

Cuatro discusiones sobre Antropología, Historia y sus muchos indígenas en América Latina: entrevistas a Guillermo de la Peña, Joanne Rappaport, Núria Sala y Víctor Bretón*

Quatro discussões sobre Antropologia, História e seus muitos indígenas na América Latina: entrevistas com Guillermo de la Peña, Joanne Rappaport, Núria Sala e Víctor Bretón

Four discussions about Antropology, History and theirs many indigenous peoples in Latin America: interviews with Guillermo de la Peña, Joane Rappaport, Núria Sala and Víctor Bretón

Juan Martín-Sánchez**

Presentación entrevista

La presente entrevista a cuatro tiene su origen en el encuentro INTERINDI 2015 que tuvo lugar en Sevilla, España, en noviembre de ese año. En el mismo se reunieron un importante grupo de investigadores dispuestos a presentar sus trabajos, dudas, discusiones... bajo el amplio marco de los siguientes dos párrafos que establecían los objetivos del encuentro:

¿Cuáles han sido los procesos de aparición, consolidación y transformación de las categorías en torno a la “indianidad” en América Latina? ¿Qué continuidades, abandonos, reactualizaciones, reinenciones... encontramos en el conjunto de esas categorías? ¿Qué continúa y qué cambia? ¿Los términos, los usos, los significados, las sociedades en que se usan...? ¿Cuáles han sido los indigenismos

y cuáles sus implicaciones en estas historias? ¿Qué dimensiones y procesos han configurado el indigenismo como realidad social que podemos distinguir de otras configuraciones con las que se mezcla, solapa y relaciona? ¿Cómo investigar, de la manera más productiva y responsable, sobre estos temas en los que los compromisos morales nos obligan a intensificar la vigilancia epistemológica?

El *INTERINDI 2015* busca mostrar, analizar y discutir la historicidad de las categorizaciones de adscripción identitaria en América Latina, desde su incierta constitución en el siglo XVI hasta las décadas recientes, así como el papel jugado por los indigenismos durante el siglo XX. Para ello, proponemos muchas preguntas sobre un amplio abanico de asuntos, trayectorias y perspectivas que comparten la idea de que ninguna categoría, nombre

* El presente trabajo es parte de mi participación en los siguientes dos proyectos de investigación: “Los reversos del indigenismo: socio-historia de las categorías étnico-raciales y sus usos en las sociedades latinoamericanas” (RE-INTERINDI), Ref. HAR2013-41596-P y “Dinámicas socioculturales en la construcción histórica de la cuestión social: espacios, actores, disputas y mediaciones. Argentina, 1870-1930”, Ref. HAR2012-3854, ambos financiados por el Ministerio de Economía y Competitividad, Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación de España.

** Profesor del Departamento de Sociología de la Universidad de Sevilla, España.

o adscripción tiene un significado y un uso obvio que podamos deducir de los atributos que asigna a personas o colectivos concretos, sino que todas, sin excepción, ocurren como parte y muestra de relaciones sociales históricas. (De la contraportada del folleto de presentación del INTERINDI 2015, <http://www.interindi.net>)

Como tantas veces ocurre, nos faltó un texto que sirviera como recuento final de las aportaciones y los debates, una síntesis frente a la que cada uno pudiera plantear sus acuerdos o desacuerdos, pero en la que se pudieran sentir parcialmente representados. El dossier que aquí se publica y del que es parte esta entrevista es, en gran medida, uno de los resultados de ese congreso, como lo son otras publicaciones y reuniones posteriores al mismo. Ante el reto que nos proponía la dirección de esta revista para la conformación final del dossier de incluir una entrevista, pensé que ésta sería una buena oportunidad para cumplir, en parte, con ese objetivo de síntesis. Por esto es que las preguntas que les propuse a los cuatro investigadores que entrevisto aquí derivan de manera directa de las discusiones que tuvimos en el congreso. También es cierto que las preguntas elegidas, de las muchas posibles, y las maneras de plantearlas tiene un sesgo personal, el de mis propias preocupaciones de investigación dentro de los proyectos en los que llevo unos años trabajando, el indigenismo y la cuestión social en América Latina.

En el solapamiento de los objetivos del congreso Interindi y mis propias preocupaciones, busqué asuntos que los cuatro entrevistados, con sus propias perspectivas y sus propios materiales, habían estado trabajando. Por debajo de la casuística de cada uno, he buscado que las preguntas giraran en torno a los siguientes ejes: la calidad y el ámbito de las categorías de identificación indígena (étnicas en sentido más amplio); la “parcialidad” como un problema empírico y teórico a la hora de realizar nuestras rupturas con el sentido común, nuestras producciones de datos observables y nuestras interpretaciones; el ejercicio de la historia como elemento vertebral de las ciencias sociales, pues historia humana más o menos longeva y discontinua es lo que éstas tratan de abordar; los compromisos, manifiestos o implícitos, que adquirimos con los discursos y los argumentos que usamos en los que, debo subrayarlo, tengo especial “obsesión” por el creciente y, no siempre oportuno, empleo del vocabulario racial; los procesos y actores básicos del campo indigenista como historia en torno a las calidades de los indígenas, pero un área protagonizada

por las organizaciones que en ella han crecido como mimesis del propio campo indigenista.

Debo agradecer, a las dos investigadoras y los dos investigadores que protagonizan esta entrevista, la generosidad y el empeño mostrados por contestar las preguntas que les envié, pues, como puede ver el lector, no eran cuestiones formuladas de manera simple que se pudieran resolver como parte de una conversación de unos minutos durante alguno de los grandes congresos de americanistas. Fueron preguntas enviadas por correo electrónico y contestadas tras semanas después de llegar a la pantalla del ordenador; preguntas densas para la que los entrevistados no tenían al entrevistador del otro lado de la mesas con la posibilidad de que éste se las aclarara o delimitara, sino que era un trabajo en exclusiva del entrevistado. Las respuestas fueron llegando según acordamos, aunque algo más extensas de lo que había pensado. He preferido dejar la entrevista tal cual ha resultado de este intercambio, sin nuevas repreguntas o comentarios de mi parte, por más que muchos me vienen a la mente y me provocan continuar la conversación, lo mismo que, espero, le suceda a los lectores de esta entrevista y busquen entre los trabajos de los aquí entrevistados los elementos para continuar la conversación.

Guillermo de la Peña

Guillermo de la Peña Topete, investigador en el CIESAS Occidente desde 1987, México, nació en la Guadalajara mexicana de 1943 y acumula una extensa, en tiempo y temas, e intensa, en trabajo y resultados, carrera profesional a caballo entre la actividad académica y la intelectual. Entre 1960 y 1973 desarrolló su multidisciplinaria formación académica superior, con estudios en humanidades clásicas, filosofía, sociología y antropología, en México y Reino Unido. Desde entonces ha trabajado numerosos temas y proyectos de investigación, entre los que se encuentra la educación, la etnicidad, la pobreza y el desarrollo socioeconómico, las discriminaciones y las reivindicaciones indígenas, los indígenas en ciudades o el patrimonio cultural. Por su trayectoria y la presencia de su trabajo en el campo de estudios del indigenismo, no es fácil preguntar a Guillermo de la Peña, máxime si el espacio es limitado. He de reconocer que su trato comprensivo y generoso ha ayudado mucho al éxito de estas preguntas, en las que sus respuestas arrojan luz

sobre las dudas sinceras que en ellas había. También es cierto que esas mismas respuestas provocan insistir en la conversación y el debate.

- En una charla informal durante el congreso Interindi 2015, nos contaste que tu primera experiencia en trabajo de campo fue entre gitanos en la periferia de Madrid en 1968. En tu presentación formal durante ese congreso nos hablaste de una evaluación antropológica del programa Oportunidades, antes Progresá, ahora Prospera, dedicado a transferencias monetarias condicionadas y otros elementos de combate a la pobreza extrema en México. ¿Qué preocupaciones y miradas compartirían el joven estudiante de antropología y el reconocido antropólogo internacional que integran tu productiva carrera profesional y qué otras preocupaciones y maneras de hacer separarían esos dos momentos de tu trayectoria?
- **G.d.I.P:** Cuando hice trabajo de campo con gitanos asentados en la periferia de Madrid, yo estaba muy influido por las ideas de los antropólogos africanistas de la Universidad de Manchester, y en particular por los trabajos de Max Gluckman, Clyde Mitchell y Bruce Kapferer, que estudiaban las ciudades multiétnicas de Zambia (antes Rhodesia del Norte) como espacios en los que las afiliaciones tribales, lejos de desaparecer, resurgían en muchas situaciones, pero con nuevos significados. Esas ideas contrastaban con las teorías sobre la aculturación que persistían en la antropología estadounidense y también en la que se hacía en México. Desde el estudio clásico de Robert Redfield en Yucatán, hasta los análisis más críticos de Gonzalo Aguirre Beltrán, la ciudad se veía como una matriz que debilitaba e incluso abolía la importancia de los grupos primarios; en el caso de los indígenas que migraban a las ciudades, eso implicaba que perderían sus culturas e identidades étnicas, para dar paso a culturas e identidades de clase. En la periferia madrileña – todavía en pleno franquismo – encontré un poblado gitano que se había originado siete años antes por el patronazgo de un grupo de *señoritos* (así los llamaban los gitanos) pertenecientes a una asociación católica. La policía había expulsado a una treintena de familias gitanas que acampaban en la ribera del Manzanares, y sus benefactores adquirieron un terreno para alojarlos y además le construyeron pequeñas casas. Años después, la protección de los *señoritos* continuaba siendo relevante, pues los gitanos eran blanco fácil de la policía, pero también se enfrentaban a otros grupos de gitanos y a criminales *payos* (no gitanos). La forma

en que se construía la frontera étnica (en términos de Fredrik Barth) dependía de con quiénes se interactuaba. Pero un factor determinante en la reproducción de la diferencia étnica y la desigualdad social era la estigmatización y el acoso por parte de la sociedad *payá*. Este rechazo propiciaba la encapsulación del grupo gitano y el reforzamiento de sus lazos con parientes y con otros gitanos, así como de su identidad diferenciada, expresada en símbolos, tradiciones y rituales que, a su vez, se resignificaban y modificaban en el contexto urbano.

