígena peruana.

Aproximándose a Perú: escribiendo contra la ausencia

Como ya ha sido ampliamente documentado, las dos décadas entre 1980 y 2000 fueron años de violentos conflictos políticos y de gobierno autoritario en el Perú (cf. Poole y Rénique 1992; Starn 1998; Manrique 2002). La violencia y el terror de la guerra entre el Estado y las fuerzas de oposición de izquierda (especialmente Sendero Luminoso) resultó en aproximadamente 70.000 muertos, según el reciente (2003) informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). Según expertos, este contexto de represión y conflicto explica en gran parte el por qué de la relativa ausencia de movilización política de la población indígena. En comparación con sus vecinos (particularmente Ecuador y Bolivia), el Perú parecía carecer de una presencia visible de confederaciones indígenas a escala nacional tal como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) o la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB).

Para algunos expertos, esta falta de actividad social estaba muy relacionada con un ambiente político peruano mucho más hostil que en otros países andinos y, por lo tanto, con una estructura de oportunidad política más restringida (Albó 1991, 2002; Yashar 1998). Otros estudiosos han estado menos interesados en explicar la “ausencia” (o el caso

negativo, en la jerga disciplinaria) y más centrados en capturar las dinámicas culturales particulares que históricamente han caracterizado las relaciones étnicas y raciales en el Perú. Para ellos, por ejemplo, el uso de etiquetas izquierdistas en la formación de la identidad del “campesino” rural, la apropiación de historias y mitos incaicos por parte de las elites, y la compleja naturaleza del mestizaje peruano y la migración interna han producido identidades intersticiales que se oponen a ser clasificadas como simplemente indígenas o no-indígenas (Degregori 1998; de la Cadena 2000; Gelles 2002).⁴ En efecto, la naturaleza conflictiva de las identidades raciales peruanas (¿quién es realmente “indígena”?) se halla en el centro de los debates más recientes sobre la política indígena. Tal y como comentaba un intelectual que se autodefinía como quechua, “[en el Perú] queda mucho camino por recorrer. Antes de que podamos organizarnos como población indígena, debemos *ser* población indígena” (citado en García 2005: 135). A diferencia del Ecuador, donde *indígena* se ha convertido en una identidad política común tanto entre las poblaciones de la sierra como en las de la costa, el mapa racial y regional del Perú se caracteriza por la existencia de un vocabulario inestable en continuo cambio, que incluye etiquetas tales como *campesino*, *andino*, *mestizo*, *nativo* e *indígena*. La complejidad de la identificación étnica en el Perú ha sido interpretada por muchos expertos como la carencia de una identidad indígena consolidada que hace extremadamente complicado hablar de un movimiento indígena.⁵

Si bien estas observaciones contienen numerosos elementos persuasivos respecto al análisis de las diferentes comunidades andinas, es nuestra opinión que estas narraciones del excepcionalismo peruano contienen también algunos inconvenientes importantes. Al privilegiar organizaciones de movimientos sociales a escala nacional, los expertos tienden a minimizar la importancia de protagonistas locales y regionales que han tenido un verdadero impacto en la política indígena nacional y transnacional. A partir del trabajo de García (2005) sobre la política educacional, hemos aprendido que tanto padres quechuas en comunidades locales como intelectuales indígenas en institutos transnacionales han estado asociados con luchas importantes sobre el contenido y la implementación de políti-

⁴ Para una discusión completa de esta explicación véase Albó (2002); García (2005); García y Lucero (2005).

⁵ La peculiaridad de la formación racial peruana se encuentra más allá de los objetivos de este ensayo, pero como de la Cadena (2000, 2001) y otros quienes han contribuido a este volumen mencionan, los distintos discursos sobre el mestizaje en los Andes y en Mesoamérica aluden a la necesidad de un estudio comparativo continuado, ya que las constelaciones de raza y nación son variadas y complejas. Mientras que todas las fronteras entre identidades son variables, la oposición entre la identidad mestiza e indígena, por ejemplo, se encuentra mucho menos marcada en el Perú que en México o Ecuador.

cas de educación intercultural bilingüe. De manera similar, otros estudiosos han documentado las formas en que los actores locales se involucran y transforman agendas de desarrollo transnacionales, en algunos casos de manera dramática (Edelman 1999; Gelles 2000). Además, en términos históricos, las organizaciones amazónicas tienen una tradición más larga en el Perú que en muchos lugares del Ecuador o Bolivia, siendo el Congreso Amuesha una de las primeras organizaciones indígenas que se formaron en el continente en los años 60 (Smith 1983, 2002). En la sierra, los grupos indígenas se han unido tanto en federaciones como en rondas campesinas en tiempos de inestabilidad política (Starn 1999).⁶ Por lo tanto, etiquetar el complejo y variado patrón de políticas indígenas como “ausencia” o “fracaso” parecía olvidar partes importantes de la historia.

Este escepticismo sobre el excepcionalismo peruano fue reforzado por el desarrollo político peruano tras la caída de Alberto Fujimori que pareció sugerir los comienzos de una apertura democrática en el Perú. Más aún, el trabajo de la CVR (2001-2003) centró la atención nacional sobre los horrores vividos especialmente por indígenas y campesinos, y dio lugar a una conversación a escala nacional sobre los derechos de los indígenas peruanos. Aunque creímos que esta apertura influenciaría la política indígena en el país, queríamos resistir caer en el discurso teleológico de algunos observadores que pensaron que Perú estaba simplemente incorporándose al movimiento general de la región del “retorno” de los indígenas a la escena política nacional. Aun así, fuimos a Perú para realizar un corto trabajo de campo, esperando encontrar un paisaje político que contrastase con las desoladas descripciones presentadas por algunos expertos.

Oxfam América, al ser un actor importante en las redes políticas indígenas de América Latina, con su oficina regional en Lima alimentó también estas altas expectativas. En nuestros trabajos anteriores, la labor de Oxfam,⁷ una de las primeras patrocinadoras internacionales de organizaciones como CONAIE, nos impresionó de forma muy positiva. Los profesionales de Oxfam han sido clave en la aportación de información en las investigaciones de Lucero (y otros) sobre movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia (Lucero 2002). Previamente, también nos habíamos

⁶ La organización del ejército Asháninka y la aparición de las rondas campesinas contradijeron la percepción de que la violencia es siempre un obstáculo para la organización indígena. La violencia política puede servir como catalizador para la formación de organizaciones indígenas para la autodefensa. Véase por ejemplo Manrique (1998) y Starn (1998).

⁷ En este texto, el nombre de “Oxfam” refiere siempre a Oxfam América exclusivamente y no a los otros actores “Oxfam” tales como Oxfam Internacional o Oxfam Gran Bretaña.

reunido con el equipo de Oxfam durante un viaje de investigación en el 2001, y les habíamos invitado a participar en una conferencia sobre política indígena y desarrollo en Latinoamérica que tuvo lugar ese mismo año en la Universidad de Princeton (EEUU). Tal y como es de esperar, muchos de los miembros del equipo Oxfam no sólo son profesionales que facilitaron nuestra investigación, sino además son amigos. Es por ello normal que cuando llegamos a Lima en junio del 2002, nuestra primera parada fue la oficina de Oxfam.

Teniendo en cuenta que sólo nos quedaríamos unas pocas semanas en el país, aceptamos con gusto la ayuda de Oxfam para conseguir las entrevistas con muchas de las organizaciones indígenas establecidas en el país, tanto nuevas como antiguas. Nos interesaban los puntos de vista de Oxfam y los de estas organizaciones sobre los cambios en la relación entre sociedad y Estado en el Perú. Mayores detalles sobre la situación que encontramos se encuentran descritos en el ensayo que presentamos más tarde en Cochabamba. No obstante, una breve descripción del papel del Estado y del surgimiento de nuevos actores indígenas nos ayudará a contextualizar el conflicto de opiniones que surgió en la reunión de Bolivia.

