

31-2015

QuAderns

de l'Institut Català d'Antropologia
Sèrie monogràfics

31

**ETNOGRAFIES CONTEMPORÀNIES
DE L'AMÈRICA INDÍGENA**



pollen
EDICIONS

Institut
Català
d'Antropologia

ICA

Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia
sèrie monogràfics 31 (2015)

ETNOGRAFIES CONTEMPORÀNIES DE L'AMÈRICA INDÍGENA

Coordinació:
Mònica Martínez Mauri i
Gemma Orobitg Canal



Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia
Sèrie monogràfics, Núm. 31, 2015

Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia és una revista de comunicació i debat científic adreçada als antropòlegs i antropòlogues socials. L'objectiu principal és crear un espai de discussió àgil i dinàmic sobre els temes d'interès en l'àmbit de l'antropologia.

Consell de redacció
Natalia Alonso Rey
Giuseppe Aricó
Alba Barbé i Serra
Roger Canals Vilageliu
David Curto Teixidó
Susan M. DiGiacomo
Mònica Martínez Mauri
María Offenhenden
Jofre Padullés Plata
Saida Palou Rubio
José Sánchez García

Coordinador/a de la Revista Núm. 31, 2015
Mònica Martínez Mauri i Gemma Orobítg Canal
Edita: ICA, Casp 43, 08010
Barcelona
www.antropologia.cat

ISBN: 978-84-86469-94-8
ISSN: 0211-5557
Dipòsit legal: B 28064-2014

Disseny i producció: Pol-len edicions, scl
Disseny de coberta i maquetació: Mai-t Carbonell
Foto de coberta: Ignasi Terradas
Impressió: Novoprint (Imprès a Catalunya)

Amb el suport del programa de l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC) de la Direcció General de Cultura Popular, Associacionisme i Acció Culturals del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya

Consell Assessor
Alberto Lopez Bargados (UB)
Alexandre Surrallés (CNRS, France)
Angel Martinez (URV)
Anibal García Arregui (Universitat Rostock)
Anne Cadoret (CNRS, France)
Aurora Gonzalez Echevarria (UAB)
Beatriz Ballestín González (UAB)
Berta Mendiguren (membre de GEA, ARDA i SACUDA)
Blai Guarn (UAB)
Bruno Baronnet (CRIM-UNAM/LAIOS-EHESS)

Carles Feixa (Universitat de Lleida)
Claudia Fonseca (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil)
Cristina Larrea (UB)
Danielle Provansal (UB)
Diana Marre Cifola (UAB)
Dolores Juliano (UB)
Eva Zafra Aparici (URV)
Ferran Estrada (UB)
Gary McDonogh (Bryn Mawr College, EUA)
Gerard Horta (UB)
Hugo Valenzuela Garcia (UAB)
Irina Casado (UAB)
Jaume Franquesa (University at Buffalo - SUNY)
Joan Bestard (UB)
Joan Frigolé (UB)
Joan J. Pujadas (URV)
Joan Muela Ribera (UAB)
Joan Pallars Gómez (UdL)
Joan Prat (URV)
Joaquín Beltrán (UAB)
Jordi Colobrans (UB)
Jordi Roca i Girona (URV)
Jorge Grau Rebollo (UAB)
Jose Sanchez García (UAB)
Josep Lluís Mateo Dieste (UAB)
Josep M. Comelles (URV)
Josep Martí Pérez (CSIC)
Jospa Cuc i Giner (Universitat de València)
Kathryn A. Woolard (University of California at San Diego, EUA)
Llorenç Prats (UB)
Luís Eduardo Menéndez (CIESAS, Mèxic)
Manel Delgado (UB)
Manuela Carneiro da Cunha (University of Chicago, EUA)
María Isabel Gracia Arnaiz (URV)
Marilyn Cebolla Badie (UNaM)
Marit Melhuss (University of Oslo, Noruega)
Montserrat Clua (UAB)
Montserrat Garcia (URV)
Oriol Pi-Sunyer (University of Massachusetts, EUA)
Oscar Calavia (Universidade Federal de Santa Catarina)
Pablo Dominguez (UAB)
Pilar Monreal Requena (Universidad Autnoma de Madrid)
Roger Canals (UB)
Silvia Carrasco (UAB)
Susana Narotzky (UB)
Tullio Seppilli (Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute, Itália)
Verena Stolcke (UAB)
Victor Bretón Solo de Zaldívar (UdL)
Virgínia Fons (UAB)
Xavier Roig (UB)
Yolanda Aixel (CSIC)

INDEX

- A MODO DE INTRODUCCIÓN: BREVE GENEALOGÍA INTELECTUAL DE LA ANTROPOLOGÍA AMERICANISTA EN EL ESTADO ESPAÑOL
Mònica Martínez Mauri y Gemma Oorbitg Canal 5
- POLÍTICAS DE RECONOCIMIENTO NEOLIBERALES Y POSNEOLIBERALES EN ECUADOR: CONTINUIDADES Y RUPTURAS
Víctor Bretón Solo de Zaldívar y Carmen Martínez Novo 25
- “DESDE TIEMPOS ANCESTRALES”. CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA Y TERRITORIO EN LA CUENCA BAJA DEL RÍO CURARAY (AMAZONÍA ECUATORIANA)
Javier Martínez-Sastre 51
- LA AUTOETNOGRAFÍA Y LA PERSPECTIVA INDÍGENA EN LA ANTROPOLOGÍA AMERICANA
Ch’aska Eugenia Carlos Ríos y Montserrat Ventura i Oller 75
- TURISMO RURAL COMUNITARIO, GÉNERO Y DESARROLLO EN COMUNIDADES CAMPESINAS E INDÍGENAS DEL SUR DEL PERÚ
Beatriz Pérez Galán y Norma Fuller 95
- “RASTAS EN EL CEMENTERIO”: RITUALES, GLOBALIZACIÓN Y DERECHOS. EL ESPECTÁCULO PÚBLICO DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL EN LOS ANDES
Gerardo Fernández Juárez 121
- “TRABAJAR EN CASA DE FAMILIA”. MUJERES INDÍGENAS MIGRANTES EN EL EMPLEO DOMÉSTICO EN PANAMÁ
Eugenia Rodríguez Blanco y Francisco Alberto Herrera 141
- LAS REPRESENTACIONES DEL INDÍGENA DESDE LA ANTROPOLOGÍA EN GUATEMALA
Julián López García, Gemma Celigueta Comerma y Lorenzo Mariano Juárez 161

RESSENYES

Philippe Descola (2011) *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Éditions Quæ, collection Sciences en questions, París, 110 p. ISBN 978-2-7592-0911-8.

Juan Javier Rivera Andía 183

Corry, Stephen (2014) *Pueblos indígenas para el mundo del mañana*. Círculo Rojo editorial, Madrid, 453 p. ISBN 978-84-9076-575-3

Mònica Martínez Mauri 187

Martínez Mauri, Mònica (directora), George Angher, Daniel Buitrago-Rosas, Euclides Campos, Igua Jiménez y Grupo Wagibler (2014) *Una guía ornitológica y cultural a las aves de Gunayala / An ornithological and cultural guide to the birds of Gunayala*. Editorial Novo Art, Panamá. 72 p. ISBN 978-9962-651-92-5

Beatriz Rovira Folch 191

Victoria Reyes-García y Tomás Huanca (eds.) (2015) *Cambio global, cambio local. La sociedad tsimane' ante la globalización*. Icaria Editorial / Institut Català d'Antropologia, Barcelona. 380 p. ISBN 978-84-9888-624-55

Mònica Martínez Mauri 195

ALTRES

En homenatge a Terence Turner

Montserrat Ventura i Oller 199

A MODO DE INTRODUCCIÓN: BREVE GENEALOGÍA INTELECTUAL DE LA ANTROPOLOGÍA AMERICANISTA EN EL ESTADO ESPAÑOL

Mònica Martínez Mauri y Gemma Orobitg Canal
Universitat de Barcelona

Desde hace décadas la diversidad social y cultural de América Latina ha captado la atención de los antropólogos y antropólogas del Estado español. Un buen número de monografías sobre diferentes realidades y sociedades de este continente dan fe de ello (véase p.e. Contreras 1985; Stolcke 1988 y 1992; Albó 1977; Orobitg 1998; Fernández 1995 y 2001; Flores 2000; Surrallés 2003; López 2003 y 2008; Ventura 2009 y 2012; Martínez Mauri 2011; Gutiérrez y Pitarch 2010; Pitarch 1996 y 2010; Bretón 2012). Gracias a estas monografías la antropología peninsular ha podido explorar las emociones amerindias, las nociones de persona y cuerpo, la importancia de los sueños y el sentido del pasado en contextos indígenas. De los Andes a Mesoamérica, numerosos análisis críticos han sido elaborados por investigadores del Estado sobre el papel de las agencias de cooperación, los proyectos de desarrollo y la politización de la etnicidad tras la aplicación de políticas de corte neoliberal (Martínez y Larrea 2010; Bretón 2005; Martínez Novo 2014). En general constatamos que tanto la realidad latinoamericana como la producción antropológica de las principales escuelas de la región han marcado las distintas tradiciones antropológicas de nuestra academia.

En el presente monográfico de los *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, nos proponemos visibilizar las etnografías realizadas sobre América Latina por investigadores del Estado español en solitario, en colaboración con colegas locales o en equipos de trabajo interdisciplinares. Nuestro principal objetivo es servirnos de estos trabajos para ilustrar los nuevos contextos en los que viven las sociedades indígenas del continente. Contextos marcados por hechos tan diversos como la aplicación de políticas multiculturales; la migración a los centros urbanos, la formulación de proyectos de desarrollo; la emergencia de intelectuales indígenas; los procesos de patrimonialización tanto de sus espacios como de sus conocimientos y saberes “tradicionales”; la promoción de actividades turísticas y los intentos neoliberales de usurpación de sus territorios y recursos naturales. En definitiva, los siete artículos que integran este número, escritos en

su mayoría a cuatro o seis manos, ilustran todas estas nuevas realidades. Nos hablan de cómo, tras más de quinientos años de resistencias, los pueblos indígenas del continente han logrado hacerse visibles en el mundo global.

En esta introducción, en lugar de resumir las contribuciones que integran el volumen, nos proponemos abordar –con brevedad y humildad– una parte de la historia de la antropología americanista en nuestro país. Y nos proponemos hacerlo mencionando los precursores de la investigación etnográfica en América Latina e intentado trazar las conexiones que existen con los autores de este volumen. Más allá de la dificultad de identificar líneas de investigación, corrientes de pensamiento y tendencias metodológicas, nuestro objetivo es visualizar los vínculos existentes entre lugares de encuentro, itinerarios vitales y producción científica. Con este ejercicio queremos por un lado, reivindicar la influencia que tuvieron –y siguen teniendo– las antropologías periféricas latinoamericanas en nuestro quehacer disciplinar junto con los paradigmas más recientes –desde el pluralismo ontológico a la posmodernidad– de las escuelas antropológicas de Europa y América del Norte. Por el otro, nuestra intención es mostrar cómo la situación política del país durante el siglo XX marcó la vocación antropológica de una primera generación de investigadores y profesores.

No es nuestra intención hacer aquí un resumen exhaustivo de las aportaciones de los antropólogos españoles en el campo de la investigación americanista. Esta es una tarea que requeriría de un estudio minucioso que no podemos abordar en estas breves páginas introductorias. En definitiva, en esta presentación, como se suele decir coloquialmente: son todos los que están, pero no están todos los que son.

Trayectorias de la antropología americanista en el Estado español

Es imposible hablar de genealogías sin referirnos en un primer momento a los precursores de la introducción de la antropología americanista en la academia española. De entre todos ellos, dos –Claudi Esteva Fabregat y José Alcina Franch– son los que más influencia parecen haber tenido en los tres principales núcleos intelectuales –Madrid, Sevilla y Barcelona– durante la segunda mitad del siglo XX. A ellos se añadieron otras aportaciones posteriores destacables, como las de Jesús Contreras, Manuel Gutiérrez y Verena Stolcke, con énfasis teóricos distintos, que vieron nacer nuevas generaciones de investigadores americanistas.

Claudi Esteva Fabregat: exilios, retornos y la antropología en Catalunya

La historia de la antropología española transcurre de forma muy próxima al itinerario vital de Claudi Esteva Fabregat. Todo empezó cuando tras ocho años de exilio en México, en 1947, iba caminando por el Zócalo y vio un cartel pegado en la pared en el que se anunciaba el inicio de un curso sobre las cuatro ramas de la antropología (etnología, antropología física, arqueología y lingüística) en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Curioso, el joven Esteva Fabregat se dirigió a la entrada de la escuela para pedir más información. Ahí el secretario le comentó que “en este momento, los que estudian antropología en la Escuela, cuando terminan van a trabajar con los indígenas, porque aquí en México tenemos el problema indígena. Y el gobierno de la República lo que quiere es crear un grupo de antropólogos que puedan elucidar el problema del por qué los indígenas siguen siendo indígenas cuando nosotros les estamos ofreciendo todo” (Brufau, Permanyer y Zulet 2011: 5). Entonces su historia personal le hizo pensar en por qué los catalanes querían seguir siendo catalanes y quiso saber más sobre esta atrayente disciplina. No fue el único catalán que se acercó a la antropología estando en el exilio. Otros como Joan Comas, Àngel Palerm, Pedro Armillas, Narcís Molins i Fàbrega, también lo hicieron, buscando respuestas y llegando a nuevos interrogantes.

Tras su formación en la ENAH Esteva Fabregat se inclinó por la antropología indigenista, pero lo hizo convencido de que “la antropología no empieza donde acaba el cemento sino que transcurre donde empieza el cemento” (Lagunas 2009: 7). Desde el principio de su carrera, tuvo claro que la antropología también debía incluir las sociedades modernas. Por esta razón su tesis del ENAH que llevaba por título “Las madres solteras de México y el machismo” tuvo como escenario los grupos obreros de Peralvillo, Portales, La Magdalena y Contreras (Lagunas 2009).