Cuatro décadas más tarde, realicé una investigación sobre la relación entre familias indígenas recién migradas a ciudades y el Programa Oportunidades, que les otorgaba una pequeña ayuda monetaria a cambio de que acudieran periódicamente a revisiones médicas y enviaran a sus hijos a la escuela. De nuevo, encontré que el estigma y el rechazo propiciaban el encapsulamiento social y cultural de grupos de parientes y paisanos en las periferias urbanas. Además, como la discriminación negativa ocurría en las propias escuelas y clínicas públicas, el éxito del Programa era limitado. Inevitablemente, confirmé que la discriminación étnica, racial, lingüística y cultural juega un papel determinante en la desigualdad de clase.

- Pensando en los gitanos de 1968 en Madrid y en tus muchos y diversos trabajos sobre comunidades indígenas y sus situaciones de pobreza, tengo la sensación de que identidad étnica y discriminación socioeconómica han formado los raíles de tu trayectoria profesional e intelectual; aquella minoría étnica europea y éstas minorías indígenas americanas unidas por la subordinación y la explotación secular, incluso por la pobreza como rasgo básico de su condición. ¿Es indisoluble la etnicidad indígena de su pobreza? ¿Más que indígenas se habría estado observando y actuando sobre indigentes? ¿Qué profundidad histórica tendría esta asociación entre indígena y pobreza?
- **G.d.I.P:** Después de mi pesquisa con gitanos, mi trabajo se enfocó, durante la década de 1970, sobre todo en dos regiones campesinas de México (Altos de Morelos y Sur de Jalisco). En ambas la población es aparentemente mestiza: la lengua vernácula (náhuatl) casi ha desaparecido, y la indumentaria tradicional se observa, si acaso, en la gente anciana. Pero muchos pueblos han mantenido las tierras comunales –las que fueron reconocidas o mercedadas durante el Virreinato– y también las estructuras comunitarias, tanto de las

fiestas de los santos patronos de los pueblos y los barrios, como de los cargos rotativos de servicio. En Morelos la palabra *indios* se utilizaba por los propios campesinos locales para referirse despectivamente a los jornaleros de la Sierra Mixteca que acudían al final del verano y durante el otoño para trabajar en las cosechas de tomate y caña de azúcar; pero también se recordaba que “anteriormente” (antes de la Revolución de 1910) se distinguía entre “los de razón” que vivían en el centro de los pueblos cabecera y “los de calzón” (por la vestimenta tradicional masculina de manta blanca: calzones largos y *cotón* o blusón). En la ciudad más importante del sur de Jalisco (Zapotlán el Grande) se hablaba de los barrios y pueblos de *indios*, y ciertos apellidos eran también así etiquetados. Por otra parte, en las fiestas religiosas más importantes de ambas regiones se representaban danzas que se vinculaban expresamente al pasado indígena o indígena-colonial, y en la organización de esas danzas participaban predominantemente los habitantes de los llamados barrios de *indios*. En Jalisco, pero no en Morelos, el color de piel se usaba para clasificar (y apreciar o despreciar sutil o abiertamente) a las personas; con todo, en una y otra región la diferencia más importante era entre ricos y pobres, y la pobreza podía superarse, aunque dificultosamente, mediante la educación o la migración laboral a los Estados Unidos o a las ciudades, o el trabajo y el ahorro acumulados a través de generaciones.

Podría decirse, entonces, que la equivalencia entre identidad indígena y pobreza se daba claramente en el caso de los jornaleros mixtecos en Morelos, procedentes de una de las zonas más pobres del país, que preservaban su lengua, hablaban un castellano deficiente y vivían en condiciones lamentables por recibir jornales muy precarios. Ahora bien: en los últimos diez o quince años, también en el sur de Jalisco existe la presencia de jornaleros itinerantes procedentes de Oaxaca y Chiapas, que son igualmente discriminados por la gente local. Con todo, mantengo que la frontera étnica se construye y define situacionalmente. En ciertas situaciones, lo indígena se asocia con la acumulación de carencias de todo tipo; pero hay otras situaciones en que pobreza y etnicidad indígena están claramente dissociadas. Por ejemplo, muchas personas indígenas, sobre todo jóvenes, se han escolarizado; han ido superando la discriminación negativa y tienen posiciones laborales ventajosas; pero no han perdido su identidad indígena, y de ella se sienten orgullosos. Esto quizás ha ocurrido sobre todo a partir del surgimiento de movimientos étnicos reivindicativos en la década

de 1990, entre los que destaca el Ejército Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas, que debilitaron la estigmatización y han resignificado positivamente lo indígena.

Volviendo al Programa Oportunidades: está, efectivamente, dirigido (“focalizado”) a indigentes, sin importar si son indígenas o no. Pero, al carecer de una política de reconocimiento de la diversidad cultural (en el sentido que Charles Taylor da al término “reconocimiento”), no resulta pertinente para muchas familias y personas, y de hecho las excluye, por razones de incomunicación lingüística o incompatibilidad en la forma de concebir la familia, el cuerpo, la salud y la enfermedad, las obligaciones comunitarias, el aprendizaje, etc. Es un problema que solo muy recientemente se ha asumido y buscado solucionar.

- También has intervenido en los debates sobre el multiculturalismo y la interculturalidad, desarrollando el concepto de ciudadanía étnica, que entiendo es más normativo que descriptivo, y que, me parece, te preocupa desde tus estudios sobre la educación en los años setenta hasta los desafíos más recientes como el levantamiento zapatista o las reformas constitucionales de las últimas décadas en América Latina. Por más matizaciones que se hagan, como decir que no debemos esencializar las culturas, que éstas no son homogéneas ni permanentes, que se solapan y mezclan, sin embargo ¿no piensas que hablar de relaciones entre culturas y tratar de normalizarlas –en el derecho, en las políticas públicas, en las organizaciones políticas, en los programas de investigación desde la antropología a la genética– es negar, al menos en parte, que se trata de relaciones de interdependencia entre personas y tramas de personas que forman diversos tipos de colectivos, de obligaciones y opciones reciprocas tremendamente desiguales; que el acento en las culturas ha olvidado que se trata de personas con vínculos más o menos condicionantes, incluso determinantes en tus trayectorias, pero siempre personas y colectivos muy parciales respecto de los marcos culturales con los que se orientan y actúan en el mundo social? ¿Hasta qué punto poner el acento en la etnia no elimina la parcialidad que define la realidad social y política de todos y cada uno de los ciudadanos y los remite a una totalidad cultural autoreferente por más híbrida que ésta sea?
- **G.d.I.P:** Efectivamente, desde los años setenta y ochenta, visitando escuelas en zonas rurales

indígenas y leyendo lo que escribían antropólogos como Moisés Sáenz, Gonzalo Aguirre Beltrán, Julio de la Fuente o –desde un punto de vista crítico– Ricardo Pozas, me golpeó en la cara la contradicción entre la importancia que se daba en el discurso oficial a la educación indígena y la realidad lacerante de su práctica. En las etnografías de los años veinte y treinta, por ejemplo del propio Sáenz o del joven Jacques Soustelle, se palpa un gran optimismo por el futuro de la educación rural e indígena, pero en las décadas siguientes los esfuerzos gubernamentales no estuvieron a la altura de la magnitud de la tarea. El derecho constitucional a la educación parecía cumplirse solo en las regiones ricas y particularmente en las urbes. No obstante, en los incipientes programas de enseñanza bilingüe se reconocía implícitamente que los indígenas tenían derecho a una educación diferenciada. El reconocimiento de los derechos diferenciados de los pueblos indígenas se volvió explícito en las reformas constitucionales de 1994 y 2001. Pienso que el concepto de ciudadanía étnica, que tiene aspectos normativos pero también metodológicos, puede ayudar a analizar la naturaleza y especificidad de esos derechos.

Paralelamente a mi interés en la educación y sus asimetrías, en la década de 1980 busqué entender la relación entre la dinámica del distanciamiento regional y los procesos de centralización política en México. Si las regiones donde vivían los indígenas eran las más pobres del país, también eran –como bien lo señaló Aguirre Beltrán– las que tenían menor presencia de las instituciones republicanas y de las agencias y programas estatales de desarrollo creados en las décadas posteriores a la Revolución Mexicana. En esas regiones el Estado parecía incapaz de mantener directamente el orden social; lo hacía mediante intermediarios políticos. Pero existía además una brecha cultural que dificultaba la comunicación entre gobernantes y gobernados. El poder local y regional estaba entonces en manos de los *caciques* postrevolucionarios que creaban y operaban correas de transmisión política y cultural, al mismo tiempo que ejercían control sobre las demandas populares y aprovechaban su posición como eslabones de dominación clientelar para enriquecerse, incluso a costa de los lugareños. Estudiar este fenómeno, a partir de mis datos históricos y etnográficos de Morelos y Jalisco, pero también de las experiencias de campo de mis alumnos que estudiaban la Meseta Tarasca de Michoacán, me permitió comprender más claramente los alcances y las limitaciones de la educación indígena y las políticas indigenistas. Las tareas fundamentales de estas eran la instalación y consolidación de las

instituciones de gobierno, la modernización económica y la abolición de la brecha cultural (“*aculturación*”); para cumplirlas, era necesario valerse de intermediarios, que muchas veces tenían más interés en el *statu quo* que en el cambio, como lo comprobó dolorosamente Moisés Sáenz en su proyecto sobre la Cañada de los Once Pueblos en Michoacán. Los Centros Coordinadores del Instituto Nacional Indigenista se propusieron crear un nuevo tipo de intermediarios: los maestros y promotores bilingües, destinados a convertirse en líderes del progreso y la homogeneización cultural. Muchos desempeñaron ese papel; otros asumieron papeles caciquiles, y otros más se tornaron en críticos de las políticas indigenistas y activistas sociales. En la segunda mitad del siglo XX México fue escenario de numerosos movimientos sociales que exigían la cabal observancia de la reforma agraria y el respeto al sufragio prometidos por la Revolución, y en ellos –no pocas veces reprimidos– participaron sectores indígenas. A partir de 1970, surgieron movimientos y organizaciones con demandas específicamente étnicas: la recuperación de los territorios, el respeto a la diversidad cultural y a las tradiciones normativas y de gobierno. En el discurso dominante del aparato cultural y educativo del Estado, del que formaba parte el indigenismo, México se gloriaba de su pasado prehispánico; pero el México del presente era ya mestizo, como debía ser su futuro; el mestizaje cultural era la auténtica mexicanidad. Contra esta ideología, las organizaciones étnicas reivindicaban la valoración de la cultura y la identidad indígena no como reliquias de museo sino como fuerzas creadoras de una propia modernidad.

