

Políticas de la identidad, fragmentación y conflicto social en el Perú contemporáneo

Ludwig Huber
Raúl Hernández Asensio
Rómulo Zúñiga

Documento de trabajo



IEP Instituto de Estudios Peruanos

Políticas de la identidad, fragmentación y conflicto social en el Perú contemporáneo

Ludwig Huber

Raúl Hernández Asensio

Rómulo Zúñiga

DOCUMENTO DE TRABAJO N.º 166

© INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS, IEP
Horacio Urteaga 694, Lima 11
Teléfonos: 332-6194/424-4856
Fax: (51-1) 332-6173
Correo-e: <publicaciones@iep.org.pe>
Web: <www.iep.org.pe>

© LUDWIG HUBER
© RAÚL HERNÁNDEZ ASENSIO
© RÓMULO ZÚÑIGA

Libro electrónico de acceso libre disponible en
<<http://www.iep.org.pe/titulos4.php>>

ISBN: 978-9972-51-327-5

ISSN: 1022-0356 (Documento de Trabajo IEP)

ISSN: 2222-0372 (Serie Documentos de Política)

Edición digital del Instituto de Estudios Peruanos
(Formatos: epub y PDF)
Lima, diciembre de 2011

<i>Corrección de textos:</i>	Kerwin Terrones
<i>Portada y maquetación:</i>	Gino Becerra
<i>Asistencia:</i>	Sandy Mansilla
<i>Cuidado de edición:</i>	Odín del Pozo

Este documento fue elaborado como parte del programa “La escisión persistente entre economía y política en el Perú”, ejecutado por el Instituto de Estudios Peruanos en el periodo 2008-2009 y financiado por la Fundación Ford (Grant 1080-0458)

HUBER, Ludwig

Políticas de la identidad, fragmentación y conflicto social en el Perú contemporáneo/Ludwig Huber, Raúl Hernández Asensio y Rómulo Zúñiga. Lima, IEP, 2011. (Documento de Trabajo, 166. Documentos de Política, 7)

IDENTIDAD; DESIGUALDAD SOCIAL; CONFLICTOS SOCIALES;
POLÍTICAS DE IDENTIDAD; NACIONALISMO; PERÚ.

WD/04.04.02/P/7

Índice

INTRODUCCIÓN	5
Clase social y política de la identidad.....	7
El caso peruano	13
Identidad territorial y reconfiguración de la arena política	23
Comunidades, cohesión, identidad y política de la identidad en el nivel micro	29
Antauro Humala y el etnocacerismo: políticas de identidad en el nivel macro.....	39
Conclusiones	53
BIBLIOGRAFÍA	57

Introducción

Desde que Rousseau teorizó sobre la igualdad natural de los hombres, la desigualdad social —es decir, los mecanismos sociopolíticos que favorecen de manera estructural a unos y perjudican a otros en el acceso a bienes y posiciones anheladas por todos— se ha convertido en un tema central de la investigación social.¹ Sin embargo, el interés de los estudiosos se ha centrado sobre todo en los mecanismos de diferenciación que determinan la existencia de estratos jerárquicamente ordenados: en la desigualdad *vertical*, basada en criterios económicos.

La equiparación de desigualdad social y estratificación jerárquica se justifica en la medida que dicha estratificación es el elemento principal de la organización social en las sociedades capitalistas modernas. Aunque con altibajos y desviaciones perversas, la clase social ha sido el factor más importante en la generación de solidaridades políticas hasta la segunda mitad del siglo pasado. Desde ese momento, sin embargo, otras desigualdades sociales, de corte más horizontal que vertical, más cultural que económico, han cobrado mayor relevancia en la vida política: adhesiones basadas en el género, la raza, la etnicidad o la pertenencia a un determinado territorio. La *identidad*, en suma, se ha añadido —y en buena medida ha reemplazado— a la clase social como referente en la generación de solidaridades políticas.

La teoría social posestructuralista se encuentra ante el reto de analizar la desigualdad social de acuerdo con la interposición simultánea de constelaciones de poder y exclusión, donde la clase social se cruza con otros múltiples factores, como la raza, la etnicidad, la religión, el regionalismo, el género o la orientación sexual. Un análisis de clase concentrado en criterios económicos no logra captar las múltiples facetas de la lucha política contemporánea. Las “disparidades horizontales”, sumamente heterogéneas entre sí, no se ajustan a

1. Jean Jacques Rousseau escribió *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (*Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*) en 1754 como contribución a un concurso de la Academia de Dijon que planteaba como pregunta: “¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres, y si esa está autorizada por la ley natural?”. El premio, dicho sea de paso, no lo ganó Rousseau, sino el abate François Xavier Talbert.

la percepción clásica de la desigualdad social como un conjunto jerarquizado de estamentos bien definidos (Bergmann et ál. 1969). La historia reciente muestra que la afiliación política se define, cada vez menos, a través de la adhesión ideológica o la articulación de intereses y, cada vez más, a través de la pertenencia a un determinado *grupo*, a menudo percibido como cuasi natural o *primordial*.

Estas constelaciones políticas posclasistas, que se sustentan esencialmente en una politización de la *cultura*, se han llamado *políticas de la identidad*. El término está relacionado con el auge de los llamados “nuevos movimientos sociales” en Europa durante los años setenta, pero se lo ha utilizado también para describir la realidad en los países latinoamericanos contemporáneos, más que nada debido a la proliferación de movimientos étnicos en los últimos años (Hale, 1997). No ocurre así en el Perú, donde la investigación social ha hecho escasos esfuerzos por analizar la situación política desde el ángulo de las políticas de la identidad, probablemente como resultado de la ausencia de un fuerte movimiento indígena. En el presente trabajo, queremos demostrar que esta omisión impide una comprensión cabal del panorama político de este país y de algunas de sus características más notables, como la extrema fragmentación y la exacerbación de la conflictividad a nivel micro.

Clase social y política de la identidad

La fragmentación social en el Perú contemporáneo refleja un giro hacia un tipo de representación política donde los conflictos horizontales (es decir, los que se desenvuelven entre fragmentos del mismo estamento jerárquico) han tomado el lugar central que hace unas décadas tenían, al menos discursivamente, las luchas de clases.²

‘Clase’ es un concepto difícil de definir. Por lo general, identifica una ubicación económico-productiva: las personas pertenecen a una u otra clase de acuerdo con su situación en el sistema productivo. Según la teoría de clase tradicional, el principal generador de poder en la sociedad moderna es el *capital*. Las relaciones de propiedad constituyen, por lo tanto, el factor más importante de la desigualdad social.³ En su acepción marxista, el término tiene, además, un segundo componente igualmente importante: una determinada *conciencia* que vincula la *base* económica con la *superestructura* político-ideológica. Una clase plenamente desarrollada se caracteriza por una autoidentificación y un sentido de colectividad. A la situación económica objetiva (*Klasse an sich*) se agrega un elemento de identidad compartida (*Klasse für sich*), que, según Marx, se constituye en la lucha. ‘Clase’, por lo tanto, “es un término que se refiere tanto a un estrato económico como a actores políticos” (Pratt 2004: 194). En su estudio clásico sobre la formación de la clase obrera en Inglaterra, E. P. Thompson (1963) describe las clases como “comunidades de destino”, que comparten un estilo de vida y un activismo político basado en la solidaridad social.⁴ Más que una mera categoría económica, las clases son *actores*

-
2. Cabe resaltar que esto no es ninguna particularidad peruana, sino una tendencia perceptible en el mundo entero durante, al menos, los últimos treinta años: la tendencia “de la clase hacia la cultura”. Al respecto, véase Hechter 2004.
 3. Ante el “agotamiento teórico de la clase”, existen algunos intentos de renovar la teoría de la clase. Un resumen de este tema se puede encontrar en Bottero 2004. Sin embargo, se trata de ejercicios académicos que (todavía) no han logrado reemplazar el economicismo que caracteriza a las teorías tradicionales de la clase.
 4. Esta posición había sido adelantada por Engels en 1845. En *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, señala que “los obreros hablan un idioma diferente, tienen otras ideas y concepciones, otras costumbres y otros principios morales, una religión y una política diferente a aquellas de la burguesía. Se trata de dos

sociales colectivos. En el caso del proletariado, además, se tratará de un actor social con una misión escatológica intransferible: trascenderse a sí mismo y convertir la sociedad de clases en una sociedad sin clases.

La industrialización del siglo XIX instituye la clase social como agente principal de la lucha política (Hechter 2004, Pakulski y Waters 1996). Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo pasado, un número creciente de autores han constatado el deterioro de la clase como articulador político.⁵ Obviamente, estos autores no postulan el fin de la desigualdad social. Lo que sus trabajos hacen es apuntar un declive en la capacidad heurística del análisis de clase, basado en la supuesta coincidencia entre estructura, conciencia y acción, para explicar los procesos sociales y políticos actuales. En este sentido, Parkin señala:

La principal debilidad en cualquier modelo de clase que relega las colectividades sociales al estatus de un simple portador de posiciones o a la personificación de fuerzas sistémicas es que no puede explicar adecuadamente las complejidades que surgen cuando, tangencialmente a las divisiones formales de clase, se encuentran divisiones raciales, religiosas, étnicas y sexuales. Sociedades marcadas por conflictos entre comunidades religiosas y raciales no presentan el mismo tipo de estructura de clase que las sociedades que no conocen tal conflicto, aun cuando su sistema ocupacional y las relaciones de propiedad sean parecidos. (Parkin 1979: 4)

Lo que se ha truncado en la política contemporánea es la expresión *identitaria* de las clases. Se ha producido una desvinculación entre la *Klasse an sich* (la situación económica objetiva) y la acción colectiva de la *Klasse für sich*. El potencial acumulativo de la identidad clasista ha cedido a la proliferación —con consecuencias sumamente fragmentarias— de otras expresiones políticas identitarias que se sustentan, según el caso, en un origen mítico y una territorialidad ancestral, en el fenotipo, el sexo, la religión, la orientación sexual, o la pertenencia a un determinado territorio.

Las razones detrás de estos cambios no son del todo claras. La mayoría de los autores señalan entre los factores concomitantes, los siguientes: el declive de las industrias productivas, la globalización de los mercados y las estrategias posfordistas de control de la fuerza de trabajo. Además, son importantes también factores no económicos, como la creciente diferenciación cultural dentro de las sociedades globalizadas. Según Hechter (2004), una política de clase se sustenta en tres factores: la (relativa) impermeabilidad de las fronteras entre las diferentes clases, la capacidad organizativa y el impulso de la conciencia de clase. Estos tres factores habrían perdido vigencia durante las últimas tres o cuatro décadas. La contextura de la clase obrera habría mermado debido a las mayores oportunidades educativas y a los cambios en

pueblos distintos, tan distintos como si fuesen de otra raza” (p. 191 de la versión electrónica disponible en <<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/situacion/index.htm>>).

5. El estudio pionero, al respecto, es el de Robert A. Nisbet 1959. Posteriormente, el tema ha sido tratado, entre otros, por Clark, Lipset y Rempel 1993; Pahl 1989; Hechter, óp. cit.; y Pakulski y Waters, óp. cit.

el mundo del trabajo. Su capacidad organizacional se habría erosionado desde la Segunda Guerra Mundial, con el declive de los sindicatos y los partidos políticos de izquierda, y producido, en última instancia, el debilitamiento de la conciencia de clase.

El resultado es la apertura de nuevas vías para la generación de solidaridades políticas. La multiplicidad de identidades inherentes a cada individuo, aunque limitada, ofrecería nuevas opciones potenciales para la identificación política. Se trataría, en última instancia, de una decisión *personal*. Las divisiones verticales de clase habrían sido reemplazadas (o matizadas) en las sociedades del capitalismo tardío por desigualdades horizontales e identidades políticas heterogéneas, que no se definen a través de una ubicación claramente precisada en la estructura social, ni legitiman sus acciones con principios universales como la democracia o la justicia social.

A eso nos referimos cuando hablamos de *políticas de la identidad*: formas de movilización social basadas en identidades colectivas a las cuales antes, en el mejor de los casos, no se les daba significado político; o que, en el peor de los casos, fueron escondidas, oprimidas o negadas tanto por parte de la cultura dominante como por la izquierda política clasista.⁶ La política de la identidad, señala Kenny:

[...] vincula a los individuos con proyectos políticos a través de elementos principales de su autopercepción. Los miembros de los grupos consideran que tienen en común ciertas características importantes que los distinguen de la población en general —una colectividad basada en la diferencia—. La política de la identidad es una expresión de fuerzas sociales que intentan politizar divisiones sociales que antes eran consideradas como arbitrarias y no-políticas. (Kenny 2004: 3)

Las políticas de la identidad se basan en la diferencia y la búsqueda del reconocimiento de la “identidad única de este individuo o de este grupo, [en] el hecho de que es distinto de todos los demás” (Taylor 1992: 61). Esto no significa que todas sean iguales. Cada una de las expresiones que han irrumpido en el escenario político, entre las que destacan la lucha contra la discriminación de género, raza, preferencias sexuales, convicciones religiosas y diferencias étnico-culturales, expresa una relación particular de poder. Cada una implica estrategias discursivas y políticas diferentes. La elección de privilegiar una determinada identidad obedece, a menudo, a razones tácticas de acuerdo con la coyuntura política.⁷ Los actores orientan su discurso y sus acciones a través de una identidad de género, de etnicidad (o, también, de clase) según la oportunidad que estas categorías ofrecen para regular la distribución de bienes materiales y simbólicos en un determinado contexto. Poblaciones que previamente se habían identificado como campesinos pueden transformarse

6. Un ejemplo que viene a la mente es la juventud: piénsese en Alan García bailando reggaetón en su campaña del año 2006 para ganarse el voto de los jóvenes.

7. Gayatri Spivak 1999 denomina “esencialismo estratégico” a la “autoesencialización” de grupos subalternos con fines emancipadores.

en “pueblos indígenas”, como consecuencia de circunstancias nacionales e internacionales favorables para las minorías étnicas. El ser campesino pierde representatividad y tiene que compartir el escenario político con otras identidades, lo cual, en el mejor de los casos, conlleva a alianzas frágiles con organizaciones afines y, en el peor de los casos, a una competición por los cada vez más escasos recursos de la cooperación internacional.⁸

El resultado de este proceso es una nueva manera de vincular la política con expresiones culturales, rompiendo las limitaciones que el concepto de ‘ideología’ del marxismo ortodoxo imponía al potencial de la cultura para lograr la transformación social. Si en dicha tradición “la cultura era el dominio de la alienación, de la conciencia falsa, de la mistificación; en suma, el reino de la ideología”, esta percepción ha cambiado radicalmente (Dagnino 1998: 35). Se ha producido un giro de la política clasista hacia conflictos entre actores sociales definidos sobre la base del *estatus* más que de la afinidad económica (Hechter 2004). Un giro, si se quiere, de Marx a Weber. En el ámbito epistemológico, este proceso ha estado acompañado por un cambio en la definición de la ‘cultura’, “ya no como ‘cosa’, sino como contienda política sobre el poder de definir conceptos claves, incluyendo la cultura misma” (Wright 1998: 14).

Las consecuencias de este giro son tanto de naturaleza teórica como práctico-política. Los políticos de derechas han vuelto su atención a temas de moral pública; los de izquierdas, a un abanico de expresiones identitarias que periódicamente se reúnen en los foros sociales, desde el género, la ecología, la ciudadanía y los derechos humanos hasta la autodeterminación étnica. Los economistas de la cooperación internacional han reducido las clases sociales a cinco *estratos* con niveles de pobreza mensurables (A, B, C, D y E), y los han despojado de cualquier componente social y político.

Pero el giro en las formas de generación de solidaridades políticas también suscita resistencias. Las reacciones al avance de las políticas de la identidad han sido contradictorias. Sus defensores recalcan que las políticas identitarias legitiman la presencia de subculturas disidentes en el escenario político, y destacan el hecho de que grupos tradicionalmente excluidos, como las mujeres, los indígenas o los homosexuales, tengan ahora voz política. Sus detractores, por el contrario, ven a las agrupaciones identitarias como portadoras de un germen decididamente antidemocrático, que se expresaría claramente en fundamentalismos nacionalistas y religiosos.

8. Las dos organizaciones que, desde los años setenta, prácticamente monopolizaron la organización de la población rural andina —la Confederación Campesina del Perú (CCP) y la Confederación Nacional Agraria (CNA)— crecieron alrededor de un discurso clasista. Sin embargo, últimamente, se han inclinado más hacia una posición étnica e integran la Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP) y la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) aunque desde una posición debilitada y sin mucha convicción. Sin el apoyo de la cooperación internacional, las posibilidades de las organizaciones indígenas en el Perú para ganar protagonismo estarían seriamente limitadas. La decisión sobre quién es lo suficientemente *representativo* como para recibir apoyo y quién no lo es está en manos de las agencias, por lo que la relación entre ellas y las organizaciones es una relación vertical, con distintos coeficientes de poder. Las organizaciones más *empoderadas* son aquellas que mejor manejan los criterios de las financieras. Al respecto, se pueden ver los ejemplos que señalamos más adelante.

Desde la izquierda, que, de alguna manera, añora los tiempos de la lucha de clases, se critican las políticas de la identidad por estar basadas en un esencialismo que impide la articulación de una visión compartida susceptible de impulsar el cambio social. Dado que los grupos identitarios tienden hacia la fragmentación en conjuntos cada vez más reducidos, sería imposible promover una acción política coordinada contra un enemigo común, con el resultado de una recurrente incapacidad para formar coaliciones capaces de promover un cambio social progresivo.⁹

Nuestra visión quiere ser más matizada. Sin negar los avances que mujeres, indígenas u otros grupos excluidos han logrado, en los últimos años, basándose en políticas identitarias, apuntamos también algunas de las consecuencias negativas que los avances de la política de la identidad suscitan en el clima político peruano.

-
9. Al respecto, véanse: Kaufmann 1990, Gitlin 1994, Harvey 1996 y Piore 1995. El autor que, desde una posición de izquierda, ha señalado con más agudeza los inconvenientes de la política de la identidad es Eric Hobsbawm (2000), y su crítica se sustenta en tres puntos centrales: (i) las identidades colectivas se definen negativamente, es decir, *contra* otros. “Nosotros” nos reconocemos como “nosotros” porque somos diferentes a “ellos”. Sin identificación de quienes están afuera, no existe posibilidad de identificar quién está adentro. En otras palabras, las identidades colectivas no se basan en lo que sus miembros tienen en común, y es muy posible que no tengan gran cosa en común, excepto el hecho de no pertenecer a los *otros*. (ii) Todos tenemos una multiplicidad de identidades. Sin embargo, la política de la identidad asume que solo una, entre las diversas identidades que todos tenemos, es la que determina, o por lo menos domina, la acción política. Y asume, además, que hay que librarse de los otros, porque son incompatibles con la “verdadera” identidad. (iii) Los grupos de identidad “solo tratan de sí mismos y para sí mismos, y nadie más entra en el juego. Una coalición de tales grupos que no cimente su unidad en un único conjunto de objetivos o valores comunes solo posee una unidad ad hoc”.