Después de este episodio formativo y profesional mexicano, en 1956 Esteva Fabregat regresó a España. Su retorno estuvo muy vinculado, en un primer momento, a la agenda del *Partit Socialista Català* que abogaba por el derecho a la autodeterminación como factor fundamental de la política catalana (Esteva Fabregat 2009). En plena dictadura franquista, pasó los primeros años en Madrid. En la década de los 1950, varias fueron los intelectuales que impulsaron la investigación americanista en la ciudad capital.¹

Antes de la llegada de Claudi Esteva Fabregat, se encontraba ya el Seminario de Lengua y Cultura Azteca fundado por Manuel Ballesteros Gaibrois, catedrático de Historia

1. A finales de los años 1950 también existía en el CSIC el Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo de estudios americanistas, dirigido por Ciriaco Pérez Bustamante, y una publicación, la Revista de Indias, dedicada a la antropología americana (Capel 2009).

de América Prehispánica de la Universidad de Madrid desde 1950. Ballesteros Gaibrois, hombre muy cercano al régimen franquista, promovió los estudios indigenistas organizado desde 1951 el Seminario de Estudios Indigenistas en Madrid (Capel 2009) y más adelante diseñando la Misión Científica Española en Hispanoamérica.

En 1957 Esteva Fabregat convalidó su título mexicano por el grado de licenciado y un año después obtuvo el título de Doctor con una Tesis sobre el *Carácter nacional azteca*. Al año siguiente empezó a impartir docencia en la universidad, y poco después asumió la dirección del Museo Nacional de Etnología en remplazo de Don Julio Caro Baroja.

En 1965, en el marco del Museo, Esteva Fabregat formó la Escuela de Estudios Antropológicos (Bezós Daleske 2002). Muchos investigadores consideran que, dejando de lado la antropología física, el desarrollo de la antropología moderna en España se inició con la fundación de esta Escuela en Madrid (Capel 2009). En ella recibieron una primera formación al estilo boasiano (etnología, arqueología, lingüística y antropología física) los entonces estudiantes: Manuel Gutiérrez Estévez (profesor en la Universidad Complutense de Madrid, UCM), Rogelio Rubio (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid), Miguel Rivera Dorado (UCM), Isidoro Moreno Navarro (Universidad de Sevilla, US), Salvador Rodríguez Becerra (US), Pilar Sanchiz Ochoa (US), Fermín del Pino (CSIC, Madrid) y Josefina Roma Riu (Universitat de Barcelona, UB) (Capel 2009: nota 65).

En 1968 Esteva Fabregat se trasladó a Catalunya y entró en la nómina de la Universitat de Barcelona. En un inicio impartiendo “Etnología de los pueblos primitivos” en el Departamento de Prehistoria, pero dos años después, ya como catedrático de Antropología cultural, creando su propio departamento y formando una primera generación de antropólogos catalanes. Entre ellos: Joan Frigolé, Jesús Contreras, Ignasi Terradas, María Jesús Buxó, Juanjo Pujadas, Dolors Comas, Josep Maria Comelles, Joan Prat y Oriol Romaní.

Jesús Contreras, Ignasi Terradas y María Jesús Buxó se iniciaron realizando trabajo de campo, junto a Esteva Fabregat, en Chinchero, uno de los distritos de la provincia de Urubamba (Cuzco, Perú). Contreras lo acompañó durante los veranos de 1970, 1971 y 1973, formando parte de la Misión Científica Española en Hispanoamérica, y en 1976, defendió la primera tesis en antropología americana de la Universidad de Barcelona. La tesis llevó por título *Adivinación, ansiedad y cambio social en Chinchero (Perú)*. Más adelante, en 1978, realizó una nueva estadía en la zona becado por el Programa de Cooperación con Iberoamérica. Numerosas son las publicaciones que resultan de estas estadías en Perú (Contreras 1975, 1979, 1980 y 1985).

Fotografía 1. Esteva Fabregat junto a Ignasi Terradas en Chinchero (Perú), 1971. Fotografía cortesía de Ignasi Terradas.



Fotografía 2. Jesús Contreras en Chinchero (Perú) realizando trabajo de campo. Fotografía cortesía de Jesús Contreras.



Ignasi Terradas también viajó a Chinchero en la campaña del año 1971, resultado de ello fue el análisis etnosemántico de voces quechuas en relación al cultivo de la tierra. De este trabajo de campo iniciático resultó un artículo publicado el mismo año (Terradas 1971). Unos años más tarde, tras realizar estudios de máster y doctorado en la Universidad de Manchester, Terradas volvió a México para enseñar Antropología Económica y Antropología y Marxismo. En México lo recibió Guillermo de la Peña –compañero de generación en Manchester– y Ángel Palerm –impulsor de la antropología neomarxista– con quien pudo compartir las enseñanzas recibidas en Inglaterra de la mano de Keith Hart, Teodor Shanin y Bryan Roberts, entre otros. Resultado de esta época fueron, entre otras, dos publicaciones sobre la historia industrial mexicana (1980) y el contrabando en Nueva España (1981), así como la dirección de dos tesis de máster en el marco de un proyecto de estudio sobre los efectos de la erupción del volcán Parícutín en la vida política y cultural local.

Fotografía 3. Ignasi Terradas en Umasbamba (Perú) en el año 1971. Fotografía: cortesía de Ignasi Terradas.



Por último, María Jesús Buxó, quien también acompañó al profesor Esteva Fabregat en 1972, realizó –en el marco de la misma misión científica española– investigación sobre mujeres indígenas y modernización, cognición y bilingüismo en Chinchero (Perú) y en Quetzaltenango (Guatemala). Fruto de estas investigaciones resultaron varias publicaciones (Buxó 1973, 1978, 1980, 1983, 1984 y 1991) que abordaron sobretudo el tema de la urbanización indígena desde la perspectiva de las mujeres así como el comportamiento lingüístico indígena, en particular el bilingüismo, en contextos de transformación y modernización.

A finales de los 1980, en la Universidad de Barcelona, Jesús Contreras creó el Grupo de Investigaciones Andinas integrado por Oriol Beltrán, Imma Querol, Jordi Gascón, Andreu Viola, Ester Pérez Berenguer. De entre todos ellos, Gascón (1998) y Viola (2000) acabaron realizando sus tesis doctorales en Perú y Bolivia respectivamente. Con el tiempo el grupo se diversificó y en los años 1990 organizó un proyecto sobre la organización comunal en América Latina y España integrando a Pere Quintín y Montserrat Ventura.

Otro espacio importante para el desarrollo del americanismo en Catalunya fue el *Institut Català d'Antropologia* (ICA) fundado en 1978. Esta institución, creada por algunos de los jóvenes antropólogos formados por Esteva Fabregat, permitió que investigadores como Ángel Palerm, John Murra, Rodrigo Montoya, Bernardo Sorj, Esteban Krotz, Salvador Maldonado o J. Pedro Viqueira dictaran seminarios en Barcelona. Al calor de estas reuniones nacieron proyectos de investigación y tesis doctorales, como las de Susana Narotzky o Víctor Bretón sobre cuestiones relacionadas con el campesinado en España (Narotzky 2006) y se abrieron nuevas líneas de investigación en el continente americano.

Un año antes de la creación del ICA llegó a Barcelona Dolores Juliano proveniente de Argentina. En 1977 se incorporó al departamento de Antropología Cultural de la Universidad de Barcelona y, más adelante, fue abriendo espacio a los estudios de género, minorías étnicas, movimientos migratorios y exclusión social en ambos lados del atlántico.

Otro momento importante de la historia del americanismo en Catalunya fue la llegada de Verena Stolcke a la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) en 1984, proveniente de la *Universidade Estadual de Campinas* donde había co-fundado el Departamento de Antropología Social con los doctores Peter Fry y Antonio Augusto Arantes

en un momento político crucial en la historia reciente de Brasil. Stolcke –con una tesis doctoral en la Universidad de Oxford dirigida por el también americanista Peter Rivière sobre las imbricaciones de raza, clase y género en la Cuba decimonónica–, dio origen a una nueva forma de hacer antropología. Stolcke puso el acento en la historia, en el análisis de las categorías sociales desde la crítica al dualismo naturaleza/cultura e incorporó la perspectiva de género, antes inexistente. Esta nueva manera de entender la antropología fue aplicada más tarde en Brasil, en su investigación sobre las cuadrillas de mujeres cafetaleras de Sao Paulo, y creó escuela tanto en Europa como en América. En Catalunya se implicó en los movimientos sociales más candentes de la transición y junto a Jesús Contreras, Rodrigo Montoya y otros intelectuales, organizó unas jornadas –política e intelectualmente muy significativas– contra la Celebración del V Centenario del “Descubrimiento de América”, que impulsarían un americanismo más crítico que el anterior. En la UAB, Stolcke dirigió numerosas tesis sobre diversas realidades latinoamericanas y formó el grupo sobre Antropología e Historia de la Construcción de las Identidades Sociales y Políticas (AHCISP) que codirige junto a Montserrat Ventura, del que forman parte otros investigadores americanistas como Alexandre Coello o Mònica Martínez Mauri, y más recientemente Alexandre Surrallés y Sabine Kradolfer.

José Alcina Franch y los antropólogos americanistas del eje Madrid-Sevilla

Junto a Julio Caro Baroja, Claudio Esteva Fabregat y Carmelo Lisón Tolosana, otro de los grandes nombres de la antropología española del siglo XX fue el de José Alcina Franch, arqueólogo americanista de origen valenciano, formado al estilo boasiano bajo la influencia de Manuel Ballesteros en Madrid (Cabello 2004). Después de obtener su doctorado en 1948 continuó formándose en el extranjero –París, México e Italia– e impartió docencia en Madrid.

En 1959, al ganar la cátedra de Historia de América prehispanica y arqueología americana, Alcina Franch se trasladó a la Universidad de Sevilla. Su llegada a Andalucía marcó los inicios de la antropología social en el Sur. En poco tiempo se convirtió en el referente y maestro de una primera generación de antropólogos andaluces integrada por Isidoro Moreno, Alfredo Jiménez, Pilar Sanchiz y Salvador Rodríguez. Una generación que consolidó la disciplina tras la marcha del maestro a la Universidad Complutense en 1967 (Moreno 2005).

Aunque Alcina llegó a Sevilla para impartir un par de asignaturas en la Licenciatura de Historia de América, pronto creó un Seminario de Antropología Americana en el que se desarrollaron dos proyectos paralelos: uno sobre “Etnohistoria del Norte de México” en

base a documentación del Archivo General de Indias; y otro centrado en la “Etnología de Andalucía” (Jiménez 2008: 9). En este marco Pilar Sanchiz Ochoa escribió una tesis de licenciatura sobre la población indígena de Sonora y Sinaloa e inscribió su tesis doctoral (Sanchiz Ochoa 1976) en un proyecto sobre etnohistoria de Guatemala en el siglo XVI que unos años después inició Alfredo Jiménez con la Universidad de Pennsylvania.

Este doble interés de los antropólogos andaluces por lo americano y lo andaluz hizo que muchos se especializaran en ambas áreas. Muestra de ello es que, tal y como recuerda Alfredo Jiménez (2008), la tesis de licenciatura de Isidoro Moreno tuvo como objeto de estudio los cuadros de castas en la sociedad colonial (Moreno Navarro 1973), mientras que su tesis doctoral estudió un pueblo de la provincia de Sevilla (Moreno Navarro 1972). En cambio Salvador Rodríguez presentó una tesis de licenciatura sobre la vivienda rural en el Aljarafe (1973) y una doctoral sobre la economía colonial en la Guatemala del siglo XVI (1977).

De esta generación solo Pilar Sanchiz continuó trabajando en Guatemala durante las próximas décadas. Fundó y dirigió el grupo de investigación Transformaciones sociales y culturales en Andalucía y América en el que se integraron Manuela Cantón, Isabel María Martínez Portilla y Pilar Gil Tébar. Su trabajo en el país centroamericano se vio reforzado por Elías Zamora Acosta, con una tesis sobre etnohistoria (Zamora Acosta 1982-83), y por la tesis de Cantón sobre el protestantismo (1993-94). Más adelante Pablo Palenzuela (1999) con sus investigaciones sobre etnodesarrollo, y Mario Jordi (2002), con una tesis doctoral sobre la etnicidad y el desarrollo en la zona del altiplano, ampliaron el conocimiento etnográfico sobre la región.

La labor de José Alcina Franch continuó a partir de 1968 en la Universidad Complutense de Madrid, donde a su regreso formó junto a Manuel Ballesteros el Departamento de Antropología y Etnología de América, separándose del de Historia de América y fundó la Revista Española de Antropología Americana (Cabello 2004: 312). En este marco académico siguió con su trabajo más arqueológico realizando numerosas investigaciones de campo en América Latina, sobretudo en Ecuador, Perú y Guatemala. En una de estas campañas dirigidas por el Profesor Alcina se inició Manuel Gutiérrez Estévez. El año 1975 realizó su primer trabajo de campo en Ingapirca, en los Andes ecuatorianos, siendo el único etnólogo del grupo (Gutiérrez 2003: 28). Otros profesores, como Rogelio Rubio o Carlos Caravantes, también desarrollaron su carrera profesional bajo la influencia de Alcina Franch.

