

Historia de las comunidades indígenas y campesinas del Perú

María Isabel Remy

Documento de trabajo



Historia de las comunidades indígenas y campesinas del Perú

María Isabel Remy

DOCUMENTO DE TRABAJO N° 202

- © MARIA ISABEL REMY
- © INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS, IEP
Horacio Urteaga 694, Lima 11
Central Telefónica 332-6194
Fax (51-1) 332-6173
Correo-e: <publicaciones@iep.org.pe>
Web: <www.iep.org.pe>
- © LA MULA
<www.lamula.pe>

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

ISBN: 978-9972-51-433-3

ISSN: 1022-0356 (Documento de Trabajo IEP)

ISSN: 1022-0429 (Sociología y Política)

Lima, septiembre de 2013

Transcripción: Alejandra Hidalgo
Portada: Gino Becerra
Maquetación: ErickRagas.com

Entrevista realizada por Javier Torres a María Isabel Remy y difundida en el programa “El Arriero” del portal de noticias *La Mula*. Esta publicación se llevó a cabo con la ayuda de una subvención del Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, Canadá, bajo la Iniciativa Think Tank.

Remy, María Isabel

Historia de las comunidades indígenas y campesinas del Perú. Lima, IEP, 2013.
(Documento de Trabajo, 202. Serie Sociología y Política, 48)

WD05.01.01/SP/48

1. COMUNIDADES INDÍGENAS; 2. COMUNIDADES CAMPESINAS;
3. ENTREVISTAS; 4. HISTORIA; 5. LEY DE CONSULTA PREVIA;
6. DERECHOS CIVILES; 7. PERÚ

Presentación

El siguiente documento de trabajo es una entrevista llevada a cabo el 31 de mayo de 2013 en el programa "El Arriero" del portal de noticias *La Mula*. El antropólogo Javier Torres Seoane conversó con María Isabel Remy sobre la historia de las comunidades campesinas e indígenas del Perú, a propósito de las declaraciones del presidente Ollanta Humala en relación al debate para definir qué comunidades serán incluidas dentro de los alcances de la ley de consulta previa.

ENTREVISTA DE JAVIER TORRES A MARÍA ISABEL REMY

Javier Torres: El día de hoy vamos a conversar no solamente sobre política actual, sino sobre historia y, en particular, sobre la historia de las comunidades campesinas. Para ello, me acompaña Marisa Remy. Buenas noches, Marisa.

Marisa Remy: Buenas noches, Javier. Gracias.

Javier Torres: Marisa, María Isabel Remy, perdón, es historiadora y socióloga. Ha escrito libros sobre el tema de comunidades, sobre el tema de descentralización –que ha sido el que más has trabajado en los últimos años– y sobre participación ciudadana. Ella es investigadora del Instituto de Estudios Peruanos y vamos a conversar sobre las comunidades a propósito de las recientes declaraciones del presidente Ollanta Humala en la entrevista que dio el día domingo en el canal 2 y canal 7 a los periodistas Nicolás Lúcar y David Rivera. Para que todos nos podamos ubicar en el tema, vamos a escuchar lo que dijo el presidente Ollanta Humala sobre la consulta previa y las comunidades en el Perú.

Periodista: Se dio la Ley de Consulta Previa y, sin embargo, se viene postergando –ya por un tiempo que genera incertidumbre– el decreto que digamos ordena el proceso, pero también la lista de comunidades que finalmente se van a incluir. En medio de toda esta incertidumbre, ha aparecido, en el caso Cañaris en particular, una discrepancia abierta entre el Ministerio de Energía y Minas y el Ministerio del Ambiente sobre si a esa comunidad le corresponde o no la consulta previa. El Ministerio de Energía y Minas dice que no, porque todavía no sale esa base de datos; y el Ministerio de Ambiente dice que sí, porque hay más de 50% de la población que es quechuahablante. En general, más allá de esta discrepancia al interior del Gabinete, ¿cuál es su posición respecto a qué comunidades deben ser consideradas dentro de la consulta previa y cuándo se va a dar a conocer finalmente esta base de las comunidades que van a ser incluidas?

