



e-cadernos CES

07 | 2010

Identities, citizenship and State

La importancia de llamarse indígena: manejo y uso político del término indígena en Lircay – Perú

Adriana Arista Zerga



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/eces/430>

DOI: 10.4000/eces.430

ISSN: 1647-0737

Editor

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Referencia electrónica

Adriana Arista Zerga, « La importancia de llamarse indígena: manejo y uso político del término indígena en Lircay – Perú », *e-cadernos CES* [En línea], 07 | 2010, Puesto en línea el 01 marzo 2010, consultado el 19 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/eces/430> ; DOI : 10.4000/eces.430



LA IMPORTANCIA DE LLAMARSE INDÍGENA: MANEJO Y USO POLÍTICO DEL TÉRMINO INDÍGENA EN LIRCAY – PERÚ

ADRIANA ARISTA ZERGA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA

Resumen: En los últimos años se ha venido desarrollando en las zonas andinas de Perú la aparición de políticos miembros de las comunidades campesinas. Estas elites locales emergentes, luego de acceder a la educación superior y de obtener apoyo de la cooperación internacional – gracias a su condición de indígenas – regresan a sus lugares de origen con la finalidad de trabajar por el bienestar de “sus hermanos indígenas”. Dentro de este contexto, el presente artículo analiza el uso y manejo del tema y del término indígena en la comunidad de Lircay (Huancavelica), como un interesante ejemplo de nuevos procesos de invención, construcción o reconstrucción de identidades.

Palabras clave: Perú, identidad, indígenas, cooperación internacional, política.

1. INTRODUCCIÓN

“Todas las sociedades poseen su propia teoría de la pureza y el mestizaje y habría que ser muy ingenuo para creer que esta teoría ha desaparecido en nuestra modernidad globalizada” (Amselle, 2007: 84).

En el caso del Perú, resulta sumamente interesante comprender cuál es la visión que de “nosotros” mismos tenemos. El recurrente racismo impera en la sociedad peruana en todos los niveles, desde la calle hasta las instituciones públicas. Las perspectivas críticas son amortiguadas con frases del tipo: “por qué somos racistas si aquí el que no tiene de *inga* tiene de *mandinga*”, es decir, el que no es descendiente de los incas o de los indios es descendiente de los negros africanos o “mandingos”. Otra de las frases recurrentes es “en el Perú todos somos mestizos, somos una mezcla de razas”, como un discurso hegemónico para sustentar nuestra herencia ancestral y colonial.

Ser y sentirse mestizo sigue siendo para la población de origen serrano o selvático en Perú, en el día a día, mucho más útil que ser considerado indígena, principalmente a su

llegada a las grandes ciudades y para hacer uso de derechos y deberes ciudadanos, es decir, para una mejor socialización en un espacio distinto al originario.

El término “indígena” o “indio” es considerado peyorativo, y no sólo por el uso que se le daba para aludir a un grupo que ancestralmente había sido olvidado, maltratado y explotado, sino porque continúan siendo repetidos aquellos discursos que datan de la época colonial, en que se señalaba que los indios eran la peor escoria, sucios, haraganes, profanos, etc. Como señala Juan M. Ossio, la connotación peyorativa detrás de los términos indio e indígena “reposa en una discriminación cultural y racial heredera del período colonial. Expresiones tales como salvajes, indio bruto, ignorante, ocioso, han sido y continúan siendo bastante populares entre las élites urbanas” (Ossio, 1990: 164).

El presidente peruano Augusto B. Leguía decide que desde el 24 de junio de 1930, todos los 24 de junio de cada año se celebre el “Día del Indio”. En el año 1969 durante el Gobierno Militar de Juan Velasco Alvarado se promulga la Ley de Reforma Agraria, que a su vez establece que el 24 de junio ya no sería el día del indio si no del “campesino”. Durante su gobierno se reconoció el quechua como idioma oficial. Estos cambios se hicieron porque se consideraba que el término “indio” era despectivo, que tenía toda esa carga y connotación de la explotación sufrida por la población indígena, y por lo tanto al iniciarse la Reforma Agraria y al pasar las tierras de los hacendados a manos de los que “verdaderamente” las trabajaban, se decide utilizar el término campesino, como reivindicación al indio explotado. Igualmente, como señala Anahí Durand (2005: 542-582), existen otros elementos que influyen en la ausencia, en el Perú, de movimientos de reivindicación étnica como los desarrollados en Ecuador y Bolivia: las migraciones internas de población indígena hacia Lima en la década de los 70, la presión del mestizaje y la influencia del discurso clasista de la izquierda peruana. Además, la ausencia de “élites indígenas” compuestas por profesionales indígenas (como en el caso de Ecuador), “en el Perú, una mayor instrucción lleva a la ‘desetnización’ como estrategia de ascenso social” (*ibidem*: 545).