En su larga y exitosa trayectoria académica, Manuel Gutiérrez además de trabajar en Ingapirca, ha realizado trabajo de campo sobre mito y ritual en el altiplano guatemalteco y en Campeche (México); sobre temas de identidad criolla y relaciones interétnicas en

Moquegua (Perú) y sobre arte indígena contemporáneo en Iquitos y Ayacucho (Perú). Siendo catedrático de Antropología de América en la Universidad Complutense, fue uno de los fundadores, en los años 1980, del Grupo de Estudios de Etnología Americana y, en los 2000, del master de estudios amerindios. Bajo la dirección de Gutiérrez se han defendido 25 tesis de doctorado hasta el día de hoy, hecho que lo convierte en el profesor con más direcciones de tesis americanistas del Estado. Sus estudiantes –Gerardo Fernández, Julián López García, Fernando Giobellina, Juan Antonio Flores Martos, entre otros– junto a otros americanistas provenientes de la misma universidad pero con formación en el exterior –Beatriz Pérez Galán en el *Goldsmiths College* y Pedro Pítarch en la Universidad de Nueva York– integran una nueva generación de profesores e investigadores sobre América Latina nacida a finales del siglo XX todavía muy activa.

Otra línea de investigación que nació en la Complutense vinculada a América Latina fue promovida por Carlos Giménez, quien se inició en la disciplina con los estudios sobre campesinado y sociedad rural analizando el régimen comunal agrario sobre los regadíos y las estructuras de poder en España y México. Giménez fue discípulo de Juan Vicente Palerm, antropólogo de la UCM durante el periodo 1971-75 e hijo del antropólogo exiliado a México Ángel Palerm. Juan Vicente Palerm se convirtió en una importante figura de los estudios sobre el campesinado en España. Algunos lo hacen responsable de introducir el marxismo en la antropología española (Narotzky 2002). Jesús Contreras, en los años 1970, simpatizando con esta corriente teórica, intentó introducir la economía política en la universidad. Sin embargo, las discrepancias que surgieron con la línea marcada por Esteva Fabregat, próxima a la escuela de Cultura y Personalidad, hicieron imposible su consolidación (Narotzky 2002). Juan Vicente regresó a México en 1975 y a partir de 1984 desarrolló su carrera académica en universidades norteamericanas, primero en Santa Bárbara (1984-1994) y luego en California-Riverside.

Los autores del monográfico y su andar etnográfico

Las trayectorias de los investigadores españoles que han participado en este número, al igual que las de muchos otros antropólogos americanistas de hoy, son diversas. En algunos casos las conexiones entre ellos y los que abrieron camino a la antropología americanista son muy claras, en otros la influencia de una formación exterior difumina el alcance de estas conexiones, pero en los caminos de todos ellos se cruzan –directa o indirectamente– ideas, grupos y profesores evocados en esta breve presentación. A pesar de que muchos de los autores de este monográfico se han formado en universidades

extranjeras o trabajan en el exterior, la distancia no ha impedido la colaboración entre ellos. Gracias a las nuevas tecnologías han podido compartir agenda y trabajar en los artículos de este volumen con colegas de otras universidades del Estado o América. Sin embargo, como bien muestran estas breves biografías, los lazos que los unen no son meramente virtuales. Numerosos son los que han sido inspirados por los mismos libros, dirigidos por los mismos directores de tesis, han compartido mesa en algún congreso, se han cruzado en el campo o han formado parte de un mismo grupo de investigación.

Mònica Martínez Mauri, una de las coordinadoras de este volumen, se inició en el mundo de la etnografía en 1997 gracias a una beca de movilidad concedida por la *Universitat Autònoma de Barcelona* (UAB) cuando cursaba estudios en antropología. Esta beca la llevó a Costa Rica, donde continuó su formación en la Universidad de Costa Rica y realizó trabajo de campo con comunidades campesinas del Valle Central. Al volver a la UAB a terminar la licenciatura en 1999, Montserrat Ventura y Verena Stolcke la animaron a iniciar contactos en la *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (EHESS) con el fin de realizar una tesis de doctorado. Ocho años después, en 2007, Martínez Mauri defendió su tesis *De Tule Nega a Kuna Yala. Mediación, territorio y ecología en Panamá*, realizada en cotutela bajo la dirección de Verena Stolcke (UAB) y Juan Carlos Garavaglia (EHESS). Durante la realización de su tesis asistió al nacimiento del grupo antropología e historia de la construcción de identidades sociales y políticas (AHCISP) en la UAB. En su etapa postdoctoral realizó una estada de dos años (2009-2011) en el Grupo Interdisciplinar de Estudios Sobre Desarrollo y Multiculturalidad (GIEDEM) de la *Universitat de Lleida* (UdL) dirigido por Víctor Bretón, y otra de tres años (2011-2014) en el Grupo Culturas Indígenas y Afrodescendientes (CINAF), dirigido por Gemma Orobitg, de la *Universitat de Barcelona* (UB). Actualmente es profesora agregada interina en esta última universidad.

Gemma Orobitg Canal, también coordinadora de este monográfico, se doctoró en la EHESS en 1996. Su tesis doctoral, publicada con el título *Les Pumé et leurs rêves. Étude d'un groupe indien de Plaines de Venezuela* (1998) recoge la investigación realizada entre el grupo indígena pumé entre los años 1989 y 1993 sobre los temas del sueño, el mito, el ritual y su lugar central en los procesos sociales, políticos y de construcción de la memoria. Su trabajo con este grupo indígena, que se prolonga ahora por más de veinte años, profundiza estas temáticas iniciales incorporando otros ámbitos de estudio como son las relaciones de género, la territorialidad, los derechos indígenas y las cuestiones relativas al proceso de transformación de un grupo de cazadores-recolectores nómadas a agricultores y ganaderos sedentarios. En el año 2001, junto con un grupo de profesores del Departamento de Antropología y de Historia de América y África de la UB (Cristina

Larrea, Javier Laviña, José Luís Ruiz-Peinado y Andreu Viola), fundó el Grupo de Estudios sobre Culturas Indígenas y Afroamericanas (CINAF). Por más de una década el CINAF ha reunido investigadores de universidades españolas y europeas, de los campos de la historia y de la antropología, que tienen como centro de interés la investigación sobre las dinámicas históricas, culturales y políticas de las minorías etnosociales en América Latina. Los encuentros bianuales que organiza el grupo han dado lugar a diferentes publicaciones. Una de ellas tiene como objetivo actualizar las problemáticas sobre los estudios indígenas: *Autoctonía, poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía* (Edicions i Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2012). En los últimos años, bajo su dirección, se han presentado tesis de doctorado centradas en pueblos indígenas y afrodescendientes de México, Argentina, Chile y Brasil. Actualmente Gemma Orobitg es profesora titular de antropología en la UB.

Víctor Bretón Solo de Zaldívar se doctoró en la *Universitat de Barcelona* con una tesis dirigida por Jesús Contreras sobre las transformaciones de la agricultura del Segrià durante el franquismo. Su vocación americanista se inició gracias a una beca postdoctoral en el CIESAS-México (1993). A partir de ahí, inició su interés por cuestiones relacionadas con el desarrollo rural, la agricultura campesina y las sociedades indígenas latinoamericanas. Posteriormente, y gracias a otra beca postdoctoral, inició su trabajo de campo en los Andes del Ecuador (1994). En este contexto ha estudiado las relaciones entre el aparato del desarrollo y los procesos organizativos del mundo indígena-campesino quichua, así como la incidencia de la disolución contemporánea del régimen de hacienda y la consolidación de las nuevas plataformas indianistas en la región. Es cofundador del grupo GIEDEM, profesor titular de la *Universitat de Lleida* y profesor emérito honorario en FLACSO-Ecuador.

Carmen Martínez Novo estudió la licenciatura en geografía e historia en la Universidad Autónoma de Madrid. Después cursó estudios de maestría y doctorado en la *New School for Social Research de Nueva York* (NSSR). Arcadio Díaz Quiñones, profesor de literatura caribeña y latinoamericana en la Universidad de Princeton que realizó un año sabático en España, la animó a ingresar al programa combinado de historia y ciencias sociales del *Graduate Faculty* de la NSSR impulsado por Charles y Louise Tilly, William Roseberry, Judith Friedlander y Deborah Poole. Los seminarios de la NSSR sobre América Latina donde investigadores del área de Nueva York presentaban sus trabajos fueron una influencia importante. La tesis de maestría de Martínez Novo combinó la historia y la antropología evaluando cómo las élites del Caribe hispano entendieron la esclavitud y la raza en el contexto de sus proyectos de nación en la segunda mitad del siglo XIX. Su tesis doctoral fue dirigida por W. Roseberry en colaboración con D. Poole

y J. Friedlander y se centró en el racismo y el paternalismo presentes en el indigenismo de las élites económicas, políticas e intelectuales de la frontera entre México y los Estados Unidos. Tras publicar su tesis doctoral (Martínez Novo 2006), pasó a estudiar formas contemporáneas de indigenismo en Ecuador. Su trabajo por ocho años como profesora en FLACSO-Ecuador contribuyó a un conocimiento más profundo de la academia y de la sociedad latinoamericanas. Desde el punto de vista teórico su trabajo ha combinado el neo-marxismo, perspectivas foucaultianas y teorías críticas de raza. Su revinculación con los espacios académicos españoles tuvo lugar a través del Ecuador y de su conexión con Víctor Bretón y el grupo de estudios latinoamericanos de la UdL. Fue directora de estudios latinoamericanos y actualmente es profesora de antropología en la Universidad de Kentucky (Estados Unidos).

Javier Martínez Sastre proviene de una formación agroforestal. Su primer contacto con las ciencias sociales vino de la mano de Víctor Bretón, asistiendo a sus clases de antropología económica y antropología rural en UdL. A través de él aterrizó en Ecuador y realizó su proyecto final de carrera de ingeniería agrónoma en la Amazonía ecuatoriana. A raíz de esta experiencia estudió antropología en la UAB, donde cursó el máster en Etnografía. Su tesis doctoral la realizó en la UdL, en el marco del GIEDEM, bajo dirección de Víctor Bretón, analizando la interacción entre el ambientalismo y la etnicidad en la cuenca baja del río Curaray (Amazonía ecuatoriana). Esta tesis fue defendida en el 2014 con el título: “El Paraíso en venta: desarrollo, ambientalismo y etnicidad en la frontera sur del Yasuní (Amazonía ecuatoriana)”. Actualmente trabaja en el Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN-Ecuador) estudiando las transformaciones agroecológicas y sociales tras la Reforma Agraria en los Andes ecuatorianos.

Montserrat Ventura i Oller realizó sus estudios doctorales en la EHESS bajo la dirección de Philippe Descola y su trabajo de campo etnográfico de larga duración con el grupo indígena Tsachila del Ecuador (Ventura 2009 y 2012) abriendo en la península la perspectiva de la antropología de la naturaleza aplicada a los estudios de sociedades americanas relativamente igualitarias. Como profesora en la UAB inició en 1993 la materia de etnología regional de las sociedades indígenas de las tierras bajas de América del Sur. Coorganizó entre 1997 y 2005 el Seminario *Aula Oberta d'Amèrica Llatina* por el que pasaron numerosos investigadores americanistas (Piqué y Ventura 2002) y coorganizó distintas Ediciones de los Encuentros americanistas de Casa Amèrica Catalunya, antes Institut Català de Cooperació amb Iberoamèrica, donde, siguiendo la tradición intelectual holista del americanismo, contribuyeron también historiadores y otros especialistas de la región. Junto a Verena Stolcke, dirige desde 2003 el grupo AHCISP que integra, junto a los investigadores americanistas antes señalados, especialistas del mundo árabe,

la India, y Europa. Este grupo ha acogido investigadores americanistas destacados como Stefano Varese o Claudia Briones, entre otros.

Ch'aska Eugenia Carlos Ríos es una antropóloga indígena quechua-hablante de la Provincia de Chisikata (Cusco, Perú) que inició un recorrido transnacional como escritora y narradora de historias de su localidad, de la que ha publicado diversas obras en quechua y bilingües quechua-castellano. En 2002-2004 estudió una maestría en Ciencias Sociales con mención en Antropología y Estudios Étnicos con una investigación sobre el “Juego de identidades e imaginarios en los ámbitos de lo público, de lo doméstico y de comunidad (Las jóvenes empleadas domésticas de Atapulo)” bajo la dirección de Eduardo Kingman en la FLACSO de Ecuador y se trasladó a París, donde realizó estudios de tradición oral y antropología lingüística en la EHESS junto a Gilles Rivière, mientras enseñaba quechua. En 2010 se inscribió en el programa de doctorado de la UAB bajo la dirección de Montserrat Ventura donde actualmente concluye una investigación sobre “Las relaciones entre humanos y no humanos en la mitología y el ritual” de Chisikata.

Beatriz Pérez Galán se doctoró en Antropología en la Universidad Complutense de Madrid (1999) y realizó parte de su doctorado en la Universidad de Londres (*Goldsmiths College*) junto a Olivia Harris. Su tesis doctoral versó sobre el sistema de autoridades indígenas y su relación con el territorio en un conjunto de comunidades quechuas de Cuzco (Perú). En las últimas dos décadas su trayectoria investigadora se ha centrado en estudiar los procesos de desarrollo, turismo, y patrimonialización en los andes peruanos. Actualmente se desempeña como profesora de antropología en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

Norma Fuller Osoreo, co-autora del artículo *Turismo rural comunitario, género y desarrollo en comunidades campesinas e indígenas del sur del Perú*, es profesora principal en el departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y doctora por la Universidad de Florida Gainesville, es una especialista de referencia en estudios de género en contextos andinos. Ha colaborado con Beatriz Pérez Galán en numerosos proyectos y publicaciones.

Gerardo Fernández Juárez, se doctoró en Antropología de América con la tesis titulada *Simbolismo ritual entre los aymaras: mesas y yatiris*, dirigida por Manuel Gutiérrez Estévez, en la Universidad Complutense de Madrid (1992). Desde hace dos décadas viene realizando trabajo de campo antropológico en comunidades aymaras del Altiplano boliviano, centrandose su interés en aspectos rituales y de medicina indígena. En la actualidad es profesor titular de antropología social y coordinador del master universitario de antropología social en la Facultad de humanidades de Toledo, Universidad

de Castilla-La Mancha, donde imparte docencia sobre rituales, creencias, patrimonio cultural inmaterial, salud intercultural y antropología aplicada.