Presidente Ollanta Humala: Bueno, lo que tenemos acá es un tema que nos realiza a nivel mundial, porque el país está atendiendo esta norma que viene de la Organización Internacional del Trabajo. El tema es que el espíritu de la norma es darles la voz a estas comunidades que no tienen voz, que no tienen cómo hacer llegar su voz a las instancias de poder. Ahora, hoy en día, pocas comunidades no tienen una autoridad como un Alcalde, un Teniente Alcalde; y, por ahí, tienen una cadena de cómo llegar al Gobierno regional o al Presidente de la República –más aún con los medios de comunicación–, como para que suceda un abuso como ha habido en el siglo XX o XIX. Aun así, hemos dado la ley, porque creemos que todavía hay comunidades vulnerables. Pero donde ha habido algunos problemas es en definir qué comunidades son nativas y cuáles no. Porque aquí –con tanta informalidad– todo el mundo quiere ser consultado, porque eso les puede dar cierto poder de negociación, a pesar de que la ley establece –al igual que los requerimientos de la OIT– que no es vinculante. O sea, si yo quiero invertir en una localidad y la comunidad me dice que no, pues las autoridades del Gobierno pueden decir que sí y va la inversión; pero el Gobierno debe asumir la responsabilidad de coberturar a estas comunidades esos factores que le pueden afectar de esa inversión: el tema del agua, pastos para su ganado, etc. Entonces, nosotros tenemos que asegurar la calidad de vida de esas comunidades.

Periodista: ¿Cuándo se va a conocer esa base, esa lista de comunidades?

Presidente Ollanta Humala: Acá hay dos temas. Uno es que hay una comunidad que está litigando con ambiente y está en un proceso judicial; y, por lo tanto, eso no se puede publicar hasta que no se resuelva esto. Pero, además, lo que está habiendo ahora es un proceso de revisión de comunidades. No se trata de publicar hoy día y que mañana tengas medio Perú con comunidades. Primero, en la costa, básicamente no hay comunidades nativas por el proceso de migración a la costa donde está el 60% de la población. ¿Qué comunidad nativa tienes? Por ejemplo, Chilca; Chilca no es comunidad nativa; ahí encuentras de todas partes del país. En la sierra, la mayor parte son comunidades agrarias, producto de la Reforma Agraria, etc. Más que todo, comunidades nativas se dan en las zonas de selva con estas poblaciones que, muchas veces o antiguamente, se llamaban como *no contactados*, ¿no? Pero hoy día, con la infraestructura, la modernidad, estamos tratando de articular a todas las comunidades.

Javier: Marisa, ¿cuál es tu impresión? ¿Qué pasó con el presidente Ollanta Humala? ¿Se confundió, no tiene idea, no sirvió su curso, la maestría que hizo en la Católica?

Marisa: Cuando se discute sobre legislaciones que tiene algo que ver con pueblos indígenas, lo que se discute son temas de derechos especiales; es decir, se trata de poblaciones que por sus tradiciones, su habla, el aislamiento de las zonas donde viven o la baja productividad han quedado relativamente fuera de los servicios más importantes. Por ese tipo de factores, no tienen medios para la defensa de sus derechos que –como los que reconoce la OIT– son derechos territoriales, derechos a decidir qué va a pasar con sus tierras. Digamos, son pueblos que han sido aislados, marginados y que deben recuperar sus derechos o, en todo caso, debe protegerse el ejercicio de los mismos. Con los pueblos

indígenas, pasa esto. Hablando de historia, he estado en la presentación de un libro muy bueno de Alicia del Águila sobre ciudadanía en el siglo XIX.

Javier: Sí, lo hemos comentado en el programa con ella también.

Marisa: En ese libro, ella muestra cómo, en el siglo XIX, cuando el Estado reconocía el derecho de voto a los pueblos indígenas, aunque fueran analfabetos, el ejercicio del voto no significaba casi nada. Regía un mecanismo de voto indirecto y los indígenas, analfabetos, no podían ser elegidos y solo podían votar para elegir a electores de primer nivel, que elegirían a electores de segundo nivel, que a su vez serían los que elegirían a los representantes al Congreso. En ese contexto, se les reconoce derecho a votar. Cuando se elimina el voto indirecto y el ciudadano tiene efectivamente el poder de elegir a un alcalde, a un presidente o a un congresista, en ese momento, se elimina el voto de los analfabetos. Lo que quiero decir es que no se les reconocen derechos a los indígenas, o cuando se les reconocen, el contenido de esos derechos es extremadamente recortado, o se pone en duda si son indígenas...

Javier: Claro y ahí, Marisa, es donde llaman la atención las declaraciones, ¿no? Si miramos hacia atrás el debate sobre la consulta previa, el Presidente repite algo que Roque Benavides dijo hace dos años, más o menos, en la convención minera en Arequipa, que «las comunidades de la sierra son creación de Velasco», y entonces, como son creación de Velasco, no tienen ningún vínculo con los pueblos originarios que vivían en el territorio antes de la conquista española. ¿Esto tiene alguna base, algún asidero?