El caso peruano

El objetivo de las siguientes páginas no es presentar una interpretación global de las transformaciones ocurridas en el campo político peruano en los últimos años. Esto es algo que supera en mucho nuestras posibilidades. Lo que queremos es llamar la atención sobre una serie de procesos que entendemos que no han sido, hasta el momento, suficientemente atendidos y que creemos que contribuyen a explicar los cambios que han experimentado las formas de hacer política en el país. Nuestro énfasis estará puesto, en las interpelaciones, entre Estado y sociedad, y la manera como los cambios en dichas interpelaciones afectan el modo en que se organizan las solidaridades políticas, entendidas como estrategias colectivas de intervención en los procesos de toma de decisiones y asignación de recursos.

Partimos para nuestro análisis de tres ideas: (i) sostendremos, en primer lugar, que, desde los años noventa, se ha producido un cambio en la manera de interpelar a la población por parte del Estado, pues se ha pasado de la noción de ‘políticas homogéneas’ a asumir el principio de la focalización como instrumento para la asignación de recursos; (ii) en segundo lugar, como respuesta a este cambio en el paradigma de elaboración de políticas públicas, postularemos que se ha producido un cambio equivalente en el modo como desde la población se busca interpelar al Estado, y se priorizan interpelaciones fragmentarias sobre la agregación de demandas; y (iii) en tercer lugar, sostendremos que estos dos cambios se retroalimentan entre sí, y tienen como resultado una exacerbación de las políticas de la identidad, es decir, una exacerbación de formas de expresión políticas cuya solidaridad se cimenta en apelaciones a identidades primarias particularistas y no en apelaciones ideológicas.

La idea de que es necesario elaborar políticas públicas diferenciadas para lo que se percibe como un cuerpo de ciudadanos heterogéneo no es algo nuevo. De hecho, existen numerosos estudios que postulan que esta es, precisamente, la manera clásica en que los Estados coloniales han interpelado, durante siglos, a las poblaciones bajo su control. Tanto el Imperio español como, posteriormente, el Imperio británico habrían mostrado una enorme flexibilidad para generar un entramado heterogéneo de relaciones entre Estado y sociedad, basados en la noción de ‘particularidad’.

La identificación de grupos singulares, identitariamente definidos, con el fin de administrar territorios y poblaciones heterogéneas habría sido una tarea emprendida, desde muy temprano, por la administración colonial.¹⁰ El resultado es un repertorio administrativo cada vez más sofisticado. La habilidad de las administraciones coloniales para elaborar políticas concretas que permitan administrar grupos de población específicos estaría en el corazón de las explicaciones sobre la capacidad de las potencias coloniales europeas para mantener, durante siglos, el control sobre amplias porciones del planeta, con un relativo bajo costo y con un grado muy limitado de resistencia por parte de las poblaciones nativas.¹¹

La gestión de la heterogeneidad cambia en el siglo XIX. Las Revoluciones americana y francesa inauguran una nueva forma de interpelación entre Estado y sociedad, basada en la noción de ‘un cuerpo de ciudadanos intrínsecamente iguales’, sobre los que el Estado debía intervenir mediante procedimientos estandarizados. Por supuesto, la aplicación de este ideal fue siempre más hipotética que real. Especialmente en países con pasado colonial reciente y sociedades culturalmente heterogéneas, la homogeneidad del cuerpo de ciudadanos (y de las estrategias de gubernamentalidad) nunca pasa de ser un ideal. Pero, al menos en teoría, este fue, durante dos siglos, el principio rector, el paradigma a partir del cual el Estado imaginaba su función y su relación con la población. Esta circunstancia se quiebra en los últimos años. Podemos decir que estamos ante un sinceramiento de las relaciones entre Estado y sociedad. La heterogeneidad ya no es discursivamente negada, sino que, todo lo contrario, se la asume como un elemento positivo al que deben adecuarse las políticas estatales para ser eficientes y para cumplir sus objetivos en los planos práctico (asegurar la gobernabilidad) y discursivo (proporcionar mejores servicios a la población). Muy ilustrativo resulta, en este sentido, la reintroducción, en las estadísticas oficiales, de las categorías étnicas, que habían sido eliminadas a mediados del siglo anterior, como una expresión del ideal estatal de homogeneización del cuerpo ciudadano.¹²

En países como el Perú, este cambio es, en gran medida, el resultado de consideraciones prácticas. La opción por políticas públicas fragmentarias, enfocadas en grupos de beneficiarios concretos, está relacionada con la

-
10. Diversos estudios han señalado, en los últimos años, la importancia de las políticas coloniales en la recreación de identidades étnicas en los momentos posteriores a la ocupación europea, hasta el punto de llegar a hablar de procesos de etnogénesis íntimamente ligados a la acción de los poderes coloniales. La bibliografía sobre el tema es inmensa. Una introducción, al respecto, se puede encontrar en Hill 1998.
 11. Con grado muy limitado de resistencia, nos referimos al hecho de que, durante los tres siglos de Colonia, apenas se producen rebeliones que ponen en peligro la ocupación española del continente. El grado de estabilidad es, durante esos siglos, mucho mayor que el europeo. El asunto es diferente cuando se pone el énfasis sobre las formas de resistencia cotidiana. Como veremos, esta dualidad es, precisamente, una de las características de los regímenes de gobernabilidad, en los que las políticas de identidad juegan un papel central: estabilidad a nivel macro y gran conflictividad a nivel micro.
 12. En el caso del Perú, la Encuesta Nacional de Hogares (ENAH) IV de 2001 fue la primera en reintroducir la clasificación étnico-cultural desde el censo de 1940. Desde 2004, la cuestión se incluye en las ENAH, y, consistentemente, las repuestas suelen estar entre 35 y 40% de adscripción de indígenas.

constatación del fracaso de las políticas generalistas desarrolladas, durante la mayor parte del siglo XX, como estrategias para la reducción de la pobreza. La necesidad de optimizar el uso de unos recursos limitados para lograr el mayor impacto posible determina que se busquen nuevas estrategias, que ahora enfatizan la focalización y la versatilidad como técnicas necesarias para lograr el impacto deseado. Influyen también consideraciones políticas, relacionadas con el deseo del gobierno autoritario de Alberto Fujimori de asegurar una base electoral sin el costo y los riesgos asociados con el funcionamiento de un partido político.¹³ Pero, más allá de estas eventualidades, la apuesta por la fragmentación del cuerpo homogéneo de ciudadanos es también el resultado de una evolución en los paradigmas ideológicos dominantes. En nuestros días, la exaltación de la igualdad ha sido sustituida por la aspiración al reconocimiento de la diferencia, incluso en aquellos grupos que reclaman para sí una trascendencia revolucionaria y liberadora.

Profundizar en el análisis y las repercusiones potenciales relacionadas con la fragmentación del cuerpo de ciudadanos homogéneo imaginado por las revoluciones liberales supera los objetivos de este artículo. Se trata de un proceso sumamente complejo cuyas aristas son múltiples. Existen excepciones y matices que complementan y complejizan el asunto. Ni antes fue tan así, ni ahora es tan de la otra manera. Pero lo importante es resaltar que el cambio, efectivamente, se ha producido: de una interpelación basada en la idea de 'igualdad' hemos pasado ahora a una interpelación basada en la idea de 'diferencia'.

En el caso del Perú, estos cambios se producen en un contexto de transición política, disolución de un régimen autoritario y transformación económica. El país ya no es el mismo que el de hace dos décadas. Los cambios son múltiples. El primer factor por considerar para analizar la situación peruana es el hecho de que, en el país, el declive de las expresiones políticas basadas en formas de solidaridad clasistas es más profundo y comienza antes que en otros países de la región. La guerra interna y la crisis económica derivan, a principios de los años noventa, en un gobierno autoritario de un cuño muy diferente a las tradicionales dictaduras militares latinoamericanas; un gobierno que no busca perpetuarse mediante la construcción de un aparato político orgánico, sino mediante la fragmentación de las solidaridades políticas, y la apuesta por vínculos fragmentados de clientelismo, que atan directamente al Gobierno Central con los grupos de población.

El éxito de Fujimori es, en este sentido, imposible de cuestionar. Los partidos políticos y los sindicatos desaparecen de escena por casi diez años. Incluso ahora su presencia es extremadamente precaria. La manipulación

13. Norbert R. Schady (2000) ha demostrado, en este sentido, la funcionalidad del Fondo Nacional de Compensación y Desarrollo Social (FONCODES) en la construcción de la base electoral de Fujimori en las elecciones de 1993 y 1995. Según este autor, las mismas razones que explican el éxito de FONCODES, durante sus primeros años, en el alivio de la pobreza de los grupos beneficiarios explican, a su vez, que dicho programa se convirtiera en un instrumento político extraordinariamente eficiente, debido al alto grado de flexibilidad en la distribución, composición y ritmo de los desembolsos.

de las políticas públicas y la extensión de sentidos comunes antiideológicos abren el camino a nuevas formas de solidaridad política: identidades locales, de género, étnicas, etc. En este sentido, el elemento que consideramos que no se ha resaltado con suficiente intensidad es el repliegue hacia lo local/particular, que se experimenta en todo el país en el campo de la política, tanto en el plano de la generación de solidaridades como en el plano de la acción colectiva. Los temas que organizan y movilizan a la población son sobre todo temas locales o, a lo sumo, regionales. Es en estos ámbitos donde la política levanta realmente pasiones. Las clases medias buscan ahora su reproducción y su seguridad no a través del Estado central, sino a través del control de las estructuras locales de poder. Esto supone un mayor grado de complejidad y de conflictividad. En los últimos años, asistimos a una especie de redescubrimiento/reinvención de identidades, que parte de lo folclórico, pero que no se detiene ahí. Esto contrasta con lo que ocurría en la década de 1980 e incluso hasta mediados de los años noventa, cuando los temas que movilizaban y organizaban la agenda política eran fundamentalmente nacionales. Los grandes temas ahora tienen poca capacidad para movilizar a la población. Los hechos de protesta son agregaciones de paros locales o regionales, sin que existan plataformas ni actores susceptibles de catalizar estados de ánimo colectivos, transformándolos en acciones de magnitud comparable a lo que ocurre en otros países de nuestro contexto.

Esta es una situación muy diferente a la que ocurría hace algunas décadas. Especialmente en las pequeñas ciudades del interior del país, el Estado peruano habría sido percibido, durante gran parte del siglo XX como el principal agente modernizador. Habría sido la principal referencia de las incipientes clases medias urbanas, que veían en su fortalecimiento una fuente de ingresos y un respaldo a las oligarquías tradicionales en su lucha por el control de los resortes del poder político. Incluso los sectores más pobres habrían visto a las instituciones estatales como un referente en la construcción de las narrativas integradoras y las identidades compartidas, y no únicamente como una imposición homogeneizante.¹⁴

El segundo elemento que se debe considerar es la fragmentación de políticas públicas dirigidas a la población de menores recursos, especialmente en el ámbito rural. Durante la década de 1990, en pleno gobierno de Alberto Fujimori, asistimos a la introducción, en el Perú, de lo que se ha dado en denominar “políticas públicas orientadas por la demanda” (*demand driven*). Aunque sus orígenes son complejos y superan el ámbito de este estudio, es importante resaltar que se trata de un cambio que no es exclusivo del Perú, sino que responde a un cambio global en el enfoque de las políticas públicas en países en vías

14. David Nugent (1998) señala, en este sentido, que, aunque muchas aproximaciones teóricas al proceso de construcción del Estado parten de la idea de que este habría sido la imposición de una fuerza externa por sobre la sociedad y la diversidad cultural local, el Estado no siempre habría sido percibido por parte de la población local como una amenaza. Su estudio sobre lo ocurrido en Chachapoyas (norte del país) en los años veinte muestra que una parte muy significativa de la población local veía al Estado como una fuerza liberadora y percibía la carencia del poder del Estado como la principal causa de la mayoría de los problemas locales.

de desarrollo. De manera sintética, el enfoque de políticas públicas orientadas por la demanda implica asumir la necesidad de focalizar la inversión pública. Según se señala, la escasez de recursos disponibles habría resultado, en última instancia, en el fracaso de las políticas previas de vocación universalista. Para proceder a esta focalización, se requiere un cambio de actitud en la población: que pase de ser únicamente beneficiaria a comportarse de una manera más proactiva, articulando sus demandas según canales establecidos en cada caso concreto: entrega de perfiles de proyectos, constitución de institucionalidades comunales ad hoc para ajustarse a las necesidades de los programas, etc.

Las nuevas políticas públicas asumidas por el Gobierno peruano durante la década de 1990 implican introducir la competencia dentro de los procesos de asignación de recursos entre los diferentes grupos de población, que ahora se ven obligados a *competir* unos contra otros por atraer el interés de las autoridades y convertirse en beneficiarios de los programas sociales. Desde las ciencias sociales, el análisis de este cambio en la estrategia estatal de asignación de recursos se puede enfocar desde dos puntos de vista. Por un lado, es posible realizar una crítica de fondo respecto de los riesgos implícitos en el abandono de las políticas universalistas, basadas en la noción de que todos los ciudadanos son iguales y deben recibir los beneficios de las políticas sociales de igual manera. El nuevo enfoque, y esto es lo interesante, implica un cambio en las relaciones entre los actores sociales y políticos. Supone riesgos evidentes, pero también nuevas oportunidades.

El tercer elemento, que está muy relacionado con los dos anteriores, es la importancia que han adquirido las municipalidades en los últimos años. Encontramos, desde la década de 1980, una tendencia a convertir las municipalidades en el principal interlocutor en las relaciones entre población y Estado. Más allá de sus competencias legales, cambiantes de acuerdo con la legislación vigente en cada momento, las municipalidades asumen las demandas de la población en temas como la provisión de servicios básicos, la generación de oportunidades económicas y, en casos extremos, incluso la seguridad ciudadana, etc. Se genera, a partir de aquí, un proceso de retroalimentación que prosigue hasta la actualidad y que cada vez es reconocido con mayor intensidad por la legislación. A medida que las municipalidades asumen nuevas obligaciones, aumentan las demandas (y las expectativas) de los ciudadanos respecto de su desempeño. El resultado es la consolidación, en el país, de una tradición de gobiernos locales *fuertes*, entendiendo por esto: (i) la tendencia de la población de las áreas rurales a exigir a las autoridades locales un papel activo en todos los aspectos de la vida cotidiana; y (ii) la tendencia de las autoridades locales a desarrollar discursos y estrategias políticas que, muchas veces, sobrepasan ampliamente sus competencias legales.

Este proceso, vigente desde la década de 1980, confluye con una serie de cambios políticos ocurridos en el país en los últimos años. Tras el final del gobierno autoritario de Alberto Fujimori, podemos hablar de un nuevo contexto político, tanto a nivel macro como a nivel micro. A nivel macro, comienzan a madurar las reformas legales de la administración municipal puestas en marcha en la última década. Esto implica redefinir el papel de

la municipalidad, potenciando su rol como interlocutor entre la comunidad y los actores externos en temas de desarrollo. También supone una mayor transferencia de recursos financieros. Aunque las municipalidades siguen siendo instancias con un presupuesto inferior al que demandaría el cumplimiento de sus cada vez mayores obligaciones, legales o consuetudinarias, disponen de recursos significativamente superiores a los que contaban hace cinco o diez años.

Como ocurre con los otros dos elementos señalados, la centralidad de las municipalidades supone nuevas oportunidades para una reconfiguración del balance dentro de la sociedad. Tenemos, por lo tanto, tres procesos que apuntan en la misma dirección y que, en los últimos años, han transformado las interacciones entre Estado y sociedad en el Perú: (i) la importancia adquirida por las identidades locales/regionales; (ii) la fragmentación de las políticas públicas enfocadas a los sectores más pobres, especialmente en el ámbito rural; y (iii) la consolidación de las municipalidades como escenarios privilegiados de la interacción entre Estado y sociedad. Se trata de un recuento que sabemos parcial; no obstante, lo importante es destacar que no se trata de un proceso neutro. Si el Estado cambia su manera de interpelar a la sociedad, lo mismo ocurre con la manera como la sociedad interpela al Estado. Es aquí donde entran en juego las políticas de la identidad.

¿Qué entendemos por ‘políticas de la identidad’? Como ya se ha señalado, con este concepto, queremos aludir una manera de organizar las solidaridades políticas basada en la apelación a una presunta identidad compartida de origen. Esta identidad puede ser definida de múltiples maneras —en clave territorial, de género, étnico-cultural o incluso en clave familiar—, pero lo importante es que siempre resulta naturalizada, es decir, se la presenta como una afinidad “primordial”, que existe en sí misma, independientemente de los intereses de los individuos, su ideología o sus acciones. La identidad compartida se presenta como algo que antecede y está por encima de la ideologías, y que es más verdadero y consustancial a los individuos.

Se trata de una manera diferente de pensar el universo de la política. Dos son los aspectos clave que diferencian las políticas de identidad respecto de otras formas de generación de solidaridad política: (i) el grupo identitario es considerado la unidad básica del orden social, en sustitución del individuo; y (ii) la política no se entiende (discursivamente) como negociación de intereses, sino como una pugna por afirmar “derechos” y un trato particular. Esto tiene un impacto importante en las formas de acción colectiva en el campo de la política cotidiana. Al revestirse los intereses grupales con el ropaje de derechos, aumentan las probabilidades de que las formas de acción colectiva consideradas legítimas para incidir en los procesos de toma de decisiones y asignación de recursos sean más violentas. Más adelante, veremos algunos ejemplos concretos al respecto.

La identidad es, por lo tanto, el factor central de cohesión de muchas de las expresiones políticas que, en los últimos años, aparecen en el Perú. Existen, sin embargo, diferencias importantes entre unas y otras. Las apelaciones identitarias que sirven de base a las solidaridades políticas pueden ser

de naturaleza muy diferente. En el campo de las ciencias sociales, las apelaciones que más han llamado la atención en los últimos años son las basadas en vectores étnico-culturales.¹⁵ Pero, como veremos en este informe, estas no son las únicas apelaciones posibles. En el caso del Perú, creemos que ni siquiera son las más importantes si consideramos su impacto en la práctica y el número de personas que involucran. En concreto, podemos hablar de tres tipos de apelaciones identitarias que subyacen en las expresiones políticas de los últimos años:

- Identidades definidas geográfico-administrativamente (una provincia, un distrito, una región).
- Identidades comunales (las comunidades tienen ahora incentivos para fortalecer su solidaridad interna y, al mismo tiempo, diferenciarse de comunidades vecinas, de manera que puedan maximizar sus posibilidades de ser beneficiarias de políticas públicas).
- Identidades étnicas (vinculadas a lo anterior y, además, a la proliferación de programas de cooperación internacional que buscan grupos étnicos para convertirlos en sujetos de inversión).