Basado en entrevistas y fuentes secundarias, rápidamente nos resultó evidente que el período posterior a la caída de Fujimori, y anterior a la elección de Alejandro Toledo, fue un momento crucial para el movimiento indígena. La administración interina de Valentín Paniagua respondió al llamado de los líderes indígenas amazónicos al crear mesas de dialogo que atrajeron a expertos y líderes indígenas de todo el país para discutir las necesidades y demandas de diversas comunidades. Este período fue descrito como una “ventana de oportunidad” para los derechos indígenas, que parece cerrarse (un tanto sorprendentemente) con la elección de Alejandro Toledo en el 2001.

A pesar de hacer alarde de su pasado andino, sobre todo con la ceremonia sin precedentes efectuada en Machu Picchu como parte de su inauguración, Toledo parece dar menos atención a los asuntos indígenas que su predecesor. Su esposa, Eliane Karp, jugó un papel mucho más visible en la elaboración de respuestas estatales a las demandas indígenas al presidir la nueva agencia para asuntos indígenas y Afroperuanos, CONAPA, frecuentemente llamada “comisión Karp”⁸

⁸ Karp es frecuentemente identificada como una “antropóloga belga”, caracterización que ella no rechaza. Si bien es cierto que Karp estudió antropología como estudiante de pregrado y habla quechua, sus estudios de postgrado en la universidad de Stanford (donde ella y Toledo se conocieron) no fueron en antropología sino en literatura francesa. Identidades disciplinarias, del mismo modo que identidades étnicas, llevan consigo una cierta cantidad de capital cultural y político.

(Karp renunció su cargo en el 2004). CONAPA buscó canalizar el nuevo fondo internacional (un notable préstamo del Banco Mundial por cinco millones de dólares) hacia la creación de una nueva agenda de desarrollo para comunidades indígenas y Afroperuanas, establecer un espacio de representación indígena en el gobierno de Toledo, y avanzar en la discusión sobre reformas constitucionales multiculturales. Algunos, incluso el director de Oxfam, Martin Scurrah, vieron la posibilidad de mayor atención de parte del Estado y de la Primera Dama como algo lleno de riesgos pero también de oportunidades. Varios líderes indígenas también vieron a la comisión Karp como un espacio importante y visible para los asuntos indígenas (Martin Scurrah, entrevista, 2002). Otros, sin embargo, criticaron el paternalismo de prácticas tales como el nombramiento de los miembros de la comisión hecho por la misma Karp y el peligro potencial de subordinación de las organizaciones indígenas al Estado (Benavides 2001; Richard Chase Smith, entrevista, 2002; Patricia Oliart, entrevista, 2002).

Además de los nuevos cambios en políticas de Estado, ocurrieron también importantes adelantos en la sociedad civil. Uniéndose a antiguas organizaciones amazónicas, como lo es la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), CONACAMI, una nueva organización de la sierra, ganó relevancia en discusiones sobre movilizaciones indígenas. CONACAMI estaba primordialmente enfocada a protestar el impacto de la minería en comunidades de la sierra y estaba lejos de ser una réplica de las federaciones de la Amazonía peruana y de otros países. Sin embargo, como CONACAMI representaba a varias comunidades de la sierra de habla quechua, distintos actores incluyendo a Oxfam, describieron a CONACAMI como un importante homólogo andino de las federaciones amazónicas. Interesantemente, Oxfam patrocinó una serie de intercambios entre líderes de organizaciones ecuatorianas, bolivianas y peruanas que incluyeron a CONACAMI y varios otros protagonistas indígenas más “establecidos” como por ejemplo CONAIE y el nuevo Consejo Nacional de Ayllus en Bolivia (CONAMAQ). Adicionalmente, CONACAMI junto con AIDSESP y otros eran parte de una nueva organización nacional conocida como la Coordinadora Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP).

Al reportar estos hallazgos a nuestros colegas indígenas y no indígenas en Cochabamba se inició un diálogo sobre la naturaleza precisa de estos nuevos desarrollos y estas organizaciones nacionales. Tal como lo comentamos más adelante, nuestros críticos indígenas nos permitieron desarrollar una visión más compleja acerca de la “ausencia” peruana. Más aún, su crítica puso de alto relieve la forma en que nuestra propia posición dentro de las redes sociales

influyó nuestra narrativa sobre las políticas indígenas peruanas. Obtuvimos una lección importante sobre la “posicionalidad” etnográfica cuando nos dimos cuenta de que COPPIP no era una sola organización, sino dos. Las tensiones entre estas dos COPPIPs y nuestra falla inicial de no percibir las dice mucho sobre el proceso de “autenticar” protagonistas indígenas y la importancia de una investigación comprometida y auto-reflexiva.

Respuestas indígenas: lecciones sobre la incertidumbre antropológica

Nos enteramos por primera vez de la existencia de COPPIP, una organización nacional indígena y precisamente aquello que la mayoría de los estudiosos decía estar ausente, a través de entrevistas en Oxfam y con miembros de la organización CONACAMI. Estas entrevistas sugerían que, aunque todavía en etapas tempranas, esta “conferencia permanente” ofrecía la posibilidad de una mayor organización pan-regional parecida a la de otros países. Para enterarnos mejor de los fines de esta organización, pedimos una cita con el nuevo secretario técnico de la COPPIP, Jorge Agurto. Agurto, un consultor no-indígena, tenía una historia de cooperación con organizaciones indígenas tanto en asuntos políticos como legales, y era altamente versado en el contexto internacional y regional de las políticas indígenas. Su oficina se encontraba en la sede central del AIDSESP, la organización amazónica, y su autoridad como consultor nos parecía evidente. Agurto nos recibió calurosamente, nos proporcionó respuestas detalladas a todas nuestras preguntas y nos presentó un relato fascinante sobre la evolución de COPPIP. Su narrativa de la trayectoria de COPPIP fue ratificada por las versiones ofrecidas por nuestros contactos en Oxfam, CONACAMI, y el Instituto del Bien Común, una ONG relativamente nueva precedida por Richard Chase Smith, quien anteriormente fuera Director Regional de Oxfam.

El relato, someramente, fue el siguiente. COPPIP fue concebida durante una reunión realizada en Cuzco en 1997;⁹ se estableció como una “conferencia” que proporcionaría un espacio no-jerárquico en el que una variedad de organizaciones indígenas pudieran congregarse, sin ceder a su autonomía o identidad, y discutir asuntos de interés común. Como era un espacio de interacción tanto para las organizaciones

⁹ El Primer Congreso de Pueblos Indígenas, fue co-organizado por Javier Lajo y David Ugarte Vega Centeno (intelectual cusqueño no-indígena, vinculado a la izquierda socialista), con apoyo económico y político del congresista Máximo San Román, quienes fundaron la COPPIP el 5 de diciembre de 1997.