Marisa: No, en realidad ninguno. Hay dos grandes líneas de elaboración de identidades indígenas o de consistencia de pueblos indígenas. Unos son los indígenas coloniales, integrados al régimen colonial, porque eran parte del Tawantinsuyo. Otros son los indígenas que no fueron colonizados, «sociedades de frontera» en la selva. Respecto a ello, hay que recordar que el término «indígena» se inventa en la Colonia.

Javier: Claro, además, eso hay que precisarlo. No es un término que se daban ellos mismos.

Marisa: No, ellos se llamaban *chumpiwilkas* o *chankas* o *collas*, etc. Los españoles en el momento de la Conquista, a estos pueblos –que eran parte del Imperio incaico y que tenían con el imperio una relación tributaria– los llaman «indios». Se trataba de pueblos a los que el Estado inca, a cambio del tributo, les reconocía derechos sobre sus territorios que, además, no eran tierras encerradas en linderos. Así, se reconocían sus derechos, su autonomía, vivir, producir, su autoridad, su cacique, etc., a cambio de un tributo. Lo que hace la legislación colonial es interpretarse como una continuidad: los pueblos que tributaban al Estado inca se vuelven tributarios del Rey de España y este, a cambio, protege sus derechos sobre sus tierras.

Javier: Y les dan un nombre a estas agrupaciones.

Marisa: Claro, les dan el nombre genérico de «indios» (habitantes de «Las Indias»).

Javier: Así es.

Marisa: Y además, para que los curas no tengan que aprender 17 lenguas para adoctrinar a estos «indios», porque los pueblos habían conservado sus lenguas originales bajo el Tawantinsuyo, se impone una lengua general: el quechua. Se quechuiza todo el territorio, con excepción de los pueblos aymara, que logran un tratamiento especial. Otro cambio importante se produce en 1570, un momento clave, porque allí, y no con la Reforma Agraria, el virrey Toledo crea lo que se llaman los *pueblos de reducción*. Los indígenas habían estado muriendo: hay una mortandad espantosa, se muere casi el 90% de la población, sobre todo la de la costa –lo cual explica por qué hay menos comunidades en la costa–. Y entonces lo que hace el virrey Toledo es reunir, o «reducir», a los indígenas que estaban dispersos por la mortandad en pueblos («pueblos de reducción»). La legislación establece que a esos pueblos de reducción se les dé el área que necesitan para producir, el área de reserva comunal para su crecimiento demográfico (así lo establecen las normas) y el área para producir para su tributo. De este modo, se produce esta comunidad de indígenas con un territorio delimitado –con fronteras–, reconocido y protegido por el Estado, con sus propias autoridades, costumbres, prácticas tecnológicas, etc.

Javier: Claro, ahí sí había límites.

Marisa: Sí, como hoy conocemos las comunidades. Son estos sobrevivientes de los ayllus antiguos que se juntan y producen un pueblo con sus propias normas, que reproducen sus tradiciones.

Javier: Y esa estructura se instituye, digamos, 400 años antes de la Reforma Agraria; la Reforma Agraria es de 1969, ¿no? Esa estructura luego sufrirá modificaciones en la República. Tenemos que ir a un pequeño corte y volvemos con la historia de las comunidades en la República peruana.

(PAUSA)

Javier: Marisa Remy nos ha explicado dónde está el origen de las comunidades, ubicado justamente en el momento del ordenamiento toledano (del virrey Toledo, no del presidente Toledo). A continuación, vamos a pasar a hablar de qué ocurrió cuando termina la Colonia. Al inicio de la República, ¿hay cambios en la vida de las comunidades, cambios normativos?

Marisa: No al inicio, exactamente. Como dije, las tierras de las comunidades habían estado protegidas por la Corona, porque los indios pagaban un tributo. Al comienzo de la República, Bolívar –que tiene el proyecto de establecer una ciudadanía única en la que no haya diferencias, no haya «indígenas» con un estatus diferente, sino peruanos, como todos, iguales– elimina el tributo (la contribución de indígenas). Sin embargo, esa contribución significaba alrededor del 80% de los ingresos con los que el Estado pagaba sus cuentas.

En cuanto Bolívar sale del Perú, este tributo se reimpone. Cuando esto ocurre, se reimpone también la protección a las tierras comunales, es decir, todo el régimen colonial referido a los indígenas. Esto continúa hasta 1851, en que el presidente Castilla –cuando el Estado peruano está lleno de plata por la explotación del guano de las islas– dice: «Bueno, ya basta: ni esclavitud ni tributo indígena; acabemos con la continuidad colonial», y elimina el tributo. En ese momento, las tierras comunales dejan de estar protegidas y los indígenas pasan por un proceso muy complejo, en el cual empiezan a ser presionados para la venta –más o menos, voluntaria; más o menos, violenta– de sus tierras.