La irrupción de las políticas de la identidad supone nuevas estrategias para generar solidaridades en el campo de la política y nuevas condiciones para la acción colectiva. En las siguientes páginas, analizaremos estos cambios atendiendo a una serie de ejemplos. Lo característico, en estos casos, es que se trata de expresiones políticas basadas en grupos limitados, pero fuertemente cohesionados mediante apelaciones a identidades primarias. Los ejemplos muestran, además, una vinculación muy fuerte entre esas nuevas identidades, basadas en atributos pretendidamente primarios, y la competencia por el acceso a recursos. Esto último, como veremos, es un factor clave para entender el carácter central que las políticas de la identidad han adquirido en los últimos años en este país. Los casos que analizaremos demostrarán que la clave que explica esta exacerbación de las políticas de la identidad son las nuevas reglas que, desde los años noventa, rigen en el Perú en lo que se refiere a toma de decisiones y asignación de recursos por parte del Estado.

En concreto, los casos analizados son los siguientes: (i) la aparición y consolidación de una identidad política regional en Arequipa como resultado del juego político entre lo local y lo nacional; (ii) la exacerbación de identidades microlocales en Junín, y el fracaso de un sindicato agrario de la zona en su intento por dotar de un contenido ideológico a dichas identidades; y (iii) el caso de los etnocaceristas peruanos dirigidos por Antauro Humala, quizás el más radical ejemplo de una agrupación política basada en apelaciones identitarias fundadas en vectores etnoculturales desarrollado hasta la fecha en el país.

15. El tema ha sido analizado desde entradas muy diferentes. Dos ejemplos, al respecto, son, por un lado, Paredes 2008; Muñoz, Paredes y Thorp 2006, y, por otro, Pajuelo 2007.

El primer caso nos permitirá hablar de las expresiones políticas basadas en identidades geográfico-administrativas. Los otros dos nos permitirán entrar en el complejo mundo de las identidades étnico-culturales. Creemos que tratar estos aspectos es especialmente importante, porque, incluso en el caso peruano, donde la visibilidad de los movimientos indigenistas es inferior a la de otros países de la región andina, el tema ha generado una ingente bibliografía desde las más diversas entradas. Nuestro objetivo no es negar la importancia de dichos movimientos, que ya ha sido señalada por otros autores. Lo que queremos con nuestro análisis es matizar y situar en un contexto más amplio dichos movimientos. Consideramos que su trascendencia debe ser relativizada en relación con otras formas de apelación identitaria, como las de base geográfico-administrativa, que, en estos últimos años, han mostrado su mayor potencialidad como factor de cohesión política.

El análisis del caso de las comunidades del valle de Junín apunta en este sentido: analizar cómo la activación política de las identidades locales o microlocales puede ser, en el contexto peruano, una herramienta más eficaz que la activación de las identidades étnicas. Adicionalmente, debemos recordar también que, junto con las expresiones políticas que reivindican identidades étnicas en clave positiva, como instrumento de integración, existen igualmente expresiones políticas que reivindican dichas identidades en clave negativa, es decir, como instrumentos de segregación. Es el caso del movimiento etnocacerista, que analizaremos al detalle en este artículo. Esto nos servirá para recordar que la politización de la cultura es un arma de doble filo, que puede traducirse en una ampliación de derechos, o como en versiones locales de ideologías extremadamente reaccionarias.

Más allá de estas especificidades, lo que une estos tres casos que nos proponemos analizar es lo siguiente: (i) en todos los casos, se trata de expresiones políticas en las que la solidaridad se construye apelando a una identidad primaria; (ii) encontramos, detrás de esto, grupos pequeños, pero extremadamente cohesionados, que articulan discursos en los que sus intereses no son presentados como tales, sino como “derechos”; y (iii) en los tres casos, el objetivo final es incidir en la distribución del poder a favor de dichos colectivos, es decir, mejorar su posición en los procesos de toma de decisiones y asignación de recursos, sea de forma institucional o no institucional, a nivel micro o macro. Su análisis nos permitirá ver que la centralidad adquirida por las políticas de la identidad en cuanto a generación de solidaridades políticas es un proceso complejo en el que interactúan actores locales y fuerzas que, en muchos casos, trascienden el ámbito peruano. Son resultados igualmente difíciles de evaluar, de modo que no es posible una lectura en blanco y negro. Las políticas de la identidad ofrecen oportunidades para muchos grupos antes olvidados, que ahora encuentran un ecosistema político mucho más proclive para la defensa de sus intereses. De la misma manera, existen también riesgos relacionados con la extrema fragmentación y el aumento de la conflictividad a nivel micro.

El análisis conjunto nos permitirá también analizar la forma en que las políticas de la identidad se han ido filtrando en los múltiples ámbitos

de la vida política peruana. Las expresiones políticas basadas en apelaciones identitarias no necesariamente se canalizan a través de la arena electoral. Tampoco cristalizan siempre en agrupaciones políticas explícitamente enfocadas en programas de reivindicación identitaria. Nuestro interés, en este sentido, está tanto en la política formal como en la micropolítica del día a día, en la interacción entre Estado y sociedad, y en la pugna por definir los sentidos y los beneficiarios de las políticas públicas.¹⁶

16. En este sentido, se trata de una entrada diferente a la ensayada por otros autores que han tratado el tema de las inequidades horizontales en el Perú. Al respecto, véanse: Paredes óp. cit. y Muñoz, Paredes y Thorp óp. cit. Estos autores han centrado su preocupación en los efectos de dichas inequidades en el juego político formal y, especialmente, en las elecciones. Creemos que esta es una perspectiva parcial, que simplifica en exceso la problemática.

Identidad territorial y reconfiguración de la arena política

La identidad territorial como estructurante de expresiones políticas se caracteriza por entender la territorialidad como un aglutinante primario, que discursivamente se sitúa por encima de las ideologías. La identidad territorial tiende a focalizarse en aspectos concretos, como, por ejemplo, los recursos naturales, y a definirse por oposición a otras identidades territoriales, que pueden ser regionales o remitir vagamente a un centro, en el marco del conflicto entre centralismo y descentralización. Uno de los casos más emblemáticos del éxito que puede llegar a tener este tipo de apelaciones lo encontramos en Arequipa, donde la irrupción de expresiones políticas basadas en la exacerbación de solidaridades asentadas en la identidad territorial ha trastocado completamente el mapa político regional, generado nuevos liderazgos y puesto fin a prometedoras carreras políticas. El análisis de este caso nos permitirá ver cómo las políticas de identidad articulan intereses de grupos concretos en clave de *derechos* atribuidos a entidades colectivas abstractas, condicionan los discursos políticos, marginan a unos actores y potencian el papel de otros.

En Arequipa, el proceso de desideologización de la política ocurrido en el Perú durante la década de 1990 parece haber sido menos intenso. En su mayor parte, las opciones políticas actuales tienen todavía perfiles ideológicos netos. A diferencia de otras regiones del país, todavía es posible percibir un cierto engarce entre los intereses de los distintos grupos sociales presentes en la ciudad y las opciones políticas en liza. Esto no quiere decir, sin embargo, que las agrupaciones políticas sean fuertes o estables. La vinculación se realiza sobre todo a partir de la figura de la persona que lidera en cada momento una u otra agrupación, pero no con la agrupación en sí misma. El nivel de autonomía que los líderes tienen para establecer las listas de candidatos (y, eventualmente, sus equipos de gobierno) es muy alto y, por lo tanto, resulta relativamente fácil la conformación de grupos homogéneos que facilitan la identificación con uno u otro grupo social. En concreto, podemos hablar, durante la década de 1990, de tres sensibilidades en la región: (i) los sectores más cercanos a los partidos tradicionales de izquierda, articulados en torno al

Frente Amplio Cívico de Arequipa (FACA); (ii) un sector intermedio, integrado fundamentalmente por el Partido Aprista Peruano (PAP), opuesto a las privatizaciones en Arequipa y favorable a ellas en Lima; y (iii) el sector empresarial, partidario, en principio, de las privatizaciones. Este último sector, que no es homogéneo y que, en las elecciones del año 2002, se presenta en varias candidaturas, supone un caso excepcional en el marco peruano, por lo que será el objeto central del análisis que se realiza a continuación.

Hasta la década de 1970, Arequipa es una sociedad regional bastante desarrollada. Cuenta con una clase alta relativamente autónoma de Lima, que logra articular un circuito económico regional basado en el procesamiento de productos agrícolas y ganaderos. Se trata de una burguesía emprendedora que se vincula directamente con el extranjero, controla los resortes del poder político regional y busca influir en el gobierno nacional. La importancia, en el ámbito nacional, tanto de la ciudad como de esta clase dirigente se expresa a través de grupos de presión en Lima y también mediante protestas y revueltas populares, como la ocurrida después de las elecciones de 1967 en apoyo a la candidatura de Fernando Belaúnde. Existe, por lo tanto, un sentimiento regional muy acusado.

Esa situación cambia drásticamente a partir de la reforma agraria desarrollada por el gobierno del general Juan Velasco Alvarado. Al perder su base de apoyo, la clase dirigente arequipeña se disuelve y se traslada a Lima o al extranjero. Quienes quedan en Arequipa tratan de reformular sus bases de poder, asociándose de manera más estrecha a las políticas proteccionistas del Estado. La situación se agrava, en la década de 1980, con el desarrollo de políticas de apertura y reforma del Estado. Con la desaparición de las medidas de protección, la incipiente industria arequipeña desaparece. Sus nichos de mercado son ocupados por empresas de ámbito nacional o transnacionales, con lo que desaparece el segundo pilar del poder de la clase dominante tradicional. Como consecuencia de ello, la clase dirigente tradicional, vinculada a la industria de transformación, se desarticula y deja de funcionar como grupo de presión eficiente. El poder político regional pasa a manos de otras familias, muchas de ellas emigrantes procedentes de los departamentos vecinos como Puno, que llegan al poder gracias a sus contactos directos con los dirigentes políticos de Lima.

Desde el año 1998, lo que queda del sector empresarial de Arequipa apuesta por revertir esta situación en alianza con otros sectores. Al contrario de sus similares de Lima, el apoyo de los empresarios de Arequipa a las reformas neoliberales no es total. Comulgan con ellas en el plano teórico, pero son conscientes —porque los sufren directamente— de los efectos negativos que la aplicación del programa neoliberal tiene para su región (deslocalización de industrias, cierre de empresas, desarticulación del espacio económico regional, etc.). La decadencia de la industria arequipeña es su decadencia como grupo regional de poder, con capacidad para influir en Lima. Para revertir este proceso, no pueden contar con el apoyo de los gremios empresariales nacionales, pues sus intereses son distintos. Por ello, desde la segunda mitad de la década de 1990, se inicia un proceso de movilización política que busca intervenir, de manera directa, en los procesos de toma de decisiones. Este proceso, que cuestiona las reformas neoliberales aunque no es totalmente opuesto,

es paralelo al proceso de movilización política de las clases populares. En ocasiones, como ocurre en las elecciones de 1998 con la candidatura de Juan Manuel Guillén, los dos proyectos de regeneración convergen.

Durante estos años, la movilización política del empresariado arequipeño se plasma en la consolidación de las organizaciones gremiales como la Sociedad Agraria de Arequipa y la Cámara de Comercio. Adicionalmente, se consolidan también vínculos con otras instituciones similares de la región sur del país, a través del proyecto Macrosur, que busca agrupar a empresarios de Cusco, Puno, Moquegua y Tacna, al revitalizar la economía regional con propuestas como la articulación de corredores comerciales, y se abren a relaciones con las municipalidades de la región y con otras instituciones locales a las que la Cámara de Comercio va a asesorar directamente.

La estrategia del empresariado arequipeño, encaminada a una mayor presencia pública, es un caso excepcional dentro del mundo empresarial peruano, caracterizado por el escaso interés de sus miembros en participar de manera directa en la política. En Lima, los empresarios resultan globalmente favorecidos por las reformas neoliberales, mientras que, en el resto del país, no existe un grupo empresarial con una tradición similar a la arequipeña, capaz de desplegar estrategias propias. Desde la caída de Alberto Fujimori, un buen número de empresarios arequipeños participan en las listas de candidatos en elecciones legislativas y municipales. En un primer momento, esta participación se canaliza a través de las formaciones nacionales más directamente relacionadas con el mundo empresarial, como Unidad Nacional. Así, el año 2001, sale elegido como congresista, dentro de esta lista, Rafael Valencia Dongo, ex presidente de la Cámara de Comercio. Una de las claves, como hemos señalado, está en el impulso de la cooperación internacional. No se trata, en este caso, de programas enfocados en la población rural, sino en los sectores medios urbanos. El objetivo es preparar la transición política en un contexto de salida de un régimen autoritario en un periodo en el que se perciben fuertes riesgos de desestabilización. La recuperación del papel de Arequipa pasaría, en este caso, por la profundización de las reformas liberales y la inserción de los sectores dinámicos de la región en la economía internacional. Esta inserción sería la correa de transmisión que permitiría el renacimiento de Arequipa como sociedad próspera e influyente.

Estas tres corrientes compiten, a finales de los años noventa y principios del año 2000, en ambos casos, con cierto éxito electoral. Incluso, durante algún tiempo, se percibe un interesante equilibrio de fuerzas. La situación cambia radicalmente a partir de 2002, cuando se producen tres hechos determinantes: (i) el ciclo de movilizaciones ciudadanas desarrollado en el año 2002, en torno a la polémica sobre la posible privatización de las compañías eléctricas locales por parte del Gobierno Central; (ii) las movilizaciones ciudadanas en torno a la construcción de la carretera Interoceánica, que debe unir Perú y Brasil, que, aunque con menor intensidad que en Cusco y Puno, también se sienten en Arequipa; y (iii) las disputas con Moquegua y Tacna respecto del reparto de los recursos hídricos y la construcción de grandes obras de infraestructura en el contexto del Proyecto Majes.

Estos acontecimientos dieron al traste con buena parte de los procesos políticos que estaban en marcha hasta ese momento, y condicionaron de manera casi absoluta las elecciones regionales y municipales de los años 2002 y 2006. Son los principales vectores de movilización de la población arequipeña los que definen la política local. A través de ellos, asistimos a lo siguiente: (i) el perfilamiento de una identidad regional basada en la noción de unos ‘derechos inherentes a los arequipeños’ —relativos a la explotación de lo que se consideran recursos propios—, que no estarían siendo respetados por actores externos; y (ii) el deslizamiento de los referentes contra los cuales se construye la identidad territorial aglutinante: de la oposición a una decisión del Gobierno Central (en el caso de las empresas eléctricas) se pasa a una identidad regional basada en la formación del derecho preferente de los arequipeños frente a otras regiones. En los casos de la carretera Interoceánica y la disputa por la gestión de los recursos hídricos, las acciones colectivas de la población arequipeña deben ser interpretadas como parte de una pugna entre iguales por resultar favorecidos en la toma de decisiones por parte del Gobierno Central, que, en última instancia, debe decidir el trazado de esta vía.

La afirmación de la identidad regional sirve, por lo tanto, como aglutinante de una expresión política encaminada a incidir en la focalización de las inversiones estatales. La misma historia la encontramos en muchos otros casos de disputas entre regiones en el país y en los cientos de frentes de defensa de alcance local o regional que proliferan. Lo interesante es que estas pugnas son interpretadas por la población local en clave de derechos y no en clave de intereses contrapuestos. Esta naturalización explica que se consideren legítimas formas de acción colectiva extremadamente violentas. La defensa de lo que se percibe como derechos justifica un tipo de actuaciones que, desde la óptica de una negociación de intereses, resultaría difícil de aceptar. Desde este punto de vista, la exacerbación de la identidad territorial como elemento generador de solidaridad política tiene un impacto decisivo en el repertorio de la acción colectiva: implica la legitimación social de estrategias de incidencia que sobrepasan los límites de la legalidad y amenazan el orden público.

La legitimación social de la violencia está asociada a una ideología implícita que se sostiene sobre tres pilares: (i) la esencialización de las entidades administrativas como sujetos de intereses colectivos por encima de los intereses individuales o de sectores sociales específicos; (ii) la conversión discursiva de dichas entidades en actores sociales, en sustitución de partidos políticos y sindicatos; y (iii) la intersección entre estos sentidos comunes y una vaga ideología de trasfondo contestatario, que remite al vocabulario tradicional de la izquierda y que canaliza lo que se considera un conjunto de agravios históricos contra la región. Los antecedentes históricos son recordados de manera selectiva, conformando un discurso victimista que tiene como referentes negativos tanto a las regiones vecinas como al gobierno nacional. Esta ideología reformula los parámetros de la identidad regional, y la dota de un fuerte contenido político.

La centralidad de las apelaciones territoriales, presentadas como algo por encima de las ideologías, impacta en los actores políticos al reconfigurar

su balance de poder. La recurrencia de hechos de protesta se traduce en una revitalización de la figura de José Manuel Guillén como líder regional. En torno a él, se cristaliza un discurso reivindicativo que tiene como eje la defensa de los derechos de Arequipa frente a las pretensiones del Gobierno Nacional y de otros gobiernos regionales. Estos sucesos suponen también el quiebre de los grupos vinculados a la empresa que apuestan por un proyecto regional diferente, definido en función de menos enfrentamiento, a los cuales las protestas colocan en una situación extremadamente incómoda: por un lado, no pueden rechazar su legitimidad, porque esto supondría enfrentarse con la mayoría de sus conciudadanos; por otro lado, apoyarlas supondría perder la confianza de sus interlocutores en Lima y en el mundo de la cooperación para el desarrollo. Su propuesta queda desdibujada y fuera de juego. Sin capacidad para articular un discurso alternativo, en última instancia, deben plegarse a las protestas.

Este fracaso deja varias enseñanzas. En primer lugar, muestra que, en el contexto peruano, definido a partir de las premisas que veíamos en el apartado anterior, formar parte de agrupaciones políticas que superan el ámbito regional puede ser más una desventaja que una ventaja. Esto ocurre porque las apelaciones basadas en la identidad regional dan paso a expresiones políticas extremadamente polarizantes, en las que no queda espacio para opciones intermedias. El margen para la negociación es muy reducido. Lo que se percibe en juego son los derechos de la región. Cualquier contacto con autoridades o agrupaciones políticas de fuera de la región puede ser percibido —y presentado públicamente— como una traición, por lo que resulta políticamente contraproducente.