de la sierra como de la Amazonía, atrajo una considerable atención transnacional así como el apoyo de fondos norteamericanos y europeos. Sin embargo, las cosas se complicaron cuando el cargo de secretario técnico pasa de Agurto a Javier Lajo.¹⁰ Javier Lajo es un activista e intelectual Puquina con una larga trayectoria en el movimiento indígena peruano, y una persona controversial, según algunas fuentes.¹¹ Tal como numerosas personas nos habían informado, Lajo estaba afiliado con la antigua organización indianista conocida como el Consejo Indio de Sudamérica (CISA).¹² CISA, durante los años 70, proclamaba hablar a nombre de las comunidades indígenas, a pesar de que sus críticos argumentaban que CISA tenía escasos vínculos con el ambiente rural y tenía un discurso radical más cercano al anti-colonialismo de pensadores como Frantz Fanon y Fausto Reinaga que a las demandas de líderes indígenas locales (Albó 2002; Smith 1983, 2002). Tal como diversos estudiosos han notado, las voces indianistas eran alzadas pero no necesariamente representativas (Albó 2002; Smith 1983, 2002; Montoya 1998). Asimismo en el Perú, donde las identidades étnicas están frecuentemente sujetas a debate, cualquier duda sobre la autenticidad de identidades indígenas puede tener consecuencias políticas significativas. Efectivamente, para muchos estudiosos y fundadores de organizaciones indígenas, el trabajo de Lajo con corrientes indianistas fueron tomadas como pecados de su pasado. Sus pecados del presente, según estos críticos, tenían que ver con su presunta cercanía a Eliane Karp y con el perceptible uso de sus conexiones políticas para asegurar trabajos y fondos para aquellos cercanos a él. Según algunas personas familiarizadas con la controversia, la “mala administración” de COPPIP por parte de Lajo¹³ implicó una pérdida de apoyo y de fondos internacionales.

¹⁰ Las complicaciones se deben en parte al hecho que Lajo y más tarde Agurto formaban parte del equipo del congresista Máximo San Román y el “Grupo Parlamentario Perú.” Sin embargo, según Lajo, él mismo “comisiona a Agurto como Secretario de COPPIP, posteriormente Agurto pasa a desempeñarse como secretario del Gabinete del congresista San Román.” Lajo, ya miembro del Consejo Directivo de COPPIP, pasó al cargo de Secretario Técnico de COPPIP. (Comunicación personal, agosto 2006).

¹¹ Como relatamos más adelante, la caracterización del Sr. Lajo como, en su frase, “el malo de la película” no debería ser presentado como un simple “hallazgo” de nuestra investigación, sino una representación más en un complejo juego de representaciones.

¹² Como él mismo nos comentó, Javier Lajo estuvo colaborando con CISA hasta el año 1985, “cuando su grupo conocido como Organización Amaro Runa rompen con esta organización, haciendo una denuncia internacional contra CISA por malversación de fondos, cuestionamiento que significó el fin del CISA” (Comunicación personal, agosto 2006).

¹³ Según Lajo, esta “mala administración” debe leerse mas bien como “el auge de la unidad indígena-campesino y el éxito conseguido por el movimiento

les, incluyendo el respaldo de Oxfam. No fue hasta que Lajo fue “despedido”—según las personas que entrevistamos—y que Agurto regresó a su puesto de secretario técnico que los recursos transnacionales de COPPIP fueron reestablecidos.

Esta fue, más o menos, la historia contada en Cochabamba. Tal como trascendió mas tarde, esta era (como nosotros deberíamos haber supuesto) solo una versión de la historia.

La conferencia a la que asistimos en Cochabamba era de alguna manera el lugar ideal de reunión para una discusión de política indígena. Contrario a otras conferencias académicas sobre asuntos indígenas, en ésta las personas indígenas no eran simplemente objetos de análisis sino que eran activos participantes en discusiones y debates. Patrocinado por diversas ONG locales y el PROEIB Andes (un programa de postgrado para estudiantes indígenas de diversos países Sudamericanos) y realizada en Bolivia (donde aproximadamente 60-70% de la población es indígena) los paneles y presentaciones eran más que otro encuentro académico. Con ponentes y comentaristas indígenas, este fue un espacio apasionante y ligeramente intimidante en donde podríamos compartir nuestras tentativas conclusiones sobre la política peruana. A pesar de la naturaleza horizontal y participativa de la conferencia, existía una preocupación con la incidencia de legados coloniales en un espacio en el cual muchos de los panelistas eran profesores extranjeros y no-indígenas (sobre todo de Estados Unidos y Europa), mientras que muchos de los comentaristas eran estudiantes indígenas. Adicionalmente, había una distinción entre activistas indígenas (muchos de los cuales participaban en el programa de postgrado del PROEIB) y estudiantes de políticas indígenas (muchos de los cuales residen en diversas partes del “primer mundo”). Tal como uno de los participantes indígenas subrayó durante una de las sesiones de la conferencia, “Una cosa es hacer un viaje de miles de kilómetros y contárselo a otros, y otra cosas es contar el viaje sin ni siquiera haberlo hecho.” Aunque nunca hostil, comentarios como este sirvieron para desafiar la autoridad de “expertos externos.”

Aun así, este tipo de encuentros entre observadores y activistas indígenas, no-indígenas, latinoamericanos, norteamericanos, y europeos prometía ser el tipo de espacio sobre el cual los antropólogos han insistido con toda razón; un espacio que busca descolonizar la división etnográfica y académica entre norte y sur, “academia” y

en este período al pasar del anonimato a intentar un papel protagónico en la política peruana, proceso que fracasa y queda trunca por la división de COPPIP” (Comunicación personal, agosto 2006).

“campo” (ver por ejemplo Stephen 2002 y Warren 1998a). En este espíritu, estábamos ansiosos de escuchar las reacciones de los participantes y comentaristas de la conferencia durante nuestro panel.

Previamente a nuestro panel, nos habíamos reunido brevemente con nuestra comentarista, Brígida Peraza, una joven líder peruana aymara de la Unión de Comunidades Aymaras (UNCA), dándonos la impresión de que tenía una fuerte reacción en contra de nuestro ensayo. A pesar de que concordaba con nuestra principal queja sobre el concepto de la falta de representatividad indígena peruana, ella no estaba de acuerdo con nuestra narrativa sobre la evolución de COPPIP, como tampoco con las opiniones en las cuales basamos nuestra investigación. Las fuentes de Oxfam, a su parecer, no eran las más objetivas. Adicionalmente, el indianismo de Javier Lajo no era tan marginal como nosotros sugeríamos.

El otro comentarista de nuestro panel, Luis Maldonado del Ecuador, tuvo también diversas reacciones a nuestro ensayo, que compartió con nosotros después de que el panel había concluido. Maldonado era uno de los líderes indígenas más conocidos en la conferencia; había sido un miembro importante del círculo íntimo de la CONAIE y había liderado instituciones tanto del Estado como multilaterales. En Ecuador, había recibido nombramientos a nivel ministerial como secretario ejecutivo del Consejo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) y como ministro de bienestar social. Mas tarde, Maldonado había sido escogido para dirigir el Fondo Indígena, instancia multilateral con sede en La Paz, Bolivia. En resumen, él era parte de un grupo, relativamente recién formado, de elites indígenas transnacionales; compartía muchas de las preocupaciones de Peraza y estaba particularmente molesto por la forma en que habíamos caracterizado a antiguos líderes como Lajo.

Hubo muchas reacciones favorables a nuestro ensayo durante la sesión de preguntas y respuestas posterior a nuestra presentación, la mayoría provenientes de nuestros colegas norteamericanos. Por otra parte, los comentarios de Peraza ayudaron a generar una sana discusión sobre escritos anteriores acerca de la política peruana y nuestras propias conclusiones provisionales sobre los recientes cambios. Después de escuchar las acotaciones y críticas de los comentaristas indígenas y otros participantes, muchos de los inconvenientes de nuestro ensayo nos resultaron evidentes. Si bien nosotros defendimos muchas de nuestras conclusiones, reconocimos también que las partes más críticas de nuestra descripción no deberían haber sido personalizadas, culpando a una o dos personas, como fue el caso de Javier Lajo, con quien no tuvimos la oportunidad de conversar du-

rante nuestro viaje de investigación. Les aseguramos a ambos comentaristas que esta era tan sólo una versión preliminar de nuestra investigación y que sus comentarios serían parte del siguiente borrador, el cuál empezáramos a escribir tan pronto regresáramos a los Estados Unidos.