Javier: Un momento de expansión de haciendas.

Marisa: Sí, aunque no es tan rápido al comienzo. En las primeras décadas, hasta la década de 1870, los indígenas son más bien objeto de «abuso» –como ellos reclaman– por parte de las autoridades y de los poderes locales, por obligaciones de trabajo gratuito, cobros excesivos de otros impuestos (predial, por ejemplo) o «contribuciones personales», «aportes voluntarios» (nada voluntarios, por supuesto). El levantamiento de Juan Bustamante en Puno, por ejemplo, es muy elocuente, respecto al abuso de las autoridades estatales frente a los indígenas. Cuando termina la Guerra del Pacífico, empieza un periodo en el que se consolida un pacto entre los terratenientes tradicionales de la sierra y la gran agroexportación de la costa; es lo que se conoce como la República Aristocrática. En ese proceso, los indígenas dejan de ser objeto de abuso y conflicto de pequeños funcionarios, y sus tierras empiezan a ser absorbidas casi íntegramente por las haciendas. Entonces, las haciendas que se habían formado durante la Colonia en el piso de un valle o cerca de una ruta comercial –y que no eran tan grandes–, empiezan a subir hacia las partes altas donde estaban las comunidades indígenas y se las tragan íntegras, o casi.

Muchas se llaman «comunidades cautivas». ¿Por qué? Porque al eliminarse el tributo, se elimina la razón por la cual los indígenas de comunidad tenían que salir de su comunidad para vender su fuerza de trabajo (en las haciendas, las minas o los obrajes) y conseguir el dinero para pagar su tributo. Cuando este se elimina, ellos, que habían mantenido sus tierras, ya no tienen la necesidad de trabajar para otros. Es decir, cuando está en juego el tema de las tierras y los tributos, también está en juego el trabajo indígena –la mano de obra más importante en la sierra; la que sostenía esa economía–. Una vez que deja de haber contribución, deja de haber protección. La forma como los hacendados resuelven los problemas de escasez de mano de obra es incorporando en sus haciendas a las comunidades enteras (la tierra y los trabajadores), todas las tierras o parte importante de ellas, reduciendo de esa manera el área de subsistencia. A cambio de las tierras que necesitan –que fueron suyas pero terminaron absorbidas por la hacienda– los indígenas entregan una renta en trabajo; es decir, trabajan ahora para el patrón: trabajan para este y/o entregan productos. Yo he escuchado relatos de las caravanas de llamas con las cargas de papa que bajaban de las zonas altas de una hacienda –como Sillque en Ollantaytambo– hacia la casa-hacienda.

Javier: Y eso genera diversos ciclos de movilizaciones y de protestas, ¿no es cierto? Hay algunas que son durante la República Aristocrática. Después, hay otras que constituyen el ciclo de los años cincuenta. No obstante, hay un momento en la historia política del país: el Gobierno del presidente Leguía en los años veinte, que es cuando se decide reconocer la existencia de las comunidades de indígenas. Algunos creen que ese reconocimiento se constituye como el momento de su creación. Sobre ese punto, ¿puedes explicar?

Marisa: Claro. En la primera década del siglo XX, estas comunidades que estaban sufriendo este asedio de las haciendas protagonizan una serie de levantamientos en defensa de sus tierras. Las luchas por la tierra empiezan en ese momento; antes, el tema era el abuso del gamonal, el impuesto, etc.; después de ello, empiezan propiamente las luchas por tierras. En ese momento llega al poder Augusto B. Leguía con un programa de reformas modernizantes. Para él, creo –casi como para Velasco–, la personificación del atraso del país, de lo que trababa el desarrollo de los mercados, no eran los indios (como ahora algunos piensan), sino los gamonales, los terratenientes, porque al mantener esas relaciones de renta, sacaban a la gente del mercado. De ese modo, impedían el desarrollo del capitalismo, de los mercados, de la producción, de la inversión; eran rentistas.