En la década de 1990 mis principales temas de investigación fueron los movimientos sociales del siglo XX –sobre todo rurales y étnicos, no solo de México sino de América Latina– y la cultura política mexicana. Traté de entender los primeros no simplemente como oposiciones sino como búsquedas de participación en los proyectos de construcción nacional. Y me esforcé en concebir la segunda como un campo en el que se combinaban y entrecrocaban tres vectores: el clientelismo, el individualismo liberal y el comunitarismo. Mi idea de ciudadanía étnica tiene que ver tanto con la cultura política comunitaria como con la búsqueda de replanteamiento del modelo nacional: no el mestizaje como mediación necesaria de la ciudadanía sino lo étnico como oportunidad de participación ciudadana. Así, para esta participación, las demandas pertinentes son: la visibilidad digna de los indígenas en convivencia y diálogo con los que

no lo son; el respeto a las lenguas y a las costumbres como realidades dinámicas en la nación globalizada; la inviolabilidad de los recursos necesarios para el mantenimiento y desarrollo de las culturas indígenas; la viabilidad de las formas diferenciadas de gobierno en el contexto político y constitucional de la nación, y el reconocimiento de la representación propia ante los cabildos municipales, los congresos estatales y el congreso nacional.

■ El otro gran eje de tu trabajo es el estudio de la propia antropología en México y del indigenismo en particular. Sobre estos asuntos hay una ingente literatura sobre autores, tradiciones, épocas, teorías y programas de investigación, con filias y fobias ideológicas, pero hay menos sobre las prácticas organizativas y de implementación de los programas gubernamentales o civiles del indigenismo, de sus actividades como política pública, venga ésta de las instancias gubernamentales nacionales, de la internacionales o de los distintos actores civiles. ¿Qué resultados podemos imaginar que daría un programa etnográfico de investigación sobre el desarrollo del indigenismo en México? ¿En qué medida encontraríamos procesos de reproducción de la dominación exterior, nacional e internacional, con tintes racistas sobre los pueblos indígenas, como, en parte, encuentra Emiko Saldivar, o podríamos encontrar diversas modalidades de entrapamiento burocrático en la contradicción fundacional del indigenismo, la de mejorar e integrar a los indígenas desde el mantenimiento de su intrínseco carácter especial, desde y por su indianidad?

□ **G.d.I.P:** Coincido en que es necesario aplicar las herramientas etnográficas y etnohistóricas a la investigación sobre la antropología mexicana en general y la antropología indigenista en particular. Por supuesto, esto ya se ha hecho con buenos resultados, desde diversos puntos de vista. Hay que mencionar, como ejemplos recientes, los escritos de Laura Giraudó y los tuyos mismos; y también los trabajos de Salomón Nahmad, Stephen Lewis, Juan Luis Sariago, Andrés Fábregas, Émiko Saldivar, Cristina Oemichen y Marco Calderón, entre otros. Anteriormente, encontramos publicaciones de José Lameiras, Félix Báez Jorge, Miguel Bartolomé, Alicia Barabas, Manuel Marzal, así como el libro a mi juicio magistral de Aguirre Beltrán: *Lenguas vernáculas: su uso y desuso en la enseñanza*, que no solo versa sobre lingüística y educación sino sobre las teorías y las prácticas

antropológicas en México. (Yo también algo escribí sobre los nuevos intermediarios e identidades en el contexto de un “neo-indigenismo”). Pero todavía hay muchísimo por hacer, para lograr un análisis cabal del “entrapamiento burocrático” y de las oposiciones aparentemente irreductibles en el indigenismo y en la profesión antropológica.

Como lo hemos conversado, “la contradicción fundacional” tiene que ver con el intento de negociación, en la obra teórica y práctica de Manuel Gamio, entre la filosofía positivista de su educación mexicana, el enfoque neo-romántico de Franz Boas, su mentor en la Universidad de Columbia, y el nacionalismo revolucionario: la ideología oficial del Estado que prohijó el indigenismo y fue el empleador único de los antropólogos en México hasta los años sesenta. Esta negociación continuó hasta por lo menos los años setenta: se quería catalogar minuciosamente –boasianamente– todos los aspectos de las culturas indígenas –concebidas como bloques homogéneos y compartimentalizados–, para luego sustituir “lo negativo” o superado por lo racional y moderno; se deseaba “redimir” a los indígenas de su pobreza y subordinación, a costa de tratarlos como menores de edad y menospreciar sus tradiciones culturales. Con el viraje radical del Instituto Nacional Indigenista desde finales de los setenta hacia el reconocimiento de los derechos culturales de los indígenas como derechos humanos, y la creación en la Secretaría de Educación Pública de una Dirección General de Educación Bilingüe y Bicultural (luego se cambió “Bicultural” por “Intercultural”), se abrió la puerta a funcionarios del indigenismo que se identificaban como indígenas. En los últimos quince años, han cobrado importancia creciente las políticas de revitalización cultural, mientras que las acciones desarrollistas han cedido el paso a las políticas de compensación hacia “la población vulnerable”, manejadas por diversas agencias gubernamentales. Toca a la antropología, para entender lo que ahora pasa, emprender estudios etnográficos del Estado nacional neo-indigenista; es decir, acerca de cómo se transmiten ideas e imágenes tanto del Estado como de la realidad indígena por los aparatos gubernamentales, y de cómo funcionan esos aparatos en diferentes situaciones para favorecer diversos tipos de relación con los indígenas, y de los indígenas con la sociedad mexicana de la que forman parte. Hay que romper con la esquizofrenia que nos aqueja: cuando defendemos los derechos indígenas asumimos posturas cuasi-esencialistas, pero cuando escribimos para la academia nos volvemos matizados y escépticos. Si los indígenas del siglo

XXI no solo forman parte de colectivos étnicos sino poseen simultáneamente identidades y papeles sociales alternativos, ¿en qué situaciones “lo indígena” se vuelve relevante para entender su inserción en la sociedad nacional y global, así como sus posibilidades de ejercer sus derechos ciudadanos? Estos, y otros desafíos, moldean la realidad actual de nuestra profesión.

Joanne Rappaport

Joanne Rappaport es profesora de antropología en la Georgetown University, EEUU, y doctora por la University of Illinois at Urbana en antropología en 1982. Ubica su trabajo en las fronteras étnicas indígenas de Colombia, con investigaciones en la historia de esas fronteras allá en el siglo XVI y en épocas más próximas, pero igualmente históricas, del siglo XX y la actualidad. De manera manifiesta, ha criticado las miradas estáticas y extemporáneas sobre las identificaciones étnicas y ha tratado de desarrollar modos de investigación y colaboración más ajustados a los “horizontes epistemológicos” que afectan a las vidas que observa e interpreta. Sobre los compromisos y los problemas de estos modos de investigación y actuación han girado las siguientes preguntas.

- En varios de tus textos, sobre historia colonial y sobre interculturalidad hoy en Colombia, enfatizas que la asignación (sea de uno mismo o por otros) a una categoría étnica, de estatus o “racial”, como las de mestizo, indio o, incluso, español, tiene un carácter problemático. ¿Cómo abordar este carácter problemático de la categorización que afecta tanto a la mirada del investigador como a las actuaciones y miradas de los sujetos históricos? ¿Hay diferencias en tu trabajo cuando abor das las categorizaciones étnicas y de estatus en torno al mestizaje durante la segunda mitad del siglo XVI y cuando lo haces en tus investigaciones-colaboraciones con comunidades indígenas de la Colombia actual?
- **J.R.:** En cuanto a la documentación histórica de la Colonia temprana, lo que he intentado hacer es dejar que los expedientes mismos me sirvan de guía. Es decir, en vez de aplicar en todos los contextos la etiqueta de, digamos, “mestizo”, a un individuo, trato de seguir la línea de la narración para establecer como, en los diferentes contextos, él se identifica, sin presumir que esas identificaciones sean estables en sus tratos con

diferentes personas e instituciones. Cuando comencé el estudio, sin embargo, pensaba que esas etiquetas eran más bien fijas, y fue solamente a lo largo de la investigación, leyendo y releendo los expedientes, intentando entrar en la mimesis etnográfica, que me di cuenta de la importancia de esa metodología. También, leyendo las obras de varios historiadores y literatos que hacen hincapié en las diferencias epistemológicas entre la temprana modernidad y hoy día, como las de Berta Ares, Ruth Hill, Vanita Seth y Nancy van Deusen.