Algunos días después de nuestra llegada, recibimos un mensaje de Lajo, quien claramente había tomado nuestro ensayo seriamente. Él no sólo escribió una enfurecida misiva, sino también se extendió en un reseña de 13 páginas sobre nuestro ensayo que titulaba “Comentarios de ‘Un país sin indígenas (UPSI): invisibilidad indígena en Perú’ (Lajo n.d.). Antes de resumir el extenso dialogo que surgió de esta correspondencia es necesario acotar que el tono de nuestro intercambio evolucionó desde una ira personalizada pasando por una reconsideración cívica hasta llegar a una colaboración amistosa. Es mas, este “proceso de revisión” fue más útil y enriquecedor que aquellas que usualmente se privilegian en los círculos académicos. Pero no comenzó de esta manera.

La carta inicial de Lajo nos informaba que nuestro ensayo le fue enviado por los “hermanos y hermanas indígenas” que estuvieron presentes en la conferencia quienes estaban alarmados por el contenido de lo que Lajo abrevió como UPSI (del título de nuestro ensayo). Notando que muchas de nuestras afirmaciones eran “falsas o inexactas,” indicaba que sentía la necesidad de respondernos puesto que él había sido presentado en el “peor rol de la película” con “acusaciones “difamatorias y malévolas.” Peor aun, según él habíamos presentado a Richard Chase Smith, Oxfam América, y a otras “agencias extranjeras” y “antropólogos yanquis” como los “salvadores” de los pueblos indígenas. En su primera carta, Lajo se dirigió hacia nosotros como aquellos quienes buscan “liquidar, bombardear, y enterrar la perspectiva indianista en Perú y Sudamérica.”

La noticia de que nosotros pudiéramos ser considerados como eliminadores de algo era en sí mismo chocante y la idea de que tomamos parte de las fuerzas antropológicas imperialistas en contra de los indígenas locales provocó en nosotros una fuerte reacción emocional. Nos sentimos incomprendidos y difamados, pero luego nos dimos cuenta que era esto precisamente lo que Lajo describía como su propia reacción. En vez de sucumbir a una defensa académica, intentamos ir más allá de los malentendidos y usar la oportunidad para aclarar nuestra posición y aprender más sobre la suya. En nuestra respuesta a Lajo, reconocimos y nos disculpamos por no obtener su perspectiva, o la de cualquier otro líder indianista, durante el curso de nuestras entrevistas. Asimismo, destacamos nuestro trabajo previo

con comunidades indígenas y organizaciones en Ecuador, Bolivia, y Perú para aclarar que tomábamos muy seriamente su acusación de estar haciendo una ciencia social “yanqui” más preocupada con las demandas profesionales del Norte que con las realidades del Sur. Finalmente, le solicitamos su ayuda para corregir las parcialidades que notamos en nuestro ensayo, haciendo claro al mismo tiempo que nosotros probablemente sí discrepábamos con algunas interpretaciones. Resumiendo las lecciones de una larga correspondencia, aprendimos mucho sobre la turbulenta trayectoria de COPPIP, obtuvimos una nueva perspectiva en el debate sobre el rol del indianismo, y profundizamos nuestra disputa central sobre el poder de autenticación de las ONG y las ciencias sociales.

Repensando representaciones indígenas: El “Otro” COPPIP

Uno de los hallazgos más importantes que presentamos en nuestro ensayo en Cochabamba fue la emergencia de COPPIP, una organización nacional indígena en el Perú que congrega organizaciones de los Andes, la costa, y de la amazonía por primera vez. Tal como hemos reportado más arriba, nuestras entrevistas sugerían que esta “Conferencia Permanente” nació en el Cuzco en 1997, perdió fondos internacionales debido a problemas de liderazgo al término de la década, y fue reconsolidada en el 2002 bajo un nuevo liderazgo que reestableció importantes lazos transnacionales. Supimos después de la reunión en Cochabamba que la Conferencia sería “promovida” al estatus de Coordinadora dándole así una presencia más institucionalizada. La “nueva” COPPIP (Coordinadora) estaba presidida por Miguel Palacín, quien era también el presidente de CONACAMI. COPPIP y CONACAMI eran, en nuestra apreciación, elementos importantes para la nueva representación indígena en el Perú. Mientras que esta visión era compartida con otras federaciones regionales (como por ejemplo AIDSESEP) y ONG transnacionales (como Oxfam), otros sectores en el movimiento indígena peruano tenían una opinión diferente.

Durante el curso de nuestra correspondencia con Lajo, nos enteramos de una historia distinta sobre los cambios en COPPIP. A diferencia de la historia que habíamos escuchado sobre una “Conferencia” transformándose en “Coordinadora,” Lajo y otros sugieren una narrativa de ruptura, no de evolución. Pronto nos encontramos en las listas electrónicas de dos organizaciones, ambas utilizando las mismas siglas. Perplejos por esto, escribimos a la “otra” COPPIP, la

que no era encabezada por Palacín (y apoyada por Oxfam) y preguntamos si alguien podía clarificar este aparente caso de doble identidad. La respuesta de un miembro de COPPIP (Conferencia) llegó con rapidez y dureza (y vale la pena citarla aquí):

La diferencia entra la *falsa* COPPIP-Coordinadora y la auténtica COPPIP-Conferencia [son las siguientes]:

1. COPPIP-Coordinadora es una COPPIP-títere, una marioneta de los fundadores norteamericanos la cual en una alianza temporal (entre agosto del 2000 y mayo del 2002) con las elites Karp intentaron y dotaron la división de la Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú. Hoy en día esta alianza corrupta se ha quebrado y estamos viviendo sus consecuencias: dos facciones disputando el control de unos \$5 millones de préstamos del Banco Mundial.
2. Nuestra organización indígena (*central*) fue fundada en diciembre de 1997, en Cuzco con el nombre de Conferencia.
3. En contraste, la Coordinadora (COPPIP falsa o COPPIP títere) fue fundada solamente el año pasado [2003] a través de un registro en el Registro Público en Lima donde cuatro organizaciones, una organización indígena (AIDÉSEP) mas tres ONG (ADECAP, CHIRAPAQ, y CONACAMI), expropio dolorosamente nuestro acrónimo COPPIP, uno que ya estaba reservado...
4. Esta conducta irregular, extraña en cualquier organización indígena, tomo lugar porque las organizaciones extranjeras, como por ejemplo Oxfam-América, las controló. Ellos son capaces de presionar a fundaciones indigenistas y compañías mineras. Ellos quieren manipular al pueblo indígena y permitirles convertirse en *certificadores* sobre cuestiones medioambientales, permitiéndoles elegir a quienes aprueban o rechazan permisos y estudios de impacto medioambientales... (Aranwan 2003, comunicación personal).