Pero Leguía –claro– no era Velasco: no iba a hacer una reforma agraria. Estamos con el Partido Civil, en los comienzos del siglo XX y entonces lo que hace Leguía, en el contexto de movilizaciones de los indígenas –y ante la evidencia de que el régimen vigente en la sierra era una traba al desarrollo de las grandes empresas, de las grandes industrias, del mercado–, es darles a las comunidades reconocimiento legal. En otras palabras, estas comunidades de indígenas –que habían sido reconcentradas en la época de Toledo, que habían sido mantenidas en registros y padrones durante todo el periodo tributario republicano– son nuevamente reconocidas por el Estado peruano. Entonces, se abre un registro de comunidades de indígenas.

Javier: Esa sería la primera base de datos, el primer listado.

Marisa: Sí, eso es muy importante, porque entonces lo que se norma es el reconocimiento legal de las comunidades indígenas y ello se inscribe en la Constitución de 1920 –lo que se mantiene hasta la vigencia de la Constitución del 79– que declara la inalienabilidad, imprescriptibilidad e inembargabilidad de las tierras comunales. Nuevamente, reaparece una situación de protección. En ese momento, las comunidades son mucho más reducidas que las toledanas; han perdido muchas tierras, pero lo que queda –estos núcleos de vida de pequeños pueblos indígenas– termina siendo reconocido y protegido constitucionalmente por el Estado. Esto detiene el avance de latifundios, y abre a las comunidades un camino legal, no conflictivo, ya no de levantamientos: un camino legal para empezar a recuperar las tierras que el periodo de la expansión de la hacienda les había quitado. Poco a poco, se inscriben muchas comunidades. Víctor Caballero, en un trabajo muy interesante, descubrió que, desde el momento en que se establece el registro de comunidades

indígenas (que luego cambiarán de nombre al de «comunidades campesinas» en la época del general Velasco) hasta el momento en el que hizo la investigación (creo que a fines de los noventa), no existía ni un solo periodo gubernamental en el que no se siguieran inscribiendo comunidades indígenas.

Javier: Eso fue permanente. Es decir, la relación entre las comunidades de indígenas, luego llamadas campesinas, ha existido y ha sido una relación con tensiones y, también, con negociaciones.

Marisa: Cuando Leguía las reconoce, empieza –digamos– un camino largo de gestiones y trámites; se inventa un cargo que no existía: el «personero de comunidad», alguien que por lo general habla castellano o que escribe, que está a cargo de seguir este camino de búsqueda de justicia hacia el Estado. Las comunidades empiezan a buscar al Estado (al Estado central), ir a negociar con este: que las reconozca, que les reconozca las tierras en un tribunal, que les proporcione una escuela; luchan, solicitan, negocian la apertura de escuelas, por ejemplo. Esta base de vida y de tenencia de tierra básicamente andina es un núcleo que dinamiza, a su manera, que moderniza las regiones andinas.

Javier: Digamos que había una relación, y no es que hemos tenido comunidades –si pensamos en la historia del siglo XX– que hayan estado en contra de dialogar o de negociar o de sentarse en la mesa con el Estado. Señalo esto, porque pareciera en el discurso empresarial que ha asumido finalmente el Presidente de la República que hay miedo de sentarse en una mesa de negociación con las comunidades.

Marisa: Mira, desde que se reconocen las comunidades y, por lo tanto, se abre una vía de diálogo (porque, mientras no se las reconoce y simplemente se las asedia, el único camino es el conflicto), empieza un periodo de paz bastante largo. Este se extiende hasta mediados de los años cincuenta, periodo en el que empiezan nuevamente movimientos campesinos. Estos, más bien, responden a un crecimiento de la demanda y buscan terminar definitivamente con la entrega de productos o el trabajo gratuito (la vía judicial andaba lenta). Entonces, empiezan los movimientos campesinos modernos, hasta los movimientos del 63, que son notablemente interesantes. A lo mejor, otro día tenemos tiempo para que te los cuente, porque ahora quiero recuperar la otra realidad indígena que se nos ha quedado fuera en esta historia, porque dije al inicio que eran dos.

Hasta ahora, hemos hablado de los indígenas «coloniales», que habían estado integrados primero al Tawantinsuyo; luego, al Virreinato; y, posteriormente, al Estado nacional, a través de una relación tributaria, que se extiende durante un largo tiempo y que termina en estas comunidades campesinas. Si bien estas son, mayoritariamente, de la sierra, es un error pensar que no hay en la costa. Sí hubo, y se mantienen, comunidades en esta región, como Catacaos, Sechura, Morrope. Muchas desaparecieron, pero esas no: esas se mantienen. Actualmente, sus tierras son valiosas y no sé si ellos se consideran a sí mismos «indígenas», pero estuvieron inscritas en el padrón de comunidades indígenas y hoy siguen siendo comunidades campesinas. Incluso, en la sierra

norte, se conservaron muy pocas comunidades; pero una de esas pocas es Cañaris, por ejemplo, que es notable que conserve el viejo nombre de su etnia, porque muchas de las comunidades o de las sociedades étnicas que terminan reagrupadas en comunidades pierden sus viejos nombres. Hay casos sorprendentes de grupos que conservan rasgos de identidades prehispánicas, como los Cañaris o el caso de Tupe, por ejemplo, en Yauyos, que conserva (ojalá que se mantenga) la antigua lengua *jakaru*. Estos son casos de fuerte resistencia cultural, de identidad.