En el contexto señalado líneas arriba, que ya debilitaba de por sí los procesos de revalorización de lo indígena, irrumpe, en 1980, un conflicto armado interno con profundas consecuencias socioeconómicas y políticas.¹ El conflicto no sólo significó la debilitación del tejido social, sino que evidenció las brechas sociales existentes en el país:

¹ En 1980 el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso inicia su accionar subversivo en la localidad ayacuchana de Chuschi, lo que da inicio a la denominada ILA-Inicio de la Lucha Armada. Sendero Luminoso buscaba la destrucción de los cimientos del estado peruano, una lucha de clases que tenía la violencia y el terror como principal arma. A partir de ese momento y por cerca de 20 años se inicia un conflicto armado en el Perú que también tuvo en el Estado peruano con su accionar antisubversivo como un actor que agravó la situación de violencia. En junio de 2001 se creó la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) que tuvo como principal tarea la elaboración de un Informe Final que describiera los hechos acaecidos entre los años 1980-2000. Según este informe final el número estimado de víctimas del conflicto armado interno en el Perú fue de 69, 280 personas.

el 75% de las víctimas reportadas a las CVR de este conflicto tenía el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno.²

Finalmente, “la permanente debilidad de las organizaciones indígenas, que no han logrado superar regionalismos – amazónicos y andinos – ni contradicciones internas, que durante los últimos años han generado confrontaciones” (Durand, *op. cit.*: 545) es otro elemento que no favorece un proceso de reivindicación étnica como los que existen en otros países del área andina. Como señala Verena Stolcke: “la mezcla entre pueblos y culturas es parte de la historia humana, mientras que las identidades sociales son siempre creadas, y por lo tanto, históricas” (2007: 16). La identidad de “campesino” ha sido creada, se ha fortalecido y sustituido la identidad “indígena”, por las razones explicadas anteriormente. En esa misma línea es interesante otro elemento que señala Marisol de la Cadena:

El hecho que en el Perú y Latinoamérica algunos de estos significados-*mestizo/indio*- se hayan vuelto “evidentes” mientras que otros parezcan «raros» es el resultado de políticas conceptuales en las que la “definición” de etiquetas raciales y étnicas forma parte de un grupo mayor de herramientas utilizadas para clasificar, separar, y a través de ello subordinar el diálogo que tercamente continua, aunque inadvertido y silencioso (2006: 55).

El campesino, desde una mirada superficial, vendría a ser más cercano a lo que se considera como mestizo, un término medio entre el indio explotado en el trabajo de la tierra, y el indio que ha pasado a ser dueño de su propia tierra, pero que, al convertirse en su propio amo, ya no es un indio, sino un campesino.

A pesar de todo ello, en el Perú se vienen dando desde diferentes ámbitos movimientos sociales, políticos y culturales que buscan la reivindicación indígena. Estos movimientos, aislados en algunos casos y cohesionados en otros, tienen como hilo conductor todo el contexto señalado, lo que hace que tengan características particulares. Asimismo, junto a los movimientos de reivindicación étnica que se han dado en la región sudamericana, en el contexto de la promulgación de diversas normativas de protección a los pueblos indígenas (como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas) y del creciente

² Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. Conclusión número 6: “La CVR ha podido apreciar que, conjuntamente con las brechas socioeconómicas, el proceso de violencia puso de manifiesto la gravedad de las desigualdades de índole étnico-cultural que aún prevalecen en el país. Del análisis de los testimonios recibidos resulta que el 75 por ciento de las víctimas fatales del conflicto armado interno tenían el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno. Este dato contrasta de manera elocuente con el hecho de que la población que comparte esa característica constituye solamente el 16 por ciento de la población peruana de acuerdo con el censo nacional de 1993” (CVR, 2003, Tomo VIII-Tercera parte: 316).

apoyo de la cooperación internacional, se están generando en el Perú escenarios interesantes, donde se entrecruzan, se crean y se recrean identidades. Esto es, como señalaba Amselle (2007: 84), están surgiendo nuevas teorías de mezcla, de pureza que toman diversos matices en el espacio y el tiempo.