Este resumen continúa por varias páginas y prosigue con una petición de ayuda para investigar sus acusaciones en contra de protagonistas “extranjeros” en general y Oxfam en particular. Explicando que se necesita un estudio serio del trabajo de Oxfam, se nos pregunta en el mensaje que si, como científicos sociales, pudiéramos explorar las acusaciones de que Oxfam subvierte a los movimientos andinos de manera que mantiene aislados a los movimientos indígenas de la costa, que trabaja en coordinación con compañías mineras, y que no solo controla a líderes individuales, sino también busca

implementar los criterios para la autenticidad y legitimidad indígena. La carta nos urge comparar la ideología de Oxfam con la de conocidos pensadores indianistas como, por ejemplo, Javier Lajo y Felipe Quispe, el líder aymara de Bolivia, quien ha hecho un llamado para la creación de un Estado indígena independiente. Aranwan, el autor de la carta, explica:

Los teóricos de Oxfam-A nos han asegurado que los proyectos de este movimiento indianista no son auténticos. Por ejemplo, ellos reclaman que CONAMAQ, una confederación boliviana financiada y controlada por Oxfam, es auténtica. Pero esto es desconcertante. ¿Cómo puede ser una fuerza política más radical que Felipe Quispe? Todo esto es para decir que agencias donantes norteamericanas y controladores están juzgando quién es indígena y quién no lo es. Un estudio científico de esto bien merecería la pena. (Aranwan, 2003, comunicación personal).

El presente ensayo no es una tentativa en responder el llamado de investigar a Oxfam, como tampoco una afirmación de ser capaces de decidir que parte de la aparición y división de COPPIP es la correcta. Sin embargo, sí pensamos que es valioso explorar algunos de los importantes temas que esta controversia ofrece.

Reflexiones sobre estructuras, modelos y métodos

En un artículo de 1983 sobre organizaciones indígenas, Richard Chase Smith sugirió que organizaciones étnicas, campesinas e indianistas variaban en términos de su identidad, autonomía y representatividad. Como Smith fue por muchos años una de las manos dirigentes de Oxfam América, su tipología es útil para entender las asociaciones y decisiones que Oxfam América, y probablemente otras ONG internacionales toman con respecto al respaldo de la causa indígena. En su tipología, la identidad colectiva de organizaciones “campesinas” e “indianistas” eran entendibles a través de oposiciones ideológicas de análisis de clase (trabajadores vs. capital) y radicalismo anticolonial (colonizadores vs. colonizados). Las federaciones étnicas estaban menos vinculadas a este tipo de grandes teorías y poseían nociones de identidad mucho más amplias. En términos de autonomía, todas las organizaciones respondían en algún grado a los intereses de “afuera” si bien los indianistas eran más vocales en rechazar “alguna alianza con grupos foráneos que pudieran ser ‘matizados’ con una denomina-

ción no india” (Smith 1983: 34). Referente al último punto, representatividad, Smith deja en claro que a diferencia de las federaciones étnicas o campesinas, la usual organización indianista urbana tendía a la falta de conexiones con bases rurales y por lo tanto eran “las menos” representativas de los tres tipos de movimientos. La tipología de Smith sugería que organizaciones indígenas representativas deberían ser independientes de las rígidas ideologías y del tutelaje de partidos políticos o protagonistas externos, y que deberían conectar a líderes de altos cargos con comunidades de base.

La actual controversia sobre COPPIP parecía recalcar preguntas acerca de trabajos políticos y culturales del proceso de selección de fondos internacionales que se basan en estructuras proporcionadas por tipologías como la de Smith. Tal vez más significativo, las propias decisiones de las agencias de desarrollo sobre quién apoyar conllevan un decisivo peso de representación. Por ejemplo, la decisión de Oxfam de respaldar a una organización es, en sí misma, parte de la fórmula que otros utilizan para evaluar la credibilidad de esa organización en particular. Dicho de otra manera, la entrega de credibilidad “desde arriba” por parte de Oxfam sirve de atajo metodológico y político para otros que tratan de tener una opinión sobre una organización en particular. Sería ir demasiado lejos llegar a sospechar que Oxfam opera en secreto con compañías mineras pero sí se puede sugerir que Oxfam juega un importante papel en las políticas transnacionales de autenticación de protagonistas indígenas. En nuestro caso, la “conexión Oxfam” tuvo una importante influencia como para moldear nuestro punto de vista sobre cuales eran las organizaciones importantes. Esto no tiene tanto que ver con la lógica conspiradora sugerida por algunos en la COPPIP-Conferencia, sino más bien con la realidad de que en el trabajo previo de Lucero en Ecuador y Bolivia, Oxfam fue uno de los puntos de referencia centrales para la política indígena. Por ejemplo, Oxfam ha estado respaldando a una de las confederaciones indígenas más poderosas en las Américas, CONAIE, desde el comienzo de la vida política de la CONAIE. Por lo demás, el trabajo de Oxfam en una variada gama de áreas de urgencia incluyendo pobreza, malnutrición y salud le ha proporcionado una especie de autoridad moral que para nosotros demuestra un claro altruismo. Oxfam era el tipo de organización en (o con) la que siempre pensamos que podríamos trabajar.

Deberíamos haber estado mucho más atentos al hecho, bastante obvio al mirarse retrospectivamente, de que otros protagonistas pudieran no haber tenido la misma estimación del papel de Oxfam en este tipo de “encuentro del desarrollo.” En un cuadro de escasez de recursos, el altruismo podría no ser suficiente para desviar sospe-

chas de imperialismo o de al menos paternalismo. De una forma más general, la propia estructura del encuentro, tal como Asad (1973), Said (1979) y Escobar (1995) pudieran advertir, a menudo sirve para esconder maneras en el que el “desarrollo opera como una arena de contestación cultural y construcción de identidad” (Escobar 1995: 15). Nosotros sabíamos ciertamente que Oxfam y otros eran parte de un régimen de representación, pero no fuimos tan cuidadosos como deberíamos haber sido en interrogar nuestra propia complicidad con este mismo régimen.

Recientemente, Richard Chase Smith ha comenzado a hacer el mismo tipo de pensamiento reflexivo como parte de su propio análisis de las políticas indígenas peruanas. Tal como conversamos en su oficina en Lima acerca de un estudio que estaba completando sobre la identidad de grupos indígenas de la costa, él sugirió que los indígenas eran frecuentemente concientes del tipo de rendimiento que se esperaba de las ONG y otros protagonistas. Tal como muchos otros antropólogos, Smith se dio cuenta que algunos líderes indígenas eran extremadamente diestros en juntar discursos de una variedad de fuentes distintas y articularlas en una sola voz que ellos creían pudiera ser vista como “auténticamente” indígena y atractiva a fondos de desarrollo (ver por ejemplo Jackson 1995; Li 2000; Warren 1998a y 1998b). Curiosamente, ideas sobre el significado de “la indianidad” que Smith había desarrollado en sus escritos previos le estaban ahora siendo re-presentadas. Como él mismo comenta, después de tantos años ayudando a formular un discurso de autonomía indígena y autodeterminación política, Smith estaba tratando ahora de “alejarse y cuestionar el discurso” (Smith, entrevista 2002).

Esto no significa que todos los discursos políticos de las organizaciones indígenas hacen eco a los pronunciamientos de “antropólogos yanquis” u otros extranjeros, pero si sugiere la necesidad de examinar críticamente los *múltiples* discursos que definen las fronteras de la identidad, que separan lo “auténtico” de lo “falso.” En nuestra ponencia en Cochabamba, no apreciamos adecuadamente la necesidad de explorar más comparadamente los discursos que no encajaban con el régimen de representación que habíamos aceptado y reforzado. En particular, la crítica indianista de Lajo y otros de COPPIP-Conferencia ciertamente demanda una mayor atención y estudio. Las controversias citadas arriba son en sí mismas afirmaciones interesantes de la manera en que un régimen indianista de representación pudiera trabajar.