Como tú sabes, también he hecho investigaciones etnográficas en comunidades indígenas del suroccidente colombiano. Creo que el trabajo etnográfico me ha ayudado a entrar en la documentación histórica: en hilar narrativas más profundas, en intentar pensar desde las diferentes posiciones de los individuos que hablan en los expedientes, en la posibilidad de imaginar a esas personas dentro de todo un abanico de contextos, y no solamente en el propio del expediente. En mi trabajo con las comunidades modernas, siempre me he dado cuenta de que el proceso de identificación no es estable, que una persona cuyos padres son de otra parte pero que se ha criado en el seno de una comunidad nasa, puede identificarse como nasa; que los hijos de un dirigente guambiano y una mujer mestiza, pueden ser igualmente guambianos, si así se identifican. Pero estoy igualmente consciente del hecho de que hoy día no nos podemos escapar completamente del discurso racial. El mero hecho de estudiarlo en la Colonia— en una época anterior a que se introdujera ese discurso— es una marca de nuestra modernidad y de nuestro pensamiento racial. Y es una batalla que tenemos que librar, contra la influencia de ese discurso, en nuestras investigaciones. Creo que uno de los ejemplos más valiosos es el reciente libro de Andrew Canessa, *Intimate Indigeneities*, etnografía de una comunidad aymara en Bolivia que estudia cómo ellos se identifican— que no es como “indios” o “indígenas”, ni siquiera como “aymaras”— y como el proceso de identificación es todo un proyecto en el ciclo vital de cada persona; no hay una identificación estable a lo largo de la vida. Creo que si yo hubiera podido leer este libro antes de hacer mi investigación de archivo para *The Disappearing Mestizo*, habría sido mucho más fácil imaginar una epistemología no-racial (aunque la epistemología que describe Canessa no sea la misma que la colonial).

- Me llamó la atención cuando dices de algunos de los personajes que estudias en la sociedad colonial del siglo XVI que eran “travestidos raciales a plena

vista”, que tiene cierta proximidad con la expresión “en habito de india”, pero mientras esta segunda mantiene parte de los sentidos y las obligaciones de interpretación del “sistema de calidades” en uso durante el primer siglo de la colonia, la primera expresión me resulta algo extemporánea y más obligada con el discurso racial del siglo XIX en adelante. En cualquier caso, ambas expresiones harían referencia a los usos de las etiquetas, los protocolos y los rituales de la vida cotidiana como parte de las estrategias sociales de las personas de ayer y hoy. Aunque la pregunta sea algo forzada, ¿qué predomina en la categorización social, su uso estratégico o su constricción estructural y situacional? ¿Qué tendría que ver con lo que dices en uno de tus artículos sobre los mestizos de que es menos interesante el resultado de la clasificación, del etiquetado, que el proceso mismo? ¿Sería algo parecido a lo que decía Erving Goffman cuando analizaba el estigma y señalaba que se necesita más un lenguaje de “relaciones” que un análisis de “atributos”?

□ **J.R.:** En cierto sentido, lo que trato de hacer en mi análisis del sistema colonial temprano de clasificación es parecido a lo que pretende Goffman o Barth, pero con la diferencia de que entiendo que, por un lado estamos entrando en una epistemología diferente y, por el otro, leemos la realidad colonial por medio de una ventana muy pequeña, de un conjunto muy limitado de contextos, en los cuales casi nunca podemos captar completamente la voz de la mayoría de la gente, porque siempre hay la mediación de los escribanos, las lenguas, los abogados y otros funcionarios. Creo que, muy obviamente, hay casos en donde el uso de la categorización social es estratégico, como por ejemplo, en el caso de Isabel de Sotelo y Juan Birves, miembros de la élite quienes son acusados por algunos de ser mestizos: en este caso, todo el mundo usa la clasificación de una manera estratégica. Pero en otros casos, es más situacional, como el caso del desnarigado que describo en el libro. Así como hay una constricción estructural en el caso de la identificación de la gente por los funcionarios en las visitas y numeraciones. Pero de últimas, todas [las categorías] son relaciones porque los atributos no siempre son tan claros u obvios.

■ Otros dos elementos en tu trabajo son muy interesantes y tienen que ver con la perspectiva de tu investigación del pasado y del presente, me refiero a las nociones de “papel-realidad” y

a la de “horizontes epistemológicos”. Tengo la impresión de que ambos conceptos se integrarían en el carácter performativo que tiene todo discurso y práctica de categorización: ¿cuáles serían los principales ejemplos de papel-realidad en el mundo epistemológico del primer siglo de colonia en el Nuevo Reino de Granada y cuáles en la actual Colombia interétnica?

□ **J.R.:** Creo que di unos ejemplos en mi ponencia en Sevilla de la noción de *papelrealidad*, así que no me voy a repetir aquí: las visitas, a través de las cuales la determinación de un funcionario fija la clasificación de las personas, por lo menos la fija hasta que el individuo pueda lograr cambiarla legalmente; pinturas como aquella famosa de Andrés Sánchez Gallque de los tres señores mulatos de Esmeraldas, que describimos Tom Cummins y yo en *Beyond the Lettered City* (próximo a salir en español como *Más allá de la ciudad letrada*, Bogotá, Editorial Universitaria de Rosario), que expresa una noción para la posteridad de lo que es ser mulato. Pero hay que recordar que, en ese horizonte epistemológico, era posible cambiarse de clasificación a través de peticiones legales, porque se reconocía que las clasificaciones no eran estables, que fuerzas como la imaginación y el clima las moldeaban de maneras inesperadas.

En cuanto a los ejemplos de papelrealidad en la modernidad, tenemos los censos que hasta hace poco incluían categorizaciones raciales que se entendían como estables. Pero hoy día, creo que la papelrealidad, en una época de discurso multicultural, es un poco diferente, porque se reconoce el derecho de autoidentificación y porque es más valorizado el hecho de identificarse como miembro de un grupo étnico. Sin embargo, el aprecio que las sociedades latinoamericanas siguen teniendo, del papel-hecho-mundo, de la eficacia de los expedientes en la vida social –la necesidad de andar con cédulas de ciudadanía, los diplomas que dan a los participantes en simposios, hasta las huellas digitales– sigue apuntando hacia la papelrealidad moderna. Pero es una papelrealidad cambiada, porque en el caso de discursos raciales, la epistemología casi nos obliga a pensar en términos de poblaciones con ciertas características, a pesar de que no existen razas desde un punto de vista biológico. Tal vez el mejor ejemplo de esto puede ser el libro de Peter Wade y otros, *Mestizo Genomics*, un estudio etnográfico de los laboratorios genómicos en Brasil, Colombia y México. Aquí, la inscripción –la papelrealidad– es más bien numérica, en datos científicos. Pero ¿cómo determinan sus muestras de investigación estos científicos? Resulta que utilizan

las mismas categorías de “mestizo”, “negro”, “indio” y “blanco” que encontramos en el discurso común, las mismas que se usan en el lenguaje cotidiano de los no-científicos y, por lo tanto, sus resultados reproducen el mismo discurso racial que esos científicos dicen repudiar.

■ Relacionada con la cuestión anterior, me gustaría preguntarte por el papel de la traducción y de la historia en la investigación sobre categorías de identidad, en el que se vinculan los niveles epistemológicos, metodológicos, deónticos y topológicos (alguno añadirían políticos e ideológicos). Entender el mundo colonial nos obliga a traducir aquellas realidades a nuestros propios horizontes epistemológicos, que no siempre son coherentes y compartidos, así como tu colaboración con investigadores indígenas actuales, como los integrados en el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), conlleva constantes mediaciones y traducciones. Entiendo y comparto esta necesidad de traducir e historiar entre horizontes epistemológicos distintos, que se solapan y mezclan en el transcurso histórico y en el presente social, pero no veo claro cómo resolver los problemas derivados de la “parcialidad” que nunca puede representar el conjunto humano. Por ello me sorprendía que reivindicaseis como un caso de conversación interétnica y diálogo entre saberes el trabajo colectivo de tres personas, Abelardo Ramos, lingüista nasa e integrante del PEBI, Graciela Bolaños, colaboradora del CRIC e integrante del PEBI, y tú misma como antropóloga norteamericana. Sois miembros de los colectivos de referencia pero, ¿es vuestra interrelación una muestra válida de una interdependencia cultural entre sociedades claramente diferenciadas?, ¿en qué grado y modo piensas que lo podría ser?

□ **J.R.:** Después de casi cinco siglos de dominación europea, creo que sería imposible hablar, en el caso de mis diálogos con activistas indígenas, de una total separación epistemológica. Creo que nuestras conversaciones pueden estar ubicadas dentro de ese espacio intermedio que compartimos. Muy claramente, ese espacio es más grande que el mismo espacio en el caso de un diálogo con un chamán nasa. Pero en todo caso, creo que el diálogo requiere que los participantes hagan el esfuerzo de entenderse el uno al otro, lo que creo que casi siempre sucede en un trabajo etnográfico. Es decir, es siempre un diálogo intersubjetivo. Claro que en casos como los de mis conversaciones con los

activistas del CRIC, hay toda una historia de diálogo intercultural y hay un entendimiento de las varias culturas: la nasa, la de la organización, la cultura nacional y, en el caso de las conversaciones conmigo, la cultura a la cual pertenezco yo. Siguen habiendo diferencias culturales, pero estamos muy conscientes de cómo funcionan. Fíjate, sin embargo, que nunca he estado en una situación como, por ejemplo, la de los grupos amazónicos, donde hace unos 40 años, cuando algunos de nuestros colegas emprendieron investigaciones, existía una alteridad radical y ni siquiera se podía comunicar con fluidez porque se tenía que aprender un idioma no escrito para el cual no existía una gramática escrita y, por lo tanto, después de un año de trabajo de campo, todavía era difícil lograr una comunicación profunda.

■ Una última cosa que me interesa para mi perspectiva de investigación sobre el campo indigenista. En tus textos sobre los intelectuales indígenas y sobre la investigación y la teorización indígena, aparecen varios elementos que explicarían las trayectorias de esos intelectuales y esas teorizaciones. He visto que se pone especial énfasis en un elemento que es poco desarrollado, “las prácticas culturales de las organizaciones indígenas que conforman, a su vez, un microcosmos intercultural”. ¿Hasta qué punto son esas dinámicas y vidas de las propias organizaciones indígenas y sus relaciones con otras organizaciones no indígenas, del propio país o del extranjero, locales o transnacionales, gubernamentales, no gubernamentales, empresariales, etc., los actores claves en la historia reciente de las movilizaciones indígenas y del propio campo social indígena? ¿Es un campo dominado por organizaciones?