El refuerzo de la cohesión interna es considerado más importante que la agregación de demandas a partir de consideraciones clasistas. Esto supone, al mismo tiempo, una continuidad y una novedad. Las apelaciones identitarias tienen éxito como articuladoras de solidaridades políticas porque, en buena medida, reconfiguran, sobre nuevas bases, sentidos comunes preexistentes. En el caso de Arequipa, se construyen sobre la idea de un ‘antagonismo entre centro y periferia’, que tradicionalmente había estado presente en los discursos políticos locales. Lima se caracteriza como un centro voraz que impide desarrollarse a las demás regiones del país. Existe, por lo tanto, un sustrato de discurso contestatario, que previamente había tomado forma mediante apelaciones clasistas y que ahora se expresa de manera más directa.

Estas apelaciones modelan no solo el repertorio de acciones colectivas, sino también las relaciones entre sus propios integrantes. Las protestas están dirigidas por un conglomerado muy heterogéneo de organizaciones. Muchas de ellas proceden de las antiguas organizaciones gremiales, que, sin embargo, han cambiado su discurso de clase por una apelación a la identidad de origen. Al tratarse de apelaciones emocionales, basadas en lo que se presenta como una identidad primordial, es decir, dada y no construida, las disputas casi nunca tienen componentes ideológicos. La pugna política se convierte en un choque de “derechos”, en el que el único argumento considerado legítimo es la autenticidad y la cohesión interna. Triunfa quien es capaz de conjurar las esencias identitarias con mayor intensidad.

Comunidades, cohesión, identidad y política de la identidad en el nivel micro

En el caso de Arequipa, la centralidad de las políticas de la identidad, en los últimos años, transforma el escenario político local. Sus consecuencias impactan de lleno en la negociación del poder. En otros casos, sin embargo, los impactos son más sutiles y deben ser buscados en la micro-política cotidiana. Las expresiones políticas articuladas en torno a la exacerbación de la identidad tienen como objetivo maximizar las posibilidades de grupos concretos de incidir en favor de sus intereses en los procesos de toma de decisiones y asignación de recursos. Esto, incidentalmente, puede traducirse en un triunfo electoral. Convertido en encarnación de las reivindicaciones arequipeñas, Juan Manuel Guillén no tiene ningún problema para imponerse en las elecciones regionales del año 2006. Pero no necesariamente ocurre siempre de la misma manera. Las elecciones no son el único mecanismo para incidir en la toma de decisiones. Las expresiones políticas construidas sobre la base de apelaciones identitarias pueden también tomar otros caminos. La incidencia puede darse a través de otro tipo de acciones. Un ejemplo son las campañas en favor de la adopción de medidas para la aplicación de cuotas de género en las listas electorales a finales de los años noventa.¹⁷

Podemos hablar de política de la identidad en este caso, porque encontramos: (i) un grupo definido por una identidad que se considera primordial y anterior a las ideologías (por ejemplo, el hecho de ser mujer); y (ii) una alta carga legitimista en favor de sus intereses, que son presentados como derechos y no como intereses. Un activo grupo, al aprovechar una coyuntura política muy concreta, logra la aprobación de la ley en el Congreso mediante una alianza transversal de parlamentarios de grupos muy diferentes. Para conseguirlo, la identidad primordial es presentada como algo más importante que las ideologías. Este éxito no se debe al triunfo electoral de un partido

17. Sobre este tema, véase González Arica 1998.

explícitamente favorable a las cuotas. Si las reivindicaciones étnicas han encontrado su expresión habitual, en los últimos años, en partidos indigenistas, no ocurre lo mismo con las reivindicaciones de género. La aprobación de las leyes de cuotas se debe a la capacidad de un grupo de presión transversal, pequeño, pero muy cohesionado, para intervenir en los procesos de toma de decisiones dentro de la administración peruana.

En el caso peruano, las cuotas de género tienen un efecto significativo en la redistribución del poder superior a otros países del entorno. El porcentaje de mujeres que desempeñan cargos electos ha aumentado de manera notable: se ha multiplicado por dos el número de congresistas y se ha triplicado el número de regidoras. Se trata de un éxito inesperado, ya que, en el diseño de la normativa, no se tuvieron en cuenta los efectos que estas cuotas podrían tener en el sistema político peruano, ni, a la inversa, el modo como el sistema electoral peruano (listas abiertas, voto preferencial y sistema proporcional corregido con mayoría de distritos electorales pequeños) incidiría. El éxito de la experiencia peruana de introducir cuotas en la legislación electoral contradice el sentido común de los estudios académicos sobre la incidencia de las leyes de cuotas. La sabiduría convencional señala que, en países con un grado de desarrollo medio bajo, que parten de un grado bajo de inserción de la mujer en el sistema político, la introducción de cuotas, combinada con un sistema electoral que contempla la posibilidad de voto preferencial, tiene un impacto limitado.¹⁸

Encontramos, por lo tanto: (i) que un grupo cohesionado que apela a una identidad primaria y expresa sus intereses en función de derechos consigue un cambio legal favorable a sus intereses, y (ii) que ese cambio legal tiene impacto en la redistribución del poder. Lo interesante, desde nuestro punto de vista, es que, para lograr su objetivo, este grupo articula discursos legitimistas y aprovecha en su favor la coyuntura política nacional e internacional. La arena a través de la cual las políticas de la identidad entran en juego no es, en este caso, la electoral, sino la mediática y la parlamentaria. Son otras formas (no electorales) de hacer política.

Este es un punto que hay que recalcar y retener: la política (como incidencia en los procesos de toma de decisiones) no tiene como único escenario la arena electoral. Se trata de apenas uno de los escenarios posibles para la intervención de expresiones políticas basadas en apelaciones identitarias. Y no siempre es la más importante. Un ejemplo, al respecto, ha sido estudiado en un brillante artículo de María Elena García (2003). El objeto de estudio son los programas de escolarización en lenguas nativas que diversas instituciones públicas y privadas ejecutan en las provincias altas de Cusco, en una zona donde la población quechua es ampliamente mayoritaria. García señala que estas iniciativas han sido recibidas de manera sumamente ambigua por la población local, que las percibe como una estrategia del Gobierno dirigida a mantener a la población campesina en posición de subordinación. Lo interesante es que

18. Al respecto, véase G. Schmidt 2004.

la respuesta no pasa por rechazar el programa, sino por modificar los términos de su aplicación. La población habría actuado en dos pasos: primero, exaltando su carácter diferencial para atraer a las instituciones públicas y privadas; posteriormente, tratando de revertir (desde su punto de vista) los potenciales efectos negativos de los programas mediante ingeniosas estrategias que demuestran, al mismo tiempo, una plena conciencia de su identidad diferenciada y un hábil manejo de los entramados (y ansiedades) del mundo del desarrollo. La aceptación de la educación bilingüe habría estado condicionada a la puesta en marcha de programas de capacitación empresarial en castellano. El objetivo declarado de estas prácticas sería asegurar que, “ya que, en la escuela, los niños solo van a aprender quechua”, tengan, en sus hogares, un referente que les pueda enseñar a utilizar correctamente el idioma dominante en las transacciones comerciales y las interacciones políticas.

El caso estudiado por García es muy ilustrativo de cómo funcionan, en el ámbito cotidiano, las políticas de la identidad. La acción de los habitantes de las alturas cusqueñas se basa en lo siguiente: (i) la conciencia por parte de la población local de esa identidad representante; (ii) su exacerbación discursiva como estrategia para lograr canalizar hacia su comunidad la atención de instituciones públicas y privadas, que (iii) son posteriormente manipuladas en un juego entre los intereses (y representaciones) de los actores provenientes del mundo del desarrollo y los intereses (y representaciones) de la población local. Asistimos, en este sentido, a una movilización étnica que interviene en el mundo de la micropolítica cotidiana. A continuación, veremos con más detalle otro ejemplo similar. En ambos casos, las políticas de la identidad maximizan las posibilidades de una comunidad al incidir en los procesos de asignación de recursos en favor de colectivos concretos, pero sin que esto tenga traducción en el ámbito electoral. En el caso de la Federación Agraria Revolucionaria de Junín (FAREJ), nos encontramos con una asociación de origen gremial que trata de adaptarse a los nuevos tiempos desarrollando nuevas formas de interacción con la población. Sin embargo, sus esfuerzos resultan, hasta cierto punto, un fracaso. La población rural reinterpreta la funcionalidad de la FAREJ de una manera que no había sido la prevista por sus líderes. El escenario son las comunidades campesinas de la provincia de Chupaca.

La historia de las comunidades campesinas es, en el Perú, larga y compleja. Su origen histórico no está bien dilucidado. Un momento clave en su maduración parecen ser las décadas de los años diez y veinte, cuando varias reformas legales reintroducen la noción de ‘propiedad comunal’, y la hacen compatible con la propiedad privada de la tierra. Esta legislación cambia radicalmente el balance de poder dentro de las poblaciones campesinas, altera su organización política y sienta nuevas bases para la acción colectiva.¹⁹ La necesidad de defender la propiedad comunal frente a lo que se percibe como una amenaza de enajenación de tierras se traduce en una reafirmación de la identidad colectiva. El antiguo sistema de gobierno mediante “caciques

19. La importancia de este periodo para las narrativas de la comunidad ha sido estudiada en Glave 1991.

indígenas”, que estaba en decadencia desde finales de la Colonia, pero había conocido algunos momentos de revitalización durante el siglo XIX, es sustituido por formas de gobierno colectivo basadas en la noción de ‘comunidad’.²⁰ Se trata, sobre todo, de un cambio de énfasis en la medida que ambas formas de gobierno, la personalista y la colectiva, habían convivido desde tiempos inmemoriales.

En un marco de violencia y de aceradas disputas que involucran a los propios campesinos, a las élites regionales mestizas y criollas, y al propio Estado, la comunidad se habría convertido, en ese momento, en depositaria de una ideología que arracima de manera compleja las referencias a un pasado nativo hasta cierto punto glorificado y una ideología campesina del “nosotros” desarrollada durante la Colonia y la República temprana.²¹ Estas tendencias se consolidan en los años sesenta, que constituyen un segundo momento clave en la historia política contemporánea de las comunidades campesinas andinas. En esos años, se agudiza la lucha por el control de la tierra, y la economía agraria entra en crisis en un país que se transforma. Las ocupaciones de haciendas corren paralelamente a las negociaciones entre campesinos y propietarios, muchos de ellos deseosos de deshacerse de sus propiedades e invertir en ramas más lucrativas de la economía nacional. Se trata de una edad heroica, en la que permanecen ancladas, hasta la actualidad, muchas de las narrativas de la comunidad.

El tercer momento clave son los años ochenta, cuando comienzan a extenderse ‘por todo el país’ los programas de desarrollo. En ese tiempo, las comunidades campesinas se habrían convertido en un actor fundamental de la micropolítica cotidiana en amplias zonas del país. Su centralidad es el resultado de la confluencia de dos procesos que, si bien son distintos, están relacionados entre sí. Por un lado, las comunidades se han convertido en un interlocutor imprescindible para el Estado en la aplicación de políticas de alivio de la pobreza y en la prestación de servicios básicos. Los programas de atención focalizada a los que antes hacíamos referencia casi siempre tienen como unidad básica las comunidades. Son estas quienes deben tomar la iniciativa, presentando proyectos o perfiles, e involucrarse en su ejecución. Las comunidades son, en este sentido, al mismo tiempo, el sujeto y el objetivo de dichas políticas.

Lo mismo ocurre con muchos de los programas ejecutados por la cooperación internacional o por instituciones privadas de desarrollo.

-
20. La complejidad de la relación entre ambas formas de gobierno durante el siglo XIX es analizada, de manera muy lúcida, en Thurner 2006. En este libro, Thurner trata también acerca de los orígenes de la noción de ‘comunidad’, relacionando la asunción del concepto por parte de la población campesina con las reelaboraciones ideológicas posteriores a la Independencia. Dicha noción tendría que ser entendida a partir de la manera como los campesinos utilizan su historia anterior durante el periodo colonial para pensar su ubicación en el nuevo Estado republicano.
21. En su estudio del proceso de formación de memoria histórica en una comunidad de la sierra limeña, Frank Salomon (2001) señala el papel clave jugado por la época colonial. En las narrativas producidas por los intérpretes comunales de la historia, este periodo habría marcado el tránsito entre el periodo de gentilidad y el “nosotros” campesino autoasumido hasta la actualidad.

Las comunidades se han convertido en el mediador por excelencia entre el Estado y la población pobre de las áreas rurales. Esto se produce en paralelo con un aumento considerable de sus atribuciones en el ámbito interno. Este es el segundo proceso por resaltar. Ya en la década de los ochenta, un estudio de Olga del Carpio, Augusto Cavassa y Herbert Gómez (1992) señalaba un espectacular aumento en el número de atribuciones de las comunidades de la cuenca de Pomacanchi, en Cusco, en el marco de una masiva intervención estatal y privada en la zona. La ejecución de programas de desarrollo genera nuevas necesidades organizacionales en temas como manejo de recursos hídricos, planificación y comercialización de la producción, ejecución de campañas de salud, control de la educación y otros muchos campos en los que la comunidad se ve forzada a involucrarse. Se multiplican los comités especializados, sobre todo en las zonas donde las comunidades están sólidamente arraigadas.

Entre las nuevas atribuciones que las comunidades de la cuenca de Pomacanchi asumen en los años ochenta, se encuentran el manejo de empresas y fondos comunales (creados en el marco de programas de desarrollo), maquinaria agrícola, tierras comunales mejoradas gracias a dichos proyectos y la supervisión del funcionamiento de los sistemas de agua potable y electrificación. En los años noventa, a esta lista se unen temas como manejo de los espacios reforestados, conducción de microproyectos de infraestructura construidos por programas estatales, y manejo de los centros de educación primaria. En años recientes, además, hay que añadir la posibilidad de que las comunidades participen de manera directa en la asignación de fondos, por medio de instituciones como el presupuesto participativo.

Esta multiplicación de funciones se traduce en un refuerzo de la centralidad de la comunidad como institución clave de la vida política. Las comunidades son el principal mecanismo de articulación de las acciones colectivas de la población rural. A través de ellas, se organiza la incidencia en los procesos de toma de decisiones y asignación de recursos, sea de manera institucionalizada (presupuesto participativo, concursos de programas sociales e incluso elecciones) o por otros medios (toma de carreteras, protestas, etc.).²² La nueva situación supone también un incentivo para reforzar la cohesión interna. En la medida que una comunidad actúa como un cuerpo homogéneo, aumentan las posibilidades de lograr los objetivos de incidencia: aumentan las posibilidades de ser seleccionada por los organismos públicos y privados, aumentan las posibilidades de condicionar la toma de decisiones por parte de otros actores e incluso aumentan las posibilidades de obtener mayores cuotas de poder político.²³

-
22. Un ejemplo de que grupos pequeños cohesionados sobre la base de una identidad comunal pueden tener éxito en las elecciones locales, gracias al sistema electoral peruano, se estudia en Asensio 2008.
23. Por supuesto, esto no ocurre siempre ni en todos los casos. Es la tendencia general, pero también podemos encontrar ejemplos en los que las estrategias de priorización incentivan a sectores de comunidades que buscan convertirse por sí mismos en sujetos de la acción de las instituciones públicas o privadas. Estos sectores que se fragmentan pueden estar definidos geográficamente y dar lugar a una nueva comunidad, sectorialmente y dar lugar a comités o microempresas con intereses particulares, o de cualquier otra manera

Si hace dos décadas las comunidades parecían estar amenazadas por la competencia de otras formas de organizar la solidaridad política consideradas “más modernas”, como los sindicatos agrarios, la situación actual es completamente diferente. Son estos sindicatos los que deben encontrar un nuevo acomodo, y redefinir su perfil. Este es el contexto en el que la experiencia de la FAREJ toma cuerpo.²⁴ Se trata de la rama regional de la Confederación Nacional Agraria (CNA), fundada a comienzos de los años setenta por el gobierno de Velasco para actuar como interlocutora entre las autoridades “revolucionarias” y el campesinado. Es, por lo tanto, una organización cuya apelación a la población parte de un discurso clasista. Durante las décadas de 1980 y sobre todo de 1990, la organización experimenta un proceso de acelerada decadencia a medida que se va extendiendo, por todo el país, una nueva forma de percibir la relación entre Estado y sociedad, que excluye a los partidos políticos de su papel de intermediarios, y privilegia la conexión directa entre población y autoridades, entre gobernados y gobernantes. Se trata de un sentido común, hábilmente explotado por Fujimori para construir su propia estructura de poder en los ámbitos rurales del país. Lo ideológico y lo político, desde esta perspectiva, son leídos como obstáculos, pues dificultan los esfuerzos de la población y el Gobierno para trabajar coordinadamente por el progreso y el desarrollo de las poblaciones más pobres del país. En este modelo, son los pobladores quienes directamente se relacionan con las autoridades, a través de institucionalidades generadas ad hoc por cada una de las agencias responsables de la ejecución de los programas sociales: núcleos ejecutores del Fondo Nacional de Compensación y Desarrollo Social (FONCODES), comités conservacionistas del Programa Nacional de Manejo de Cuencas Hidrográficas y Conservación de Suelos (PRONAMACHCS), comedores populares del Programa Nacional de Asistencia Alimentaria (PRONAA), etc.

El principal mediador externo dentro de este esquema son las organizaciones privadas de desarrollo. Su intervención en una comunidad contribuye a maximizar las posibilidades de la comunidad de ser elegida por las agencias públicas en el proceso de focalización. Las organizaciones privadas de desarrollo transfieren a la población capacidades que pueden resultar muy útiles en la competencia por los recursos estatales: transfieren la capacidad de hablar con el lenguaje de la administración y, por lo tanto, poder interactuar con las agencias estatales mediante la formulación de preproyectos, la presentación de perfiles, la conformación de las instituciones ad hoc requeridas, etc. Además de eso, en determinadas ocasiones, en los medios rurales, las organizaciones de desarrollo pueden facilitar también contactos directos entre la población y los tomadores de decisiones de nivel medio. Contactos, hábilmente utilizados pueden convertirse en atajos en un contexto en que gran número de grupos de población se encuentran compitiendo por la atención estatal. Esta funcionalidad

(por ejemplo, a través del género). Lo interesante es que casi siempre estos nuevos grupos conformados al interior de las comunidades reproducen el proceso y tienden a enfatizar su definición identitaria, buscando naturalizarla.

