

Lo visible, lo posible y lo ausente: movimientos y conflictos sociales en el Perú¹

Raphael Hoetmer*

* *Director Adjunto
del Programa de Estudios
sobre Democracia y
Transformación Global,
Unidad de Posgrado,
Facultad de Ciencias
Sociales, Universidad
Nacional Mayor
de San Marcos,
Lima, Perú.*

Mientras que el pueblo ecuatoriano se levantó exitosamente en contra del Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos, las negociaciones entre la Casa Blanca y el gobierno peruano concluyeron sin mayores problemas. En el Perú, la resistencia contra el acuerdo se organizó demasiado tarde y su fuerza fue muy relativa. Los varios miles de campesinos que se movilizaron en los últimos días de marzo de este año durante el paro nacional nunca encontraron eco en Lima. Esta falta de una respuesta articulada por parte de los actores sociales no debería sorprender, dado que la historia reciente de los movimientos sociales en Perú ha estado en disonancia con la convocatoria y la alta intensidad de acción colectiva contra instituciones, gobiernos y políticas neoliberales que ha recorrido América Latina durante los últimos quince años.

Creo que la excepcionalidad del caso peruano hace su estudio indispensable para entender las dinámicas y las (im)posibilidades de organización, movilización y protesta

en tiempos de globalizaciones. Sin embargo, hasta ahora los estudios sobre movimientos sociales han sido un área descuidada en los últimos quince años en Perú. Por esa razón, este artículo nace con dos intenciones. En primer lugar, es pensado como un aporte a la reflexión conceptual sobre cómo estudiar los movimientos sociales en el país. A la vez, busca provocar debates sobre los cambios actuales y potenciales en el panorama socio-político en Perú.

Lo visible: conflictos y movimientos sociales en el Perú del siglo XXI

La señalada excepcionalidad del caso peruano no se refiere a que este país no haya tomado parte en las protestas y movilizaciones que tienen lugar en América Latina. Por lo contrario, en Perú ha existido una alta conflictividad social durante los últimos años, siendo la revolución democrática contra el régimen de Fujimori en el 2000 el ejemplo más impresionante. Sin embargo, aunque Fujimori implementaba uno de los programas de ajuste neoliberal más drásticos de la región, la convocatoria popular por la restauración de la democracia y el cese de la corrupción no llegó a articularse como una crítica coherente al modelo político-económico predominante.

Durante el gobierno del ex empleado del Banco Mundial, Alejandro Toledo, las protestas siguieron emergiendo casi sin interrupción, como lo muestran las cronologías del conflicto social divulgadas por el Observatorio Social de América Latina (OSAL) y los reportes mensuales suministrados por la Defensoría del Pueblo². Entre los ejemplos más notables se encuentran: el caso de Ilave, en que las protestas culminaron con el asesinato del alcalde, quien era acusado de nepotismo y corrupción; las movilizaciones de los cocaleiros; y los conflictos con la minería en varias partes del país (como Cajamarca, Tambogrande y Tintaya). Estas protestas tuvieron a veces una connotación anti-neoliberal (como se mostró durante el *Arequipazo*³ en 2002), pero nunca llegaron a contar con la fuerza, la continuidad o las estructuras organizativas que caracterizaron a los procesos en otros países, tales como Ecuador, Bolivia, Brasil o Argentina.

Los conflictos sociales, entendidos como confrontaciones entre el pueblo y las instituciones públicas o empresas, tienen el potencial de producir nuevos liderazgos, discursos, modos de organizarse y propuestas para la transformación social que facilitan la emergencia de movimientos sociales. Pero esta emergencia depende de las circunstancias históricas y las prácticas políticas de los actores sociales. Para analizar estos procesos de movilización y desmovilización en Perú, tenemos que (re)construir un marco conceptual, para lo cual el concepto analítico de movimiento social, aunque resulta aún un *término esencialmente discutido*, es un elemento clave. Sin aceptar por completo su teoría de la acción colectiva, creo que la conceptualización sobre los movimientos sociales propuesta por Alberto Melucci aparece como la más adecuada para nuestra tarea.

Unas reflexiones conceptuales

“los conflictos pueden ser integrados en una crítica sistémica que permite la articulación con otros conflictos y actores en los niveles nacionales e internacionales, sin que pierdan su base local”

Según Melucci (1996), los movimientos sociales son el resultado de las negociaciones entre diferentes actores que actúan colectivamente a partir de acuerdos temporales sobre los objetivos y los medios de sus acciones. Estas acciones están dirigidas tanto a la sociedad civil como a la *polis*, a modo de reclamo por el cambio social (en términos de distribución de recursos, participación en el sistema político y/o el modelo cultural de la sociedad). Dicha visión llama la atención sobre la diversidad de actores, acciones y situaciones que constituyen y definen a los movimientos sociales. El sociólogo italiano los entiende como sistemas de acción que son socialmente construidos y que existen en la forma de procesos continuos dentro de un campo de oportunidades, amenazas y limitaciones que está en permanente cambio.