Un ejemplo en el que se conjugan varios de los elementos señalados líneas arriba es lo sucedido en Lircay, capital de la provincia de Angaraes, departamento de Huancavelica,³ en la sierra central del Perú. A pesar que la actividad agrícola y ganadera es importante, la actividad minera es la que ha determinado el desarrollo de esta provincia, puesto que cercana a Lircay se encuentra la Mina Julcani explotada desde

³ El departamento de Huancavelica se encuentra entre por carretera entre 8 a 10 horas de distancia de Lima, está ubicado en la sierra sur central de Perú, según el XI Censo Nacional de Población y VI de Vivienda del año 2007 tiene una población de 454, 800 personas. Es uno de los departamentos más pobres del Perú, y fue uno de los más afectados durante los años de violencia que vivió el Perú entre 1980-2000.

hace cincuenta años por la compañía minera Buenaventura S.A., explotación que ha ocasionado graves daños al medioambiente, debido principalmente a los relaves que desembocaban en el río Opamayo, conocido actualmente como “río muerto”, por el grado de oxidación y contaminación que tiene, impidiendo su utilización en las actividades ganaderas y agrícolas de las comunidades que cruza.

Si bien hay conciencia de una grave afectación al medio ambiente por la explotación minera, este tema no se podría considerar un “conflicto latente” es decir, no está dentro de los reclamos de la población y no forma parte primordial de las agendas de negociación de las autoridades con las grandes empresas mineras, tal como sucede en otras partes del Perú, como es el caso de las zonas altas del departamento de Cusco, la ciudad de La Oroya en la sierra central, entre otras.

2. MOVIMIENTOS POLÍTICOS, ONGS E IDENTIDAD INDÍGENA: EL CASO DE LIRCAY



La provincia de Angaraes,⁴ en el departamento de Huancavelica, es una de las pocas regiones en la sierra del Perú donde en los últimos años se han formado organizaciones que incluyen en sus discursos elementos de carácter étnico y una incidencia política importante a nivel local. Es el caso del Movimiento Regional Independencia Trabajo e Integración – INTI (*Inti* en quechua significa sol) y el Movimiento Independiente de Campesinos y Profesionales – MINCAP (palabra que remite al concepto quechua de

⁴ La Provincia de Angaraes, esta situada al sur este de Huancavelica, en la Región Central Andina del Perú. Su altitud oscila entre los 2,571 y los 4,550 metros sobre el nivel del mar La capital de la provincia es Lircay.

minka o trabajo cooperativo), con concepciones y usos propios acerca de lo étnico, la cultura y el desarrollo (Durand, 2005: 542).

La crisis a nivel nacional de los partidos “tradicionales” – tales como Acción Popular, Partido Aprista Peruano – también se refleja en Lircay, donde su influencia se ha debilitado pues la población ha optado por las agrupaciones políticas que se han originado en el lugar. En los siguientes cuadros se pueden ver los resultados de las dos últimas elecciones municipales provinciales, en los años 2002 y 2006, donde se nota claramente la participación de las nuevas organizaciones políticas y la aceptación que tienen frente a los partidos políticos. Los dos alcaldes que resultaron electos en ambas elecciones, pertenecen a las filas de las organizaciones políticas INTI y MINCAP, respectivamente.

RESULTADOS DE LAS ELECCIONES MUNICIPALES PROVINCIALES 2002 Huancavelica-Angaraes/Lircay

ORGANIZACIÓN POLÍTICA	VOTOS	PORCENTAJE SOBRE VOTOS VÁLIDOS
Movimiento Independiente Regional “INTI”	5977	37.0 %
Movimiento Independiente de Campesinos y Profesionales – MINCAP	4912	30.4 %
"Movimiento Rikcharisun Ayllu"	3044	18.8 %
Partido Peru Posible	798	4.9 %
Partido Renacimiento Andino	715	4.4 %
Alianza Electoral Unidad Nacional	433	2.6 %
Partido Accion Popular	238	1.4 %

Fuente: Oficina Nacional de Procesos Electorales-ONPE.