Eugenia Rodríguez Blanco se licenció en antropología social y cultural por la UAB. Una vez titulada realizó dos estancias de investigación en Brasil entre los años 2000 y 2002, becada por la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI). En Brasil estuvo vinculada al departamento de antropología de la Universidad Federal de Santa Catarina, y asesorada por el etnólogo americanista Oscar Calavia Sáez. El profesor Calavia motivó a la joven antropóloga a realizar su tesis doctoral sobre la participación de la antropología y los profesionales de dicha disciplina en las luchas organizadas por los derechos de los pueblos indígenas en Brasil. En 2005 defendió su tesis doctoral titulada *ONGs indigenistas en Brasil y antropología implicada, un modelo de mediación para el etnodesarrollo* bajo la dirección de la profesora Mercedes Jabardo Velasco. Tras ello se especializó en estudios de género y desarrollo en la Universidad Complutense de Madrid y realizó una estancia post-doctoral de dos años (2009-2010) en el área de Género y Desarrollo Rural del Colegio de Postgraduados en Ciencias Agrícolas de México. Desde entonces ha realizado diversas investigaciones académicas y ha trabajado como consultora de agencias de Naciones Unidas, en el área de género y etnicidad, con especial interés en la situación y los derechos de las mujeres indígenas en el contexto de América Latina. Desde el año 2013 se encuentra vinculada a la Universidad de Panamá como profesora del área de antropología y realizando una investigación financiada con fondos I+D del estado panameño sobre las mujeres indígenas migrantes en el contexto nacional

Francisco Herrera es un destacado historiador panameño, master por el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Florida, Gainesville (1989). Francisco Herrera formó parte del grupo de investigadores formado por Reina Torres de Arauz en los años 1970 dedicado a entender los cambios que introducía la modernidad en las comunidades indígenas del país. Con un gran conocimiento de las distintas realidades sociales y económicas que viven los distintos pueblos indígenas del país, Herrera es uno de los investigadores con más experiencia de campo etnográfico de Panamá. Durante el periodo 1994-2015 ha ejercido como profesor de antropología e historia en la Universidad de Panamá y actualmente colabora en el proyecto dirigido por Eugenia Rodríguez sobre mujeres indígenas migrantes.

Julián López García estudió en el departamento de antropología americana de la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Manuel Gutiérrez Estévez dirigió

su tesis doctoral (1994) titulada *Restricciones culturales en la alimentación de mayas chortis y ladinos del Oriente de Guatemala*. Además de trabajar en Bolivia, Ecuador y Perú, sigue realizando trabajo de campo etnográfico con este grupo indígena. Con Manuel Gutiérrez Estévez, Pedro Pitarch y Juan Antonio Flores forma parte del Grupo de Investigación de la UCM Simbolismo y Cognición en Culturas Americanas y con ellos (además de María García Alonso y Francisco Ferrándiz) fundó el Grupo de Estudios en Etnología Americana, que ha promovido diversos proyectos de investigación sobre la América Indígena. En la actualidad imparte docencia en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) en las materias “Pueblos indígenas” y “Antropología de América”, en la maestría en estudios amerindios de la Universidad de Querétaro (México) y en el programa de doctorado en estudios territoriales de la Universidad de Caldas (Colombia).

Gemma Celiueta Comerma se licenció en la Universidad de Barcelona, donde cursó asignaturas de etnología americanista que impartían profesores como Jesús Contreras. Al finalizar sus estudios de licenciatura realizó dos estancias, una de un mes en Guadalajara (México) y otra en Malí, que despertaron en ella su vocación americanista. En la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) de París inició sus estudios de doctorado y posteriormente su trabajo de campo en Guatemala. En el 2009 defendió la tesis *“La race n’a jamais été vaincue”: autorité et représentation politique indigène à Quetzaltenango (Guatemala)* bajo la dirección de Jesús García-Ruiz. En la etapa post-doctoral se ha incorporado como docente a la *Universitat de Barcelona*, se desempeña como investigadora en el grupo de investigación CINAf y participa en proyectos del Grupo de Etnología Americana.

Lorenzo Mariano Juárez se adscribe a la herencia americanista de Manuel Gutiérrez Estévez, en segunda generación. Se inició en la Antropología a principios del siglo XXI en la Universidad de Extremadura, proveniente, como tantos otros en aquellos tiempos, del ámbito de las ciencias de la salud. Allí conoció a Julián López García, quien en 2004 le propuso realizar trabajo de campo en Guatemala en un primer proyecto de investigación financiado por la AECl. Desde entonces, investiga en Guatemala, interesado en cuestiones ligadas al desarrollo, la antropología del hambre y la alimentación, la antropología de la salud o el análisis de las violencias. Realizó los estudios de Doctorado en el departamento de Antropología de la UCM. En el año 2011 defendió su tesis, titulada *Nostalgias del maíz y desnutrición contemporánea: antropología del hambre en la región ch’orti’ del Oriente de Guatemala*, y dirigida por Julián López García, en la UNED. Este trabajo fue premio extraordinario de Doctorado y Premio a la Mejor Tesis sobre Cooperación

al Desarrollo, en la convocatoria del Grupo G9 de Universidades, en la edición de 2013. En la actualidad es miembro del Grupo de Etnología Americana, dirigido por Manuel Gutiérrez Estévez, y del Grupo Etnografía y Estudios Sociales Aplicados.

Barcelona, septiembre de 2015

Agradecimientos

Queremos dar las gracias a Jesús Contreras e Ignasi Terradas, quienes en la primavera de 2014 aceptaron ser entrevistados por Mònica Martínez y Cristina Larrea para compartir sus recuerdos sobre sus inicios como estudiantes e investigadores en la Universidad de Barcelona. Nuestros agradecimientos también van dirigidos a todos los investigadores de este volumen por compartir con nosotras los orígenes de su vocación americanista y por leer con atención el primer borrador de esta introducción.

Bibliografía

- ALBÓ, X. (1977) *La Paradoja aymara: Solidaridad y faccionalismo*. Bolivia: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- BEZOS DALESKE, C. (2002) “Claudio Esteva-Fabregat, Entrevista”. AIBR, *Revista De Antropología Iberoamericana*, 24.
- BRETÓN, V. (2005) “Los paradigmas de la ‘nueva’ ruralidad a debate: El proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador”, *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 78: 7-30.
- BRETÓN, V. (2012) *Toacazo. En los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria*. Ecuador: FLACSO/Abya Yala.
- BRUFAU, J.; PERMANYER, M. ZULET, X. (2011) “Entrevista a Claudi Esteva Fabregat, antropòleg. ‘El treball d’un antropòleg acaba en el moment en que aquest és com l’altre’”. *Perifèria*, 14.
- BUXÓ, M.J. (1973) “Movilidad social interactiva y elección-uso de la lengua en una comunidad bilingüe kechua-español”, *Ethnica. Revista de Antropología*, 6: 7- 33.
- BUXÓ, M.J. (1974) “Aculturación, bilingüismo y cognición en Chinchero (Cuzco)”, *Ethnica. Revista de Antropología*, 8: 49- 70.

- BUXÓ, M.J. (1978) “Comportamiento lingüístico de la mujer en situaciones de aculturación y cambio social. Bilingüismo y biculturismo”, en: *Bilingüismo y Biculturismo*. Barcelona: Instituto Ciencias de la Educación, Universidad de Barcelona: 173-192.
- BUXÓ, M.J. (1980) “Modernización e ideología cultural en Quetzaltenango (Guatemala)”, *Ethnica. Revista de Antropología*, 16: 41-72.
- BUXÓ, M.J. (1983) “El rol de la mujer y los procesos de modernización: la mujer chincerina (Cuzco)”, *Anuario de Estudios Americanos*, 37: 369-402.
- BUXÓ, M.J. (1984) “El papel de la mujer indígena”, en: *Caminos de la democracia en América Latina*, Fundación Pablo Iglesias: 195-205.
- BUXÓ, M.J. (1991) “Vitrinas, cristales y espejos: Dos modelos de identidad en la cultura urbana de las mujeres quiches de Quetzaltenango”, en: L. LUNA (ed.) *Mujeres y sociedad. Nuevos enfoques teóricos y metodológicos*, Editorial PPU: 29-40.
- CABELLO, P. (2004) “José Alcina Franch. Esbozo biográfico de un americanista”, *Anales del Museo de América*, 12: 309-324.
- CANTON DELGADO, M. (1993-94) *El protestantismo en los movimientos socio-religiosos del occidente de Guatemala: discursos y conductas*. Tesis doctoral. Sevilla: Univ. Sevilla, Fac. Geografía e Historia, Dep. Antropología Social, Sociología y Trabajo Social.
- CAPEL, H. (2009) “La antropología española y el magisterio de Claudio Esteva Fabregat. Estrategias institucionales y desarrollo intelectual en las disciplinas científicas”, *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, XIII (287). <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-287.htm> (última consulta: 29 septiembre 2015)
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1975) “Reforma agraria y conflictos intercampesinos en la sierra sur del Perú”, *Ethnica. Revista de antropología*, 9: 181-204.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1979) “El compadrazgo y los cambios en la estructura de poder local en Chinchero (Perú)”, *Boletín americanista*, 29: 5-29.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1980) “La valoración del trabajo en una comunidad campesina de la sierra peruana”, *Boletín americanista*, 30: 41-68.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1985) *Subsistencia, ritual y poder en los Andes*. Barcelona: Editorial Mitre.
- ESTEVA FABREGAT, C. (2009) *La influencia de México en el exilio español. Identidades en retrospectiva*, Veracruz, México: Editorial del Gobierno del Estado de Veracruz.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. (1995) *El banquete aymara: Mesas y yatiris*. La Paz: Hisbol.

- FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. (2001) *Simbolismo natural entre los aymaras: mesas y yatiris*. Madrid: Universidad Complutense.
- FLORES MARTOS, J.A. (2000) *Etnografía de la ciudad y puerto de Veracruz* (México). Tesis doctoral. Madrid: Univ. Complutense de Madrid, Dep. Antropología Social.
- GASCÓN GUTIÉRREZ, J. (1998) “Gringos como en sueños”. *Diferenciación y conflicto campesino en el sur andino peruano ante el desarrollo de un nuevo recurso: el turismo. Isla de Amantani, lago Titicaca*. Tesis doctoral. Univ. Barcelona, Fac. Geografía e Historia, Dep. Antropología Cultural e Historia de América y África.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (2003) “Mitos y juegos de lenguaje”, *Revista Española de Antropología Americana*, núm extraordinario: 27-34.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. y P. PITARCH (eds.) (2010) *Retóricas del cuerpo amerindio*, Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- JORDI SÁNCHEZ, M. (2002) *Etnicidad y desarrollo en el altiplano: las organizaciones mayas de desarrollo en Guatemala*. Tesis doctoral. Sevilla: Univ. Sevilla, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Antropología Social.
- LAGUNAS, D. (2012) “Claudio Esteva Fabregat, interpelado”. *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, XVII (974) <http://www.ub.es/geocrit/b3w-974.htm> (última consulta: 12 agosto 2015)
- LÓPEZ GARCÍA, J. (2003) *Símbolos en la comida guatemalteca. Una etnografía de la culinaria maya-ch'orti*, Quito: Abya-Yala.
- LÓPEZ GARCÍA, J. (ed.), (2008) *Catástrofes, pobreza y hambre en el oriente de Guatemala*, Ediciones Puertollano, Puertollano.
- MARTÍNEZ MAURI, M. y C. LARREA KILLINGER (2010) *Antropología social, desarrollo y cooperación internacional*. Barcelona: Editorial UOC.
- MARTÍNEZ NOVO, C. (2006) *Who Defines Indigenous? Identities, Development, Intellectuals and the State in Northern Mexico*. New Jersey, Londres: Rutgers University Press.
- MARTÍNEZ NOVO, C. (2014) “Managing Diversity in Post-neoliberal Ecuador”. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 19(1): 103-125.
- NAROTZKY, S. (2002) “The Political Economy of Political Economy in Spanish Anthropology”, en: LEM, W. & LEACH, B. (Eds.) *Culture, Economy, Power. Anthropology as Critique, Anthropology as Praxis*, Albany: State of New York Press.
- NAROTZKY, S. (2006) *Conexiones: Ángel Palerm y la antropología en España*. CIESAS, Cátedra Ángel Palerm, 16 http://www.ciesas.edu.mx/Catedra/archivos/Narotzky_Conferencia181006.pdf (última consulta: 10 septiembre 2015)
- OROBITG CANAL, G. (1998) *Les Pumé et leurs rêves. Étude d'un groupe indien des*

Plaines du Venezuela. París: Éditions de Archives Contemporaines.