Primero, hay una suposición anti-imperialista que muestra la ayuda “norteamericana” como siempre sospechosa. Intereses económicos, ya

sean extractivos (como por ejemplo las compañías mineras) o de desarrollo (como Oxfam) son parte de un contorno colonial básico del mundo político que socava una autodeterminación indígena verdadera. Dejando a un lado el hecho de que organizaciones indianistas en el pasado aceptaron su justa porción de fondos “del norte” (Albo 2002; Smith 1983; Brysk 2000) y que los mismos indianistas reclaman la necesidad de la “autocrítica” (Lajo, comunicación personal), el nacionalismo y el antiimperialismo del indianismo contemporáneo debería ser tomado seriamente.

Entonces, el segundo componente de lo que una perspectiva indianista debería enfatizar es la siguiente equivalencia: indios reales = indios radicales. Esto resulta más claro en el ejemplo que Aranwan entrega acerca de la figura de Felipe Quispe en Bolivia. Quispe, quien previamente había sido miembro de un movimiento indianista armado (por lo cual fue encarcelado) y es actualmente líder de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) y del partido político Pachakutik, es ciertamente una de las voces indígenas más radicales en las Américas de hoy en día. A diferencia de virtualmente todo el resto de mayores líderes indígenas nacionales en los Andes, Quispe llama a la creación de un Estado separado. Cuando los aymaras del Perú lincharon a un alcalde local en el 2004, Quispe llamó a los aymaras en ese país a unir fuerzas con los aymaras del suyo.¹⁴ Su táctica y su retórica son confrontacionales a tal extremo que el controversial líder cocalero, ahora Presidente de Bolivia, Evo Morales (a quien Estados Unidos se opuso públicamente durante las elecciones presidenciales del 2002) suena con voz de razonada diplomacia. El éxito de Quispe, también conocido como “El Mallku” (la denominación para un líder aymará tradicional), es de alguna manera un misterio para aquellos como Smith quienes ven al indianismo como ideología anacrónica, aislada y no representativa. La elección de Quispe como jefe de una federación rural nacional representó el matrimonio de una estructura organizacional campesina-indígena de gran base (CSUTCB) con un discurso indianista, mostrando un híbrido que la tipología de Smith no anticipó. Además, en tiempos de crisis donde la política de la rabia compite con la política del compromiso, Quispe ha mostrado ser una figura formidable. Tal como Aranwan ha dicho, “¿Cómo puede una fuerza política ser más radical que Felipe Quispe?” En la perspectiva indianista, lo radical y lo auténtico parecen convertirse frecuentemente en sinónimos. Sin embargo, la perspectiva

¹⁴ Este no es el lugar apropiado para revisar los eventos en Ilave que desembocaron una crisis política nacional en el Perú. Sin embargo, la experiencia de Ilave (en una variedad de artículos de prensa) evocaron imágenes de violencia aymará y de movimientos separatistas radicales.

indianista tiene más matices en cuanto a lo radical y lo auténtico. Según Aranwan, “el radicalismo de CONAMAQ, es ‘sembrado’ y solo se puede explicar por la influencia de OXFAM para dividir un movimiento de radicalismo real que es el del Mallku Felipe Quispe, pero también para dividir a otros movimientos como es el MAS, no se debe olvidar el plantón indígena en la Plaza Murillo, organizado por CONAMAQ en donde declararon ‘traidor’ a Evo Morales, poco tiempo después de que asume la Presidencia de Bolivia” (Aranwan, comunicación personal agosto 2006). Es decir, la radicalidad indígena tiene muchas manifestaciones pero en la visión indianista existen formas “reales” y formas “sembradas.” La diferencia parece ser nuevamente el vínculo con las agencias del Norte.

En vez de simplemente aceptar una versión de legitimidad indígena sobre otra, tiene más sentido cuestionar ambas series de afirmaciones como también las condiciones que las producen. Para muchos miembros de la comunidad internacional de desarrollo, el criterio para evaluar a protagonistas indígenas involucra tanto una marcada afiliación al mundo indígena como también la habilidad de moverse entre las demandas locales y las expectativas externas en cuanto a eficiencia y resultado de proyectos. Para los críticos indianistas, sin embargo, las organizaciones indígenas que trabajan más cercanas con ONGs están atrapadas en regímenes de disciplina foucaultianos y pierden la habilidad de hablar verdaderamente y actuar por ellas mismas (Patzí 1999). Estas diferentes narraciones sobre autenticidad y representación indígena no son solamente opiniones diferentes de una misma serie de prácticas y discursos. Son, más bien, instancias políticas en sí mismas que son representadas por protagonistas locales y globales que hacen el trabajo de autenticar y legitimar algunos protagonistas sobre otros. Dentro de toda organización de movimiento social, hay epítetos creados por aquellos que “venden” el movimiento y también por los “ideólogos” que anteponen la política al pragmatismo. Fuera de los movimientos sociales, hay oponentes y aliados que enganchan, refuerzan y debilitan voces dentro de los movimientos tanto intencional como no intencionalmente. Estudiosos, como otros interlocutores, son parte de este proceso.

En la compleja formación dialógica de representación indígena, ideas y afirmaciones sobre quién representa “realmente” los intereses e identidades indígenas serán siempre cuestionadas. Es crítico para los estudiosos el reconocer que esto es significativo tanto política como metodológicamente. Efectivamente, para moverse hacia una “descolonización” de la investigación académica, los proyectos de investigación deben ser multivocales e incluir múltiples respuestas indígenas a

nuestros argumentos y representaciones. En nuestro caso, las críticas indígenas lanzadas en la conferencia en Cochabamba y por el correo electrónico nos permitieron obtener un mayor entendimiento de una ideología y de un paisaje político controvertido y complejo.

Conclusiones

En el Perú contemporáneo, tal como en otros países, la variedad de políticas indígenas es grande. A pesar de reportes sobre el “fracaso” y la “ausencia” de movimientos indígenas, no hay duda de que los Quechua, Aymara, Asháninka, Amuesha, Anqara, y otros pueblos indígenas han estado, desde hace mucho, políticamente activos. Nosotros no clamamos ninguna originalidad al presentar este caso ya que otros estudiosos han encontrado una rica evidencia de políticas indígenas en diversos contextos tales como conflictos sobre el agua (Gelles 2000), el establecimiento de las rondas campesinas (Starn 1998 y 1999; Irigoyen 2002), y la resistencia a la erradicación de la coca apoyada por los Estados Unidos (Rojas 2003), entre otros. Que estas luchas, junto con otras más antiguas en la Amazonia, no han llegado a unirse cohesivamente, no significa que los movimientos nacionales puedan ser simplemente etiquetados como casos de fracaso. Efectivamente, esta etiqueta nos dice más sobre los modelos académicos de lo que cuenta como “movimiento social” que acerca del activismo indígena. Como muchos estudiosos han advertido, los mitos y los modelos de movimientos “únicos, unificados” comúnmente oscurecen los elementos conflictivos y fragmentados que trabajan en todas las áreas de cuestionamiento (Warren 1998b; Rubin 1997; Alvarez, Escobar y Dagnino 1998). Lo que quisimos decir en nuestro ensayo anterior era simple: cuando algo se convierte en un “caso negativo” donde algo no ha pasado (tal como el Perú se convirtió para estudiosos de movimientos indígenas), frecuentemente se deja de explorar que es lo que pasa realmente. Lo que hemos aprendido desde que presentamos el ensayo nos ha permitido expandir este entendimiento sobre los modelos de autenticidad que frecuentemente trabajan silenciosamente en procesos de desarrollo y prácticas de campo.