RESULTADOS DE LAS ELECCIONES MUNICIPALES PROVINCIALES 2006
Huancavelica-Angaraes/Lircay

ORGANIZACIÓN POLÍTICA	VOTOS	PORCENTAJE SOBRE VOTOS VÁLIDOS
Movimiento Independiente de Campesinos y Profesionales – MINCAP	3,784	37.4 %
Movimiento Independiente Trabajando para Todos	2,496	24.7 %
Movimiento Regional AYNÍ	2,262	22.4 %
Frente Popular Agrícola Fia del Peru	540	5.3 %
Proyecto Integracionista de Comunidades Organizadas	421	4.1 %
Partido Aprista Peruano	212	2.1 %
Partido Nacionalista Peruano	104	1.0 %
Union por el Peru	65	0.6 %
Alianza Electoral Unidad Nacional	60	0.5 %
Fuerza Democratica	50	0.4 %

Fuente: Oficina Nacional de Procesos Electorales-ONPE

Hasta los años noventa, la historia de Angaraes es un fiel reflejo de la situación sociopolítica en el Perú. En los años 1970, como ya destacamos, la política asimilacionista del gobierno militar desplazó los términos indígenas del discurso oficial e impuso un enfoque campesinista, un discurso que fue asumido por la población rural, que hasta ahora se define principalmente como campesina. El conflicto armado, el deterioro del tejido social, la falta de liderazgo indígena y el contexto político, ayudan a la comprensión del “movimiento indígena” en Lircay, que ha sido desarrollado a través de la reivindicación de la Nación *Anq´ara*, teniendo además amplia relación con la cooperación internacional presente en la zona.

En Lircay con relación al tema indígena podemos identificar dos niveles. El primero, conformado por el movimiento y discurso indígena de profesionales y organismos no gubernamentales (ONGs locales),⁵ que son quienes reivindican con gran fuerza la grandeza de la nación *Anq´ara*, los derechos de los indígenas originarios. Incluso ellos se autoproclaman como parte de ese origen. Las ONGs y la población encuentran un punto

⁵ Creadas principalmente por ciudadanos locales pero que han tenido acceso a estudios superiores y han decidido crear, con la ayuda de la cooperación internacional, ONGs que tengan programas que puedan ser aplicados en sus lugares de origen.

de convergencia para tener un rol importante dentro del ambiente político de la comunidad. Un claro ejemplo es el caso de Eduardo Candiotti, uno de los candidatos perteneciente al partido que reivindicaba la identidad indígena, quien, proclamaba que su gobierno sería netamente indígena. La historia personal de este candidato sirve como ejemplo del paso de ser un poblador o campesino a ser un “indígena ilustrado”. Luego de emigrar a la ciudad, retorna a su lugar de origen blindado por los estudios universitarios que realizó, la ONG que creó (*Equipo de Promoción y Desarrollo Rural, Yapuq – PRODER*) y el dinero de organizaciones internacionales para la elaboración de proyectos productivos de desarrollo, con la finalidad, según sus propias palabras, de “ayudar a sus hermanos y hermanas indígenas”.⁶

Luego de los proyectos productivos realizados (*e.g.* la construcción de piscigranjas, el mejoramiento de sistema de riego) y teniendo como marco la protección de la seguridad alimentaria, viene el salto hacia la política pero recordando siempre el trabajo realizado desde su ONG para el desarrollo de la comunidad.

El hecho de generar elementos tangibles que favorezcan el desarrollo económico de la comunidad (*e.g.* la capacitación en técnicas agrícolas y ganaderas), pero apelando siempre al respeto a las tradiciones ancestrales, es el punto de partida del discurso indigenista que desde la ONG se busca difundir; es decir, centrándose en la reivindicación de lo ancestral como recuperación de una identidad olvidada o soslayada por elementos impuestos desde el Estado y por la concepción clásica del Estado-Nación que no tenía en cuenta las diferencias culturales y políticas de determinadas poblaciones.

El siguiente paso, es el uso del discurso indígena en la búsqueda de un cargo público, si bien su plasmación real en un programa político no sea necesariamente el camino que se sigue. Las agrupaciones políticas en época electoral se debatían entre la reivindicación de los campesinos o la reivindicación del indígena. Pero este último punto era tratado de una manera que separaba el programa electoral concreto del discurso político: que si bien se utilizaba como un argumento en entrevistas, mensajes y actividades de comunicación/mediáticas, no estaba dentro del programa político que se pensaba aplicar en caso de ser elegidos. Así, el candidato señalado líneas arriba afirmaba que su gobierno sería “netamente indígena”, y en los volantes y afiches aparecía vestido con un sombrero típico de la zona de Huancavelica, una bufanda representando la *wifala* Inca (bandera símbolo del Consejo Único de la Nación Anqara – CUNAN⁷) y la vara que lo identifica como *varayoc*⁸ de la comunidad de Ocopa (cargo que

⁶ Entrevista de la autora: Lircay, septiembre de 2006.