24. Este caso es analizado con más detalle en Asensio 2007.

explica la multiplicación de las organizaciones privadas de desarrollo y su éxito como mediadores entre Estado y sociedad.²⁵

Las organizaciones privadas de desarrollo se han convertido en actores clave en la transformación de la micropolítica cotidiana. Su intervención modifica los parámetros de la acción colectiva de las comunidades en, al menos, dos sentidos. Por un lado, alienta una visión segmentada de las problemáticas, incidiendo en la necesidad de identificar problemas concretos que deben ser atacados mediante soluciones técnicas concretas. Incluso aquellos programas que reclaman partir de una visión integral del desarrollo se ven obligados, en la práctica, a intervenir sectorialmente con líneas de trabajo separadas, que, la mayoría de las veces, debido a los constreñimientos del trabajo de campo, actúan de manera poco coordinada. Los programas de desarrollo, por otro lado, alientan también un reforzamiento de la cohesión de grupo de los sectores objeto de intervención. Como ocurre con los programas estatales, la cohesión interna aumenta las posibilidades de un colectivo de ser considerado en los programas de ayuda, ya que, desde el punto de vista de los gestores del desarrollo, maximiza sus propias posibilidades de éxito. Esto supone que, dentro de las comunidades, existan incentivos para soslayar las diferencias internas en a favor de una imagen más homogénea y cohesionada.²⁶

Las organizaciones privadas de desarrollo han tenido gran importancia en la redefinición del significado de lo local en los procesos de asignación de recursos. Su fortuna reside, en buena medida, en su capacidad para presentarse a sí mismas como intermediarias y representantes de una población que es, al mismo tiempo, heterogénea (cuando se compara unos grupos de población con otros) y homogénea (cuando se considera un grupo en sí mismo). Esta es la combinación perfecta que permite a las Organizaciones no Gubernamentales (ONG) justificar su función intermediadora entre población y Estado: grupos diferentes que requieren políticas diferentes y, al mismo tiempo, cohesión interna que permite “hablar en nombre de”.²⁷ La reactivación de la FAREJ pasa por asumir y recrear este modelo. Como muchas de las antiguas organizaciones del universo de la izquierda peruana, cambia su discurso y, sobre todo, su manera de interpelar a la población campesina. En los años setenta y ochenta, la FAREJ interpela a la población campesina como clase social, es decir, como un colectivo que se considera (y percibe) con intereses y anhelos compartidos.

-
25. En 2005, la Agencia Peruana de Cooperación Internacional registró 450 entes no estatales con 953 proyectos en curso. Estas organizaciones manejaban, en ese momento, el 49% de la cooperación internacional no reembolsable. Véase Alasino 2008: 8.
26. El trabajo clásico sobre el impacto de los programas de desarrollo en la micropolítica cotidiana es el libro de James Ferguson (1990). Este autor señala que, en última instancia, el universo del desarrollo actúa como una “máquina despolitizadora”. Desde nuestro punto de vista, este análisis no puede aplicarse completamente al caso peruano. El énfasis en lo técnico es una característica de los programas de desarrollo durante las décadas de 1980 y 1990. En los últimos años, sin embargo, encontramos también programas que enfatizan la importancia de la política. Más que de despolitización, deberíamos hablar de una redefinición de las formas de acción política.
27. Sobre la construcción de narrativas referidas a las ONG por parte de estas instituciones y de otros actores, véase Fisher 1997.

El campesinado es presentado como una clase con un papel específico en el desenvolvimiento de la historia. Son interpelados como un todo homogéneo, en su condición de miembros de esa clase. Esto ha cambiado en los últimos años. En su nueva estrategia de relación, adaptada al nuevo modelo de relaciones entre estado y sociedad, esta interpelación por parte de la FAREJ se produce de manera fragmentaria. Se dirige a grupos concretos de campesinos de tal o cual comunidad, considerados como poseedores de intereses particulares, no necesariamente coincidentes (y hasta potencialmente contradictorios) con los intereses de otros grupos particulares de campesinos.

En el nuevo contexto generado por la extensión de las políticas orientadas por la demanda, cada comunidad campesina es un grupo con intereses particulares, y compite con otras unidades de similares características por obtener la atención del Estado y ser favorecido en el proceso de focalización de los programas sociales. La FAREJ, en este contexto, comienza a actuar de una manera homologable a la de las organizaciones privadas de desarrollo en el mundo rural de las décadas de 1990 y 2000. O, mejor dicho, comienza a ser percibida, por los campesinos, como una instancia de la cual se pueden obtener beneficios similares a los que se obtienen de los organismos privados de desarrollo. Desde finales de los años noventa, se convierte en ejecutora de programas de desarrollo financiados por la cooperación internacional, que comprenden los temas más diversos, desde el desarrollo rural hasta la promoción de microempresas y programas de microcrédito. Su contraparte son las comunidades campesinas, a las que también apoyan en diversas gestiones frente a las autoridades administrativas.

Organizaciones como la FAREJ, antaño abanderadas de las reivindicaciones sociales del campesinado considerado como clase, se convierten ahora en potenciales aliados de tal o cual comunidad en su intento por imponerse a otras comunidades y obtener la atención del Estado. Capacitan a los comuneros y a sus líderes en las técnicas administrativas requeridas para lograr este objetivo, contribuyen a conformar los comités llamados a convertirse en interlocutores de las autoridades, ponen en contacto a las comunidades con los funcionarios estatales que son la llave en los procesos de focalización, actúan como agentes en los procesos de identificación de potenciales donantes, etc. La FAREJ recupera su ascendiente a costa de concentrar su trabajo en un número limitado de comunidades. Recupera su influencia en la micropolítica cotidiana a costa de renunciar a los proyectos globales de transformación social.

Esto implica un cambio de énfasis en el proceso de interpelación entre sociedad y Estado, por un lado, y entre pobladores y organizaciones sociales, por otro; una transformación que es clave para entender la nueva configuración de actores en el mundo rural peruano y, en este caso concreto en las provincias altas de Junín y la cuenca del río Cunas. Pero, en el caso de la FAREJ, el proceso es más complejo que una simple reconversión a una nueva identidad institucional “al estilo de las organizaciones privadas de desarrollo”. Dos son, en este sentido, los elementos que hacen más complejo el análisis del proceso desarrollado en los últimos años por el antiguo gremio velasquista.

Por una parte, mucho más que en el caso de la mayoría de las organizaciones privadas de desarrollo, quienes integran la FAREJ proceden del mismo mundo campesino que las personas a quienes pretenden asesorar. Se trata de comuneros o hijos de comuneros, relativamente educados, que han concluido su educación secundaria (pocas veces, cuentan con educación superior) en las capitales de los distritos de las mismas provincias altas donde ejercen su labor proselitista. Esta circunstancia hace que la labor de intermediación se encuentre cruzada por un conjunto de elementos adicionales, tales como el propio interés personal en la canalización de recursos hacia unas determinadas unidades; la competencia interna dentro de la institución por la selección de campos de trabajo; la diseminación de esfuerzos, a veces más allá de las reales capacidades de la organización; etc.

En segundo, lugar, quizás de manera más significativa, hay que tener en cuenta que el cambio en la estrategia de intervención de la FAREJ no necesariamente va acompañado de una evolución similar en el ámbito discursivo. De hecho, como ocurre también con muchas organizaciones privadas de desarrollo, la FAREJ sigue manteniendo, en el plano discursivo, la interpelación del campesinado en su condición de clase al insistir en la existencia de intereses y anhelos homogéneos que van más allá de las posibles diferencias entre unas comunidades y otras. Es decir, continúa siendo una organización vocacionalmente política e ideológica, aun cuando, en la práctica, haya adaptado, para su trabajo cotidiano, el enfoque de grupos fragmentados derivados de las políticas focalizadas orientadas por la demanda y la clase.

Por lo tanto, existe un desbalance entre la estrategia a nivel micro —de relación con cada comunidad concreta— desarrollada por la FAREJ para recuperar su ascendiente en las comunidades campesinas y la estrategia desarrollada por la organización a nivel macro para buscar su posicionamiento nacional. De alguna manera, es como si estas dos estrategias pertenecieran a momentos históricos diferentes. La estrategia micro pasa por asumir, en la práctica, el nuevo modelo de relación entre Estado y sociedad, al tratar de apoyar en el gerenciamiento exitoso de las nuevas posibilidades que esta política abre para las poblaciones campesinas. Pero el discurso de la organización y su estrategia a nivel macro siguen anclados en una interpretación tradicional dentro del pensamiento social latinoamericano, que ve en los campesinos un actor de clase homogéneo, con intereses compartidos y potencialmente revolucionarios. La contradicción entre estos dos elementos, estrategia micro y estrategia macro, se percibe al analizar la trayectoria de Lucinda Quispealaya Salvatierra, quien, como se verá, es uno de los actores centrales del proyecto desarrollado en Ranra, así como un referente para los campesinos y dirigentes de esta comunidad.

Natural de Shicuy, localidad situada en la misma provincia de Chupaca, Quispealaya es parte del grupo de jóvenes dirigentes de la FAREJ que entra a formar parte de la directiva en 1999. Posteriormente, ha tomado parte en los proyectos desarrollados en cooperación internacional, participando en eventos fuera del país. Desde 2003, es presidenta de la FAREJ, y su labor ha sido reconocida por múltiples instituciones. El activismo de Quispealaya la ha convertido

en una de las líderes sociales emergentes de la región Junín. Su presencia en los medios de comunicación, en el marco de las protestas contra la firma del Tratado de Libre Comercio entre el Perú y Estados Unidos ha supuesto que varios partidos políticos se fijan en ella como posible candidata para el Congreso, y se ha integrado finalmente en la lista de Justicia Nacional, la agrupación dirigida por Jaime Salinas. Desde su condición de dirigente campesina, cuyo trabajo es apreciado en el ámbito rural, debía contribuir a potenciar la imagen de este candidato —excesivamente vinculado con los círculos de clase media limeña— en este sector de la población. La red de contactos construida durante su desempeño al frente de la FAREJ debía ser el camino para ello.

El resultado, sin embargo, ha quedado muy por debajo de lo esperado. Quispealaya ha logrado menos de dos mil votos, muy lejos del apoyo necesario para acceder al Congreso. De hecho, no ha sido ni siquiera la candidata más votada dentro de su partido. La frustrada aventura política de Quispealaya, muy parecida a la de otros líderes emergentes de la nueva ola de organizaciones sociales revigorizada en los últimos años en el país, evidencia lo que hemos venido señalando hasta aquí. La reaparición de la FAREJ como actor regional relevante tiene lugar mientras sea capaz de desarrollar una estrategia de relación con los pobladores que asume el nuevo marco de relaciones entre Estado y sociedad civil, basada en lo siguiente: (i) el vínculo directo entre Estado y sociedad civil a través de la institucionalidad generada ad hoc, sin intermediarios ‘políticos’; (ii) la asunción de la competencia por la atención del Estado como un elemento clave en los procesos de asignación de recursos en el sector público; y (iii) el rechazo a mediadores explícitos que basan su legitimidad en una pretendida representación de intereses que trascienden el grupo concreto (en este caso, la comunidad) y privilegian presuntos intereses compartidos (de clase).

La FAREJ y Lucinda Quispealaya encuentran su nuevo espacio en la sociedad rural andina en la medida que desarrollan estrategias micro capaces de potenciar su papel dentro de este nuevo contexto. No es su discurso macro, sobre la identidad indígena nativa o los intereses de clase del campesinado, lo que les permite recuperar el espacio perdido. Los cuadros de la FAREJ son respetados por los campesinos, pues son capaces de proporcionar a los diferentes grupos de población, considerados de manera individual, herramientas para maximizar sus posibilidades dentro del proceso de focalización de los programas sociales. Lucinda y sus compañeros no son “líderes” campesinos en el sentido que este término ha tenido en la cultura política de la izquierda latinoamericana del siglo XX —articuladores de un presunto interés colectivo, capaces de movilizar a la población y conducirla a la plasmación de estos intereses—, lo que explica su fracaso electoral.

Antauro Humala y el etnocacerismo: políticas de identidad en el nivel macro

El último ejemplo que veremos atañe al movimiento etnocacerista. Se trata de un caso sensiblemente diferente de los anteriores: un movimiento político cuyo objetivo es la incidencia a nivel macro. Su análisis nos permitirá ver algunos de los límites que las políticas de la identidad encuentran a la hora de dar el salto de lo micro a lo macro, y, además, cómo, bajo el mismo paraguas, junto con proyectos que apuntan a una mayor integración de grupos tradicionalmente marginados, se cobijan también proyectos altamente (y complejamente) excluyentes y reaccionarios.

La historia comienza en la madrugada del 29 de octubre de 2000. Esa noche, un grupo de unos sesenta soldados del Ejército peruano, liderados por el comandante Ollanta Humala y su hermano menor, el mayor en retiro Antauro Humala, toman las instalaciones de la Southern Peru Copper Corporation en Toquepala, departamento de Tacna, cerca de la frontera con Chile. En las primeras horas, los datos son confusos, pero, progresivamente, el panorama va aclarándose. Ha sucedido lo que nadie esperaba: una rebelión militar contra el gobierno de Alberto Fujimori. Más aún, para demostrar su decisión, los sublevados toman como rehén al general Carlos Bardales Angulo, comandante general de la 6.^a División Blindada.

Desde las instalaciones de la mina, Ollanta lee, por vía telefónica, para la prensa nacional lo que denomina el “Manifiesto Etnocacerista”. Este documento denuncia la ilegitimidad de los altos poderes del Estado, derivados de las elecciones presidenciales, celebradas cuatro meses antes, a las que califica de farsa. Denuncia también la corrupción de los jefes militares, y exige la renuncia del presidente “japonés” Alberto Fujimori y de la comandancia de las fuerzas armadas. Horas más tarde, el grupo emprende una “marcha de remembranza etnocacerista” por la sierra sur del Perú. En los días siguientes se les habrían unido varios centenares de licenciados del Ejército. Según la versión de Antauro Humala, el 4 de noviembre, se habrían presentado hasta cuatrocientos reservistas procedentes de Tacna y Moquegua. Al día siguiente,

un contingente de dos mil reservistas habrían conformado los batallones “Tacna”, “Moquegua”, “Muylaque”, “Sijuaya”, “Bellavista” y “Calacoa” (entrevista con Antauro Humala, Piedras Gordas, 6 de julio de 2008).

Con los insurrectos rodeados, el Ejército trata de evitar un desenlace violento. Durante varios días, ambas fuerzas parecen jugar al gato y al ratón. Finalmente, el 8 de noviembre, los Humala ofrecen rendirse tras divulgarse la noticia de la renuncia por fax, desde Japón, de Alberto Fujimori.²⁸ Los dos hermanos reconocen la legitimidad del presidente interino, Valentín Paniagua, como comandante supremo de las fuerzas armadas, y deponen las armas, tras lo cual son encarcelados en el Real Felipe, la histórica fortaleza militar situada en El Callao; dos semanas después, son indultados por el propio Paniagua.

El episodio, conocido como el “levantamiento de Locumba”, lanza al escenario político a los hermanos Humala. Supone también la eclosión de una ideología que, hasta ese entonces, solo era conocida por sus escasos adeptos: el “etnocacerismo”. La historia, sin embargo, no termina ahí. Ollanta es nombrado tras su excarcelación agregado militar en la Embajada de Perú en Corea del Sur. En los siguientes años, se desliga del movimiento etnocacerista y funda el Partido Nacionalista Peruano. En las elecciones presidenciales de 2006, al frente de este movimiento, aunque con la etiqueta formal de Unión por el Perú, alcanza más de una cuarta parte de los votos en la primera vuelta. Solo un extraordinario esfuerzo de cohesión por parte de los partidos conservadores y de centro permite que sea estrechamente derrotado, en la segunda vuelta, por Alan García.

La historia del movimiento encabezado por Ollanta Humala es muy interesante y, en gran medida, está aún por escribirse. Sin embargo, en este artículo, nos interesa especialmente el caso de Antauro, quien, tras la ruptura, se ha perfilado como el líder e ideólogo de un movimiento insólito de licenciados del Ejército Peruano, que combina tácticas legales de lucha política con otras mucho más dudosas. Su acción más espectacular tiene lugar en los primeros días del año 2005, cuando unos setecientos reservistas encabezados por el propio Antauro toman la comisaría de Andahuaylas y se enfrentan, durante varias horas, a las fuerzas del orden, con un saldo de 6 muertos y 38 heridos. Es el famoso “andahuaylazo”, que remece al país y parece retrotraerlo a épocas más oscuras, de golpes de Estado y guerra interna.

¿Qué hay detrás de esta agrupación que reúne a miles de jóvenes, todos varones, que recorren el país con uniformes militarizados para vender un periódico egocéntricamente llamado, primero, *Ollanta* y, luego, *Antauro*, con una prédica antisistema y ultranacionalista, y hacer trabajo proselitista para su proyecto político?²⁹

28. No estamos sugiriendo que exista una relación directa entre ambos sucesos. La rebelión de Ollanta Humala es un elemento más en un contexto sumamente complejo. En todo caso, es importante señalar, para comprender lo que sigue, que dicha relación sí es percibida por los militantes etnocaceristas y, hasta cierto punto, es imposible de precisar por sectores de la población peruana, especialmente en las zona centro y sur de la sierra.

29. Según sus propias afirmaciones, habría unos cinco mil militantes etnocaceristas en todo el país. Sin embargo, el número es exagerado. Es posible que no lleguen ni a la mitad. El quincenal *Ollanta*, que después

El etnocacerismo es una creación heroica de la familia Humala y, particularmente, de su patriarca, “don Isaac”, abogado laboralista nacido en el distrito de Oyolo, en el sur del departamento de Ayacucho. Su historia sintetiza la evolución ideológica de una parte considerable de la cultura radical peruana. En un principio, se trata de un pensamiento alimentado por dos matrices: el marxismo y una versión glorificada del pasado peruano, centrada en la época incaica.³⁰ El propio Isaac Humala señala que “jamás dejó de lado en su esquema mental la etnicidad tawantinsuyana” (Saldaña Ludeña 2008). Con el tiempo, esta vertiente se habría ido haciendo más fuerte y opacando los matices marxistas de la propuesta original, como evidencian los nombres de varios de los siete hijos de Isaac, bautizados con nombres de honda prosapia incaica: los propios Ollanta y Antauro, Pachacútec, Cusi Cóyllur e Ima Súmac.

La ideología pergeñada por el patriarca Humala está imbuida de un fuerte contenido mesiánico. En más de una ocasión, habría señalado que “la misión de los Humala es salvar al Perú” (entrevista con Isaac Humala, Lima, 13 de junio de 2008), y sus hijos habrían sido preparados desde pequeños para cumplir con este sueño: uno de ellos debía ser presidente del Perú. Ollanta y Antauro reciben una educación esmerada: el primero estudia en el Colegio Peruano Japonés; y el segundo, sucesivamente, en el Colegio Franco Peruano y en el Colegio de Ciencias del Cusco. La narrativa familiar señala que a ambos se les habría inculcado la necesidad de alcanzar el poder de cualquier manera: “Ollanta estaba destinado para Japón”, señala Isaac Humala. “Por eso estudió primaria y secundaria en el Peruano Japonés. Pero era necesario que entrara al Ejército, porque, por ejemplo, para ser presidente, ¿qué podría hacer yo como abogado? En cambio, un militar, un comandante, con cincuenta hombres, saca al presidente y saca sus leyes. Un golpe de Estado, entonces. El camino recto para el poder es la Escuela Militar de Chorrillos. Ahí puse a Ollanta, y por si acaso a Antauro, con esa misión” (entrevista con Isaac Humala, Lima, 13 de junio de 2008).