Un elemento clave en esta construcción social son los marcos interpretativos que definen las solidaridades, los adversarios, los contextos y los contenidos del conflicto. De esta manera, el *marco maestro* anti-neoliberal, que articula movimientos y espacios de resistencia alrededor del mundo, hace posible la *glocalización* de las luchas sociales. Es decir, los conflictos pueden ser integrados en una crítica sistémica que permite la articulación con otros conflictos y actores en los niveles nacionales e internacionales, sin que pierdan su base local.

Por el contrario, en Perú, por falta de articulación y continuidad, las protestas habrían de quedar generalmente acotadas a conflictos locales, lo que sugiere que la fragmentación política y social de la sociedad ha impedido la identificación del *campo histórico* actual por parte de los actores sociales. Es decir, no se han construido vínculos basados en la solidaridad lo suficientemente fuertes como para formar los sistemas de acción que Melucci ha sugerido, ni han emergido discursos que facilitarían articulaciones mutuas entre diferentes protestas y situaciones. En este sentido, Ramón Pajuelo plantea que las nuevas pro-

testas sociales en Perú reflejan una crisis permanente del sistema político, sin que emerjan de ellas nuevos movimientos sociales (Pajuelo, 2004).

Sin embargo, el análisis de lo visible en el presente no es suficiente para entender la realidad, como ha mostrado tan lúcidamente Boaventura de Sousa Santos. El sociólogo portugués opina que las estructuras y prácticas hegemónicas (políticas y epistemológicas) producen ausencias y niegan los otros futuros posibles (Santos, 2006a). En ese sentido, para entender los cambios y las potencialidades de los movimientos sociales peruanos hoy en día, deberíamos analizar, aparte de lo visible, también lo posible y lo ausente.

Lo posible: CONACAMI y la (re)construcción del movimiento indígena

Una de las características de la excepcionalidad del Perú en los últimos años ha sido la ausencia de un movimiento indígena pujante, como los que existen en países vecinos, tales como Ecuador y Bolivia. Sin duda, esta ausencia tiene sus razones en la laberíntica historia peruana. Entre estas razones se encuentran la dificultad de articulación entre los pueblos amazónicos y los pueblos andinos, el impacto desastroso de la guerra civil en las comunidades originarias y la centralización del poder desde la época colonial en Lima. Además, la izquierda peruana, en sus diferentes expresiones, nunca ha sabido construir relaciones políticas basadas en el reconocimiento de la identidad de los indígenas peruanos. De esta manera, la dictadura reformista de Velasco los declaró por ley como campesinos, ya que así se convertirían en una noción más manejable para los marcos interpretativos de la izquierda tradicional.

Sin embargo, la reciente victoria electoral de Ollanta Humala en las provincias andinas revela el fuerte rechazo que siente esta población por el sistema político actual del país. Sin duda, este antagonismo puede ser politizado de diferentes maneras, siendo la emergencia de un movimiento indígena una posibilidad importante. Un factor indispensable para la formación de dicho movimiento indígena sería, justamente, la conformación y redefinición de las identidades en las comunidades de los Andes, ya que en la Amazonía muchos pueblos gozan ya de resistentes identidades. De la misma manera que aconteció en la sierra ecuatoriana en los años setenta y ochenta (Bretón Solo, 2001), un elemento clave de este proceso sería que los campesinos peruanos pudieran repensarse a ellos mismos como indígenas. La historia reciente de una de las organizaciones protagonista del panorama socio-político peruano, la Coordinadora Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (CONACAMI), parece indicar que este proceso ya está en marcha, como lo señala Aníbal Quijano (2006).

La CONACAMI emergió en el contexto de la privatización del sector minero durante el gobierno de Alberto Fujimori. La neoliberalización de este sector causó, y sigue causando, fuertes conflictos sociales por los daños provocados al medio ambiente y la salud comunitaria, así como en razón de la falta de beneficios que ofrece el canon minero a la población local. La CONACAMI surgió como una federación de diferentes grupos y frentes locales, y ganó protagonismo en varios de los conflictos acontecidos en el pasado reciente. Una de las características más importante de esta organización es su discurso comunitario y originario, para cuyo desarrollo los contactos transnacionales, a través de los Foros Sociales y las Cumbres de los Pueblos Indígenas, han sido esenciales.