⁷ Que fue fruto de la Escuela Rural Andina – ERA (proyecto financiado por OXFAM–América).

⁸ Autoridad civil que se encarga de controlar el desarrollo normal de las relaciones y de los actos que suceden en una comunidad. Actualmente algunas comunidades campesinas de Perú aún conservan este cargo, de origen colonial, que se caracteriza por el otorgamiento de una vara, que simboliza el rango de la

pasó años atrás). Igualmente, varios puntos de los textos están escritos en quechua y en los afiches está inserto el calendario inca. Si embargo, más allá de esta simbología, si se analiza la propuesta y sus contenidos, sólo se atraviesa el tema indígena de forma tangencial. En el aspecto educativo se hace referencia a un cambio del programa de educación acorde a la realidad cultural, social, geográfica, pero ligando el concepto al tema de la producción y la empresa. En el caso de la salud, se busca una revalorización de la medicina andina, incluyendo a los *yacha* (curanderos andinos) como promotores de salud. En el caso de los servicios, se propone la lucha contra la delincuencia aplicando tanto el derecho positivo como el, *derecho consuetudinario*, es decir aquel vinculado a prácticas culturales.⁹ Finalmente, se propone la creación de la Escuela de Reafirmación Andina (ERA) como escuela de formación de los próximos gobernantes del pueblo, utilizando estas siglas pero sin expresar directamente que tiene un componente indígena.

Dentro de ese discurso hay datos histórico-culturales y arqueológicos que se deben tener en cuenta. Según los estudios de Héctor Manrique (2005) (que se podría considerar como uno de los mayores investigadores de la cultura *Anq'ara*)¹⁰ y de otros investigadores, como Arturo Ruiz Estrada, el Reino *Anq'ara* se formó luego de la decadencia del imperio *Wari*¹¹ y estuvo dividido en el grupo de los *Asto* y el de los *Chancas*. Los *Anq'ara* pasaron a formar parte de la confederación chanca que fue conquistada por el imperio Inca, primero con la llegada de *mitimaes*¹² para finalmente ser sometidos por el inca *Túpac Yupanqui*. La mayor parte de la evidencia de la existencia de características “indígenas *anq'aras*” en la zona está vinculada al *pukllay anq'ara* o carnaval *anq'ara* y otras expresiones culturales de origen inca como el idioma, la organización política en ayllus, el ayni, la minka, etc. no existe una gran evidencia de lo *anq'ara* como algo separado de lo inca-quechua.¹³

Por lo tanto la pregunta es ¿cómo y para qué reconstruir una identidad específica? La respuesta es que no se reconstruye o reivindica solamente lo *anq'ara*, sino que se ha construido una identidad en base a referencias generales que al no pertenecer a ninguna de las culturas que poblaron la zona, según los datos históricos que se tienen, “se supone

persona.

⁹ Reconocido por el artículo 149 de la Constitución Política de 1993 que señala: “Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de las personas”.

¹⁰ Manrique es profesor, ex-dirigente del Sindicato Único de Trabajadores de la Educación – SUTE y uno de los fundadores de la organización política MINCAP. Podría considerarse también como parte del grupo de los “indígenas ilustrados”.

¹¹ El Imperio Wari se desarrolló entre los años 600-800 d.c. principalmente en el actual departamento de Ayacucho y parte del departamento de Huancavelica, a pesar que en su época de apogeo lograron extenderse también hasta el departamento de Lima.

¹² Grupos de personas o familias que eran trasladados por los incas desde pueblos que habían sido conquistados hacia otros lugares o viceversa, con la finalidad de debilitar la resistencia al imperio incaico.

¹³ Para referencia sobre los Chancas y cronología de las culturas en el Perú consultar Milla Batres (1975).

son *anq'aras*", ha tomado referencias incas para construir una identidad indígena que resalta su carácter "aguerrido" y que, según sus promotores, forma parte de la idiosincrasia *anq'ara* y *chanca*, este último un grupo asumido como guerrero y que fue difícil de conquistar por los incas.