Quien más fielmente se identifica con el proyecto paterno, en sus fines y en sus medios, es Antauro.³¹ En 1989, funda, junto con un grupo de jóvenes oficiales formados en la guerra antisubversiva, una “logia” de tenientes “etnocaceristas”. La iniciativa despierta el recelo del alto mando del Ejército. Los promotores son relegados de posiciones con mando de tropa y considerados “oficiales no confiables”. Esta reacción supone el estancamiento de la

de la ruptura entre los hermanos Humala fue rebautizado como *Antauro*, habría tenido un rol sumamente importante en la propagación de la ideología etnocacerista. “Nosotros no éramos un partido con periódico”, manifestó Antauro Humala en la entrevista que le hicimos, “nosotros éramos un periódico con partido”. *Antauro* era repartido por todo el país por grupos de militantes etnocaceristas que visten uniformes similares a los del Ejército Peruano. Tras el andahuaylazo, su circulación ha disminuido notablemente.

30. Según algunas fuentes, Isaac Humala militó un tiempo en el Partido Comunista del Perú. Según su hijo Antauro, estuvo vinculado en las etapas preparatorias de la guerrilla del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) en los años sesenta.
31. En los comicios de 2006, Ollanta compite, entre otros, con su hermano Ulises, candidato de Avanza País, que apenas obtiene el 0,2% de los votos.

carrera militar de Antauro. Hasta su retiro, no volverá a ascender.³² En cambio, Ollanta, al margen de la iniciativa de su hermano, sí logra continuar su carrera militar, lo que explica por qué, en el momento del levantamiento de Locumba, se encuentra al mando del Fuerte Arica.

El etnocacerismo de los Humala se distingue de los movimientos sociopolíticos que presentamos antes en muchos aspectos. Existe, sin embargo, un elemento común: en todos los casos, se trata de expresiones políticas basadas en la apelación a una identidad primordial compartida. Mientras en los ejemplos anteriores esta identidad era de carácter micro (regional, local o incluso comunal), en el caso de los etnocaceristas, se trata de una identidad más ecléctica, que fusiona diferentes elementos, entre los que destacan los siguientes: (i) el discurso de la raza, entendida en un sentido estrictamente fenotípico; (ii) la idea de ‘etnicidad’, entendida como resultado de un proceso histórico singular; (iii) un nacionalismo peruano con ciertos tintes de reivindicación de clase; y (iv) un fondo de militarismo muy evidente en la estética del grupo y en el lenguaje, que sirve para articular los elementos anteriores en forma de proyecto político. El resultado es una “doctrina armada”³³ caracterizada por un discurso antioccidental, antiimperialista y antiglobalización: “antiglobocolonizador”, en sus propios términos.

La *raza* es el elemento principal que marca la diferencia entre el etnocacerismo y la inmensa mayoría de las expresiones políticas que hemos visto en este artículo. Diferencia también al etnocacerismo de las organizaciones indígenas que, últimamente, han ganado algo de protagonismo. En los comunicados de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), promotora principal del llamado “paro amazónico” de agosto de 2008, por ejemplo, hay muchas alusiones a diferencias culturales entre occidentales e indígenas, pero no hay ninguna referencia a la raza. Lo mismo se puede decir de las organizaciones andinas.

Mientras la teoría social contemporánea considera la raza como una construcción social, para los ideólogos del etnocacerismo se trataría de un hecho natural (Wade 2002). “La primera contradicción en la especie humana”, señala Isaac Humala, “es históricamente la contradicción racial. Es una contradicción de carácter natural. La historia de la especie humana es la contradicción racial. Esa contradicción racial es una contradicción natural. Es el decreto de la naturaleza. O, si usted quiere, es el decreto de dios. Pero no es voluntad humana. Es de orden natural” (entrevista con Isaac Humala, Lima, 13 de junio de 2008).

La lucha entre las razas habría precedido a la lucha de clases y la habría atravesado hasta la actualidad. La contradicción basada en las leyes de la biología (y no la contradicción basada en la ubicación en el proceso productivo) habría determinado la marcha de la historia. Si bien los etnocaceristas

32. Antauro Humala fue dado de baja del Ejército en 1998.

33. Entrevista con “A”, 35 años, militante etnocacerista. En lo que sigue, por razones de seguridad, mantenemos el anonimato de los entrevistados. Excepto en el caso de personajes públicos, cada informante ha sido identificado con una letra.

reconocen una cierta arbitrariedad en las clasificaciones raciales, insisten en que “lo consensual y taxonómicamente (e inclusive socialmente) más evidente es referir a nuestra especie como compuesta básicamente de cuatro razas”: la blanca, la amarilla, la negra y la cobriza (Humala 2006).

En el desarrollo histórico de esta lucha de razas, la superioridad bélica de los blancos habría terminado debilitando biológica e intelectualmente a los pueblos andinos pertenecientes a la raza cobriza. El resultado es una raza cobriza disminuida en talla y peso por el déficit proteínico como resultado de su situación de dominación sufrida, y, más importante, “descerebrada” por la sofocación violenta de su propia cultura:

La raza que ha dominado nos ha descerebrado a nosotros. Al descerebrarnos, nos ha despersonalizado. Tenemos vergüenza de hablar quechua, tenemos vergüenza de hablar aimará, tenemos vergüenza de nuestro color, de nuestras costumbres, de nuestros alimentos [...]. (Entrevista con Isaac Humala, Lima, 13 de junio 2008)

A diferencia de otros conceptos identitarios como la etnicidad o el regionalismo, la raza no permite ambigüedades ni imprecisiones (Saggar 1992). En este sentido, Antauro usa la metáfora del hechor para designar al individuo “sin” identidad. El hechor, resultado del apareamiento del burro con la yegua, es amamantado por la yegua y criado entre caballos. Crece creyendo que es un equino cuando en realidad es un “burro degenerado”. Al no saber quién es, “su vida será una ridícula imitación”. Se trata de una “especie sin futuro”, “un inconsciente en la tierra”. El hechor, al ser híbrido, se asemeja al mestizo, inconsciente de su papel en el planeta, a diferencia del “blanco” y del “cobrizo”. En la ideología etnocacerista, no hay lugar para hibridaciones. Atendiendo a estas ideas, postula la necesidad de una nacionalidad cobriza que busque “la imposición de lo andino en el mestizo”.³⁴

La misión histórica del etnocacerismo pasaría por revertir la situación actual y “recuperar el legítimo orgullo de ser cobrizo” (entrevista con Isaac Humala, Lima, 13 de junio de 2008). El referente de este renacimiento es el pasado glorificado. La grandeza de “la ancestral Abya Yala” y del Tawantinsuyo constituye un elemento fundamental en la argumentación ideológica etnocacerista (Humala 2006: 108). Esta es la única coincidencia con las organizaciones de indígenas que han surgido en los últimos años, como la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), que dirige Miguel Palacín, o la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Perú (CONAIP), de Javier Lajo. El Perú, dice Antauro Humala, “apenas tiene 473 años y es implantado por extranjeros”, mientras el Tawantinsuyo “es milenario, auténtico y ‘nuestro’ desde el origen de los tiempos en nuestro continente, Abya Yala” (Humala 2006: 117).

Desde esta perspectiva, el etnocacerismo se plantea sus objetivos en términos geopolíticos. La misión consiste en erigir, a partir de un “neo-Tawantinsuyo”,

34. El argumento está desarrollado en Humala 2006: 94-105.

una “Internacional Incaica” (Humala: 117), que incluiría a Ecuador y Bolivia, separados del Perú por el capricho de los mal llamados “libertadores”, y los territorios ganados por Chile en la Guerra del Pacífico. Esto supone una diferencia, al menos parcial, con las identidades expresadas en las luchas regionales. El etnocacerismo pone en escena una cultura ancestral idealizada, cristalizada en un milenarismo que permite a sus integrantes dotarse de un sentido de lo “propio”, y les proporciona la oportunidad de identificarse con algo “grande”. Uno de los entrevistados lo señala de manera muy explícita: “Sacsayhuamán, las líneas de Nasca, las grandes andenerías, canales de irrigación, canales incaicos que han habido y la agricultura, la biodiversidad, la biogenética que se practicaba en ese entonces”, y concluye: “Sí, soy amante del milenarismo, el milenarismo es mi cultura ancestral, yo reconozco como mi padre ancestral a Manco Cápac y Mama Ocllo” (entrevista con “E”, 27 años, militante etnocacerista).

Como todas las expresiones de la política de la identidad, los movimientos etnonacionalistas recalcan la particularidad propia de manera positiva frente a un “otro” que es retratado en términos negativos (Helmerich 2004: 19). En este caso, la reivindicación de lo “propio”, la cultura milenaria andina, está acompañada de un radical antioccidentalismo, que atraviesa los libros de Antauro y es reflejado en el discurso de sus militantes: “Yo pienso que por ahora tenemos una cultura europea”, señala uno de ellos, “eso hay que erradicarlo, porque la cultura [europea] de alguna manera está haciendo que el Perú esté en malas manos y nos está degenerando la sociedad. Esa es la cultura europea” (entrevista con “F”, 30 años, militante etnocacerista).

“Para el ‘revivalista’”, dice Anthony Smith (1993: 394), “la edad de oro de la fe es también una edad de oro de esplendor comunitario. La ‘descubre’ en ciertas épocas de la historia del grupo [...] pero lo más importante es, naturalmente, que puede mostrar así a sus compatriotas un pasado puro, como espejo de su porvenir ‘glorioso’, y una condena de su ‘vergonzoso’ presente”. Lo mismo puede afirmarse para los etnocaceristas, quienes ven la culminación de su misión en la generación de un nuevo orden, que, fiel a la cosmovisión andina, “voltea el mundo” hacia el pasado: “De repente es decirlo muy temprano”, señala otro de los entrevistados, “pero creo que está por llegar el nuevo Pachacútec, el verdadero Pachacútec. Nosotros, incluyendo al mayor Antauro, somos sus mensajeros. Como cada quinientos años cambia la cosmovisión de la Tierra, el Pachacútec llegará. Túpac Amaru, Túpac Katari, Juan Santos Atahualpa, Cahuide, nuestros héroes natos de nuestra tierra, van a tener que volver [...]” (entrevista con “F”, 30 años, militante etnocacerista).

Si la referencia a la cultura milenaria andina constituye lo ‘etno’ en el etnocacerismo (entendiendo la ‘etnia’ como una manera de culturalización de la raza, es decir, como la identidad cultural que el individuo siente como si la llevara en la sangre), la segunda parte del término, el ‘cacerismo’, alude a la orientación militarista del movimiento, que, como hemos visto, tiene sus raíces en el Ejército Peruano. También en esto influye el sesgo racial que rodea toda la ideología. La colonización habría excluido a los cobrizos, por falta de talla, de los rangos militares superiores, relegándolos a la categoría de tropa, “con gran

índice de desnutrición y masivamente bordeando el metro sesenta” (Humala 2001: 19). El etnocacerismo pretendía revertir esta situación, es decir, “formar un nuevo ejército del pueblo, no un ejército colonial peruano, el actual ejército, porque la doctrina militar que propugna el actual ejército, el ejército colonial peruano, viene directamente del *US Army*, está pentagonizada” (entrevista con “E”, 27 años, militante etnocacerista).

El ideal etnocacerista sería una suerte de “pueblo en armas”, a imagen del ejército idealizado del Tawantinsuyo y de las guerrillas campesinas del general Andrés Avelino Cáceres, el héroe epónimo del movimiento.³⁵ Es aquí donde aparece el tercer componente de la fórmula etnocacerista: el nacionalismo entendido como una especie de revisionismo histórico respecto de lo que se interpreta como un continuo despojo hacia la nación peruana por parte de sus vecinos. El referente principal (que funciona como polo negativo en la articulación de la identidad del grupo) es Chile, país que tiene un papel preponderante en las narrativas de la identidad etnocaceristas, debido al “saldo histórico” de la Guerra del Pacífico y a la reciente invasión de capitales chilenos en el país.

En suma, el discurso etnocacerista presenta un eclecticismo ideológico singular construido en torno a la noción de ‘raza’, que es el pivote central que permite andar al resto de los conceptos. Para fundamentar este conglomerado, las fuentes citadas por Antauro Humala en sus libros son un revoltijo de nombres ilustres, que incluyen al Inca Garcilaso y a Arguedas; a Fanon, a Darwin y a Bertrand Russell; a Marx, Engels y Desmond Morris; a Aristóteles y Günter Grass; a Ratzel y Javier Lajo. Cada uno de estos autores es utilizado para sustentar una determinada idea particular. No existe, sin embargo, una arquitectura teórica de base. El etnocacerismo es más que nada una yuxtaposición de rudimentos un tanto disociados.

La base social más receptiva frente a este discurso son los reservistas y licenciados del Ejército. “Jóvenes pobres urbanos y del campo, sin empleo fijo y con poca educación, que han participado en la guerra interna o cuyos hogares, en muchos casos, la han sufrido, o ex combatientes del Cenepa” (Protzel 2005). En general, escribe Ernest Gellner (1964: 226), los hombres no llegan a ser nacionalistas por sentimiento o sentimentalismo, atávico o no, fundado o mítico. Se convierten en nacionalistas por una necesidad verdadera, objetiva y práctica (1964: 226). En el caso de los reservistas, esta “necesidad verdadera” tiene, sin lugar a dudas, un corte económico, y confirmándose de cierta manera la afirmación de Stuart Hall (1980) de que “la raza es la modalidad en la que se ‘vive’ la clase”. Pero también influye, y probablemente aún más, la decepción respecto de un Estado al que consideran en deuda. Este es un aspecto que se ha repetido en casi todas las entrevistas realizadas. “Después de haber pasado dos años de servicio sin derecho a nada”, señala un militante, “que con una patada en el trasero me boten, sin derecho a nada, ninguna gratificación. Para el Estado he sido un tonto útil, entonces en cierta forma hay un resentimiento.

35. Otro de los héroes de los etnocaceristas es el general Juan Velasco Alvarado.

Yo creo que, como cualquier otro soldado, estoy en un derecho que no se me ha reconocido” (entrevista con “F”, 30 años, militante etnocacerista). “El Estado simplemente nos usa”, señala otro, “y después nos bota a la calle como cualquier cosa. Después de haber hecho nuestros años de servicio, nos licencian, y ahí queda todo. No nos apoyan en nada. Nos mandan al desvío, cada quien como pueda, no te apoyan en nada” (entrevista con “D”, 24 años, militante etnocacerista).

“El Estado colonial, el Estado peruano”, señala un tercer entrevistado, “jamás ha valorado mi servicio. Es más, nos ha traicionado. Cuando los licenciados salen de baja, les dan una patada en el trasero y los abandonan a su suerte. Nos devuelven a una masa de desempleados, porque de nada sirve haber ofrecido servicio militar, haber servido a la patria en esos dos años. En ese tiempo de servicio, hubiéramos podido perder la vida, pero nunca nos han tomado en cuenta. Solamente hemos sido utilizados por el Estado” (entrevista con “R”, 32 años, militante etnocacerista). Esta frustración se materializa en un discurso contra la “clase política asquerosa”, contra los “pitucos” de la “raza criolla” y contra la burguesía nacional.³⁶ Este es el principal elemento que diferencia a los etnocaceristas del nacionalismo económico que ha encarnado, en los últimos años, Ollanta Humala, quien es considerado un traidor por los etnocaceristas: “Nosotros no queremos que privaticen el puerto del Callao para los chilenos, pero sí para entregarle a Romero, a los Brescia, al grupo Graña [...] Esa es la diferencia” (entrevista con “J”, 29 años, militante etnocacerista).

El etnocacerismo fusiona un discurso anticapitalista con el concepto de la ‘nación’ entendido como *ius sanguinis* (derecho de sangre). La nacionalidad es inherente y se transmite a través de la sangre, lo que explica que se califique de “estadounidense” al ex primer ministro Pedro Pablo Kuczynski, de “japonés” a Kenji Fujimori, o de “hebreo” a Baruch Ivcher. Todos ellos serían “auténticos extranjeros con DNI [Documento Nacional de Identidad]” (Humala 2006: 149),³⁷ discurso que les ha ganado una cierta simpatía por parte de algunos sectores radicalizados de la izquierda tradicional.³⁸ Su creciente radicalización antisistema ha hecho al etnocacerismo hasta cierto punto complaciente con el marxismo-leninismo de Sendero Luminoso. A pesar de que muchos de los militantes se han enfrentado a los senderistas durante la guerra interna, los une el odio compartido a la clase política tradicional. “Yo, como soldado”, señala uno de ellos, “debería estar resentido con Sendero Luminoso, pero no lo estoy. Me siento más bien cercano [...] debe haber una reivindicación de nuestros hermanos. Debemos hermanarnos, porque el Estado indirectamente nos ha enfrentado entre hermanos. Fuimos enfrentados por un Estado criollo.

36. Véase el folleto titulado *El Pituco. Desenmascarando al invasor disfrazado de peruano*, que repartieron los militantes etnocaceristas, a mediados del año 2008, junto con el periódico *Antauro*.

37. La cita no aparece en la primera edición de este texto.

38. Raúl Wiener y Ricardo Letts abogaron ‘en varias ocasiones’ por la libertad de Antauro Humala, después del andahuaylazo. El periódico etnocacerista ha publicado un intercambio de ideas entre Antauro y Wiener.

A mí, ¿de qué me ha servido defender la nación y la patria? Nunca he defendido la nación y la patria. Lo que he defendido han sido los intereses de un grupo de pudientes. Eso lo entiendo ahora” (entrevista con “D”, 24 años, militante etnocacerista).

“La vida militar fue prácticamente un engaño doctrinal en la cual te preparan para defender al país entre comillas” señala otro. “Te enseñan a amar a este país cuando los gobernantes no son los que representan a nuestro país [...] muchos no se dan cuenta hasta que comienzan a leer, a darse cuenta por sus propios medios. Esto no te lo van a enseñar en una universidad, ni en un instituto académico, ni mucho menos en el servicio militar. Que tú estuviste metido en esa guerra interna, pero equivocadamente, porque hubo una lucha interna entre hermanos. Corrió sangre entre hermanos. Unos que ideológicamente trataban de imponer un sistema, y nosotros que tratábamos de defender este sistema, este sistema en el que los que nos gobiernan no son nuestros hermanos, sino una tira de delincuentes” (entrevista con “A”, 35 años, militante etnocacerista).

La entrega a una causa desacreditada y hasta ridiculizada por amplios sectores de la sociedad, la primacía de la acción sobre las palabras en los discursos de los jóvenes licenciados y hasta su extracción social y el culto a la persona de su líder traen reminiscencias inevitables de la primera generación de senderistas.³⁹ Javier Protzel dice que, probablemente, ni ellos mismos creen a pie juntillas lo que dicen, pero el discurso les ayuda a construir una comunidad imaginada que les otorga el reconocimiento que la sociedad y el Estado les niegan: “Ahora que soy insurgente, soy mucho más reconocido que en el ejército” señala uno de ellos.