□ **J.R.:** Muy interesante la pregunta. Creo que la cultura de la organización indígena tiene muchos elementos que están en juego: las culturas de los pueblos indígenas que la componen, la cultura nacional (y monolingüe) que ha entrado a través de la escolarización y la iglesia, la cultura de las ONG, el discurso que ya es internacional del movimiento indígena continental al cual siempre se apela, la cultura de los movimientos campesinos que precedieron al movimiento indígena, la cultura de la izquierda y el discurso de los antropólogos (el que ya repudiamos pero las organizaciones lo reproducen en su apego a la noción esencialista de una cosmovisión). Lo que traté de hacer en *Utopías interculturales* era tomar ciertas nociones características de esa “cultura de la organización indígena” –por

ejemplo, la interculturalidad– y descubrir cómo son explicadas o conceptualizadas en diferentes contextos: entre los activistas regionales del PEBI, relacionados íntimamente con los académicos latinoamericanos que introdujeron este concepto; entre los activistas locales, cuyo entendimiento del concepto es muy diferente, mucho más parecido a la noción del multiculturalismo; y entre los maestros bilingües, que se encuentran en el cruce entre los dos primeros. También se puede percibir la heterogeneidad de la cultura organizativa a través de las pugnas: hoy día, ya hay todo un sector activista (particularmente feminista) dentro de las organizaciones que se está cansando del discurso de la cosmovisión; también están las comunidades locales que no siempre hacen caso a los discursos que vienen de la regional.

Otro aspecto importante, a mi parecer, es entender qué es un movimiento indígena. Los politólogos y sociólogos siempre lo miran desde la cúpula, pero si uno pasa décadas en conversación y colaboración con el movimiento, uno se da cuenta del hecho de que el “movimiento indígena” es un ir y venir, una pugna, entre la regional y las instancias locales, y que los individuos se mueven entre la una y la otra. En este sentido, es mucho más complicada la noción de “la cultura de la organización” indígena, que nos imaginamos apelando exclusivamente a las relaciones interculturales (con otras organizaciones indígenas, con ONGs, con el Estado, con los antropólogos, etc.) sino que hay un aspecto intra-cultural, dentro de la misma organización indígena, que es heterogénea: integrantes de diversas etnias, colaboradores, dirigentes escolarizados y ancianos analfabetos, activistas locales que apenas habrán visitado a Bogotá y los que trabajan en la regional, que conocen los Estados Unidos, España, hasta la China.

Núria Sala i Vila

En la trayectoria investigadora de Núria Sala destaca la tenacidad en las preguntas y, más aún, en comprender a los actores y los procesos históricos desde las fuentes que ellos dejaron, por más que éstas puedan ser, en muchas ocasiones, indirectas, sesgadas, tangenciales, escasas... Esta tenacidad no es sólo académica en los contenidos, sino también en el esfuerzo por mantener la investigación sobre América en un lugar del mundo, España y Cataluña, en tantas cosas, lejano de aquél continente y sus gentes. Aunque historiadora consecuente, sus temas de investigación y su manera de abordarlo, le han llevado por espacios

de trabajo híbridos entre la crítica histórica y las indagaciones de la antropología, la medicina, el derecho... Profesora en la Universidad de Girona y especialista en el Perú de finales del siglo XVIII a la primera mitad del Siglo XX, su ambición intelectual y su voluntad de discusión han sido elementos de gran valor para las cuestiones que aquí le he planteado.

■ Algunas veces te he escuchado decir que el antropólogo e historiador peruano Jaime Urrutia te remarcó que en Perú la palabra “indio” es un insulto, supongo que te lo diría porque tú estarías usando el término que aparecía en tus fuentes documentales de la historia del tributo durante la colonial y Urrutia te situaba en los usos que dicha palabra tiene en la actualidad. Tú decías que eso te llevaba a descartar el término “indio” como categoría de análisis. ¿Qué quieres decir con esto y cómo afecta a tu trabajo profesional? ¿Cómo distinguir en el trabajo del historiador entre la voz y los significados de los textos y las personas que estudiamos y la voz y los significados de los textos científicos?

□ **N.S.i.V.:** Indio es un término que surgió para definir a los conquistados. Iguala a los diversos y les recluye en la otredad. Y niega en la práctica, o cuanto menos lleva implícito, que actúen como actores individuales. Se denomina de la misma forma al indio sujeto al dominio colonial o al marginado de los proyectos liberales republicanos. En fechas recientes, el propio movimiento indígena ha revalorizado etnonimos, surgidos de su derecho a denominarse gente o nosotros, frente a apelativos impuestos desde fuera del colectivo. En suma, se primó otorgarles categoría de actores colectivos y por definirles desde fuera del grupo, desconociendo su propia autodefinición y la compleja organización o diversidad interna.

Lo indio mantuvo a lo largo de la historia republicana connotaciones de marginación socioeconómica y política y, fruto del darwinismo social, de subordinación racista. Y sin embargo el mundo académico sigue utilizando preferentemente el término, lo que presupone problemas metodológicos y analíticos al negar en la práctica a quienes asignamos tal categoría étnica su rol de actores históricos y de asumir o no *motu proprio* una determinada identidad colectiva.

Cuando a mediados de los 90 cerré mi estudio sobre las rebeliones indígenas a fines de la Colonia en el Perú, señalé que el término no me era útil para explicar la compleja realidad del universo denominado indio.

Unos se integraban en comunidades, otros eran urbanos, su economía se hallaba altamente diversificada, y su organización distaba de ser homogénea para el conjunto del virreinato. El problema historiográfico era rescatar el papel de actores sociales de quienes, en general sólo nos llegaban por el trasluz de cuantos les dominaron y subordinaron. Y la gran innovación metodológica y teórica la aportó la etnohistoria, que en el cruce de la historia, la antropología o la arqueología permitió una fructífera labor de rescate de fuentes documentales y materiales, de crítica de fuentes y de reinterpretación de la compleja relación del hombre y el medio natural andino. Dotar de voz al indio, permitió cuestionar las categorías étnicas impuestas, y rescatar su autodefinición y apropiación de la realidad. Análisis de las fuentes escritas, observación de la acción antes que del relato ajeno, iluminaba cabalmente las complejas y diversas estrategias de adaptación y resistencia.

■ Tú eres una historiadora muy cabal, en sentido académico, pero que te has relacionado con lo más destacado de la antropología peruana de la segunda mitad del siglo XX. ¿Cómo se han vinculado los trabajos y los resultados de historiadores y antropólogos en Perú? ¿No te parece que en ocasiones la antropología ha usado la argumentación histórica para escapar de la fundamentación racialista, pero a su vez ha proyectado, de manera teleológica, en esa historia identidades sociales que sólo pueden explicarse tras dramáticas rupturas sociohistóricas y desde estructuras sociales muy recientes?

□ **N.S.i.V.:** La formación universitaria en el Perú ha tendido a integrar arqueología, antropología e historia, al punto que muchos académicos han mantenido trayectorias científicas y de activistas relevantes con tendencias multidisciplinarias. La herencia de la antropología aplicada y la práctica del trabajo de campo explica la importancia de la militancia política y la percepción de motor de cambio que se han autoasignado muchos de los científicos sociales del país. Fuera para promover la regeneración o para modificar las bases de una sociedad fuertemente escindida, se orientó la investigación a la búsqueda en el pasado de las claves de la aguda desigualdad que predomina en el país. Pasado y presente se imbricaban y permitían imaginar un futuro igualitario. Conscientes desde las décadas de 1960 y 1970 de vivir en un tiempo de profundos cambios, insinuados por J. M^a Arguedas, antes que analizar las bases de tal cambiante realidad, se optó por situar en el pasado colonial o en

la imperfecta construcción republicana los orígenes socioeconómicos de una sociedad injusta y racista. Error de percepción o problemas metodológicos al abordar la investigación histórica con insuficientes armas metodológicas historiográficas, lo cierto es que la antropología logró situarse entre los saberes expertos que posibilitaron los sustanciales cambios que se sucedieron en el Perú a raíz de la Reforma Agraria (post 1968) o de los acelerados procesos de migraciones y urbanización que se sucedieron en las últimas décadas.

■ Uno de los asuntos que más has trabajados, en el que se da ese vínculo entre historias, antropologías y geografías humanas, es el de la recurrente distinción entre indígenas de selva y de sierra, algo que has estudiado con especial detalle para el departamento de Ayacucho, pero también para todo el sur amazónico peruano y sus departamentos colindantes de Cusco y Puno. ¿Cuál es la profundidad y la trama histórica de esta distinción? ¿Es fundamentalmente una distinción del estado republicano y de la ciencia moderna? ¿Esa dicotomía de selva-sierra está relacionada con el ocultamiento de los indígenas de la costa?

□ **N.S.i.V.:** Cuando vivía en Ayacucho, en plena época de la violencia, me sorprendían las visiones “andinistas” de este fenómeno. La realidad de Huamanga era la de una ciudad andina, pero situada en un cruce de caminos entre la costa, la selva, los valles interandinos y las punas ganaderas. Ello me llevó a cuestionar la imagen dominante y fijar mi atención en la proyección regional hacia la selva. Me interesaba y me sigue pareciendo clave, rescatar procesos en los que participan múltiples actores y se debaten diversos proyectos. Y el valle del río Apurímac me permitió analizar en la larga duración, un mito de progreso focalizado en la colonización y producción tropical, que se situó entre el aparente éxito de los intereses de pequeños y medianos productores locales, que frenaron la consolidación de grandes latifundios y la patrimonialización económica y política que se dio en otras zonas, como fue el vecino valle de la Convención, pero al mismo tiempo fracasó o fue incapaz de convencer al estado de la necesidad de dotar de infraestructuras a la zona para que se integrara a los mercados nacionales e internacionales o se implantaran instituciones que permitieran aumentar el capital social y simbólico de sus gentes.