Algunos de estos modelos vienen de la arqueología, que busca escudriñar los irregulares y desordenados fragmentos de la política y la cultura y las convierte en pulcras y ordenadas categorías para ser usadas en el análisis y construcción de teorías. La tipología de Smith, por ejemplo, que separaba las organizaciones en campesinas, étnicas e indianistas, fue un punto de partida útil para nosotros ya que reconoce la pluralidad de políticas y al mismo tiempo impone cierto or-

den dentro de la indisciplinada mezcla andina y amazónica. Aun así, tal como otras tipologías, este esquema era una manera artificial y provisional de entender dinámicas complejas, y representa sólo un posible modelo dentro de varios otros. Efectivamente, al mismo tiempo que los protagonistas indígenas se han convertido en partes establecidas del sistema político latinoamericano, a su vez han aparecido una gran variedad de regímenes de representación para comprenderlos. Estos regímenes, institucionalizados a través de políticas nacionales y transnacionales, sitúan a varios protagonistas indígenas de forma tal que los hace más auténticos y consecuentes que otros. Como el multiculturalismo se transforma en “oficial”, legitimado por agendas de etno-desarrollo transnacional y de nuevas estructuras constitucionales, ciertos protagonistas indígenas son representados como socios legítimos para el desarrollo multicultural mientras que otros son representados en base a sus posiciones “radicales” que son mucho menos atractivas a los ojos de los órdenes políticos y económicos neoliberales contemporáneos (Hale 2002; Gustafson 2002; Mires 1991; Patzi 1999; Wade 1997). Aunque algunos perciben esto como la familiar e inevitable estrategia de “divide y vencerás” de los poderes dominantes, es más bien un proceso más profundo e interactivo que trabaja no solamente de arriba hacia abajo. Tanto radicales como reformadores negocian la cambiante constelación de oportunidades políticas y representación. La división de COPPIP refleja no sólo los estilos contrastantes del radicalismo y pragmatismo, sino también nociones rivalizadas y cuestionadas de indianidad y políticas autenticadas por una esfera de protagonistas transnacionales.

Finalmente, esta experiencia nos ha ayudado a apreciar los beneficios y la importancia de hacer público los hallazgos académicos tentativos, especialmente cuando son controversiales, e incluso cuando pudiesen estar equivocados. Nuestra narrativa sobre el crecimiento de una organización nacional en el Perú, COPPIP tenía la ventaja de proveer un ejemplo claro sobre lo mucho que los estudiosos han errado al hablar sobre la ausencia peruana. Más aun, nuestra aceptación de una sola versión de la historia de COPPIP, influenciada por nuestra propia posición en las redes de la ciencia social y del apoyo profesional, nos había hecho perder grandes partes de una historia sobre las incesantes críticas indianistas acerca de las organizaciones transnacionales indígenas “dominantes”. Hemos hablado con un importante sector del movimiento indígena del Perú, constituidos por grupos que articulan comunidades locales y sus luchas con agendas transnacionales más amplias. CONACAMI y COPPIP-Coordinadora, con la ayuda de ONGs como Oxfam América, se están convirtiendo en voces importantes en la sociedad civil. Ellos

han sido vocales sobre los peligros que enfrentan los indígenas y los riesgos de colaborar con agencias tal vez bien intencionadas tales como CONAPA, y que los críticos ven como una disminución de autonomía de las organizaciones indígenas. Más tarde, nos dimos cuenta que habíamos desatendido a otro sector indianista dentro de los movimientos indígenas, COPPIP-Conferencia, que tiene sus propias críticas sobre el Estado y las ONG afirmando que son igualmente peligrosas para la autonomía indígena.

Entonces, ¿Quién tiene la razón? ¿Y quien es más representativo? De muchas maneras, estas preguntas invitan a más investigación, reflexión, y debate. Más profundamente, sin embargo, estas preguntas nos invitan también a encontrar diversas maneras de entender a los proyectos indígenas, tal como otros proyectos, como fragmentados, contradictorios y multivocales. Esto es central en el estudio de movimientos indígenas, y preguntas acerca de quién es “realmente indígena” y dudas sobre quién realmente habla por quién son una parte constitutiva de la realidad política indígena del Perú y de otros lugares. En Ecuador, Bolivia, Perú y en otras partes del mundo, ciertas voces indígenas emergerán sobre otras a través de políticas de representación indígena. Nuestras propias sensibilidades normativas y políticas siempre se delatarán en nuestras evaluaciones sobre las voces que creemos más persuasivas, influyentes y correctas.¹⁵ Aun así, mientras nosotros presentemos nuestras propias voces en la conversación y escuchemos críticas y contradicciones auto-reflexivas y etnográficas, podremos entender mejor por qué y cuándo algunas voces son transmitidas (trans)nacionalmente mientras que otras resuenan en espacios más pequeños. Estudios previos de “ausencia” peruana eran explicaciones del silencio, pero no etnografías de ello. Con paciencia y curiosidad etnográfica, uno puede apreciar lo que los poetas ya saben acerca del silencio:

Es una presencia
 tiene una historia
 una forma
 No lo confundan
 con cualquier tipo de ausencia
 (*Adrienne Rich, 1978*)

¹⁵ Lajo describe su criterio de la siguiente manera: “El financiamiento extranjero otorga enormes ventajas a los que lo reciben, pero basta observar la pervivencia, capacidad y la persistencia de las organizaciones que no reciben financiamiento para darse cuenta de su validez y legitimidad histórica, lo cual también nos podría llevar a desconfiar de las primeras” (Comunicación personal, agosto 2006).

Epílogo

Desde que escribimos este texto el “problema” de las dos COPPIP ha seguido evolucionando. En el 2006, la COPPIP-Conferencia convocó un congreso en Ayacucho donde la organización se reconstituyó bajo el nuevo nombre de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Perú (CONAIP), incorporando a organizaciones representativas de las rondas campesinas y los cocaleros. Mientras tanto, la “otra” COPPIP (Coordinadora), todavía compuesta por CONACAMI y AIDSESEP, ha sido menos visible. A pesar de que CONACAMI y AIDSESEP aun tienen mayor peso político y financiamiento que la nueva CONAIP, ninguna organización puede declararse como un actor realmente pan-regional con representatividad netamente nacional.

Las elecciones presidenciales y los debates acerca del Tratado de Libre Comercio (TLC) con los Estados Unidos durante el año 2006 han proporcionado varias oportunidades para la protesta indígena-popular. En términos de visibilidad política y representatividad, los resultados han sido mixtos para todos los actores mencionados en este texto. COPPIP (Coordinadora) ha guardado un silencio llamativo a pesar de que sus organizaciones integrantes (CONACAMI y AIDSESEP) fueron muy visibles en las protestas en contra del TLC. La CONAIP (antiguamente COPPIP-Conferencia) también se pronunció en contra del TLC. Sin embargo, en las reuniones de los gremios y las organizaciones nacionales, CONAIP mantuvo un bajo perfil según nos explicaron después porque “lo del TLC es una causa perdida” y las protestas son débiles y dirigidas por personas que CONAIP califica como “indígenas vergonzantes” (Lajo, Comunicación Personal, 2006). A pesar de esta crítica, en julio de 2006, CONACAMI y otras organizaciones indígenas de Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador, y Perú fundaron la Coordinadora Andina, integrándose aun más en las redes indígenas-transnacionales apoyadas por las ONG internacionales como Oxfam América y IBIS-Dinamarca. Trabajando en varias escalas e involucrando a múltiples actores, la representación indígena sigue siendo dinámica, compleja, y evasiva.

Bibliografía citada

ALBÓ, Xavier

1991 “El retorno del Indio”. *Revista Andina* 9(2): 299-345.