Javier: Antes de que pases a los otros, vamos a hacer un corte para el último bloque, quizás más pequeño. Pero te quería hacer una pregunta antes de esto: ¿Velasco le cambia el nombre a las comunidades porque habían dejado de ser indígenas o por qué otro motivo?

Marisa: No, Velasco le cambia el nombre, creo, por algo semejante quizás a Bolívar, que quiere eliminar el tributo para que todos sean iguales. Es decir, ello lo hace, porque es una medida de ampliación de derechos, en realidad. El término indígena deviene peyorativo, discriminatorio. En este conflicto que hay con el embajador de Ecuador, por ejemplo, me parece increíble que todavía nadie se haya quejado del racismo del embajador y de la señora que le pega: todo el mundo habla de que el embajador la insultó, pero el «insulto» fue decirle «indígena». Eso en el Perú es considerado un insulto, y no puede seguir siéndolo.

Javier: En 1969, era mucho más peyorativo que ahora.

Marisa: Por supuesto que era mucho más peyorativo, mucho más excluyente. Lo que hace Velasco es, más bien, una política inclusiva, pero además da la Ley de Comunidades Nativas, que es de la que creo que quieres que conversemos luego.

Javier: Sí, vamos a irnos rápidamente a un corte y volvemos con un último bloque para terminar con esta breve historia de las comunidades, que estamos haciendo junto a Marisa hoy en el programa.

(PAUSA)

Javier: Estamos en “El arriero” con Marisa Remy, investigadora del Instituto de Estudios Peruanos. Hemos hablado de las comunidades indígenas, de las reducciones de indios, de las comunidades campesinas. Se han mencionado algunos de los más importantes actores políticos: el Virrey Toledo, Simón Bolívar, Ramón Castilla, Augusto B. Leguía, Juan Velasco. Pero hay un tema pendiente y es la selva, la Amazonía, para ser más exacto, las comunidades nativas. El Presidente ha dicho que solo hay comunidades nativas en la selva y, además, que su imagen de comunidad nativa es –casi– la del «no contactado». Entonces, Marisa, estas comunidades tienen una historia distinta, ¿no? ¿Podemos resumir un poco rápidamente?

Marisa: Estas comunidades son los indios de frontera en la Colonia; es decir, tenemos los indios tributarios y, afuera del territorio colonial, existe un

territorio poblado por pueblos que no fueron conquistados ni por los incas ni tampoco por los españoles. Eran los araucanos en el actual Chile; son los indígenas de la selva peruana o boliviana, como también los onas de Argentina, los charrúas de Uruguay... Son diferentes pueblos en toda América. Tenemos, entonces, indígenas que no son tributarios; los llaman «salvajes». Esa es la división en la Colonia: hay los indios y los salvajes.

Javier: Mientras, la Amazonía es vista como un territorio de misión, ¿no?

Marisa: Sí, se mandan misiones (a «civilizarlos») que de vez en cuando entran: si tienen suerte, se quedan –como los jesuitas–, o desaparecen... Es una frontera. Los araucanos aprenden a montar caballo y, entonces, hay ejércitos que se chocan: la gente de la Capitanía General de Chile y los araucas, por ejemplo. En fin, hay una frontera indígena con pueblos no conquistados, que conservan su nombre, su lengua. Por eso, tenemos en el Perú decenas de grupos etnolingüísticos, porque los pueblos conservaron su lengua. No se llaman *indios*; se llaman asháninka o awajún, matisguengas, piro, shipibo, etc.

Javier: Sin embargo, no es que necesariamente no haya relación o contacto, ¿no? Por lo menos, con algunos de los grupos.