El culto a la violencia, que tiene su punto más álgido en el andahuaylazo, la reivindicación de una “dictadura étnica” (Humala 2006: 75), la apelación a la sangre y a los lazos biológicos, y el discurso radical y excluyente contra los criollos han acarreado contra los etnocaceristas acusaciones de fascismo y de un “racismo al revés”. En este sentido, el propio Isaac Humala se reconoce racista, pero, según matiza, únicamente con un matiz clasificador: “El racismo mío es el de reconocer que la especie humana tiene razas, y que es la contradicción fundamental de todos los tiempos” señala. “El racismo del humalismo es reconocer que la humanidad es una, pero heterogénea, cosa de la naturaleza, sin que uno sea superior” (entrevista con Isaac Humala, Lima, 13 de junio de 2008).

Antauro es más explícito sobre las implicaciones políticas de su filosofía racial. Reconoce que su posición es excluyente, aunque desde una posición de defensa. Su racismo sería únicamente una reacción legítima a la sujeción histórica de la raza cobriza, “una actitud contrarracista reivindicadora y, por consiguiente, activamente liberadora” (Humala 2006: 75).⁴⁰ Más que perpetradores, los etnocaceristas se sienten, en primer lugar, víctimas del racismo

39. Camino al penal de alta seguridad Piedras Gordas, en el norte de Lima, se pudo divisar, en julio de 2008, pintas con el nombre “Antauro Túpac Amaru III”.

40. De igual manera, define la violencia del movimiento etnocacerista como “contraviolencia”.

de los verdaderos racistas su propia moneda. “Yo soy antirracista”, señala uno de los entrevistados, “los racistas son los de la clase política o los que tienen poder económico. Ellos son los racistas. Yo pienso que eso, el racismo, hay que destruirlo en este país. Si nosotros somos discriminados masivamente, también nosotros tenemos que responder de esa forma, y con eso no estamos siendo racistas. Reclamamos el justo derecho de ser un pueblo indígena con legítimos derechos. Eso es todo” (entrevista con “F”, 30 años, militante etnocerista). “Me considero contrarracista”, señala otro, “a diferencia de los racistas, y del racismo, que es fuerte en el país, nosotros nos defendemos, y al defendernos como etnia estamos haciendo contrarracismo” (entrevista con “J”, 29 años, etnocacerista).

En una reciente publicación, Marisol de la Cadena (2007) constata que “el racismo colonialista continúa vigente, y, al mismo tiempo, es impugnado en grande y en pequeño por grupos políticos que abiertamente demandan cambios políticos y, menos abiertamente, cambios conceptuales, es decir, maneras diferentes de hacer y pensar las relaciones sociales presentes”. A su manera, el etnocacerismo pone ante el espejo a una sociedad altamente discriminadora.⁴¹ Es, en ese sentido, parte de una corriente amplia a la que también pertenecen los movimientos indígenas, que apunta a poner en cuestión las pautas de segregación social aceptadas hasta hace pocas décadas.

Sin lugar a dudas, los etnocaceristas forman parte de esta corriente, aunque esto difícilmente cabe en la imaginación de una academia que ha centrado su interés en las organizaciones indígenas que podríamos llamar políticamente correctas. El etnocacerismo revela la ambigüedad que cruza un discurso étnico politizado y que atraviesa también las propias políticas de la identidad entendidas de manera general. Trazar las líneas políticas, ideológicas, ontológicas, epistemológicas, entre un Miguel Palacín, un Hugo Blanco, un Evo Morales, un Felipe Quispe y un Antauro Humala es una tarea pendiente en los estudios sobre los movimientos étnicos, que tienen una fuerte tendencia a sobredimensionar a unos y dejar fuera a otros. A nuestro juicio, la relevancia sociopolítica del movimiento indígena en el Perú y, probablemente, también en Ecuador y en Bolivia está sobredimensionada en comparación con los movimientos regionalistas y nacionalistas. Las organizaciones indígenas en el Perú, en todo caso las andinas que se vienen haciendo y deshaciendo desde los años ochenta, dependen, en buena medida, de la cooperación internacional.⁴² El etnocacerismo, por su parte, tiene una base social pequeña, pero mucho más sólida.

¿Hasta dónde pueden llegar? Para el mismo Antauro, el movimiento recién estaría en su fase de formación. El objetivo a corto plazo sería conformar un partido político en los departamentos del sur del país, para participar

41. Sobre la persistencia del racismo en el Perú, véanse Juan Callirgos 1993 y Gonzalo Portocarrero 1993. Sobre la construcción de la nación peruana sobre la base de criterios raciales, véase la tesis de habilitación de Volkmar Blue.

42. Sobre el “fomento” del movimiento indígena a escala mundial por parte de las Naciones Unidas, el Banco Mundial, agencias de desarrollo y ONG, véase el polémico artículo del antropólogo británico Adam Kuper.

en las elecciones regionales previstas para el año 2010, e impulsar así su propia candidatura presidencial un año después. El líder y sus militantes están seguros de arrebatar un importante contingente de votos a su hermano Ollanta y llegar a la segunda vuelta. Ahí, según señala, “habrá fraude”, situación que daría paso a la “insurrección etnocacerista” (entrevista con Antauro Humala, Piedras Gordas, 6 de julio de 2008). Suena a delirio, sobre todo cuando la sentencia se pronuncia desde una celda en un penal de alta seguridad. La altísima fragmentación política, la falta de referentes sólidos en el escenario político peruano, la creciente recurrencia a la violencia en la protesta social y el hartazgo hacia los políticos “tradicionales”, expresado con claridad en la complacencia de buena parte de la población local con el andahuaylazo de 2005, invitan a la cautela, aun cuando, en la actualidad, se observan dentro del movimiento indicios de crisis.

Tras el andahuaylazo, con Antauro preso, el etnocacerismo ha sufrido serios reveses que han afectado considerablemente a su organización. El primer contratiempo es la ruptura con Ollanta. En 2001, Antauro había fundado un periódico con el nombre de su hermano, logrando asociar el prestigio que había adquirido con el golpe de Locumba con el etnocacerismo. En términos políticos, Antauro y Ollanta eran considerados, en ese momento, un binomio. Antauro se inspiraba en el proyecto familiar que establecía que Ollanta, por ser el hermano mayor, tener superior rango militar y, sobre todo, debido a la determinación paterna, era el llamado a gobernar el Perú. El objetivo era mantener a Ollanta “guardado en una urna” mientras que Antauro actuaba como fuerza de choque para catalizar los ataques (entrevista a “G”, 44 años, militante etnocacerista).

Entre 2001 y 2005, Antauro, como “vendedor de sebo de culebra”, se dedica a construir el “mito Ollanta”, aun cuando ya conocía lo que, en la actualidad, califica de tibieza y desgano de su hermano frente al etnocacerismo. En estos años, embarca a cientos de jóvenes “cobrizos”, en su mayor parte licenciados del Ejército, en la difusión del etnocacerismo, a través del quincenario *Ollanta*, por zonas rurales y urbanas, sobre todo en el centro y el sur andinos. La magia se rompe tras el andahuaylazo. Antauro y los 160 etnocaceristas encarcelados tras la operación esperaban que, tras su regreso de Corea, Ollanta asumiera la conducción del descabezado movimiento. Sin embargo, para ese entonces, el antiguo comandante ya había empezado a marcar distancias con el etnocacerismo. Las diferencias se habrían agudizado en el contexto de la campaña de 2006, y llegaron a la crisis cuando Ollanta comienza a formar el Partido Nacionalista Peruano (PNP) tras despuntar en las encuestas a finales de 2005.

En su campaña electoral, el etnocacerismo no tenía cabida. Era necesario cortar con el “hermano radical”, satanizado unánimemente por la prensa limeña después del andahuaylazo. Los militantes etnocaceristas que querían participar del PNP se veían obligados a dejar de vender *Ollanta* y abandonar el etnocacerismo. Ninguno de ellos, según se les dio posteriormente a conocer, sería candidato en las listas parlamentarias.

Estos desplantes no impidieron que, inicialmente, Antauro continuara difundiendo la candidatura de Ollanta desde el vocero etnocacerista, que seguía vendiéndose aun con su director recluido en Piedras Gordas. La elección

de Ollanta representaba, evidentemente, una posibilidad de indulto. La ruptura se produce cuando, en diciembre de 2005, Ollanta declara a la prensa nacional su rechazo al etnocacerismo y su intención de no condonar las penas de los reservistas que fueran condenados por los sucesos de Andahuaylas.⁴³ Estas declaraciones terminan por dañar la relación entre ambos hermanos. Antauro acusa a Ollanta de “traidor de mierda” y “extraterrestre a la etnicidad”,⁴⁴ y transfiere su apoyo a Ulises, el otro hermano que postula a la presidencia por Avanza País. Esta candidatura había sido promovida por el propio Antauro, en un confuso juego a dos barajas. Durante el mes de diciembre, se suceden las declaraciones de apoyo y las denuncias a uno y otro bando. Si formalmente Antauro había apoyado a Ulises hasta diciembre, después de eso, apoya a Ollanta y, tras las declaraciones incendiarias de su hermano mayor, vuelve a apoyar a Ulises. Desde Piedras Gordas, el propio Antauro presenta su candidatura al Congreso por Lima, también por Avanza País.

Las elecciones marcan un punto álgido en la crisis del etnocacerismo. Antauro fracasa en su doble intento por lograr que Ollanta conduzca el movimiento y que alguno de sus hermanos resulte elegido presidente y lo indulte. La militancia etnocacerista fuera de las cárceles queda acéfala y se resiente su poca capacidad de organización —que queda seriamente dañada— para incidir en el juego político. “Los que quedamos libres”, señala uno de los entrevistados, “no teníamos la suficiente capacidad para poder organizar al partido” (entrevista con “G”, 44 años, militante etnocacerista). En este contexto, la solución resulta peor que la enfermedad. Antauro trata de recuperar el ascendiente promocionando a un candidato que condujera el movimiento, pero que le fuera leal, aun cuando este fuese ajeno a la militancia o no contase con la simpatía de los militantes. El elegido fue el comandante retirado Carlos Soto, quien, a finales de 2006, se había hecho conocido por insubordinarse en Moquegua en solicitud de “más rancho” para sus subordinados. Con el aval de Antauro, Soto se presenta ante la militancia etnocacerista como su representante. El gesto, sin embargo, resulta contraproducente. Solo logra una ira generalizada por parte de quienes entendían que no se había “consultado ni informado a las respectivas bases, ni a las instancias que existen, ni había sido aprobado, ni elegido por estas, lo cual expresa usurpación de funciones” (comunicado de la base Caylloma, 15 de diciembre de 2006).

La reacción pone en evidencia la crisis de liderazgo del movimiento. La militancia de base no acepta la imposición de un representante personal de Antauro procedente de fuera del movimiento. Incluso los internos del penal Castro Castro reaccionan negativamente, y emiten un comunicado en el que denuncian la “traición” de la dirigencia del movimiento etnocacerista. “Los etnocaceristas presos en Castro Castro”, señalan, “ponemos en conocimiento del pueblo peruano, de los familiares de los presos políticos etnocaceristas, de

43. “No amnistiare a los reservistas del Andahuaylazo”. Declaraciones reproducidas en *Antauro*, 23 de enero de 2005.

44. En <http://groups.msn.com/DESPIERTAPERU/general.msnw?action=get_message&mview=0&ID_Message=81&LastModified=4675598197324229804>.

los reservistas y de las bases etnocaceristas en general que se ha cometido una alta traición en el penal Castro Castro; esta traición viene del mismo corazón del MEC [Movimiento Etnocacerista]. Rechazamos y repudiamos a esos individuos que sabían perfectamente quién era este traidor oportunista infiltrado en el seno de la dirección nacional del etnocacerismo”.⁴⁵

Ante la presión de los militantes, Antauro se ve obligado a retroceder. En un comunicado emitido poco después, retira el respaldo que previamente había otorgado a Soto, y señala su deseo de “descentralizar el MEC e impulsar escuelas etnocaceristas, comandos universitarios y batallones reservistas” (comunicado del 1 de enero de 2007, penal de Piedras Gordas). Estas pugnas revelan la fragilidad del proyecto político etnocacerista. El personalismo en la toma de decisiones ha generado malestar en los militantes. Un caso representativo es la base Caylloma, ubicada en el centro de Lima. Su historia muestra el progresivo fraccionamiento del movimiento y la incapacidad de Antauro para mantener el control sobre sus supuestos seguidores. Caylloma era un enlace importante del movimiento, ya que tenía a su cargo la coordinación de las bases, pero, para los etnocaceristas más ortodoxos, se trataba de una agrupación demasiado “rebelde”, que cuestionaba todo sin tener capacidad de propuesta y “ponía trabas insalvables” en las reuniones y congresos (entrevista a “L”, 32 años, militante etnocacerista).

Desde 2006, los integrantes de Caylloma, unos veinte militantes, en su mayoría licenciados del Ejército, de Caylloma, dejan de vender el periódico *Antauro* (sucesor de *Ollanta*).⁴⁶ La escisión se produce en agosto de 2008. El colectivo propugna ahora una especie de etnonacionalismo sin Antauro. La base es la idea de que el “reservista cholo” salvará al Perú. Actualmente, esta base disidente está en proceso de recolección de firmas para conformar una agrupación política formal, a la que denominan Partido Reservista Nacionalista (PRN). Pero, más allá del núcleo promotor, no cuentan con apoyos adicionales en Lima ni en otras regiones. Además del PRN, existen otros grupos disidentes del etnocacerismo, como el Movimiento Túpac Katari, conformado por aproximadamente quince estudiantes de las Universidades Nacional Mayor de San Marcos, Nacional de Ingeniería y La Cantuta, o el Movimiento Manco Inca, conformado por veinte reservistas, entre licenciados y civiles.⁴⁷

La historia del etnocacerismo expresa muchas de las características de lo que en este artículo hemos denominado política de la identidad.

45. En <<http://eetnocacerista.galeon.com/>>.

46. En su lugar, vendían sobre todo material audiovisual como videos del andahuaylazo, en cuyas portadas *Antauro* Humala deja de salir y adquieren una mayor presencia los reservistas. Del mismo modo, vendían documentales pirateados sobre el chavismo, Evo Morales y el “Bolivianazo”.

47. Un elemento que induce a la separación a estos grupos son las discrepancias con la esposa de Antauro, de la que se señala que “no es etnocacerista, su esposa lo ve como negocio, ella dice ‘mi partido’” (entrevista con “R” de la base Caylloma). La esposa de Antauro Humala, Isabel Paiva, fue designada por este como gerente de *Antauro*, y se encarga de las ventas de materiales ideológicos (los libros de Antauro, videos del andahuaylazo y discos compactos (CD) de huainos etnocaceristas); sin embargo, por lo menos de manera oficial, no forma parte de la dirigencia etnocacerista.

Nos encontramos ante una expresión política caracterizada por fundamentar la solidaridad de sus militantes mediante apelaciones a una supuesta identidad compartida, que, en este caso, remite a un conglomerado en el que la raza es el articulador central. Sin embargo, es también un caso sensiblemente diferente de los anteriores, por sus connotaciones potencialmente negativas. En este sentido, son dos las lecciones que nos deja. En primer lugar, el ejemplo del etnocacerismo sirve para recalcar y precisar un punto al que ya hemos hecho referencia previamente: que el concepto ‘políticas de la identidad’ no remite a una ideología o a una base programática concreta, sino a una forma de estructurar las solidaridades políticas. El resultado son expresiones políticas (que pueden o no cristalizar en movimientos políticos) fundamentadas a partir de cuerpos ideológicos extremadamente diversos: reaccionarios o progresistas, integradores o excluyentes, o incluso no tener ningún tipo de soporte ideológico explícito, más allá de la defensa de los “derechos” del colectivo a partir del cual se articulan. Esto ocurre porque lo que actúa como aglutinante, lo que da origen a la expresión política, no es la ideología en sí misma, sino la percepción de una identidad compartida.⁴⁸

La segunda enseñanza derivada de la historia de los etnocaceristas, que también habíamos visto perfilarse en los casos anteriores, remite a la dificultad para engarzar las políticas de la identidad dentro del juego político formal. Las políticas de la identidad dan pie a expresiones políticas fundamentalmente pragmáticas. El objetivo es incidir en los procesos de toma de decisiones en favor de un determinado colectivo “definido identitariamente”. Esta incidencia puede referirse a cuestiones micro (la focalización de un programa de ayuda social) o macro (la refundación de la nación sobre nuevas bases, en favor de un colectivo social diferente). Pero, para que cristalicen (es decir, para que se pase de apelaciones identitarias a expresiones políticas), es necesario que dichos objetivos sean claros y, sobre todo, que sean percibidos como factibles. En las expresiones políticas basadas en apelaciones ideológicas (como, por ejemplo, el marxismo), la ideología proporcionaba un cemento de cohesión que permitía programas de largo plazo y que dichas solidaridades se mantuvieran aun cuando no se obtuvieran resultados tangibles. Esto no ocurre con las expresiones políticas basadas en las políticas de la identidad. En estos casos, el cemento no existe.⁴⁹ Cuando la politización de la identidad no muestra tener resultados inmediatos, se producen fraccionamientos, que podríamos definir como escapes hacia otras identidades potencialmente más funcionales, lo que explica que sea en los escenarios micro (en el doble sentido de espacialmente localizados y enfocados a objetivos concretos) donde las políticas de la identidad encuentran mayores oportunidades.

48. Obviamente esta “identidad compartida” puede, desde el punto de vista analítico, ser considerada y deconstruida como una ideología implícita. Pero esto no cambia el hecho de que, a diferencia de lo que ocurría con las expresiones políticas predominantes en décadas anteriores, la ideología no es el factor principal que explica (que les permite a los sujetos explicarse) la solidaridad política.

49. Queremos decir que no existe como expresión política. La identidad compartida obviamente se mantiene. Lo que no se mantiene es la percepción de que la politización de dicha identidad puede ser algo positivo.

Conclusiones

Las políticas de la identidad siempre han existido y jugado un papel importante en la configuración de las solidaridades políticas. Los trabajos de E. P. Thompson (1963) sobre la importancia de los elementos culturales en el proceso de construcción de las clases sociales son muy ilustrativos. Esta perspectiva también ha sido abordada desde el campo de las ciencias políticas, resaltando la importancia de los factores identitarios —en mayor medida que los propiamente ideológicos— en la adscripción partidaria.⁵⁰ Lo que hemos querido resaltar en este estudio es un cambio de énfasis: el hecho de que las políticas de la identidad han exacerbado su importancia en el país hasta alcanzar una centralidad que hace unas décadas no tenían.