Estos contactos transnacionales han resultado en el Congreso Fundacional de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, realizado en el Cusco por iniciativa de CONACAMI, ECUARUNARI (Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador) y CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu de Bolivia). Entre el 15 y el 17 de julio del presente año, participaron representantes aymaras, quechuas, kichwas, mapuches, y de varios otros pueblos indígenas, en lo que Boaventura de Sousa Santos llama “un acontecimiento histórico” (Santos, 2006b). La declaración final del Congreso revela una agenda política compartida por las organizaciones partícipes, basada en los derechos colectivos y la autodeterminación de las comunidades indígenas, y que confronta con la “colonización capitalista y neoliberal”. En este sentido, dicha declaración hace un llamado a la fundación de Estados Plurinacionales que incluyan a las comunidades indígenas según los principios de “equilibrio en igualdad de condiciones, rotación, reciprocidad y redistribución” (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2006).

Aparte de CONACAMI, participaron también la Confederación Campesina del Perú y la Confederación Nacional Agraria, organizaciones críticas del proceso, pero no por ello distantes. Este hecho demuestra la existencia –aunque aún frágil– de discursos y relaciones potenciales para la (re)construcción de un movimiento indígena en Perú. Aunque también plantea la necesidad, tal como lo señala el líder campesino Hugo Blanco, de que este proceso se amplíe y se establezca a nivel nacional. Profundizar e intensificar los contactos con las organizaciones de la Amazonía peruana (AIDSEP y CONAP), de los Aymaras, de las mujeres indígenas y de los cocaleros se torna indispensable para la construcción de un proyecto de este tipo. En todo caso, la posibilidad de construir un movimiento indígena en Perú abre nuevas perspectivas emancipatorias por su inmanente crítica al sistema social predominante en el país.

Lo ausente: el Foro de la Cultura Solidaria

Así como las identidades indígenas han sido negadas por las lógicas políticas y sociales dominantes en el país, la sociología hegemónica de la acción colectiva también produce ausencias. Ausencias que, siguiendo la propuesta epistemológica de Boaventura de Sousa Santos, nos urge evidenciar y recuperar. Para este fin tenemos que redefinir las relaciones entre el poder y lo social, lo cultural y lo político. Si estamos dispuestos a entender el potencial emancipatorio de la cultura y las implicancias culturales de la política, podremos observar propuestas de transformación social que parecen haber quedado escondidas bajo la consideración de ser “culturales” y no “políticas” (Álvarez, Escobar y Dagnino, 1998). En Perú, un ejemplo importante de ello es el Foro de la Cultura Solidaria (FCS), que se organiza este año por tercera vez en el barrio popular de Villa El Salvador, situado en la periferia de la ciudad de Lima.

Esta iniciativa surgió a partir de las conversaciones entre Elvis Mori (líder juvenil del barrio), Marco Rodríguez (militante del Movimiento Raíz) y el director del Teatro Vichama, César Escuzza, como respuesta a la pérdida de la identidad y la cultura solidaria que caracterizaran a Villa El Salvador en las décadas del setenta y ochenta. La propuesta estaba claramente influenciada por el Foro Social Mundial, pero se posicionó explícitamente en la cultura como el campo de reconstrucción de la solidaridad y la identidad en la villa. Desde el comienzo participaron organizaciones del barrio y de otras partes de Lima en la construcción de este proceso.

En el primer año, el Foro convocó a 15 mil personas bajo el lema de “Identidad, Ética y Compromiso Social”, siendo los participantes en su mayoría jóvenes y niños. La segunda edición se dio en torno a la propuesta “Construyendo Democracia, Liderazgo, Diversidad y Transformación Social”, y contó con la asistencia de 27 mil personas. Este año se espera la participación de países tan diversos como Haití, Canadá, Francia, Uruguay y Corea del Sur. Las

“Si estamos dispuestos a entender el potencial emancipatorio de la cultura y las implicancias culturales de la política, podremos observar propuestas de transformación social que parecen haber quedado escondidas bajo la consideración de ser ‘culturales’ y no ‘políticas’”

actividades serán organizadas en torno a la propuesta “Lucha contra las Desigualdades, Democracia, Poder y Vida Alternativa”, que además debe incorporar un desarrollo según los principios de equidad de género y respeto al medio ambiente.

Después de estos tres años, el Foro se manifiesta como un espacio político potencial para la creación de procesos y discursos de autonomía y diversidad, sobre todo por su capacidad de crear una agenda más amplia y democrática, hecho que lo distingue de otros espacios políticos en Lima. En 2006 se organizarán una variedad de obras teatrales, talleres artísticos y educativos, conversatorios, exposiciones, muestras de cine y conferencias, que tratarán temas que van desde la violencia contra la mujer, la diversidad sexual y la importancia de los conocimientos ancestrales, hasta la integración política de América Latina, la vigencia del socialismo y los diálogos entre movimientos sociales. Para tener una incidencia más profunda en el barrio, y en el Perú en general, la Asamblea del FCS ha iniciado, además, un proceso paralelo llamado Universidad Libre, con la intención de que funcione en Villa El Salvador durante el año.