Otra característica reivindicada es la de ser "indígenas ilustrados" que busca, a través de la cooperación internacional, que los "indígenas no ilustrados" recuperen su identidad. Por ello, en proyectos de incidencia social, talleres de capacitación y formación de líderes, se ha ido insertando el discurso de lo *anq'ara* intentando que los pobladores de las comunidades "recuperen" esa identidad que habría estado oculta por muchos años y que, siempre en boca de los ilustrados, habría sido dejada de lado por la inserción del término "campesino".

Es aquí donde se está reactivando el papel de la población receptora de los proyectos de desarrollo y del discurso indígena elaborado por los "indígenas ilustrados". Es decir, los pobladores de las comunidades campesinas que aún conservan costumbres ancestrales como el idioma, la organización política (alcaldes *vara*¹⁴), la organización administrativa (faenas comunales), la aplicación del derecho consuetudinario para resolver, por ejemplo, problemas de límites entre terrenos, pero que no son los principales gestores de la reconstrucción de la idea de pertenecer a un determinado grupo étnico, sino que son aquellos que deberían interiorizarla como un proceso de "aprendizaje" de una identidad. En este sentido es interesante destacar lo que, en diferentes momentos, señalaron tanto el líder del Consejo Unitario de la Nacionalidad Anq'ara – CUNAN, el alcalde *vara* de la comunidad de Ocopa y un joven que también forma parte del CUNAN. Ante la pregunta de qué significa ser indígena *anq'ara* decían que *"en el taller nos enseñaron que somos originarios, es decir que este es nuestro territorio, nos hicieron ver que somos indígenas y no campesinos"*.¹⁵

Por su parte los representantes de las principales ONGs que trabajan en la zona, señalan que la población aún no se considera indígena, que hay cierta reticencia a aceptar el término, porque muchos lo consideran despectivo. Al explicar cómo realizan las capacitaciones, uno de los representantes manifestó que se colocan varios términos como "indígena", "originario", "aborigen", etc. y se les pregunta a los participantes ¿cuál prefieren? Muchos de ellos han afirmado que prefieren el término "originario" porque alude a que son del lugar.

Esto no sólo demuestra un cierto manejo para reconocerse de una u otra manera, si no que pone en evidencia también que el término "indígena" aún es considerado despectivo, a pesar de que la adscripción de "originario" tiene en el contexto de ser

¹⁴ Ver nota 15.

¹⁵ Entrevistas realizadas en Lircay en setiembre de 2006.

considerado beneficiario de los patrocinios de los convenios internacionales, el mismo significado que ser indígena. Puesto que en “términos prácticos”, para estar inmerso dentro de todo el marco normativo de los nuevos documentos internacionales de protección de los derechos de los indígenas y para gozar de todos los derechos señalados en estas declaraciones y convenios, no es necesario únicamente llamarse indígena, puede usarse cualquiera de los términos señalados.

3. CONCLUSIONES: SOBRE LOS USOS DE LA ALTERIDAD Y LA POLÍTICA DE COOPERACIÓN

Los dos niveles señalados, indígenas *ilustrados* y *no ilustrados*, se entrelazan y entrecruzan gracias a la cooperación internacional que siguiendo las nuevas tendencias de la protección de los derechos humanos, en este caso aquellos de la promoción y desarrollo de los pueblos indígenas, financia proyectos de tipo social.¹⁶ Es reconocido que la forma de llegada de las ONGs a la cooperación internacional es a través del tema indígena, colocando a esta población como la principal beneficiaria de los proyectos; de ahí la relevancia que adquiere “identificarse” con los términos señalados párrafos arriba, dejando de lado el término campesino o la posibilidad de que los pobladores no se hayan preguntado, en otras oportunidades y ante otros eventos, quién o qué son, o que tipo de derechos tienen dentro de la comunidad y cuál es la participación política o social que han tenido o tienen.

Lo que se observa aquí no es un reforzamiento de identidad, sino la creación de una identidad con elementos “reales” pero no esencialmente particulares, de una identidad *anq'ara*. Elementos que si bien en muchos casos forman parte de la vida y organización de las poblaciones beneficiarias de los proyectos, son presentados con un matiz distinto, buscando imponer una identidad construida por los “indígenas ilustrados”.