- PALENZUELA CHAMORRO, P. (1999) "Etnicidad y Modelos de Auto-Organización Económica en el Occidente de Guatemala", en: *Construcciones Etnicas y Dinámicas Socioculturales en America Latina*. Quito: Abya – Yala, pp. 53-76.
- PITARCH, P. (1996) *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*. México: FCE.
- PITARCH, P. (2010) *The jaguar and the priest. An ethnography of tzeltal souls*. Tucson: University of Arizona Press.
- STOLCKE, V. (1988) *Coffee planters, workers and wives: class conflict and gender relations on São Paulo Plantations, 1850-1980*. Nueva York: St. Martin's Press.
- STOLCKE, V. (1992) *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid, Alianza.
- SURRALLÉS, A. (2003) *Au cœur du sens : perception, affectivité, action chez les Candombi*. París: CNRS Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- TERRADAS, I. (1980) "Orden social y Economía política. Un replanteamiento a partir de la historia industrial mexicana", *Relaciones*, 2 (I): 55-131.
- TERRADAS, I. (1981) "El contrabando en el orden social y en la economía política: notas a propósito del caso de la Nueva España", *Relaciones*, 7 (II): 40-84.
- TERRADAS, I. (1971) "Allpa: un modelo etnosemántico", *Ethnica*, 2: 205-222.
- VENTURA I OLLER, M. (2009) *Identité, Cosmologie et chamanisme des Tschila de l'Equateur*. París: L'Harmattan.
- VENTURA, M. (2012) *En el cruce de caminos. Identidad, cosmovisión y chamanismo Tsachila*, Quito: FLACSO-Ecuador, Abya Yala, IFEA, Universidad Autónoma de Barcelona.
- VENTURA, M. y PIQUÉ, R. (eds.) (2002) *América Latina, Historia y sociedad: una visión interdisciplinar*, Barcelona: ICCI /UAB.
- VIOLA RECASENS, A. (2000) *Kawsachun coca, wañuchun gringos! Colonización, cultivos de coca y sindicalismo campesino en el trópico de Cochabamba (Bolivia)*. Tesis doctoral. Barcelona: Univ. Barcelona, Fac. Geografía e Historia, Dep. Antropología Social e Historia de América.
- ZAMORA ACOSTA, E. (1982-83) *El Occidente de Guatemala en el Siglo XVI: presencia española y cambio cultural ante los mayas de las tierras altas*. Tesis doctoral. Sevilla: Univ. Sevilla, Fac. Geografía e Historia.

POLÍTICAS DE RECONOCIMIENTO NEOLIBERALES Y POSNEOLIBERALES EN ECUADOR: CONTINUIDADES Y RUPTURAS¹

POLICIES OF RECOGNITION OF INDIGENOUS RIGHTS IN ECUADOR UNDER NEOLIBERALISM AND POSTNEOLIBERALISM: CONTINUITY AND CHANGE

Víctor Bretón Solo de Zaldívar
Universitat de Lleida y FLACSO Ecuador

Carmen Martínez Novo
Universidad de Kentucky

Recibido: 10 septiembre 2014

Aceptado: 28 marzo 2015

Resumen

El artículo discute la relación entre economía política —neoliberalismo y posneoliberalismo— y políticas de reconocimiento de la diversidad cultural en Ecuador. Se estudia el

Abstract

This article focuses on the relationship between political economy —neoliberalism and postneoliberalism— and the politics of recognition of cultural

1. Este texto sintetiza buena parte de la investigación de los autores sobre el movimiento indígena ecuatoriano y las políticas de reconocimiento neoliberales (Bretón 2001, 2005 y 2009) y sobre la crisis del proyecto cultural indígena (Martínez Novo 2009) y la conflictiva relación de las organizaciones étnicas con el gobierno de la Revolución Ciudadana (Martínez Novo 2011, 2013, 2014 a, 2014 b). Víctor Bretón hizo trabajo de campo con organizaciones andinas de segundo grado de las provincias de Imbabura (Quichinche), Cotopaxi (Toacazo), Tungurahua (Salasaca) y Chimborazo (Riobamba, Colta y Guamoto), así como con instituciones de desarrollo públicas (Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador) y privadas (ONG diversas) entre los años 1999 y 2005. Posteriormente, desempeñó una investigación monográfica entre las comunidades de la parroquia de Toacazo que desembocó en una monografía sobre los procesos de politización de la etnicidad (2012); una línea de investigación que combina la etnografía con el trabajo de archivo y que en la actualidad ha extendido a la provincia de Chimborazo. Carmen Martínez utilizó etnografía multisituada. Realizó observación participante y entrevistas no estructuradas en comunidades kichwas (quichuas) de la sierra norte, centro y sur y en comunidades shuar de la Amazonía sur del Ecuador entre el año 2002 y el 2014. Martínez también entrevistó a funcionarios estatales, misioneros salesianos, antropólogos, otros intelectuales, ecologistas y actores no indígenas que trabajan con los pueblos indígenas. Martínez realizó observación participante en eventos y espacios gubernamentales y no gubernamentales con la intención de comprender la visión que sobre la cuestión étnica tienen estos actores e instituciones.

surgimiento de un importante movimiento indígena capaz de liderar a los movimientos sociales en el contexto de la crisis de la izquierda y capaz de obstaculizar hasta cierto punto el ajuste neoliberal, así como su progresivo debilitamiento. El neoliberalismo se caracterizó por el reconocimiento limitado de la etnicidad, mientras desconocía la agenda clasista y de cambio estructural de estos movimientos. Además, ejecutó políticas de redistribución económica focalizada que tuvieron el efecto de recambiar los liderazgos indígenas, de enfocarlos en proyectos de desarrollo a corto plazo, y de despolitizarlos. Durante la época posneoliberal se ha retrocedido aún más. Los limitados derechos al reconocimiento y tolerancia neoliberales se han transformado en apropiación estatal de las agendas de los movimientos sociales, intolerancia, y represión a los indígenas que no colaboran con el régimen. Además se ha retrocedido con respecto a la autonomía, participación y otros derechos colectivos que los pueblos indígenas obtuvieron en el periodo anterior. Esto ocurre en un contexto en que los derechos colectivos se convierten en un obstáculo para la expansión de intereses mineros y petroleros transnacionales que financian el presupuesto del estado.

Palabras clave: etnicidad, movimientos indígenas, neoliberalismo, posneoliberalismo, Ecuador, Andes

diversity in Ecuador. The authors discuss the rise and decline of an indigenous movement capable of both leading social movements in a context of the crisis of the left, and blocking neoliberal restructuring to a certain extent. Neoliberalism was characterized by limited recognition of ethnic diversity while ignoring the class and structural change agenda of these movements. Neoliberal governments conducted targeted economic redistribution, which had the effect of replacing the indigenous leadership, encouraging the movement to focus on short-term development goals, and depoliticizing it. During the postneoliberal period, there have been further losses in indigenous rights. Limited recognition and increased tolerance gave way to state appropriation of social movement agendas, intolerance, and repression of indigenous citizens who do not collaborate with the regime. Furthermore, there has been a reduction in autonomy, participation, and other collective rights previously achieved by indigenous peoples. This is happening in a context in which collective rights have become an obstacle to the expansion of transnational mining and oil interests, the revenues of which are key to financing state budgets.

Keywords: ethnicity, indigenous movements, neoliberalism, postneoliberalism, Ecuador, Andes

Durante el último tercio del siglo XX, la dinámica social en Ecuador experimentó cambios trascendentales e imprevisibles tan sólo unos años atrás. El primero de ellos lo constituyó la consolidación del movimiento indígena, articulado fundamentalmente, aunque no sólo, alrededor de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Este es uno de los factores más novedosos en la historia reciente del país y, con sus particularidades, se ajusta a la tendencia constatada en otros escenarios latinoamericanos caracterizados por la presencia de importantes contingentes de población indígena-campesina². La irrupción de la CONAIE, además, situó “la cuestión étnica” como una prioridad de la agenda de los poderes públicos y de las agencias de cooperación. Por otra parte, las políticas de ajuste estructural del Consenso de Washington, con toda su filosofía antiestatalista, generaron un repliegue formidable del Estado. De haber sido éste el principal impulsor de las políticas estructurales, que tuvieron en las reformas agrarias de los sesenta y los setenta su máxima expresión, se constata una dejación en favor de agencias de todo tipo (muchas de ellas Organizaciones No Gubernamentales, ONG) que, ya entre los años ochenta y noventa, se convirtieron en las principales impulsoras de las intervenciones sobre el medio rural. Semejante proceso de externalización vino acompañado de un ir y venir de formas de vehicular y entender la misma noción de desarrollo: desde el “capital social” hasta el “etnodesarrollo”, pasando por todas las versiones imaginables de intervenciones “sostenibles”, con “enfoque de género” y espíritu “empoderativo” (Kay 2008).

Tomando como punto de referencia la alta capacidad movilizadora mostrada por el movimiento indígena durante la última década del siglo XX, así como su notable destreza en la interlocución con el Estado (Zamosc 2004) y las agencias de cooperación (Bretón 2001), nuestra tesis de partida es que esa sucesión de modas descansó sobre el denominador común de un esfuerzo por desvincular las políticas de desarrollo de la cuestión irresuelta de la concentración de la riqueza. Esa línea pasó por enfatizar los aspectos identitarios y organizativos dejando en segundo plano todo lo referente a la agenda clasista precedente. Queremos incidir también en el papel cambiante desempeñado en todo ello por los mediadores indígenas y que se reflejó en el tránsito de unos intelectuales orgánicos de “viejo cuño” –los emanados de la coyuntura reformista del tiempo de la lucha por la tierra, en los años sesenta y setenta (Bretón 2012)– a un *staff* de dirigentes profesionalizados que devinieron en parte de un dispositivo neoliberal de poder. A tal fin, y partiendo del significado de los logros conquistados por el movimiento indígena

2. Ese proceso cobró fuerza en paralelo al ascenso del neoliberalismo como doctrina hegemónica. Ver Koonings y Silva (1999), Petras y Veltmeyer (2001), Yashar (2005 y 2007) o Zamosc (2007) entre otros.

en las postrimerías del siglo XX (primer apartado), proponemos un análisis sintético (segunda parte) sobre las implicaciones del neoliberalismo y sus políticas de reconocimiento en lo que al reacomodo de las dirigencias indígenas se refiere. La idea es mostrar de qué manera esas políticas neoliberales de reconocimiento están, en cierto sentido, en la base de la crisis de representatividad por la que atraviesan hoy en día plataformas tan emblemáticas como la CONAIE. Se argumenta que ese fue el substrato sobre el que se cimentó el régimen de la Revolución Ciudadana y se analiza en detalle el tipo de políticas implementadas por el presidente Correa hacia esos colectivos (tercera, cuarta y quinta parte). Denominamos posneoliberal el régimen liderado por Correa ya que, a diferencia del neoliberalismo, el gobierno de la Revolución Ciudadana ha priorizado al Estado y sus políticas públicas, ha protegido al mercado interno, y ha incrementado la inversión social. A la vez sostenemos que este proceso de fortalecimiento del Estado ha conllevado una centralización de la toma de decisiones y un énfasis en la extracción de recursos naturales que, a su vez, está causando la reducción de la autonomía de los movimientos indígenas y choques con sus organizaciones debido a que importantes recursos naturales están localizados en territorios étnicos. Argumentaremos que en Ecuador, por paradójico que parezca, la ciudadanía posneoliberal ha dado lugar al retorno a un tipo de indigenismo que construye a los sujetos indígenas como meros receptores pasivos de las políticas gubernamentales.

El movimiento indígena como actor político

El advenimiento del movimiento indígena como un actor político de primera magnitud ha sido, sin duda, uno de los acontecimientos más remarcables de la historia social contemporánea del Ecuador. Aunque arranca de procesos que hunden sus raíces en las décadas precedentes, es en la de los años ochenta cuando, definitivamente, se condensó en la CONAIE una de las plataformas de reivindicación identitaria con mayor capacidad de movilización y de interpelación de la América Latina del último cambio de siglo: la voz de los pueblos indígenas se hizo audible al menos desde que en 1990 paralizaran por vez primera el país y cuestionaran, también por primera vez, la permanencia de un esquema estatal de relaciones excluyente e inequitativo. En casos como el del Ecuador, además, el escenario que fueron definiendo esos procesos de afirmación identitaria se caracterizó por el hecho de que, ante el descalabro del Estado desarrollista clásico y el descrédito generalizado de las propuestas procedentes del espectro de la izquierda convencional, el indígena fuera durante los ochenta y los noventa el único movimiento social con capacidad de enfrentar

a sectores muy amplios de la población contra la implacabilidad de un ajuste económico de alto coste social presuntamente inevitable. En el contexto de un Estado históricamente tan débil y clientelar como el ecuatoriano (León 2003), la reiterada capacidad movilizadora de la CONAIE³ incidió más de lo que suele reconocerse en la errática trayectoria de la gestión económica del país, al obligar periódicamente a negociar, matizar y reorientar los lineamientos del gobierno de turno (Santana 2004; Sánchez-Parga 2007).

En cualquier caso, y vista en perspectiva histórica, la magnitud del cambio experimentado por la sociedad ecuatoriana durante las últimas décadas del siglo XX es innegable: cambio en términos de los logros alcanzados por los pueblos y nacionalidades indígenas y de lo que había significado la invisibilización de la alteridad cultural a lo largo del dilatado proceso de construcción nacional republicana (Guerrero 1995, 2010). En ese tránsito, fue crucial la existencia de una sólida élite intelectual indígena capaz de hilvanar un discurso sobre la plurinacionalidad, la importancia de la identidad étnica y el derecho a la diferencia; discurso en cuya elaboración también participaron numerosos intelectuales no-indígenas que, ante la crisis de la izquierda tradicional, apostaron por el fortalecimiento de la CONAIE y sus filiales como alternativa democratizante frente al anquilosado aparato de un Estado en crisis permanente desde el fin del espejismo petrolero al inicio de la década de 1980⁴. El reconocimiento de la trascendencia de esas élites pensantes no significa que las reivindicaciones expresadas bajo la bandera de la etnicidad no estuviesen ampliamente asumidas por las bases: como evidenciaron los sucesivos levantamientos de los años noventa, “el discurso de los dirigentes indígenas fue masivamente adoptado y transformado rápidamente en acciones políticas, porque se funda en las experiencias diarias de discriminación étnica y en las estrategias de resistencia que construyen la identidad y el autorrespeto indígenas con base en las definiciones culturalistas de lo indígena” (Lentz 2000: 205). Más adelante, en plena eclosión identitaria y al palio de las políticas de reconocimiento neoliberales, se ensayaron vías de intervención sobre el mundo indígena tendientes a diluir el contenido clasista de parte de sus viejas demandas en clichés cul-

3. Capacidad evidenciada, por ejemplo, en los exitosos levantamientos de 1990, 1992, 1994 y 2001; en su participación en el derrocamiento del presidente Jamil Mahuad en enero de 2000; o en los numerosos paros y bloqueos de carreteras parciales vividos durante los turbulentos años finiseculares.