La articulación de las organizaciones e iniciativas de base que confluyan como resultado del Foro es uno de los desafíos más importantes de este proceso. Hasta ahora, este reto se está llevando con dificultad debido a la cultura política conflictiva y asistencialista del barrio. Sin embargo, este año hay avances notables en razón del involucramiento de comedores populares, la Federación Popular de Mujeres, organizaciones culturales, activistas por la diversidad sexual y algunos dirigentes barriales. Además, el Foro ha creado un podio donde se pueden visibilizar temas y propuestas que hasta el día de hoy han sido poco discutidos en Villa el Salvador.

Como todo espacio político, el Foro de la Cultura Solidaria presenta tensiones internas, así como problemas y desafíos a enfrentar. Desde mi punto de vista, entre ellos se encuentran: la estimulación de nuevos liderazgos, la visibilización y democratización de las relaciones de poder, y la ampliación y descentralización del proceso. Aún así, el FCS ofrece posibilidades relevantes para la construcción de un nuevo movimiento urbano emancipatorio en Lima que contenga un discurso de transformación social fundado en la democracia radical, la diversidad y la autonomía.

Palabras finales

En este artículo he planteado que la emergencia de los movimientos sociales depende de circunstancias históricas, de la definición de marcos interpretativos y de ciertas prácticas políticas de parte de los actores involucrados en los conflictos sociales. En Perú, estas circunstancias no han sido favorables a causa de su dramática historia contemporánea.

Por lo tanto, a pesar de ser un sistema político con poca legitimidad y de contar con la presencia continua de conflictos sociales, todavía no se ha presentado una resistencia articulada, duradera y fuerte contra el sistema socio-político del neoliberalismo, como sí se ha dado en otros países latinoamericanos.

Sin embargo, un análisis más profundo de la realidad peruana revela que poco a poco se están gestando cambios, tanto en la construcción de nuevos espacios y relaciones políticas, como en la creación de nuevos discursos e identidades, que podrían facilitar la emergencia de nuevos movimientos sociales en Perú. Dos de estos procesos son la (re)construcción del movimiento indígena y la iniciativa del Foro de la Cultura Solidaria en Villa el Salvador. Ambos enfrentan problemas, retos y tensiones, propios de su desarrollo, pero merecen atención, análisis académico y apoyo político. Ya que es cuestión de develar proyectos cuyas propuestas emancipatorias partan del reconocimiento de la diversidad y la reinención de la democracia.

Bibliografía

Álvarez, Sonia; Escobar, Arturo y Dagnino, Evelina (eds.) 1998 *Cultures of Politics. Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements* (Boulder: Oxford Westview Press).

Bretón Solo, Víctor 2001 *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo* (Quito: FLACSO).

Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas 2006 "Declaración de Cusco". En <http://www.asc-hsa.org/article.php3?id_article=366>.

Melucci, Alberto 1996 *Challenging codes. Collective action in the information age* (Cambridge: Cambridge University Press).

Pajuelo, Ramón 2004 "Perú: crisis política permanente y nuevas protestas sociales" en *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO) N° 14, mayo-agosto.

Quijano, Aníbal 2006 "Estado-nación y 'movimientos indígenas' en la región Andina: cuestiones abiertas" en *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO) N° 19, enero-abril.

Santos, Boaventura de Sousa 2006a *Conocer desde el Sur* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos).

Santos, Boaventura de Sousa 2006b "Um acontecimento histórico". En <<http://www.voltairenet.org/article142919.html>>.

Notas

1 Este artículo ha sido posible gracias a la colaboración de Marilyn Daza Quintanilla.

2 En su último reporte (agosto de 2006), la Defensoría del Pueblo identificó diez conflictos activos y 78 latentes entre "población, autoridades de diferentes entidades públicas y empresas". Entre estos, 36 son "cuestionamientos a autoridades locales" y 18 son "enfren-

tamientos entre poblaciones y empresas que explotan recursos naturales". Ver <www.ombudsman.gob.pe/modules/Downloads/conflictos/conflictos_sociales30.pdf>.

3 La ciudad sureña de Arequipa se rebeló masivamente en junio de 2002 contra la decisión del gobierno de Toledo de desnacionalizar las dos compañías que se encargaban del suministro de electricidad en el sur del país (EGASA y EGESUR). Las protestas se extendieron a otras ciudades, como Tacna y Cusco, y terminaron forzando al gobierno a suspender la privatización. Mientras tanto, la cifra de aprobación del gobierno de Toledo bajó del 80 al 18% entre junio de 2001 y julio de 2002.