Todas esas formas de vida han formado parte del proceso de identificación de los individuos en su cotidianidad, pues siendo “campesinos” o del “lugar” se sabían diferentes, por ejemplo cuando señalaban como “mistis”¹⁷ a los gamonales o hacendados dueños de las tierras que ellos siempre consideraron suyas. Como señala Nelly García:

¹⁶ Si bien no es el tema del presente trabajo considero que en el caso del Perú el apoyo de la cooperación internacional ha pasado por varias etapas teniendo no sólo en cuenta la coyuntura nacional sino también internacional. En la década del 80 debido a la violencia política y las vulneraciones a los derechos civiles y políticos el trabajo entre cooperación internacional y ONG se daba en el sentido de proteger estos derechos vulnerados. En la década del 90 se continuó con el trabajo y fortalecimiento de los derechos civiles y políticos poniendo incidencia en la recuperación del Estado de Derecho violentado no solo por el conflicto armado interno, sino por el gobierno de Alberto Fujimori y la corrupción instaurada en las altas esferas del Estado. De regreso a la democracia la preocupación se centró en los derechos económicos y sociales, servicios de salud, educación, violencia de género, proyectos productivos para personas y zonas en extrema pobreza; para finalmente encontrarnos ahora en el estadio de fortalecer la identidad, incorporarnos a las nuevas tendencias de los Convenios Internacionales, especialmente en el tema indígena.

¹⁷ El término “mistis” estaba vinculado principalmente a los señores, patrones o hacendados dueños de tierras que tenían a su cargo a un gran número de personas. Representaban muchas veces no sólo el poder económico, si no también político.

“Ningún grupo humano se piensa así mismo como grupo sin pensar en sus fronteras con el exterior y sus diferencias con el que vive más allá de aquéllas; esto quiere decir que reconocerse a sí mismo lleva implícito la comparación con el otro y el reconocimiento de las diferencias” (García Gavidia, 2003: 295; véase también Alés y Chiappino, 2003: 295). Considero que en el caso que venimos estudiando, siempre hubo un reconocimiento de diferencias, un sentido de pertenencia que iba, y tal vez va, más allá de reconocerse únicamente como indígena, aborigen u originario.

Es un hecho que en las comunidades de Angaraes existen toda una serie de criterios de la cultura andina que justifican el reclamo de una identidad propia. El punto a tener en cuenta es el de la identidad instrumentalizada, con fines económicos y políticos por personas que pertenecen a la misma comunidad, pero que han asistido a la universidad y han obtenido financiamiento de la cooperación internacional para sus proyectos. Por lo tanto, la cooperación internacional es un actor clave. Por un lado, dentro de sus líneas de trabajo y políticas de financiamiento se coloca como población preferiblemente beneficiaria a los “indígenas”, razón por la que las ONGs tratan de encuadrar su realidad local en el ámbito de lo “indígena” y recrean una sociedad inamovible, ancestral, que necesita de ciertos elementos para seguir desarrollándose.

Se financian, en muchos casos, proyectos de carácter productivo que no están acorde con las necesidades de las comunidades y como hemos visto, talleres de formación de líderes que se constituyen como espacios para “asumir una identidad indígena, originaria, nativa, ancestral, aborigen”, dependiendo del término que prefieran utilizar los pobladores, que hasta ese momento se identificaban como campesinos, pero que en virtud de lo que señala el Convenio 169 reunían ciertas características que facilitan que las ONG los inserten en esa gran masa de gente que es susceptible de reclamar derechos colectivos. Mientras más indígenas existan más proyectos se podrán realizar y se podrá obtener mayor financiamiento, sin tener en cuenta, en muchos casos, las necesidades reales de las comunidades más allá de ser indígenas o no.

En medio de esos niveles se encuentra la población, aquellas personas cuya forma de vida y cultura es utilizada como gancho para los proyectos y los discursos. Dentro de la propia población también hay niveles, ya que son las autoridades las que reciben mayor capacitación y transmiten a la gran mayoría de comuneros el discurso que se les enseñó, quienes también son capacitados pero con un nivel educativo que no les permite, en algunos casos, darle la dimensión e importancia que realmente ese discurso puede tener como trasfondo, como sí sucede en el caso de las autoridades. Hay una apropiación distinta del discurso.

Como señala Verena Stolcke:

la tan mentada “alteridad” no existe en sí, sino que es construida. Por una parte, lo que ha ocurrido, y desde la antropología nos tenemos que dar cuenta, pues hemos contribuido a ello, es la construcción de esta noción de alteridad, de otredad, de “los otros”, etc., como si se tratase de una realidad congelada ahistórica; como si existiesen en el mundo una especie de cajas cerradas que somos “nosotros” frente a “los otros”, en vez de percibir que todos los pueblos somos el producto de procesos políticos de construcción de identidades, fronteras y exclusiones. (2004: s.p.)