4. Prueba de ello fue la conformación a partir de 1995 del Movimiento Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, proceso en el que convergieron los intereses de los líderes indígenas de cara a contar con una plataforma electoral y generar amplias alianzas con tendencias progresistas, con la propuesta de la izquierda (no-indígena) de articular una organización pluriétnica de amplia base social alejada de los partidos tradicionales (Guerrero y Ospina 2003: 194-195; Larrea 2004: 69).

turalistas estereotipados y esencialistas. Es también entonces cuando, fruto precisamente de ello, se sembraron las semillas de la crisis de representatividad por la que atravesará la CONAIE de 2003 en adelante, tras su alejamiento de la Presidencia de Lucio Gutiérrez, su distanciamiento discursivo (y práctico) de un proyecto alternativo de cambio estructural y su pérdida de capacidad redistributiva y de mantenimiento de clientelas.

Neoliberalismo y políticas de reconocimiento

Como venimos argumentando, el movimiento indígena demostró una gran capacidad de contestación ante los intentos zigzagueantes de imponer ajustes de alto coste social durante los años de apogeo neoliberal. No pudo evitarlo del todo —ahí está la dolarización de la economía ecuatoriana a partir del año 2000—, pero sí fue capaz de inducir avances significativos en la senda de los derechos colectivos: desde reconocimientos constitucionales de gran poder simbólico (y la naturaleza plurinacional del Estado, sancionada en la Constitución de 2008, es uno de ellos) hasta la inserción de destacados intelectuales indígenas en la gestión de las políticas públicas, y no sólo en los ámbitos municipales (alcaldes) y provinciales (prefectos), sino alcanzando algunas de las más altas magistraturas del Estado (ministerios como el de Relaciones Exteriores y el de Agricultura, durante la efímera alianza con el gobierno de Gutiérrez en 2003). Las fortalezas de la CONAIE y la imagen construida y publicitada a escala internacional, hicieron de la indianidad un poderoso imán para atraer recursos y proyectos sobre las parroquias y cantones predominantemente indígenas. Poco a poco y de manera casi imperceptible, las organizaciones fueron paulatinamente perdiendo el perfil como plataformas de lucha y reivindicación de las décadas precedentes para ganar peso como contrapartes de las agencias de desarrollo en la ejecución de proyectos sobre los territorios indígenas (Bretón 2008 y 2009). De ese modo, las demandas de hondo calado político, las que cuestionaron en su día la concentración de la tierra, el racismo y la inevitabilidad del dogma neoliberal, cedieron terreno ante la lluvia fina del proyectismo, que terminó por imponer un campo de juego en el que, definitivamente, el único margen de negociación del movimiento indígena se encuadraba en el número y el monto de proyectos a ejecutar. Un proceso, en cualquier caso, que también se caracterizó por un cambio en el tipo de alianzas externas con que contaron las plataformas étnicas. Si en el tiempo de la lucha por la tierra y la reforma agraria, la Iglesia progresista y la izquierda clásica fueron aliados ineludibles en todo el proceso de fortalecimiento organizativo (Martínez Novo 2004 y 2007; Becker 2008); durante los años de hegemonía neoliberal fueron las ONG —algunas de las más importantes, por cierto,

emanadas de la propia Iglesia progresista– y las agencias de desarrollo multilateral quienes tomaron el relevo en el apoyo y acompañamiento de las organizaciones indígenas (Bretón 2001; Tuaza 2011). Este es un cambio digno de subrayarse y que está en consonancia, además, con el paulatino vaciamiento de planteamientos realmente contra-hegemónicos en el *modus operandi* de esas instancias del aparato del desarrollo próximas a las organizaciones sociales (Sogge 2004).

Todo ello se fue consumando a la vez que los cuadros dirigentes de la CONAIE se institucionalizaban. Desde el manejo de los poderes locales hasta las cómodas oficinas de los ministerios o la gestión de ambiciosos programas del Banco Mundial, el caso es que el grueso de la intelectualidad indígena del año 2000 tenía poco que ver con los liderazgos de tres décadas atrás. Las viejas dirigencias del tiempo de la reforma agraria (en la sierra andina) y la defensa ante la colonización descontrolada de las tierras bajas y la consiguiente reivindicación por el reconocimiento de los territorios ancestrales (en la Amazonía), fueron reemplazadas por nuevas generaciones de líderes emprendedores, con ribetes tecnocráticos barnizados de una identidad esencializada, en consonancia con el discurso *prêt-à-porter* del aparato del desarrollo. Se fueron convirtiendo, *de facto*, en parte funcional de un entramado neoliberal de poder y control social (Larrea 2010). Con una retórica cada vez más etnicista, con mayores dificultades para tender puentes con otros sectores sociales no definidos como indígenas, y en una esfera de intereses en alejamiento creciente de los problemas y las expectativas de la vida cotidiana de las comunidades, todo parece indicar que ese *staff* de mediadores profesionales está hoy enfrentando una aguda crisis de representatividad.

En todo este proceso, las agencias de desarrollo (públicas y privadas) jugaron un papel decisivo. Conviene no perder de vista de qué manera, desde la primera mitad de los noventa, el mismo Banco Mundial fue mostrando una atención renovada por los pueblos indígenas. La apertura y sensibilidad hacia sus reivindicaciones constituía, ciertamente, una respuesta al vigor demostrado por las organizaciones étnicas. Como en otros países (México, Guatemala o Panamá son buenos ejemplos), la respuesta del *establishment* neoliberal se orientó hacia la articulación de una suerte de práctica discursiva que algunos autores califican como “multiculturalismo neoliberal” (Hale 2005); un patrón recurrente de interacción entre los regímenes neoliberales y las plataformas indianistas que corría en una triple dirección: 1) asumir y apoyar, incluso a través de modificaciones constitucionales, determinadas demandas de carácter cultural (derechos al reconocimiento y visualización de la diferencia); 2) dejar en un segundo plano (o simplemente obviar) aquellos planteamientos que pudieran poner en entredicho la lógica del modelo de acumulación; y 3) profundizar en paralelo la vía asistencialista (proyectista) de intervención sobre las

comunidades de base⁵. La paradoja de esa acepción del multiculturalismo es que oficializaba la alteridad cultural mientras que, por otro lado, desestimaba todo aquello que cuestionase la hegemonía de la ortodoxia neoliberal, conformando así la naturaleza de lo que Charles Hale (2004), parafraseando a Silvia Rivera Cusicanqui, ha calificado como el ideal del “indio permitido”.

En este punto vale la pena reflexionar sobre la manera en que ese multiculturalismo neoliberal centró la mirada en el potencial de la alteridad cultural como recurso (vale añadir: como recurso capaz de suavizar el racismo en sociedades secularmente racializadas e incluyente de forma limitada, aunque inocuo en términos de forzar patrones redistributivos de la riqueza y, por lo tanto, funcional desde la óptica del poder). En un escenario en que las “ventajas comparativas” devinieron en eje vertebrador de la integración de los Sures a los mercados globalizados, las exportaciones de productos étnicos (Comaroff y Comaroff 2011) y el turismo cultural se (re)significaron como oportunidades (Gascón 2009). Eso sin contar con el hecho constatado de que la etnicidad se convirtió, en esa época, en un importante polo de atracción para los recursos invertidos por la cooperación internacional en proyectos de desarrollo (Bretón 2001). Ahí conviene distinguir a dos actores que, aunque convergentes en esa línea, son cualitativamente distintos: la tecnocracia neoliberal, que buscaba (y busca) convertir a los pueblos indígenas en exportadores de ventajas comparativas “étnicas”; y los supervivientes de la crisis de la izquierda que empezaron a descubrir, junto a los propios intelectuales indígenas, las oportunidades de la revalorización identitaria para sostener un movimiento inicialmente de resistencia al neoliberalismo. En el proceso ecuatoriano, el encuentro de las dos tendencias se dio en el giro etnicista de la CONAIE y en el impulso desde el *staff* del desarrollo de unas estrategias de cooptación que terminaron fagocitando a buena parte de aquélla. Fue como un movimiento de péndulo que saltó, en pocos años, desde el fervor por la reforma agraria y unos planteamientos ideológicos enraizados aún en discursos de corte clasista, hasta posicionamientos identitarios esencializados en sintonía con los encuadramientos de las políticas neoliberales de reconocimiento; movimiento que comportó la substitución paulatina de los antiguos liderazgos del tiempo de la lucha por la tierra por nuevas élites tecnocráticas incrustadas en –o con buenas relaciones con– el aparato del desarrollo. El acceso potencial a proyectos de diferente cuantía, orientación y naturaleza, fue el único campo de lucha en el que el modelo hegemónico terminó circunscribiendo, en Ecuador, a una población indígena cada vez más pauperizada, semiproletarizada y con unas plataformas organizativas inmersas en ese juego.

5. Ver, por ejemplo, Díaz-Polanco (2006), Assies (2000), Hale (2002), Martínez Novo (2006) y Boccara y Bolados (2010).

Estas consideraciones, hartamente reveladoras por sí mismas, permiten calificar a esos modelos neoliberales de intervención sobre el medio indígena como *neoindigenistas* y *etnófagos*⁶. Neoindigenistas porque se asemejan a los del indigenismo clásico en su afán de situar la etnicidad en un plano “políticamente correcto”, aunque adecuando el horizonte final —la domesticación del movimiento indígena y la neutralización de su potencial revulsivo— al signo de los tiempos: la asunción de la pluriculturalidad, del plurilingüismo y, en el mejor de los casos, de la plurinacionalidad de los estados latinoamericanos no tiene por qué, convenientemente devaluados sus contenidos, atentar contra la lógica de la acumulación capitalista neoliberal⁷. Esta es una lección que aprendieron los organismos multilaterales al “descubrir” la importancia de la inversión en rubros tan poco convencionales como el capital social o el etnodesarrollo en países donde, con el Ecuador a la cabeza, los movimientos étnicos habían mostrado su capacidad de aglutinar y canalizar el descontento popular ante el ajuste⁸. La etnofagia alude a la peculiaridad tal vez más perversa y también más sutil del nuevo indigenismo: el hecho de que los programas fueran gestionados y ejecutados parcialmente por indígenas. Una simple ojeada al funcionamiento del entramado institucional del desarrollo evidencia de qué modo sectores importantes de la intelectualidad étnica —la misma que en su día elaboró un discurso contestatario y con ribetes anti-neoliberales— se fue enquistando en su maquinaria burocrático-administrativa y en algunos estamentos privilegiados de la alta política convencional. Lo mismo cabe argüir desde el punto de vista del andamiaje organizativo indígena, dependiente funcional y financieramente de las ONG, de las financieras multilaterales y de sus proyectos.

6. La expresión la tomamos parcialmente de Héctor Díaz-Polanco (1997), autor que aludía literalmente al *indigenismo etnófago*. En la medida en que el término “indigenismo” está demasiado relacionado con su utilización para calificar el paquete de políticas dirigidas a las poblaciones indígenas durante la etapa desarrollista, preferimos hablar de *neoindigenismo etnófago* para referirnos a la situación creada por los modelos neoliberales de actuación.

7. En la medida en que la plurinacionalidad envuelve el tema de territorios y autodeterminación, sí es peligrosa para las transnacionales capitalistas mineras, petroleras y agro-exportadoras, ya que según el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de Naciones Unidas de 2007, los pueblos indígenas tienen derecho a consulta vinculante sobre el uso de sus territorios. Por eso justamente la noción de plurinacionalidad tiene que ser vaciada de significado.

8. Es importante señalar que Ecuador fue el país elegido por el Banco Mundial para ensayar las virtudes del etnodesarrollo y del fortalecimiento organizativo (capital social estructural) a través del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE) que, entre 1998 y 2004 constituyó el pilar de las políticas de desarrollo sobre esos colectivos. Como señalamos en un trabajo anterior, PRODEPINE puede ser considerado como ejemplo paradigmático de las nuevas formas inducidas de neoindigenismo etnófago, tanto por sus resultados inocuos en lo que al “combate contra la pobreza” se refiere como por sus efectos sobre la cooptación de líderes y por su naturaleza de correa de transmisión del proyectismo (Bretón 2005). Con algunos matices diferentes en su *modus operandi* pero fiel a ese espíritu fue también el Proyecto de Desarrollo Rural de Cotopaxi (PRODECO), de alcance provincial y operativo entre 2002 y 2007: financiado por la Unión Europea y enmarcado retóricamente en los parámetros del etnodesarrollo, constituye un ejemplo más de la maquinaria neoindigenista impulsada desde el aparato del desarrollo neoliberal (Palenzuela 2011).

En esa tesitura, el coronel Lucio Gutiérrez llegó a la Presidencia de la República con el apoyo del movimiento indígena en la contienda electoral del año 2002. Mientras duró tal alianza, la CONAIE disfrutó de cotas de poder insólitas por aquél entonces en toda América Latina para una plataforma étnica. Tras la ruptura, escenificada en el verano de 2003 con la salida del gobierno de los cuatro ministros vinculados a Pachakutik, la misma CONAIE entró crisis (Zamosc 2004: 151-152; Mijeski y Beck 2011). Una primera prueba de la magnitud de esa crisis fueron los resultados escuálidos que obtuvo el dirigente histórico Luis Macas en la primera vuelta de las elecciones de 2006 (Báez y Bretón 2007), y eso que era la primera vez en su historia en que el movimiento indígena presentaba a un intelectual propio (y de enorme prestigio) como candidato. En realidad, tal crisis se estaba labrando desde mucho tiempo atrás aunque los oropeles del poder y la capacidad de gestionar recursos desde las diferentes instancias de la administración (Estado, prefecturas, municipios) la enmascaraban. En la lógica del modelo cultural del neoliberalismo se pueden encontrar algunas de sus claves explicativas, tal como hemos tratado mostrar en la segunda mitad de este trabajo. Ese fue el humus sobre el que se construyó en Ecuador la arquitectura (Constitución de 2008) y la praxis del régimen de la Revolución Ciudadana, un tiempo nuevo en el que, al parecer, se voltea la mirada hacia las llamadas culturas “ancestrales” en la búsqueda de un paradigma presuntamente alternativo (posneoliberal) capaz de orientar el tránsito hacia una forma cualitativamente distinta de entender el desarrollo.