Marisa: Había contacto; sí, claro, con algunos: mientras más cerca se encontraban, había mayor contacto; más lejos, no era posible. De hecho, hay muchos estudios que dicen que incluso durante el propio Tahuantinsuyo hay encuentros, porque los incas buscan acceder a las zonas de la coca y, entonces, hay espacios en conflicto. Los matisguengas, por ejemplo, tienen narrativas muy interesantes sobre su relación con los incas: los despreciaban, porque estaban sometidos a un Estado, mientras ellos eran libres. En la selva central, por ejemplo, la frontera avanza y retrocede. No es que no haya contacto; lo que no hay es sumisión a un Estado. Dentro de este esquema, el peor momento de la historia para estos pueblos es el siglo XIX, cuando se forman los Estados nacionales que se constituyen al interior de fronteras: esos pueblos terminan encerrados en el territorio nacional de un Estado al que nunca han visto ni les importa, del cual no saben y cuyas leyes no conocen. El territorio que fue de ellos es ahora parte del territorio del Estado-nación y ellos se vuelven una suerte de usurpadores... Muchos son exterminados: los onas en Argentina, los charrúas del Uruguay, una buena parte de los pueblos araucanos o las sociedades indígenas del centro y el oeste de los Estados Unidos.

Javier: Bueno y, en nuestro caso, se da el tema del caucho, ¿no?

Marisa: En nuestro caso, se mantienen como una frontera, en la que entran de vez en cuando unos hacendados que van a hacer té, coca, café, y unos curas que van a «civilizar salvajes». El pacto de la Iglesia, digamos, el contrato de la Iglesia con el Estado era la civilización de los indios salvajes de la Amazonía. Muchos indígenas no tienen contacto con el Estado peruano hasta los años cuarenta del siglo XX; otros, un poco antes. En ese caso, en la época de los caucheros, la relación no es con el Estado; es con estos salvajes de verdad, que eran los caucheros, que esclavizaban a los indígenas para que

les entreguen el caucho, los masacran, los relocalizan, etc., ante la pasividad del Estado. En este periodo, se reduce la población indígena de la Amazonía brutalmente. Los pueblos son «deslocalizados», huyen a la selva más espesa, desaparecen, etc.

Javier: Se desplazan de la ribera.

Marisa: Entonces, los que quedan son sobrevivientes. Algunos son grupos grandes como los asháninkas: grandes, numerosos, con identidades fuertes. Los awajún también son grandes, lo mismo que los lamas.

Javier: Shipibos, también.

Marisa: Los shipibos también, aunque son menos numerosos. Y empiezan luego, una historia de su relación con el Estado. Es el inicio de la *Casa Verde* con los awajún, y la presencia de soldados (creo que es en el contexto de la guerra con Ecuador, los años cuarenta). Vargas Llosa cuenta la terrible historia de Jum, ¿no?, quien, maltratado y humillado al cortarle el cabello, reclama «somos *piruanos*». En fin, esa relación con el Estado, es una relación relativamente externa; es decir, estos siempre han sido grupos que han tenido una identidad previa, ¿no? Vistos como «salvajes» que deben ser civilizados, han mantenido –a diferencia de los indígenas de la sierra, de las comunidades indígenas o campesinas– su nombre propio, su lengua, etc., y han sufrido diferentes y más recientes asedios. El más importante, luego del periodo cauchero –que, gracias a Dios (no gracias al Estado), terminó–, fue el de colonos. Poco a poco, entran colonos, porque las tierras se consideraban un territorio vacío.

Javier: Ello se intensificó durante el Gobierno de Belaunde.

Marisa: Claro, la idea de Belaunde y la carretera marginal era sacar los excedentes poblaciones de la sierra para que vayan a la conquista de la selva. Fueron miles como colonos y las comunidades empiezan a retroceder. Hay momentos de mucho conflicto, con los asháninka, por ejemplo. Ellos tienen su territorio, que no es como el de las comunidades indígenas; no se trata de un territorio dibujado con fronteras. Allí, en la selva, por la fragilidad de los recursos, la agricultura indígena es de «roce y quema», es decir, de barbecho largo de treinta o cuarenta años: en un pedacito de bosque sacas los árboles, siembras ahí unos años y, luego, lo abandonas para que se vuelva a formarse el bosque. Ello, además, es fundamental porque de él se obtiene –a través de la caza– proteínas animales. En esa medida, requieren un espacio mucho más grande, y por eso es que ellos defienden la noción de territorio. Además, aparentemente, no es posible ninguna forma de intensificación agrícola, puesto que la tierra sin bosque pierde fertilidad y ya no la recupera.

Javier: Ahora, pero se crearon las comunidades nativas durante el Gobierno de Velasco, ¿no?