La disociación entre sierra y selva, y de sus habitantes, como sujetos de análisis proviene de

profundas raíces históricas, que pueden rastrearse en la influencia de los principios aristotélicos, que distinguen a quienes viven en *policía* y bajo patrones urbanos de aquellos que son percibidos en un entorno de predominio de la naturaleza y sin gobierno. Lo sorprendente es que exista una suerte de divorcio entre quienes estudian y analizan los Andes y la Amazonía, algo de especial relevancia en la antropología, pero que también ha determinado la poca atención que la historiografía ha dedicado a las gentes de los trópicos. Y sin embargo cuando se analiza la realidad local o regional, no existió nunca tal dicotomía y predominó un modelo de poblamiento condicionado por el trasiego constante entre unos y otros lugares y entre los múltiples ecosistemas. El problema es que nos domina una mirada estática de la sociedad y tenemos muchos problemas por observar el nomadismo, el contacto o las interrelaciones. Y vemos diverso y separado lo que en realidad es un todo complementario, pero nos cuesta ver la lógica del sistema. Cuanto más lejanos son los observadores o relatores, más se enfatiza lo dual, lo contrapuesto; cuanto más se acerca el objetivo, cuanto más próximo es el narrador o testimonio el boceto se difumina y lo antagónico deviene complementario o imbricando.

Si las fuentes o la observación participante se hacen sobre un estudio de caso, domina la mirada estática, entonces todo es particular, nada forma parte de un todo. Por el contrario, el estudio de procesos, de actores y grupos locales siempre nos lleva a reconstruir el devenir vital de gentes que viven y se relacionan en espacios y sociedades abiertas, entonces la frontera no separa, sino que obliga a la relación entre quienes comparten la línea divisora imaginada. En la medida que en la antropología peruana ha dominado lo primero, se ha enfatizado el país diverso, antes que el integrado; el desorden, antes que la lógica interna del arriba y abajo, que son dos caras complementarias de una misma realidad.

La costa es el tercero en discordia, que casi no tiene quien le escriba. Perú tiene muchos lugares y regiones que no tienen relato ni historicista, ni etnográfico. Sea porque no se les percibe cómo exóticos o singulares, lo cierto es que el imaginario dual andinista o amazónico, no concibe la tríade. Lo impar siempre trae disfunciones, cuesta de encajar y los modelos duales llevan mucho tiempo activos en las mentalidades científicas, imbuidas de presupuestos estructuralistas, que se resisten a abandonarnos en la medida que nos permiten diseñar modelos globales de la sociedad. El principio de incertidumbre o los modelos complejos aún nos son ajenos y nos es sumamente difícil incorporar a

las ciencias humanas los grandes cambios que la física ha aportado desde principios del s. XX al conocimiento científico.

■ Sé que te interesan mucho los que podríamos llamar los antropólogos pre-profesionales que entre finales del siglo XIX y mediados del siglo XX recorrieron las muchas rutas que relacionaban las selvas del Amazonas con las provincias de la sierra, un conocimiento protagonizado por misioneros, ingenieros, médicos y juristas. Y tengo la sensación de que te interesan no sólo como magníficas fuentes documentales, si no, también, por la viveza de sus experiencias y relatos y por mostrar que esas geografías eran humanas desde hace siglos. ¿Qué destacarías de esa época del conocimientos sobre el hinterland amazonia-sierra y cuáles serían tus lecturas imprescindibles?

□ **N.S.i.V.:** Estoy convencida que la crisis de paradigmas que supuso la ruptura de los consensos en torno al positivismo y el estructuralismo, entre otros, comportó también otro tanto en las metodologías que los acompañaron. Repensar las fuentes, ampliar su espectro deviene fundamental. En mi caso la búsqueda documental para reconstruir los procesos de construcción regional en el sur del Perú y en especial la deconstrucción de añejas regiones integradas por múltiples pisos ecológicos y la eclosión de provincias y departamentos circunscritos a las regiones tropicales, me obligó a repensar los actores y su relación con el estado y la sociedad. Poco a poco fui recabando y reconstruyendo textos y personajes, que dedicados a distintas profesiones, tenían unas mismas características, se dirigían a las regiones que eran mi objeto de estudio, las exploraban, dirigían sus saberes expertos para integrarlas al conjunto de la nación y a la par que proponían los mecanismos que impondrían el mito del progreso, describían su geografía y sus gentes. Viajar, observar, proponer un proyecto eran sus divisas, que les convirtió en actores clave de la construcción de Perú científico, que buscaba resolver el reto del espacio andino y situar al Perú entre los grandes países desarrollados. Frente a los intelectuales surgidos de las humanidades y de los saberes aproximativos, me interesaron aquellos con formación en ciencias puras y exactas. Los primeros, hasta que se impusieron como métodos analíticos el trabajo de campo y la observación participante, fueron ajenos durante mucho tiempo a la realidad del país o la imaginaron a la luz de lo que se entreveía desde aulas, salones, redacciones o bibliotecas. Los segundos, al socaire del

protagonismo que tuvieron las ciencias aplicadas como factor de desarrollo capitalista, dirigieron sus labores a los confines nacionales y ensalzaron la técnica de incas y demás sociedades prehispánicas, lo que les distanció de las posiciones respecto al indio de los primeros. Destacaría entre muchos otros a los médicos Pedro Weiss y Máxime Kuczynsk-Godard, o a los ingenieros Juan G. Nystrom, Herman Göhring, Jorge von Hassel, Fernando Fuchs o Ricardo Tizón y Bueno.

- Es fácil encontrar en la historia del indigenismo esa distinción entre indígenas de “comunidad”, campesinos, rurales y susceptibles de urbanización, e indígenas de selva, tribales, inscritos en el medio ambiente. Exagerando algo, se podría decir que para los primeros se pensaron y, a veces, se desarrollaron las reformas agrarias mientras que para los segundos se habrían desarrollado diversos modelos de “conservación” ecológica. De última, el indígena de selva sería el indígena pleno, al que ni se puede redimir (civilizar, asimilar, integrar, educar, modernizar) de su condición ni, más importante, se debe intentar redimir. ¿Puede la historia ayudarnos en algo a entender e intervenir en esa atroz situación en que han quedado las gentes del mundo amazónico desde las entradas caucheras del siglo XIX a las actuales entradas petroleras, madereras, farmacéuticas, etc.?
- **N.S.i.V.:** En realidad la antropología ha visibilizado el conflicto entre la idea de progreso que dominada la política peruana y, en buena medida, estuvieron tras medidas de protección y salvaguarda de los grupos aborígenes amazónicos como fue la promulgación de la Ley nº 22175 de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva de 1978. Los historiadores van a la zaga, puesto que tenemos problemas importantes para dotar de historicidad una región que mantuvo tenuous lazos con el estado, lo que nos plantea un reto añadido de tipo metodológico. Se trata de repensar las fuentes, incluir cuantas sean posibles o se hayan conservado, sean documentales o restos de cultura material, orientar la investigación hacia la historia medioambiental y de la relación de hombre y medio tropical o cuanto queda de seculares relaciones con las zonas altas o la costa. Y al mismo tiempo, persistir en el estudio de las mentalidades para comprender la construcción y persistencia de los mitos de progreso que condicionan y subordinan a los aborígenes de las zonas tropicales, al negarles su capacidad de decisión y de formulación de proyectos socio-económicos propios. Pero sobre todo superar

las limitaciones de los modelos dominador-dominado y apuntar a la reconstrucción de los procesos de resistencia, las redes clientelares económicas y/o simbólicas y los mecanismos de adaptabilidad o de subversión que han condicionado y dominado su devenir. El apoyo en los métodos de observación, indagación y análisis de la antropología, la arqueología o la lingüística pueden aportar sustanciales cambios historiográficos, que permitan situar el foco analítico en los yine, ashaninka, huachipaires... y en los procesos recientes o añejos de autodefinición, autoafirmación, organización y negociación con el estado, antes que los hasta ahora dominantes problemas abordados – fronterizos, de integración regional y suprarregional o nacional, económicos, religiosos–, en los cuales se ha priorizado el papel desempeñado por actores-mediadores –misioneros, autoridades, caucheros, colonos...–.

Víctor Bretón Solo de Zaldívar

Víctor Bretón es profesor tanto en el departamento de Historia del Arte e Historia Social de la Universidad de Lleida como en la sede de FLACSO en Quito. Doctor en antropología por la Universidad de Barcelona, reivindica el trabajo de campo en las comunidades indígenas del Ecuador como espacio y fundamento para intervenir en investigaciones y debates más amplios sobre el ámbito rural, las reformas agrarias, la cooperación internacional al desarrollo, las políticas indigenistas y los movimientos indígenas, etc. Para algunos, su vehemente presentación durante el Congreso de Interindi 2015 en Sevilla suscitó algunas preguntas que, en parte, contesta en estas páginas.

- Indigenismo, desarrollo y cooperación internacional son tres macro-categorías que incluyen una gran variedad de movilizaciones sociopolíticas con diversidad de espacios, historias y actores, por lo que dependiendo de la muestra de casos que se tome podemos tener un conjunto mejor o peor avenido. Sin embargo, me parece que tu evaluación sobre las posibles afinidades electivas entre estos tres elementos es básicamente negativa: ¿es así o sólo es mi impresión? ¿Cuál sería tu opinión más breve y ajustada?
- **V.B.S.d.Z.:** No es que mi evaluación sea estrictamente “negativa”, no se trata de eso. Es más bien la constatación de la convergencia de algunos procesos que se dieron en la región andina

(fundamentalmente en Ecuador y Bolivia) entre los años 80 del siglo pasado y la llegada de los “regímenes progresistas” en la primera década del XXI: el auge del neoliberalismo como dogma rector de las políticas económicas (y sociales); la emergencia de plataformas étnico-identitarias con gran capacidad para vehicular una acción colectiva enervada ante el coste social de la agenda neoliberal; y el giro etnicista en las prioridades del aparato del desarrollo, bien plasmado en el quehacer de la mayor parte de la cooperación internacional.