La Revolución Ciudadana y el movimiento indígena

La primera investidura de Rafael Correa como Presidente del Ecuador tuvo lugar el 15 de enero de 2007 en Zumbahua, una parroquia rural situada a 4.000 metros sobre el nivel del mar y habitada por campesinos kichwa hablantes. Correa escogió Zumbahua para su inauguración con la intención de mostrar que su gobierno favorecería a los indígenas y a los pobres rurales. Él había sido misionero salesiano laico en esta parroquia por un año. Cuando nos acercamos a la plaza del pueblo para asistir al evento nos dimos cuenta de que estaba cerrada al público y de que sólo los invitados especiales, la gran mayoría de ellos blancos o mestizos urbanos, podían entrar. Correa iba a hablar en el corazón del Ecuador rural e indígena pero los habitantes de esa parroquia, con la excepción de algún alto líder, no podían acceder a la plaza de su propio pueblo. Los presidentes Hugo Chávez de Venezuela y Evo Morales de Bolivia estaban entre los invitados especiales ese día. Correa habló el último. Agradeció a los padres salesianos que facilitaron su actividad misionera en Zumbahua y se refirió a su tiempo como misionero laico como su experiencia

educativa más importante. Después articuló algunas frases en kichwa, idioma que dijo haber aprendido mientras vivía en Zumbahua. Aunque se acordaba de los nombres de varios misioneros salesianos, no mencionó una sola persona indígena que hubiera conocido en aquel tiempo por su nombre. Los líderes y la gente indígena, con excepción del presidente Evo Morales, tuvieron un papel secundario y silencioso en este evento. ¿Por qué inauguraría Rafael Correa su presidencia en una comunidad indígena a la vez que evitaba el contacto con sus habitantes? ¿Por qué habló en lengua indígena pero no recordó a los individuos indígenas de la parroquia donde trabajaba? ¿Y cómo reaccionarían los indígenas ecuatorianos a estas tensiones entre la inclusión y la exclusión?

Desde el 2007, Ecuador ha formado parte del giro político anti-neoliberal en América Latina. En varios países han sido elegidos gobiernos que además de rechazar el neoliberalismo y la hegemonía de Estados Unidos, se autoidentifican como de izquierdas y como socialismos del siglo XXI. Usamos el término posneoliberal, como señalamos en la introducción, porque estos gobiernos han adoptado políticas diferentes a las del neoliberalismo: buscar un papel más prominente para el Estado en la economía y en la sociedad, proteger los mercados internos contra la competencia internacional, controlar los movimientos del capital, revertir algunas leyes neoliberales, y usar más fondos públicos que sus predecesores para políticas sociales (Roberts 2012). Además, estos gobiernos sostienen que buscan descolonizar sus sociedades. Por ejemplo, el gobierno de Correa ha establecido cambios legales a favor de los derechos indígenas en la Constitución de 2008 tales como la definición de Ecuador como intercultural y plurinacional, la prohibición de la discriminación y las políticas de acción afirmativa. El concepto andino del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir en kichwa) supuestamente guía las estrategias de desarrollo del régimen.

A pesar de que pareciera haber habido avances con respecto a los derechos indígenas, la CONAIE ha confrontado a este gobierno. Hubo roces entre el movimiento indígena y Correa desde el 2006, cuando la CONAIE decidió no apoyar la candidatura presidencial de Correa en la primera vuelta electoral, y en lugar de ésto presentó su propio candidato. Sin embargo la CONAIE sí apoyó a Correa en la segunda vuelta y durante la Asamblea Constituyente de 2007-2008. El conflicto entre el gobierno y la organización indígena estalló en enero del 2009 con manifestaciones en contra de una ley minera que abría el camino a la minería a gran escala y contra un borrador de la ley de aguas que, de acuerdo al movimiento indígena, permitía la privatización y no era redistributiva de este recurso. Las organizaciones indígenas también han protestado contra la expansión de la frontera de extracción de petróleo en la Amazonía y contra la supresión de la autonomía de las organizaciones indígenas para manejar el sistema de educación intercultural bilingüe.

Si, como señalamos anteriormente, las instituciones y gobiernos neoliberales tienen

formas específicas de administrar la diversidad, ¿existe un proyecto étnico coherente en el Ecuador posneoliberal? Si este proyecto existiera, ¿expande o circunscribe las políticas multiculturales del neoliberalismo? ¿y cómo se relaciona este proyecto con las políticas étnicas de otros gobiernos posneoliberales como los de Bolivia y Venezuela?

Los antropólogos que han escrito durante los primeros años de los regímenes posneoliberales han tendido a ser optimistas en relación a sus políticas de inclusión de los pueblos indígenas. En un artículo que resume los cambios en Venezuela, Bolivia y Ecuador, Arturo Escobar (2010) resalta importantes transformaciones en las constituciones y planes de gobierno que incluyen la reversión de las políticas neoliberales, la renovación de la democracia, y la apertura a las propuestas de los movimientos sociales que buscan una sociedad más inclusiva de las perspectivas no occidentales así como una nueva relación con la naturaleza. Cuando Nancy Postero escribió *Now We Are Citizens* (2007), argumentó que el nuevo momento de la ciudadanía posmulticultural en Bolivia se caracterizaba por una combinación de las políticas de reconocimiento y participación promovidas durante el periodo neoliberal con la lucha por una mayor redistribución de los recursos. Luis Fernando Angosto (2008) destaca la inclusión simbólica de los pueblos indígenas en la República Bolivariana de Venezuela.

Sin embargo, estos mismos investigadores han notado algunos problemas en relación a cómo estos regímenes están manejando la cuestión étnica. Escobar (2010) ve una tendencia hacia la concentración de poder en el Estado y una continuación de las interpretaciones tradicionales del desarrollo basadas en la extracción de recursos naturales. Angosto (2008) señala que las políticas étnicas de Venezuela están plagadas de contradicciones: aunque el Ministerio de Pueblos Indígenas reconoce el derecho de estos pueblos a organizarse según sus usos y costumbres, ha marginado a las organizaciones indígenas autónomas y ha promovido que los grupos indígenas creen consejos comunales no diferentes de aquellos promovidos entre el resto de la población. Como en Ecuador, también hay choques entre el gobierno venezolano y los grupos indígenas en las zonas de expansión minera. Los investigadores bolivianistas, por su parte, discuten cómo la tensión entre las organizaciones indígenas amazónicas y el régimen de Morales se ha incrementado tras el anuncio de la construcción de una carretera en territorio indígena protegido que facilitará la extracción de recursos naturales de ese área. Para Ecuador, señalamos que los derechos indígenas han sufrido retrocesos bajo el gobierno de Correa incluso en contraste con los avances muy limitados del periodo neoliberal.

La constitución de 2008: avances y ambigüedades en derechos indígenas

La Constitución de 2008 muestra algunos avances para los derechos indígenas sobre la de 1998. Sin embargo, debido a las tensiones en la coalición gobernante en el periodo constituyente, algunos puntos se mantuvieron ambiguos y determinados avances no fueron posibles. Hubo un debate en la Asamblea Constituyente sobre si Ecuador debería ser declarado plurinacional o intercultural. La plurinacionalidad se asociaba con la autonomía, la redistribución de recursos y la representación indígena en las diferentes estructuras del Estado (Mónica Chuji, entrevista, abril 2008). La interculturalidad se asociaba al derecho a ser diferente, a las medidas en contra de la discriminación y a la inclusión dentro de la nación (Pedro de la Cruz, entrevista, abril 2008). Resumiendo, la plurinacionalidad se asociaba a los derechos colectivos de los pueblos indígenas y la interculturalidad a los derechos individuales de los ciudadanos diferentes a no ser discriminados y a ser incluidos. Tras este debate, se alcanzó un consenso en el partido de gobierno y se adoptaron ambos términos en la Constitución. Sin embargo, se diluyeron algunas de las demandas concretas asociadas a ellos. La plurinacionalidad se aceptó como vocablo, pero se enfatizó la unidad y el predominio del Estado central. La soberanía del Estado se estableció por encima de la autonomía territorial y las cuotas de representación para las nacionalidades indígenas no fueron aceptadas. Además, las lenguas indígenas no fueron reconocidas como idiomas oficiales sino como “lenguas de comunicación intercultural” con una jerarquía menor a la del idioma castellano y sin delimitar con claridad su espacio de cooficialidad.

La prohibición de la discriminación y las medidas de acción afirmativa son avances importantes en la Constitución del 2008 y en la legislación secundaria que se desarrolló después. Por ejemplo, el decreto presidencial 60 (Correa 2009 a, artículo 3) señala:

“Adóptese una política laboral de acciones afirmativas para sectores sociales históricamente discriminados, con el fin de generar oportunidades de trabajo sin discriminación racial a todos los ciudadanos. En todas las instancias del Estado se procurará el acceso laboral de afroecuatorianos, indígenas y montubios [campesinos mestizos de la costa] en un porcentaje no menor a la proporción de su población.”

Sin embargo, según un reporte de 2012 del Observatorio de Discriminación Racial y Exclusión Étnica, este decreto apenas se había implementado hasta esa fecha. Los movimientos sociales no conocían bien esta legislación o estaban demasiado debilitados como para exigir su aplicación. Una de las pocas experiencias de implementación de la política de acción afirmativa ha sido la contratación de algunos indígenas, afro-ecuatorianos, y

montubios como diplomáticos de bajo nivel (terceros secretarios) por la Cancillería ecuatoriana a partir de abril de 2012 (después de la difusión de resultados del reporte). En el caso de los postulantes indígenas, las solicitudes fueron procesadas a través de la FENOCIN (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras) y otras organizaciones pequeñas que se han aliado con el régimen, incluyendo algunas ramas de CONAIE que se han acercado al gobierno (solicitante, comunicación personal, agosto 2012). Los candidatos rindieron una entrevista personal en la que se les preguntaba su afiliación política así como sus opiniones sobre el régimen de Correa. Según un solicitante, aquellos que no estaban patrocinados por una organización cercana al gobierno no pudieron conseguir trabajo (entrevista, diciembre 2012).

La cuestión de los territorios indígenas y el control de los recursos naturales no renovables es una cuestión problemática y ambigua en el texto constitucional así como en la legislación secundaria emitida posteriormente. Los territorios indígenas, llamados circunscripciones territoriales indígenas, están incluidos en el texto. Sin embargo, estos territorios no son parte de la organización territorial regular del Estado. Para generar un territorio indígena, los grupos interesados deben llevar a cabo un referéndum en las divisiones territoriales tradicionales del Estado (Constitución 2008: 158). Un problema de este método es que las divisiones actuales están basadas en la distribución de la población mestiza. Típicamente, las comunidades indígenas están situadas en los márgenes de estas divisiones, cuyo centro es la parroquia o ciudad mestiza. Esto dificulta la aprobación oficial de las circunscripciones indígenas para cuya creación los solicitantes necesitan ganar 2/3 de los votos en una jurisdicción tradicional (Julián Larrea, marzo 2011 comunicación personal). Según García (2014) hasta el momento no se ha creado ninguna circunscripción territorial debido a la inexistencia de una base jurídica, la falta de voluntad política y las dificultades del proceso. Finalmente, la sección de derechos indígenas de la Constitución establece que las comunidades deben ser consultadas cuando sus derechos o territorios sean afectados por legislación o actividades públicas o privadas. Sin embargo, no se consiguió en el debate constituyente que esta consulta sea vinculante.

Conflicto y pérdida de autonomía indígena

Un conflicto importante tiene que ver con el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (EIB). En febrero de 2009 el gobierno de Correa derogó la autonomía de las organizaciones indígenas para elegir las autoridades de la EIB o para decidir sobre sus políticas educativas. Esto ocurrió justo después de que las organizaciones se manifestaran en contra

de la ley de minería. Esto significó un gran retroceso para las organizaciones indígenas, ya que desde 1988 habían elegido a las autoridades del sistema, diseñado el currículum y la política educativa y contratado a los maestros. Esta decisión causó un gran descontento en el movimiento indígena. Es importante tener en cuenta que un buen número de los cuadros de éste son maestros bilingües; que el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe es la principal fuente de empleo para los profesionales indígenas en un mercado de trabajo racista; y que, además, la autonomía del sistema de educación intercultural bilingüe de Ecuador ha sido única en América Latina (Abram 2004).

Se dieron algunas razones para este cambio, que va en contra de la idea de autonomía que la declaración del Estado plurinacional implica así como de los derechos indígenas establecidos en el Convenio 169 de la OIT y en la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas de 2007. Según el Ministerio de Educación, la educación intercultural bilingüe se había delegado a las organizaciones en el contexto del retroceso del Estado durante el periodo neoliberal. Por esta razón, la EIB se había convertido en botín de un puñado de líderes corruptos que habían usado el sistema para su provecho personal, lo habían “politizado,” y eran la causa de los problemas de calidad en el sistema (Ministerio de Educación, marzo de 2009). El hecho de que la autonomía educativa fuera reconocida sin los recursos necesarios, al estilo del multiculturalismo neoliberal, no fue mencionado como explicación de los problemas del sistema.