Al parecer muchas veces se ha tomado a rajatabla la noción de alteridad, y se ha determinado la utilización, como por ejemplo en el caso de Lircay, del “otro para los otros”. Se presentaba un modelo interesante en el que un “indígena” buscaba la reivindicación de “los indígenas” frente a los “otros”.

En una realidad en la que las nuevas tendencias se insertan también en las comunidades, esto no los hace menos o más indígenas. Sus características culturales se recrean, se transforman pero siguen siendo únicas, porque los procesos de intercambio son distintos en cada grupo cultural. Lo real son esos discursos que no tienen sustento en la población beneficiaria, que termina asumiendo una identidad enseñada, estática, impostada, que lamentablemente es utilizada para obtener beneficios personales y políticos.

Si en las comunidades andinas la población se quiere considerar indígenas, originarios, aborígenes, etc. como un proceso bien generado desde dentro bien desde fuera de las propias comunidades, en el que se conjugan diversos elementos, debemos estar atentos a su utilización para obtener réditos políticos o económicos, porque finalmente sentirse o identificarse como indígena tiene que ser “importante” para la propia comunidad.

ADRIANA ARISTA ZERGA

Abogada por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha realizado la Maestría en Derechos Humanos en la Universidad Internacional de Andalucía-España y la Maestría en Antropología en la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha sido becaria del Concejo Nacional de Ciencia y Tecnología de Perú – CONCYTEC y ha laborado en la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. Se ha desempeñado como asistente de investigación en proyectos del Instituto de Estudios Peruanos – IEP y ha sido investigadora junior del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO CROP. Es especialista en temas de derechos culturales y patrimonio cultural. Ha sido asistente de cátedra del curso de Antropología Andina en la Escuela de

Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, profesora del curso de Legislación Cultural en el Museo de Arte de Lima-MALI y especialista en el Consejo Nacional de Reparaciones del Perú. Actualmente es Becaria MAEC–AECID para realizar el Doctorado en Antropología Social y Cultural en la Universidad Autónoma de Barcelona – España.

Contacto: adriazerga2@yahoo.com.

Referencias bibliográficas

- Alés, Catherine y Chiappino, Jean (eds.) (2003), *Caminos Cruzados: ensayos en antropología social, etnoecología y etnoeducación*. Paris: IRD Éditions/ULA GRIAL.
- Amselle, Jean-Loup (2007), “Mestissatge, connexió i triangulació de cultures”, *Revista d’ Etnologia de Catalunya*, 30, 81-89.
- Comisión de La Verdad y Reconciliación – CVR (2003), *Informe Final*, Lima. Accedido a 10 de Febrero de 2010, <http://www.cverdad.org.pe>.
- De la Cadena, Marisol (2006), “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”, *Universitas Humanística*, 61. Bogotá – Colombia, enero-junio, 51-84.
- Durand Guerrero, Anahí (2005), “Revaloración étnica y representación política: los casos de INTI y MINCAP de Lircay, Huancavelica”, en Javier Iguñiz; Javier Escobal y Carlos Iván Degregori (eds.), *El Problema Agrario en Debate*. Perú, Lima: SEPIA XI, 541-582.
- Manrique, Héctor (2005), *Carnaval Lirqueño, historia del Pukllay Anq’ara*. Huancavelica.
- Milla Batres, Carlos (1975), *Guía para Museos de Arqueología Peruana*. Lima: Editorial Milla Batres.
- García Gavidia, Nelly (2003), “El uso de símbolos indígenas en la invención de la identidad nacional”, *Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 19, 9-34.
- Ossio, Juan M. (1990), “¿Existen las poblaciones indígenas andinas en el Perú?”, en América, José Alcina Franch (compil.), *Indianismo e Indigenismo*. Madrid: Alianza Universidad.
- Stolcke, Verena (2007), “Los mestizos no nacen se hacen”, en Verena Stolcke y Alexandre Coello (eds.), *Identidades Ambivalentes en América Latina* (Siglos XVI-XXI). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Stolcke, Verena (2004), Entrevista con Claudia Nancy Quiceno en AIBR - *Revista de Antropología Iberoamericana*, 35. Accedido a 15 de enero de 2010, <http://www.aibr.org/antropologia/boant/entrevistas/may0401.html>.