El apogeo del neoliberalismo, en primer lugar, coincidió con la irrupción de las grandes organizaciones indígenas. En el caso andino, la constitución de esas plataformas se superpuso a procesos anteriores de lucha por la tierra y a unas reformas agrarias que, con matices, no resolvieron la espinosa “cuestión agraria”. En la Amazonía fueron las oleadas colonizadoras –producto también de las legislaciones reformistas– quienes, junto a las consecutivas iniciativas extractivistas, constituyeron el humus de las demandas posteriores en favor del reconocimiento del derecho al territorio por parte de pueblos y nacionalidades indígenas. En cualquier caso, fue en los 80 cuando se consumó el tránsito de unos discursos fundamentalmente clasistas, propios de las décadas anteriores, a otros de carácter identitario que, por no dejar de lado las demandas vinculadas a su condición de grupos subalternos, mostraron gran capacidad de tender puentes con sectores blanco-mestizos también azotados por las políticas de ajuste, garantizando el éxito movilizador de los 90 en términos de marchas y levantamientos populares capitaneados por los movimientos indígenas. Este es un fenómeno que va más allá de Ecuador y Bolivia, desde luego, pues proyecta reverberaciones con procesos paralelos como, entre otros, el de los neozapatistas chiapanecos o el novedoso movimiento pan-maya en la Guatemala post-conflicto bélico.

Todo ello convergió con el *boom* de la “cooperación descentralizada” a través de la presencia masiva de Organizaciones No Gubernamentales (ONG). Es bien conocido en este sentido el llamado que el propio Banco Mundial efectuó, en 1982, a las ONG para que se implicaran activamente en la implementación de políticas de desarrollo en América Latina, al tiempo que apostaba por una agenda desreguladora y privatizadora. El “modelo ONG”, pues, se constituyó como la contraparte neoliberal en lo que a las políticas sociales se refiere; un modelo externalizador funcional para con la doctrina del Consenso de Washington. En ese contexto complejo, las plataformas étnico-identitarias devinieron –ante la crisis de la izquierda

clásica tras la caída del emblemático muro de Berlín– en las principales instancias de resistencia anti-ajuste. Unas instancias, por otra parte, que se fortalecieron como actores políticos en esa coyuntura. De ahí el énfasis del aparato del desarrollo (con las ONG a la cabeza) en priorizar sus actuaciones sobre escenarios predominantemente indígenas. Visto en perspectiva, ese volcamiento hacia lo étnico de la cooperación internacional tuvo unos resultados más bien inocuos desde el punto de vista del manido “combate” contra la pobreza (basta un somero cotejo de los indicadores disponibles sobre pueblos indígenas para comprobarlo), pero fue muy relevante en términos de la politización de esas plataformas organizativas (no en vano parte de la antigua intelectualidad de izquierda se refugió en las ONG tras la debacle de sus partidos y sindicatos tradicionales). Sin embargo, y ahí está el lado ambivalente y paradójico del asunto, en casos como el del Ecuador finisecular o de la Bolivia del “multiculturalismo neoliberal”, ello redundó –vía esencialización de sus discursos y/o cooptación de parte de sus dirigencias– en su paulatino encuadramiento dentro del campo de juego del proyectismo. En este sentido, parafraseando a Ferguson, podría aplicarse a ese modelo de intervención en nombre del desarrollo la metáfora de la “Anti-Politics Machine”.

- En Perú se suele señalar a la reforma agraria del gobierno de Velasco Alvarado como uno de los principales procesos de transformación de la vida rural en la sierra, la costa y la selva que habría socavado las bases de posibles movilizaciones indígenas más o menos radicales como las ocurridas en Ecuador. ¿Ha sido la comparativamente más débil reforma agraria en Ecuador un factor que explicaría la mayor intensidad y extensión de las movilizaciones indígenas en este país?
- **V.B.S.d.Z.:** No sé hasta qué punto la reforma agraria de Velasco Alvarado puede considerarse como el principal elemento explicativo de la no-articulación (hasta ahora) de movimientos étnicos de gran alcance en los Andes peruanos. La particularidad del Perú en ese sentido ha sido subrayada por numerosos analistas: a diferencia de Ecuador y Bolivia, donde –teniendo como epicentro la región andina–, la politización de la identidad posibilitó la cristalización de plataformas indianistas de ámbito nacional-estatal, en el Perú es en la Amazonía donde emergieron las organizaciones indígenas más remarcables, permaneciendo la sierra en un estado “anómalo” en relación a los países vecinos mencionados. La

reforma agraria peruana fue de las más importantes de la América Latina de los 60 y 70 en volumen de superficie redistribuida, al tiempo que marcó el final abrupto y sin posibilidad de marcha atrás del régimen de haciendas y plantaciones, el tristemente célebre *gamonalismo* denunciado en su día por Mariátegui. Pero conviene no olvidar que los límites de la reforma agraria en relación a las tremendas expectativas por ella generadas, sobre todo a partir del golpe de Morales Bermúdez y el consiguiente derrocamiento de Velasco en 1975, están en la base del inicio de la violencia política extrema a la que se vio sometido el país durante los años 80 y 90 del siglo pasado. La barbarie desatada en la guerra de Sendero Luminoso contra el Estado y en la represión muchas veces indiscriminada de las fuerzas armadas se encuentra, de hecho, una de las claves de la reiterada excepcionalidad peruana, en tanto principal elemento debilitador de las bases de posibles movilizaciones indígenas en la sierra. Se han señalado, además, otros elementos que se sumaron a éste, tales como el volumen e intensidad de los procesos migratorios internos subsiguientes; la no conformación en términos históricos de unas élites intelectuales étnicas comparables a las ecuatorianas y bolivianas; la apropiación –a la vez causa y consecuencia de lo anterior– de numerosos elementos simbólicos de las culturas indígenas por parte de sectores dominantes blanco-mestizos (aspecto remarcable en escenarios como Cuzco o Ayacucho, por citar algunos); o el hecho de tener, a diferencia de Bolivia y Ecuador, la capital en la costa, con todo el peso de Lima en un proceso de construcción nacional que, arrastrando una serie de prejuicios anti-andinos desde el tiempo colonial, ha contrapuesto la “modernidad” encarnada en la cultura hispana y el mestizaje al “tradicionalismo” de una visión arcaizante de las culturas andinas.

La casuística ecuatoriana es muy diferente. La reforma agraria, impulsada como en Perú por regímenes militares entre las décadas de 1960 y 1970, fue menos importante en términos de tierra redistribuida, pero también marcó, aunque en un sentido distinto, un parteaguas en la evolución socio-económica del país. Más allá de los límites de una lectura puramente economicista del alcance del reparto agrario, y sobre las ruinas de la demolición del viejo *gamonalismo*, la reforma ecuatoriana aceleró procesos de diferenciación interna del campesinado quichua; abrió las espoletas de la movilidad social; e intensificó los flujos de migrantes estacionales a la costa y a las ciudades, facilitando así el refuerzo de una frontera étnica panindígena en los nuevos escenarios de discriminación de los

migrantes en tanto “indios”. Todo ello, además, en un contexto de imbricación intensa del mundo rural con el urbano (a veces en una relación dialéctica de ida, vuelta y transformación, siempre extendiendo las redes comunitarias a espacios urbanos y viceversa), que amplió las posibilidades formativas de dirigencias indígena-campesinas en proceso de etnificación de sus discursos. Son esas dirigencias quienes organizarán comunas y cooperativas, federaciones de segundo grado o, por último, resignificarán los contenidos y las prácticas de las plataformas sindicales heredadas del proceso reformista, tejiendo alianzas, urdiendo redes y trascendiendo la lucha por la tierra para protagonizar un asalto en toda regla a los poderes locales e incluso, después, a las más altas instancias de la política nacional en los años del último cambio de siglo.

- Como para cualquier otro caso, al plantear políticas públicas de signo indigenista tradicional o más radical o alternativo, sea que éstas estén enfocadas a la productividad económica o a la sostenibilidad de la comunidad con enfoque étnico integral y multicultural, se plantea el contraste, la tensión y la necesaria relación entre saberes técnicos y capacidades políticas, por ejemplo a la hora de diseñar y decidir sobre irrigación de campos, formas de organización política, etc. ¿Cómo ves esta relación en los casos particulares que tú has vivido y estudiado? ¿Qué papel juega el origen más o menos local, nacional o global de esos saberes técnicos y de esas capacidades y legitimidades políticas? Disculpa el maniqueísmo reduccionista, pero ¿son las cuestiones indígenas básicamente técnicas o políticas? ¿Es la política del Buen Vivir / Sumak Kawsay, una superación de este longevo maniqueísmo reduccionista?
- **V.B.S.d.Z.:** La dialéctica entre saberes técnicos y capacidades políticas es muy interesante, pese a que a menudo es difícil establecer una frontera nítida entre esos dos ámbitos. Muchas ONG con planteamientos alternativos, por ejemplo, trabajaron en los Andes durante los años 90 en proyectos orientados hacia la agroecología o el etnodesarrollo con voluntad de fortalecer a las comunidades como sujetos políticos proactivos en el seno de sus federaciones de segundo grado. Lo habitual, sin embargo, es que el *modus operandi* de las agencias de cooperación internacional –muchas, por cierto, a través de sus contrapartes nacionales– fuera consolidando sobre el terreno una suerte de lenguaje franco de carácter tecnocrático constitutivo, a su vez, de un *régimen de*

verdad; esto es, de una lógica de pensar, argumentar, transmitir y ejecutar las propuestas diseñadas para alcanzar el anhelado desarrollo (convencional o alternativo, no importa). Régimen de verdad que, más allá de las intenciones de los agentes intervinientes, solía prescindir *de facto* de los saberes, las lógicas y las expectativas locales, metiendo a los sujetos *beneficiarios* dentro del vaporoso cajón de sastre de los objetivos programáticos de la institución de turno.