2002 *Pueblos Indios en la Política*. La Paz: Plural Editores/CIPCA.

- ÁLVAREZ, Sonia, Evelina DAGNINO, y Arturo ESCOBAR
 1998 "Introduction: The Cultural and the Political In Latin American Social Movements". En: Sonia Alvarez, Evelina Dagnino, y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, pp. 1-29. Boulder: Westview Press.
- ASAD, Talal
 1973 "Introduction". En: Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, pp. 9-20. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press.
- BENAVIDES, Margarita
 2001 "Esta mesa nadie la instala" Interview with Martín Paredes. *Quehacer* 132: 102-106.
- BRYSK, Alison
 2000 *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
 1996 "Turning Weakness into Strength: The Internationalization of Indian Rights". *Latin American Perspectives* 23(2): 38-57.
- DE LA CADENA, Marisol
 2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
 2001 "Reconstructing Race: Racism, Culture, and Mestizaje in Latin America". *NACLA, Report on the Americas* 34(6): 16-23.
- DEGREGORI, Carlos Ivan
 1998 "Ethnicity and Democratic Governability in Latin America: Reflections from Two Central Andean Countries". En: Felipe Aguero y Jeffrey Stark (eds.), *Faultlines of Democracy in Post-Transition Latin America*, pp. 203-234. Miami: North-South Center Press.
- EDELMAN, Marc
 1999 *Peasants Against Globalization: Rural Social Movements in Costa Rica*. Stanford: Stanford University Press.
- ESCOBAR, Arturo
 1995 *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- GARCÍA, María Elena
 2005 *Making Indigenous Citizens: Identities, Education, and Multicultural Development in Peru*. Stanford: Stanford University Press.

GARCÍA, María Elena y José Antonio LUCERO

- 2003 "Explorando un 'País Sin Indígenas': Reflexiones sobre los movimientos indígenas en el Perú" Paper delivered at International Conference: "Movimientos Indígenas y Estado en América Latina," May 22-24.
- 2004 "Un País Sin Indígenas?": Re-thinking Indigenous Politics in Peru". En: Nancy Postero y León Zamosc (eds.), *The Struggle for Indian Rights in Latin America*. pp 158-188. Brighton: Sussex Academic Press.
- 2005 "Explorando un país sin Indígenas: Reflexiones sobre los movimientos indígenas en el Perú". En: León Zamosc y Fernando Garcés (eds.), *Movimientos Indígenas y Estado en América Latina*, pp. 229-263. Quito: Abya-Yala Press.

GELLES, Paul

- 2000 *Water and Power in Highland Peru: The Cultural Politics of Irrigation and Development*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- 2002 "Andean Culture, Indigenous Identity, and the State in Peru". En: David Maybury-Lewis (ed.), *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples and Latin American States*, pp. 239-266. Cambridge: Harvard University.

GUSTAFSON, Bret

- 2002 "Paradoxes of Liberal Indigenism: Indigenous Movements, State Processes, and Intercultural Reform in Bolivia". En: David Maybury-Lewis (ed.), *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*, pp. 267-308. Cambridge: Harvard University.

HALE, Charles

- 2002 "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies* 34: 485-524.

JACKSON, Jean

- 1995 "Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia". *American Ethnologist* 22(1): 3-27.

IRIGOYEN, Raquel

- 2002 "Peru: Pluralist Constitution, Monist Judiciary – A Post-Reform Assessment." En: Rachel Sieder (ed.), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity, and Democracy*, pp. 184-207. New York: Palgrave Macmillan/ Institute for Latin American Studies.

- KECK, Margaret y Kathryn SIKKINK
 1998 *Activists Beyond Borders*. Ithaca: Cornell University Press.
- LAJO, Javier
 S/F “Commentary on ‘Un País Sin Indígenas’ (UPSI): Indigenous Invisibility in Peru”. Manuscrito Inédito.
 2005 *La soberanía vulnerada*. Lima: CENES/ Amaro Runa Ediciones.
- LI, Tanya Murray
 2000 “Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resources, Politics, and the Tribal Slot”. *Comparative Studies in Society and History* 42 (1): 149-179.
- LUCERO, José Antonio
 2002 “Arts of Unification: Political Representation and Indigenous Movements in Bolivia and Ecuador.” Ph.D. Dissertation, Princeton University.
- MANRIQUE, Nelson
 1998 “The War for the Central Sierra.” In Steve Stern, ed., *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*, 193-223. Durham: Duke University Press.
 2002 *El tiempo del miedo: La violencia política en el Perú, 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- MIRES, Fernando
 1991 *El discurso de la indianidad*. San José, Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- MONTOYA, Rodrigo
 1998 *Multiculturalidad y Política: Derechos Indígenas, Ciudadanos y Humanos*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo.
- MORIN, Françoise y Roberto SANTANA
 2002 *Lo transnacional: Instrumentos y desafío para los pueblos indígenas*. Quito: Abya Yala/GRAL.
- PATZI, Felix
 1999 *Insurgencia y sumisión: Movimientos indigeno-campesinos 1983-1998*. La Paz: Muela del Diablo.
- POOLE, Deborah, y Gerardo RÉNIQUE
 1992 *Peru: Time of Fear*. London: Latin American Bureau.
- RICH, Adrienne
 1978 “Cartographies of Silence” (*The Dream of the Common Language*, p. 17, New York: Norton)

REMY, María Isabel

- 1994 "The Indigenous Population and the Construction of Democracy in Peru". En: Donna Lee Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, pp. 107-130. New York: St. Martin's Press.

ROJAS, Isaías

- 2003 *The Push for Zero Coca: Democratic Transition and Counternarcotics Policy in Peru*. Washington, DC: WOLA.

RUBIN, Jeffrey

- 1997 *Decentering the Regime: Ethnicity, Radicalism, and Democracy in Juchitán, Mexico*. Durham: Duke University Press.

SAID, Edward

- 1979 *Orientalism*. New York: Vintage Press.

SMITH, Richard Chase

- 1983 "Search for Unity Within Diversity: Peasant Unions, Ethnic Federations, and Indianist Movements in the Andean Republics." Paper presented at Cultural Survival Symposium, "Iniciativas Indias y Autodenominación Económica." Cambridge, Massachusetts.
- 2002 "Los indígenas amazónicos suben al escenario internacional: Reflexiones sobre el accidentado camino recorrido" En: Françoise Morin and Robert Santana (eds.), *Lo Transnacional: Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*, pp. 203-241. Quito: Abya Yala.

STEPHEN, Lynn

- 2002 *Zapata Lives!: Histories and Cultural Politics in Southern Mexico*. Berkeley: University of California Press.

STARN, Orin

- 1998 "Villagers at Arms: War and Counterrevolution in the Central-South Andes". En: Steve Stern (ed.), *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*, pp. 224-257. Durham: Duke University Press.
- 1999 *Nightwatch: The Politics of Protest in the Andes*. Durham: Duke University Press.

STERN, Steve (ed.)

- 1998 *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*. Durham: Duke University Press.

WADE, Peter

- 1997 *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.

WARREN, Kay

1998a *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.

1998b "Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement Paradigm for Guatemala". En: Sonia Alvarez, Evelina Dagnino, y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, pp. 165-195. Boulder: Westview Press.

WARREN, Kay y Jean JACKSON

2002 "Introduction: Studying Indigenous Activism in Latin America". En: Kay Warren y Jean Jackson (eds.), *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, pp. 1-46. Austin: University of Texas Press.

YASHAR, Deborah

1998 "Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America". *Comparative Politics* 31(1): 23-42.