Marisa: Entonces, existían estos indígenas que tenían sus propios nombres. Lo que hace el Gobierno de Velasco es semejante a lo que hizo Leguía con las comunidades indígenas de la sierra; dice: «Abro un registro de comunidades

nativas; comunidades nativas son comunidades indígenas de la Amazonía y acá hay un registro para que puedan inscribirse». A partir de ahí, empieza el mismo camino que habían recorrido los indígenas andinos al buscar al Estado mediante personeros: comienza el recorrido de los pueblos de la Amazonía para hacerse reconocer y detener el atropello de la expropiación de sus tierras.

Entonces, ¿existen comunidades? Existen, algunas están probablemente debilitadas, pero padrones de comunidades existen en las comunidades nativas y en las comunidades campesinas. Digamos, si la pertenencia a una comunidad es un rasgo de identidad, lo es también la lengua y, entonces, uno podría discutir si las comunidades campesinas de la costa –como Morrope o Catacaos– son indígenas o no. No lo sé. No sé cómo se autodefinen ellos mismos (hasta los años cuarenta, también se les consideraba «indígenas» y hay literatura indigenista en la costa), pero no me cabe la menor duda de que aquellas comunidades que vienen de una larga historia como entidades cohesionadas que han mantenido lenguas, tradiciones, tierras, etc., son pueblos indígenas.

Javier: Estamos pensando, por ejemplo, en el sur, en la sierra sur del Perú.

Marisa: En la sierra central y sur y en pequeños núcleos en la sierra norte... No hay una tradición comunal en la sierra norte, pero sí hay algunas comunidades.

Javier: Entonces, digamos que la consulta previa se aplica a un grupo mucho más grande que el que el presidente Humala quiere. Ahora que estamos cerrando, ¿cuál sería tu conclusión de todo esto?

Marisa: Mira, mi conclusión es que hay pueblos indígenas en el Perú que han mantenido con mucho esfuerzo, con luchas, con caminatas, con negociaciones, con concertaciones, etc., sus tierras, su organización, su lengua diferente de la oficial; y que en este momento –a escala internacional– empieza a reconocérseles derechos. En este marco, me parece que lo mejor que se puede hacer es reconocérselos de manera efectiva. Como te decía al comienzo, se trata de personas que han sido maltratadas durante toda su historia por ser indios y no me parece que, al momento en que a los indios se les reconocen derechos, el Estado se pregunte si realmente lo son. Bueno, sí, son indígenas. Tienen tradiciones, tienen una lengua, una identidad, cuentan historias antiguas de sus pueblos y enseñan a sus niños cómo se llaman sus plantas y para qué sirven... y han sido asediados por muchos sectores. Hoy, internacionalmente, se reconoce el valor de estas tradiciones, el valor de la multiculturalidad, el aporte a la humanidad en términos de su lengua, su taxonomía, su conocimiento, etc. Se reconoce toda la riqueza de una cultura viva a la que es bueno darle elementos para que se defienda, en vez de negarle el reconocimiento de su identidad.

Javier: Además, no se trata de que la cultura tenga que estar aislada; es decir, tú puedes tener celular, computadora, todos los beneficios de la modernidad –como dicen algunos– y tener una identidad.

Marisa: Puedes tener esta estación de televisión en una comunidad indígena con panel solar y tener tu voz puesta en una página web, y eso no te convierte en «no indígena». Entonces, yo no sé si el derecho de consulta es solo un derecho de voz o para tomar decisiones, porque parece que no lo es. Pero –por lo menos– es el derecho a que sus opiniones sean tomadas en cuenta. Son personas cuya opinión debe ser considerada importante, quizás no vinculante, pero sí importante.

Javier: Las autoridades pueden decir: «va como sea».

Marisa: No lo sé, pero en todo caso el derecho que exista no hay que escatimarlo; y creo que lo que no pueda decirse es que porque un pueblo tenga teléfono no es indígena.

Javier: Teléfono o Alcalde.

Marisa: O Alcalde, Teniente Gobernador. En fin, creo que es un debate importante: tiene que ver con nuestra nación y creo que habría que tomarlo bien en serio; y te felicito por darle un espacio grande

Javier: Bueno, muchísimas gracias, Marisa. Yo, desde ayer, antes de ayer, me estaba preguntando «¿A quién invito?». Tengo varios amigos y colegas que podrían haber hecho esta explicación, pero creo que Marisa ha tenido la capacidad de hacerlo en los tres bloques y explicar con claridad qué son las comunidades; y esperamos que este programa alguien se lo haga llegar al Presidente Humala. Buenas noches, amigos y amigas; nos vemos el lunes en “El arriero”.

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**



 **LAMULA.PE**

IEP Instituto de Estudios Peruanos