El acceso selectivo a esos nuevos saberes facilitó la aceleración de procesos internos de diferenciación social; procesos que solían venir de mucho atrás, a menudo de los complejos y heterogéneos mundos hacendatarios. En numerosas ocasiones, de hecho, fueron miembros de las élites campesinas locales (las que resultaron favorecidas por el proceso reformista) quienes más pudieron empaparse de la multitud de “talleres de capacitación” que proliferaron con el quehacer de las ONG. Las capacitaciones en todas las modas que sobre desarrollo rural y comunitario desembarcaban en los Andes desde de la maquinaria desarrollista (manejo de ecosistemas frágiles, enfoque de género, fortalecimiento del capital social, sistemas de riego en altura, etc.), inocularon una manera de interlocución de esos mundos campesinos en tránsito con el universo globalizado de la solidaridad que indujo enormes transformaciones en las comunidades y en sus organizaciones de representación. Una de las más importantes fue, sin duda, la sustitución de unos liderazgos identificados con el perfil ideológico de la etapa previa de las reformas agrarias y la alianza con los movimientos sociales de izquierda, por otros de carácter técnico más interesados en el monto y la envergadura de los proyectos a implementar en sus territorios de influencia que en un posible cuestionamiento del modelo *projectista* o del abandono del Estado y los poderes públicos de sus obligaciones sociales. De ahí que, como pude constatar en Cotopaxi y en Chimborazo a finales de los 90 y primeros años de este siglo, en pleno *glamour* del movimiento indígena, las dirigencias locales tuvieron gran capacidad de incidir en la redistribución de las regalías que emanaban, en forma de proyectos, de las agencias de cooperación. Quienes tenían más posibilidades de acceder a ese nuevo estatus –y de mantenerse en él– eran justamente los sectores más capacitados –y aquí vuelvo a subrayar la importancia de los talleres de formación– para interlocutar con los agentes externos, descansando su legitimidad en su destreza para atraer recursos externos para las organizaciones filiales.

Sobre el *Sumak Kawsay*/Buen Vivir se me ocurren algunas reflexiones colaterales. La primera es que se trata de una conceptualización *ex-novo*, sin anclaje en el conocimiento acumulado por la etnografía de las sociedades andino-amazónicas. Una tradición inventada, como todas, que fue felizmente incorporada a los textos constitucionales de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), pero que ha sido convertida, ahí mismo, en narrativa folclorizante de unas prácticas estatales –en parte determinadas por la lógica del capitalismo global– dependientes del extractivismo y del desarrollismo nacionalista de la última década. En este sentido, no creo que el *Sumak Kawsay*, en tanto discurso esencialista despojado de praxis efectiva, aporte nada relevante como alternativa a la disyuntiva que mencionas entre saberes técnicos y capacidades políticas. Menos aun cuando su asunción retórica por parte del poder establecido ha acontecido –y en el caso ecuatoriano al menos así es– en medio de la recurrente crisis de representación que las organizaciones indígenas arrastran, al menos, desde los años previos al advenimiento de la Revolución Ciudadana.

- En el congreso de Interindi 2015 en Sevilla, usaste conceptos e interpretaciones habituales en el campo indigenista como el de ventriloquía, de Andrés Guerrero, o el de invisibilidad. Son nociones que buscando denunciar la manipulación y el ocultamiento de los indígenas a lo largo de la historia, desde la conquista europea, señalan que aún hay trabajo de liberación y de fortalecimiento por hacer entre los indígenas, un propósito, a su vez, antiguo como el propio indigenismo. ¿Qué tan útiles son estas propuestas? ¿No es la propia categoría de “indígenas”, aprobada en el Convenio 169 de la OIT y en resoluciones posteriores de la ONU un buen ejemplo de conceptos ventrílocuos, por generalización externa, y de invisibilización, por homogeneización interna?
- **V.B.S.d.Z.:** A partir de su análisis del proceso de construcción del Estado republicano en el Ecuador del siglo XIX, Andrés Guerrero acuñó la noción de “administración de poblaciones”, vinculada a la de “ventriloquía”, para explicar la situación en que quedaron las poblaciones indígenas tras la independencia. Como el conjunto de la antigua América española, el Ecuador se emancipó en base a un discurso ciudadano heredado de la Ilustración. La paradoja de ese proceso estriba, y eso es generalizable a trazo grueso a los demás países andinos, en que se constituyó una nueva república de ciudadanos libres en

la que, reubicando una serie de elementos coloniales en lo que a la catalogación de individuos y colectivos se refiere, los grupos sociales dominantes sobrevivieron “ciudadanos”, mientras que otros –fundamentalmente, aunque no sólo, las poblaciones clasificadas en los imaginarios como “indios”– permanecieron como “sujetos” subalternos sometidos y administrados por los primeros. Se alumbró, así, un nuevo sistema de administración de poblaciones en virtud del cual el Estado delegó la gestión de esos colectivos a ciudadanos particulares (terratenientes, religiosos o representantes locales de la administración). Los “indios” fueron oficialmente invisibilizados y enmudecidos; su intermediación se canalizaba a través de otras personas no-indígenas (tinterillos, indigenistas, militantes de izquierda, antropólogos o sacerdotes progresistas, según el lugar y el momento), que “traducían” sus reclamos al lenguaje políticamente audible, de ahí el calificativo de “ventriloquía”. Ese estado de cosas se prolongó de un modo u otro hasta la eclosión de los movimientos indígenas en las dos últimas décadas del siglo xx y, específicamente, hasta que los levantamientos y marchas de los 90 rompieron esas formas de interlocución ventrilocuas, al irrumpir en los espacios públicos de la mano de unas dirigencias que vindicaban, con voz propia, la naturaleza excluyente del Estado republicano.

El problema de la ventriloquía, sin embargo, no termina ahí. La misma categoría “indígena”, por su origen colonial y su vocación homogeneizadora de mundos heterogéneos, presenta problemas desde el punto de vista analítico. En primer lugar, porque hay grupos que, desde fuera (desde el aparato del desarrollo, por ejemplo), han sido englobados en ese *cul de sac* y son renuentes a ello: casos emblemáticos son los shuar ecuatorianos, que niegan su pertenencia a ningún meta-colectivo indígena en tanto se reivindican

simplemente como shuar; o la casuística de la población quechua hablante de los Andes peruanos autodefinida como “comunera” y reacia a asumir una categoría, en su contexto, de fuertes connotaciones peyorativas. En segundo lugar, porque es presa fácil de discursos esencialistas, al constituir un campo semántico abierto a múltiples interpretaciones. ¿Quién define lo indígena?; ¿Cuáles son los criterios clasificatorios que permiten dilucidar los límites de tal categoría? Este es uno de los problemas de los censos que han emprendido la labor de tratar de contabilizar su alcance y han terminado con frecuencia constituyéndose en herramientas políticas en manos del poder que los impulsa y condiciona. En cualquier caso, el hecho es que en la América Latina finisecular, y como consecuencia de un acumulado de procesos, se dieron las circunstancias que permitieron –a ritmos e intensidades diferentes, según el país– la construcción de sujetos políticos colectivos “indígenas” con gran capacidad de movilización e interlocución con los poderes públicos (nacionales y globales). Otra cosa es lo acontecido en adelante, cuando el reconocimiento de determinados derechos de carácter cultural, la eventual cooptación de líderes, la profundización de la vía proyectista y la asunción tácita, incluso en escenarios aparentemente “posneoliberales” como la Bolivia de Morales, del peso de la *real politik* en la agenda a implementar desde el aparato del Estado, condicionó un alejamiento de los discursos y las prácticas de muchas dirigencias en relación a las expectativas cotidianas de sus bases. En cierto sentido, podría hablarse incluso de nuevas formas de ventriloquía, en tanto las maneras en que se proyectan en los espacios públicos algunos intelectuales indígenas opacan, de nuevo tras una cortina de autenticidad hiperreal, los sentires y los anhelos de los seres humanos de carne y hueso a quienes supuestamente representan.

Autor/Author:

JUAN MARTÍN-SÁNCHEZ jmartinsanchez@us.es

- Profesor del Departamento de Sociología de la Universidad de Sevilla, España. Doctor en Sociología y Ciencias Políticas por la UNED, Madrid. Autor, entre otros, de *La revolución peruana: ideología y práctica política de un gobierno militar, 1968-1975*, Sevilla, CSIC, 2002 y editor, con Laura Giraud, de *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales 1940-1970*. Áreas de investigación: sociedad y política en América Latina del siglo XX, con especial atención a Perú, socio-historia del indigenismo, representación política, discurso y ritual político. Participa en la red internacional de investigadores RED-INTERINDI (<http://www.interindi.net>).
- Professor do Departamento de Sociologia da Universidade de Sevilla, Espanha. Doutor em Sociologia e Ciências Políticas pela UNED, Madrid. Autor, entre outros de *La revolución peruana: ideología y práctica política de un gobierno militar, 1968-1975*, Sevilla, CSIC, 2002 e editor, com com Laura Giraud, de *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales 1940-1970*. Áreas de investigação: sociedade e política na América Latina do século XX, com especial atenção ao Peru, socio-história do idigenismo, representação política, discurso e ritual político. Participa na rede internacional de pesquisadores RED-INTERINDI (<http://www.interindi.net>).
- Professor of the Sociology Department at the Universidad de Sevilla, Spain. PhD in Sociology and Political Sciences from the UNED, Madrid. Author of, among others, *La revolución peruana: ideología y práctica política de un gobierno militar, 1968-1975*, Sevilla, CSIC, 2002 and editor, with Laura Giraud, of *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales 1940-1970*. Areas of research: society and politics in 20th century Latin America, with special attention to Peru, socio-history of indigenismo, political representation, discourse and political ritual. He is part of the international researchers network RED-INTERINDI (<http://www.interindi.net>).