Desde los años noventa, se produce en todo el país una explosión de expresiones políticas basadas en apelaciones a identidades primordiales. Esta proliferación está relacionada con el abandono por parte del Estado del paradigma de políticas públicas homogéneas para un cuerpo de ciudadanos homogéneo. En su proliferación, incide también un ambiente político especialmente proclive: la apuesta por parte del Estado y de la cooperación internacional por políticas fragmentarias de alivio a la pobreza, diseñadas para grupos específicos de beneficiarios, definidos por condiciones personales (pobreza) o por elementos colectivos (cultura, género, pertenencia a una colectividad), el colapso del sistema de partidos, un sistema electoral a escala local que desincentiva la formación de partidos sólidos, el colapso del igualitarismo como horizonte de liberación y su sustitución por una creciente demanda de reconocimiento de la diferencia, etc.

Lo que subyace en estos procesos es una reorganización de la lucha por acceder a los beneficios de las políticas públicas (entendidas en un sentido amplio), que dejan de estar basadas en apelaciones a identidades situacionales

50. Es el caso de *party identification school*, que, durante los años ochenta, postula la importancia de la identificación con un partido concreto como factor explicativo del voto, por encima de consideraciones estratégicas o coyunturales. Esta identificación explicaría la estabilidad del voto en los países con un sistema de partidos consolidado. Al respecto, véanse MacCain y Ferejohn 1981 y Schickler y Green 1997. La tesis se discute en Heart y McDonald 1988.

(como la clase) para afirmarse en función de identidades pretendidamente primarias (raza, género, territorialidad, etc.). El Estado interpela a la sociedad partiendo de la existencia de grupos de población diferenciados, que se considera que tienen intereses diferenciados (grupos objetivo, etc.), en lugar de interpelar a la sociedad como un conjunto único, con intereses compartidos.

Desde el lado de la sociedad, este cambio en los procesos de asignación de recursos activa procesos de generación/redescubrimiento de identidades. Estas identidades generadas/redescubiertas pueden ser leídas como herramientas para maximizar las posibilidades de un determinado colectivo de incidir en los procesos de asignación de recursos. Estas identidades pueden ser muy variables, pues se orientan por la mutabilidad de los criterios de focalización desarrollados por las políticas públicas: identidades étnicas (las que más han llamado la atención), territoriales, comunales, de género, etc. El proceso de fragmentación es potenciado por la cooperación internacional, que, durante estos años, no solo aumenta su aportación, sino que también apuesta por criterios de asignación de recursos muy parecidos a los del Estado, basados en la focalización y priorización de determinados grupos de población.⁵¹

El resultado es una fragmentación de las solidaridades políticas, que vuelve poco funcionales tanto a partidos políticos como a los sindicatos. En ambos casos, se trata de instituciones pensadas para representar intereses basados en identidades transversales “macro”, mientras que la población ha entendido que lo necesario para jugar el juego que se le propone desde el Estado (y desde la cooperación internacional) es poner en marcha modalidades de representación que permitan representar intereses basados en identidades “micro”. En este sentido, creemos que el actual contexto de fragmentación política se debe interpretar de una manera diferente de como se ha interpretado hasta ahora: la existencia de centenares de partidos y agrupaciones que pugnan por los votos de los ciudadanos no se debería a la incapacidad de los actores políticos para construir partidos representativos, sino que estaría más bien relacionada con el hecho de que el Perú ha entrado en una etapa de interpelaciones fragmentarias entre Estado y sociedad; una etapa en la que existen fuertes incentivos para la desagregación y particularización de demandas, y en la que, para incidir en la toma de decisiones y en la asignación de recursos, la cohesión interna de pequeños grupos es una herramienta mucho más funcional que la articulación transversal.

En este artículo, hemos sugerido que el Perú se encuentra en un proceso de cambio, que afecta tanto a las formas de generación de solidaridad política como a los repertorios de acción colectiva. Hemos querido señalar también que se trata de un cambio cuyo alcance aún no podemos valorar adecuadamente. Algunos de sus impactos son indudablemente positivos. Nuevos

51. Nuevamente somos conscientes de que esta interpelación fragmentaria es el resultado de consideraciones prácticas. Priorizar es necesario, ya que los fondos no son inagotables y trabajar con grupos homogéneos altamente cohesionados aumenta las posibilidades de éxito. No estamos sosteniendo que exista una conspiración o un plan predefinido dirigido a fragmentar los intereses de la población objeto de atención por parte la cooperación internacional. Lo que queremos decir es que, siendo resultado de situaciones comprensibles, la interpelación fragmentaria y focalizada tiene efectos en la arena política que deben ser analizados.

caminos se han abierto para la afirmación de los intereses de grupos tradicionalmente desfavorecidos. Esta competencia se puede llevar a cabo por medios pacíficos, más o menos institucionalizados, o por medios violentos. La fragmentación del escenario político es un elemento del nuevo orden político peruano que ha sido caracterizado negativamente por la mayor parte de los especialistas. Probablemente sea así en lo que se refiere a la consolidación de un modelo de gobernabilidad para el país. Sin embargo, más allá de esto, lo que nos interesa resaltar es que la fragmentación cambia las reglas del juego político. Se abren nuevas oportunidades para sectores y formas de entender la política que previamente no tenían lugar.

El sistema electoral desincentiva la agregación de intereses y la formación de coaliciones de tipo electoral. Pequeños grupos de población fuertemente cohesionados en torno a intereses específicos pueden competir con razonables expectativas de éxito, sin necesidad de sumar fuerzas con otros grupos de población a través de partidos políticos o coaliciones eventuales. Más allá de los efectos positivos o negativos que esto pueda tener (y más allá del juicio que pueda merecer en términos éticos o políticos), se trata de una nueva forma de hacer política a escala local, resultado tanto de la evolución de la propia sociedad peruana como del sistema de incentivos que propone implícitamente la legislación vigente.

Otras consecuencias son, sin embargo, potencialmente negativas, como el aumento exponencial de la conflictividad micro en un contexto de desagregación de demandas, fraccionamiento de las interpelaciones y aguzada competencia por incidir en la toma de decisiones. Se han producido, en los últimos años, decenas de incidentes micro y meso, en los que el salto de la protesta a la violencia es extremadamente volátil. Este patrón de conflictividad (estabilidad macro y proliferación de conflictos micro y meso) es habitual en escenarios en los que la acción del Estado sobre la sociedad, la gubernamentalidad, se plasma en políticas de la identidad. La aceptación de formas violentas de incidencia está relacionada con la radicalización de unas posiciones que ahora se expresan en función de derechos atribuidos a entidades abstractas. Es posible, además, que, en el caso peruano, también incida la naturalización de la violencia como mecanismo para obtener resultados políticos, que se observa desde la década de 1980, cuando los grupos terroristas y el Estado se enfrentan en una guerra a muerte por el control del poder político.⁵² Esta naturalización es un tema que necesariamente deberá ser estudiado con más detalle en el futuro. Por el momento, contamos con interpretaciones generales sobre sus causas, pero con muy pocos estudios respecto del proceso en sí mismo y sus mecanismos.⁵³ De lo que no cabe duda, sin embargo, es de la profundidad del cambio en marcha, así como de su potencialidad y riesgos.

52. Aunque sin aludir directamente a las políticas de la identidad, estos dos elementos (nuevo contexto de interacción entre Estado y sociedad y normalización de la violencia como práctica legitimada de incidencia política) son señalados por Carlos Vilas (2008) en su estudio sobre los linchamientos de autoridades en los Andes centrales.

53. Una de las pocas excepciones es el trabajo de Jonathan Ritter (2002) sobre la importancia de la música popular andina en la transmisión, asimilación y reinterpretación de las estrategias violentas de incidencia política desarrolladas por Sendero Luminoso a comienzos de los años noventa en el campo ayacuchano.

Bibliografía

ALASINO, Enrique

- 2008 *Perú: ¿El reino de las ONG? Armonización de los donantes: entre la eficacia y la democratización. Estudio de caso III*. Madrid: Fundación para las Relaciones Internacionales y el Diálogo Exterior.

ASENSIO, Raúl Hernández

- 2007 “El sistema de riego en Ranra (Junín) Ciudadanía, inclusión, políticas públicas y movimientos sociales en el mundo rural alto andino”. En A. Millán y F. Lossio, *Sumando esfuerzos 2005: 10 experiencias de participación ciudadana en la gestión local*. Lima: Red Para la Promoción de las Ciencias Sociales.
- 2008 “Tres experiencias de desarrollo territorial rural en la sierra peruana: Antioquia, Paucha y Quiquijana”. En R. Grompone, R. H. Asensio y L. Huber, *Ejercicio de gobierno local en los ámbitos rurales. Presupuesto, desarrollo e identidad*. Lima: IEP.

BERGMANN, Joachim, et ál.

- 1969 “Herrschaft, Klassenverhältnis und Schichtung”. En T. W. Adorno (ed.), *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* Stuttgart: Enke.

BLUM, Volkmar

- 2001 *Hybridisierung von unten. Nation und Gesellschaft im mittleren Andenraum*, Berlín: LIT.

BOTTERO, Wendy

- 2004 “Class Identities and the Identity of Class”. *Sociology*, vol. 38, n.º 5: 986-1003.

CADENA, Marisol DE LA

- 2007 “Introducción”. En M. de la Cadena (ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envión. Disponible en <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Formaciones%20de%20Indianidad.pdf>>

CAIN, Bruce y John FERREJOHN

- 1981 “Party Identification in the United States and Great Britain”. *Comparative Political Studies*, vol. 14, n.º 1: 31-47.

- CALLIRGOS, Juan Carlos
1993 *El racismo. La cuestión del otro (y de uno)*. Lima: DESCO.
- CARPIO, Olga del, Augusto CAVASSA y Herbert GÓMEZ
1992 *El impacto de los proyectos de desarrollo en sierra. El caso del PRODERM en la cuenca de Pomacanchi*. Cusco: CBC.
- CLARK, Terry Nichols, Seymour Martin LIPSET y Michael REMPEL
1993 "The Declining Political Significance of Social Class". *International Sociology*, vol. 8, n.º 3: 279-293.
- DAGNINO, Evelina
1998 "Culture, Citizenship and Democracy: Changing Discourses and Practices of the Latin American Left". En S. E. Álvarez, E. Dagnino y A. Escobar, *Cultures of Politics, Politics of Cultures*. Boulder: Westview Press.
- FERGUSON, James
1990 *The Anti-Politics Machine. "Development", Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Nueva York: Cambridge University Press.
- FISHER, William F.
1997 "Doing Good? The Politics and Antipolitics of NGO Practices". *Annual Review of Anthropology*, n.º 26: 439-464.
- GARCÍA, María Elena
2003 "The Politics of Community: Education, Indigenous Rights, and Ethnic Mobilization in Peru". *Latin American Perspectives*, vol. 30, n.º 1: 70-95.
- GELLNER, Ernest
1964 *Thought and Change*. Londres: Weidenfeld & Nicolson.
- GITLIN, Todd
1994 "From Universality to Difference: Notes on the Fragmentation of the Idea of the Left". En C. Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity*. Cambridge: Blackwell.
- GLAVE, Luis Miguel
1991 "Los campesinos leen su historia: un caso de identidad recreada y creación colectiva de imágenes. (Los comuneros canas en Cusco, Perú)". En H. Bonilla (comp.), *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*: pp. 221-273. Quito: Libri Mundi/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- GONZÁLEZ ARICA, Guillermo
1998 "La cuota que faltaba: cómo se hizo la ley electoral que dispone la participación política de la mujer en cuotas parlamentarias y de regidores". En A. M. Yáñez y L. Guillén (ed.), *Poder político con perfume de mujer. Las cuotas en el Perú*. Lima: Movimiento Manuela Ramos/IEP.
- HALE, Charles
1997 "Cultural Politics of Identity in Latin America". *Annual Review of Anthropology*, n.º 26: 567-90.

- HALL, Stuart
1980 "Race, Articulation and Societies Structured in Dominance". En *Sociological Theories: Race and Colonialism*. París: UNESCO.
- HARVEY, David
1996 *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell.
- HEAT, Anthony y Sarah McDONALD
1988 "The Demise of Party Identification Theory?". *Electoral Studies*, vol. 7, n.º 2: 95-97.
- HECHTER, Michael
2004a "From Class to Culture". *American Journal of Sociology*, vol. 11, n.º 2: 400-445.
2004b "From Class to Culture". *Belgian Review of Contemporary History*, vol. 34, n.º 4: 595-644.
- HELMERICH, Antje
2004 "Ethnonationalismus und das politische Potenzial nationalistischer Bewegungen". *Aus Politik und Zeitgeschichte*, n.º 39.
- HILL, Jonathan (ed.)
1998 *History, Power & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Des Moines: University of Iowa Press.
- HOBBSAWM, Eric
2000 "La izquierda y la política de la identidad". *New Left Review*, n.º 0, enero.
- HUMALA TASSO, Antauro
2001 *Ejército peruano: milenarismo, nacionalismo y etnocacerismo*. Lima: Instituto de Estudios Etnogeopolíticos.
2006 *Etnonacionalismo. Izquierda y globalidad (visión etnocacerista)* (2.ª ed.). Lima: s.e.
- KAUFFMAN, L. A.
1990 "The Anti-Politics of Identity". *Social Review*, n.º 90: 67-80.
- KENNY, Michael
2004 *The Politics of Identity*. Malden: Polity Press.
- KUPER, Adam
2003 "The Return of the Native". *Current Anthropology*, vol. 44, n.º 3: 389-402.
- MUÑOZ, Ismael, Maritza PAREDES y Rosemary THORP
2006 *Collective Action, Conflict and Ethnicity in Peru*. Queen Elizabeth House, Universidad de Oxford, CRISE Working Paper 24.
- NISBET, Robert Alexander
1959 "The Decline and Fall of Social Class". *The Pacific Sociological Review*, vol. 2, n.º 1: 11-17

- NUGENT, David
1998 "The Morality of Modernity and the Travails of Tradition: Nationhood and the Subaltern in Northern Peru". *Critique of Anthropology*, vol. 18, n.º 1: 7-33.
- PAHL, Ray
1989 "Is the Emperor Naked?". *International Journal of Urban and Regional Research*, n.º 13: 709-720.
- PAJUELO Teves, Ramón
2007 *Reinventando comunidades imaginadas: movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*. Lima: IEP/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- PAKULSKI Jan y Malcom WATERS
1996 *The Death of Class*. Londres: Thousand Oaks, Nueva Delhi, Sage.
- PAREDES, Maritza
2008 *Weak Indigenous Politics in Peru*. Queen Elizabeth House, Universidad de Oxford, CRISE Working Paper 33.
- PARKIN, Frank
1979 *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*. Londres: Tavistock.
- PIORE, Michael J.
1995 *Beyond Individualism: How Social Demands of the New Identity Groups Challenge American Political and Economic Life*. Cambridge: Harvard University Press.
- PORTOCARRERO, Gonzalo
1993 *Racismo y mestizaje*. Lima: SUR.
- PRATT, Jeff
2004 *Class, Nation and Identity. The Anthropology of Political Movements*. Londres: Sterling, Pluto Press.
- PROTZEL, Javier
2005 "Demandas de reconocimiento y ofertas autoritarias. La etnicidad en la política". *Contratexto*, n.º 3.
- RITTER, Jonathan
2002 "Siren Songs: Ritual and Revolution in the Peruvian Andes". *British Journal of Ethnomusicology*, vol. 11, n.º 1: 9-42.
- SAGGAR, Shamit
1992 "Race and Politics". En Mary Hawkesworth y Maurice Kogan, *Encyclopedia of Government and Politics*, vol. 1. Londres y Nueva York: Routledge.
- SALDAÑA LUDEÑA, Pedro y Antauro HUMALA TASSO
2008 *Conversaciones con Antauro* (2.ª ed.). Lima: Ediciones Antaurpi.
- SALOMON, Frank
2001 "Una etnohistoria poco étnica. Nociones de lo autóctono en una comunidad campesina peruana". *Desacatos*, n.º 7: 65-84.

- SCHADY, Norbert R.
2000 "The Political Economy of Expenditures by the Peruvian Social Fund (FONCODES), 1991-95". *The American Political Science Review*, vol. 94, n.º 2: 289-304
- SCHICKLER, Eric y Donald Philip GREEN
1997 "The Stability of Party Identification in Western Democracies. Results From Eight Panel Surveys Comparative". *Political Studies*, vol. 20, n.º 4: 450-483.
- SCHMIDT, Gregory
2004 "La implementación de cuotas de género en Perú: reformas legales, discursos e impactos". En AA. VV., *La aplicación de cuotas: experiencias latinoamericanas*. Estocolmo: IDEA Internacional.
- SMITH, Anthony
1993 "La 'legitimación dualista', matriz del nacionalismo étnico". En Gil Delannoi y Pierre-André Taguieff (comp.), *Teorías del nacionalismo*. Barcelona, Buenos Aires, Ciudad de México: Ediciones Paidós.
- SPIVAK, Gayatri
1999 *A critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles
1992 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Ciudad de México: FCE.
- THOMPSON, Edward Palmer
1963 *The Making of the English Working Class*. Londres: Victor Gollancz.
- THURNER, Mark
2006 *Republicanos andinos*. Lima: IEP/CBC.
- VILAS, Carlos M.
2008 "Lynchings and Political Conflict in the Andes". *Latin American Perspectives*, vol. 35, n.º 5: 103-118.
- WADE, Peter
2002 *Race, Nature and Culture. An Anthropological Perspective*. Londres: Sterling, Pluto Press.
- WRIGHT, Susan
1998 "The politicization of 'culture'". *Anthropology Today*, vol. 14, n.º 1.

El Instituto de Estudios Peruanos (IEP) es una institución privada sin fines de lucro creada en 1964, cuyo propósito es la investigación, la enseñanza y la difusión de los estudios sociales sobre el Perú y otros países de América Latina. Las actividades del IEP se realizan y difunden a través de investigaciones, consultorías, diagnósticos, evaluaciones, seminarios, conferencias y publicaciones. Estamos seguros de que estas actividades son esenciales para la elaboración de mejores políticas públicas, el crecimiento económico con equidad, la eliminación de las desigualdades sociales, el fortalecimiento de las instituciones democráticas, así como para el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural del Perú.

El Instituto cuenta con un catálogo de más de 600 títulos publicados en varias series temáticas, muchos de los cuales han pasado a ser lectura obligatoria en diferentes ámbitos académicos.

En esta línea, los Documentos de Trabajo (ISSN 1022-0356) constituyen una SERIE EDITORIAL dedicada a la publicación de avances de investigación o estudios breves sobre distintos temas de las ciencias sociales y humanidades.

**Antropología • Documentos de política • Economía • Educación
Etnohistoria • Estudios de Género • Historia • Historia del arte
Lingüística • Sociología y política • Talleres IEP**



IEP Instituto de Estudios Peruanos