En marzo del 2011 se expidió una nueva Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI). Esta ley no es sólo para la educación de los indígenas, sino que se refiere a todo el sistema educativo ecuatoriano que ahora se vuelve “intercultural” en su totalidad (Ministerio de Educación 2011). Por ejemplo, la Ley establece que el Estado está obligado a “incluir en los currículos de estudio, de manera progresiva, la enseñanza de, al menos, un idioma ancestral, el estudio sistemático de las realidades e historias nacionales no oficiales, así como de los saberes locales” (LOEI, Título 2, Artículo 6, literal l).

Tras la publicación de la Ley, persiste no obstante un sistema separado de Educación Intercultural Bilingüe, pero éste es parte del Ministerio de Educación, y el Ministro se mantiene como su autoridad principal. Se crea un Consejo Plurinacional, pero éste sólo tiene funciones consultivas. Tal Consejo Plurinacional está compuesto por varios representantes del poder ejecutivo y por un representante de cada nacionalidad indígena. Sin embargo, los representantes de las nacionalidades no son escogidos por éstas o por las organizaciones indígenas según sus usos y costumbres, sino que son seleccionados por el Consejo de Participación Ciudadana y Control Social, una institución tecnocrática cercana al ejecutivo.

En la LOEI, se define la interculturalidad en los siguientes términos: “la coexistencia e interacción equitativa, que fomenta la unidad en la diversidad, la valoración mutua entre las personas, nacionalidades y pueblos en el contexto nacional e internacional” (LOEI, Capítulo 2, Artículo 79, literal d). Una sección de la ley prohíbe a los maestros que paralicen la educación y que lleven a cabo proselitismo político en las escuelas, un artículo dirigido al históricamente poderoso sindicato de orientación maoísta Unión Nacional de Educadores y a la CONAIE, dos organizaciones que han controlado el sistema de educación pública en el Ecuador y que han protestado contra varios gobiernos.

Un profesor indígena miembro de la CONAIE se refiere a los cambios educativos de la siguiente manera:

“Con toda sinceridad esa ley no me gusta. Digo que no me gusta, no porque estoy en contra del oficialismo, sino porque es una ley que no responde a las reales necesidades del Ecuador. Te cuento un poco el proceso de construcción de esta ley. Por pedido de los actores del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe se dio una consulta prelegislativa en la cual por consenso se planteó que se considere la EIB como un sistema descentralizado administrativa, técnica y financiera, la misma que no ha sido tomada en cuenta aduciendo que no ha sido una consulta vinculante. Inadmisibles la forma como nos han engañado. Bueno, el término intercultural crean los académicos de las ciencias sociales, más tarde es apropiado por la EIB, intentando dialogar, buscar respeto mutuo de las personas que convivimos. Sin embargo, hoy por hoy ese término ha sido utilizado por el oficialismo como símbolo político. Al menos para mí la interculturalidad no es abstracta, sino concreta. Es respeto mutuo a las diferencias individuales y culturales. El noventa por ciento de los maestros no están de acuerdo con el nuevo sistema que han implementado en el Ecuador. Los únicos que están de acuerdo son los que están formando parte del oficialismo. Porque una de las estrategias de este sistema ha sido dividir y desestabilizar a los sectores sociales organizados y con mayor fuerza al movimiento indígena. Muchos dirigentes han sido comprados a cambio de puestos” (Entrevista, 29 de julio de 2012).

Vemos varias tensiones en la LOEI. En primer lugar, una centralización de la toma de decisiones en el ejecutivo que asume la responsabilidad de la implementación de la interculturalidad en la sociedad. En segundo lugar, una apropiación de la interculturalidad para la nación y una pérdida de significado del término reemplazando la concepción de la interculturalidad como un proyecto político de los pueblos indígenas. En tercer lugar, una criminalización de la protesta dentro del sistema educativo, que es uno de los sectores más activos políticamente dentro de la sociedad civil ecuatoriana. Finalmente, el uso del térmi-

no “ancestral” para referirse a las culturas y lenguas indígenas relegando el conocimiento indígena al pasado tal y como lo concebía el pensamiento indigenista clásico.

Los maestros indígenas se quejan de que los nuevos libros de texto distribuidos por el Ministerio de Educación después de la publicación de LOEI están escritos en castellano, y no en lenguas indígenas como ocurría con las ediciones previas. Además, las luchas de los movimientos indígenas han sido borradas de las nuevas ediciones de los libros de estudios sociales. La enseñanza de las luchas indígenas en las escuelas interculturales fue tachada de “politización” de la educación por parte del gobierno. Finalmente, el gobierno está cerrando un gran número de escuelas comunitarias y está centralizando la educación en centros más grandes llamados “escuelas del milenio” argumentando que la educación en éstos será de mejor calidad. La educación comunitaria y la supervisión comunitaria de la educación han sido pilares de la filosofía de la EIB. A esto se suman los problemas de movilidad de niños que no cuentan con transporte y caminan en un medio andino de geografía muy accidentada.

Otro caso de reducción de la autonomía que los pueblos y nacionalidades alcanzaron en la época de fortaleza del movimiento indígena es la disolución de sus instituciones de desarrollo como el CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador), la CODAE (Corporación de Desarrollo Afro-Ecuatoriano) y el CODEP-MOC (Consejo de Desarrollo del Pueblo Montubio de la Costa) y su sustitución por un sólo Consejo de la Igualdad para todos los pueblos y nacionalidades a partir de mayo de 2014 (entrevista con Luis Pijal, 15 de julio de 2014). A diferencia de las instituciones anteriores, en que los pueblos y nacionalidades elegían a sus representantes a través de sus organizaciones, los 5 representantes de las nacionalidades y pueblos en el Consejo de la Igualdad son elegidos por el Consejo de Participación Ciudadana y Control Social en base a un concurso de méritos. Aparte de los representantes de los pueblos, el Consejo de la Igualdad está compuesto por otros cinco miembros: un representante del presidente con voto dirimente y que preside el Consejo y elige a su secretario técnico, y cuatro representantes de las funciones legislativa, judicial, de transparencia y electoral del Estado⁹. Por otra parte, frente al énfasis anterior en el desarrollo de los pueblos y nacionalidades, los Consejos para la Igualdad parecen dar mayor énfasis a la no discriminación. Esto puede significar que bajo el gobierno de Correa se está privilegiando la inclusión de los individuos definidos como diferentes en la sociedad más que la autonomía de las colectividades. Esto ocurre en un contexto en que los derechos colectivos territoriales constituyen un obstáculo

9. Ley Orgánica de los Consejos Nacionales Para la Igualdad; Redacción política, “Asamblea aprobó la ley de Consejos de Igualdad,” *El Comercio*, 6 de mayo 2014; “Ley de Consejos para la Igualdad irá al Registro Oficial,” *Hoy*, 1 de julio de 2014.

para la expansión minera y petrolera, mientras que los derechos individuales son menos problemáticos para los intereses del capital transnacional.

Las restricciones de la autonomía indígena han ido acompañadas de una fuerte campaña de deslegitimación del liderazgo indígena en los discursos presidenciales, de otras autoridades del Estado, y en los medios de comunicación estatales. Por ejemplo, el presidente Correa ha señalado:

“¿Qué legitimidad democrática tiene la CONAIE... Vamos a ser las grandes mayorías las que decidamos cómo queremos organizarnos y cómo queremos vivir y no van a ser unos cuantos tira piedras los que nos impongan eso. Hagamos un levantamiento los 13 millones de ecuatorianos contra esas posturas trogloditas que quieren mantener el país en el pasado... Porque lo que hace la dirigencia de la CONAIE no es resistencia, es agresión (Amnistía Internacional 2012: 21)”.

En su reporte de 2012 sobre la criminalización de la protesta en Ecuador, Amnistía Internacional argumentó que el clima de hostilidad creado por las expresiones públicas del presidente y otras autoridades contra el movimiento indígena y sus líderes ha tenido el efecto de dificultar el trabajo de aquellos que defienden los derechos humanos y de legitimar las agresiones contra ellos por parte de intereses privados¹⁰.

El reporte también demuestra que el gobierno ha usado el sistema legal para desincentivar la protesta. Tras protestas contra el gobierno, los fiscales han acusado a líderes indígenas y campesinos de crímenes como terrorismo y sabotaje. Algunas de estas acusaciones se han abandonado por falta de pruebas, pero los procesos han sido largos y costosos y han tenido el efecto de desincentivar que los líderes y las comunidades hagan públicos sus puntos de vista. Otras acusaciones se han convertido en sentencias severas. En agosto de 2013, José Acacho, un líder shuar que lideró protestas contra un borrador de la ley de aguas y contra los cambios en el sistema educativo fue sentenciado a 12 años de cárcel por terrorismo, sabotaje y homicidio ya que durante las confrontaciones entre los manifestantes y la policía se produjo la muerte de un profesor shuar. El gobierno ha acusado a los mismos shuar de la muerte de su compañero. El presidente Correa, el 4 de septiembre de 2013, inauguró una escuela del milenio con el nombre del difunto Bosco Wisuma.

Finalmente, el control estatal y la represión de las organizaciones indígenas se ha intensificado desde la publicación del Decreto Ejecutivo 16 en junio de 2013. En este

10. En septiembre de 2013, por ejemplo, Correa llamó a Carlos Pérez, el presidente de ECUARUNARI, la rama de CONAIE para la sierra ecuatoriana, “siki ñawi” o “cara de culo” en idioma kichwa y ha acusado al oficial electo de ser un indio falso.

Decreto, el Estado ecuatoriano demanda que todas las organizaciones sociales incluidos los movimientos sociales y las ONG registren su información con el ejecutivo a través de un sitio web. Esta información incluye la lista de sus miembros, las actas de cada reunión y sus movimientos económicos. La parte más polémica de este decreto es que el ejecutivo puede cerrar las organizaciones sociales o no gubernamentales que no actúen de acuerdo a los objetivos de su fundación tal y como los interpreten los representantes del Estado. El ejecutivo también puede cerrar las organizaciones y movimientos sociales si cuestionan a las autoridades, intervienen en política, o amenazan la seguridad interna o externa del Estado. Las únicas organizaciones que pueden hacer política legalmente en Ecuador tras esta legislación son aquellos partidos políticos que estén debidamente registrados en la Corte Nacional Electoral. Para registrarse en la CNE los partidos necesitan un número alto de firmas que representen una proporción considerable de la población y necesitan mantener un porcentaje alto de votos en las elecciones nacionales. Finalmente, los miembros de ONG ambientalistas han señalado informalmente que han sido amenazados de que si apoyan económicamente al movimiento indígena se arriesgan a que el Estado suspenda los permisos de operación a sus organizaciones. Esta situación está teniendo entre otros efectos la consecuencia de ahogar financieramente al movimiento indígena.

Conclusión: políticas neoliberales y posneoliberales hacia el sector indígena

¿Cuál es el proyecto de manejo de la diversidad del régimen posneoliberal en el Ecuador? La legislación y el discurso del régimen muestran reconocimiento de los pueblos indígenas. Por otro lado hay otros discursos que estigmatizan y prácticas que reprimen a los indígenas, en particular a aquellos que pretenden mantener una voz autónoma. Se han llevado a cabo políticas redistributivas, ciertamente. Alguna redistribución se ha hecho en base a la etnicidad, como las posiciones gubernamentales en las instituciones que sirven a los indígenas o algunas posiciones en la cancillería. Otras políticas de redistribución son universales, como el bono de desarrollo humano (antiguo bono de la pobreza) y otras transferencias monetarias a los pobres. Sin embargo, los datos indican que estos recursos se usan de forma clientelar (Tuaza 2011). Desde este punto de vista, el proyecto étnico del gobierno posneoliberal no es diferente del neoliberalismo: el gobierno ofrece reconocimiento simbólico limitado y redistribución focalizada para disciplinar a los indígenas y para dividir a los llamados “indios permitidos” de los indios recalcitrantes.

Por otra parte, el multiculturalismo posneoliberal no se caracteriza por promover el tipo de tolerancia que caracterizaba a las actitudes neoliberales anteriores. Los indígenas

recalcitrantes son duramente estigmatizados en los discursos y criminalizados a través del sistema legal, contribuyendo a elevar los niveles de prejuicio abierto dentro de la sociedad ecuatoriana. Desde este punto de vista ha habido una regresión con relación al momento del multiculturalismo neoliberal. El neoliberalismo también promovió niveles más altos de descentralización y participación que actualmente están retrocediendo en el Ecuador posneoliberal.

Otro retroceso es la apropiación de las agendas y los símbolos de los movimientos étnicos, la desvirtuación de su significado y la exclusión, o su incorporación como agentes subordinados sin poder de decisión, de los indígenas de la administración de las políticas públicas que afectan a sus vidas. Las políticas interculturales de este gobierno no se negocian con actores colectivos. Los tecnócratas las diseñan para receptores pasivos. Estamos siendo testigos de una regresión en toda regla desde un tipo de indigenismo participativo que se originó alrededor de los años ochenta y que era típico del periodo neoliberal, a un tipo de neoindigenismo paternalista que caracterizó un periodo anterior de estados fuertes, regímenes populistas, y sustitución de importaciones. Es interesante señalar que el indigenismo paternalista posneoliberal no va acompañado como el anterior por un discurso explícito de mestizaje. La nación es ahora diversa. Sin embargo los discursos del presidente contrastan a los 13 millones de ecuatorianos (¿mestizos?) con los indígenas como si los últimos no fueran ecuatorianos y los primeros representaran la nación. La representación de los pueblos y las culturas indígenas como parte del pasado tanto en los discursos benignos donde se les llama “ancestrales” como en los estigmatizantes donde se les llama “trogloditas” es otra muestra del retorno del indigenismo clásico.

Entonces, ¿cómo se puede comparar la política de manejo de la diversidad de Correa con la de otros regímenes posneoliberales? Las tendencias centralizadoras de un Estado fuerte también están presentes en Venezuela, donde la autonomía indígena ha sido restringida para organizar a los pueblos desde arriba (Angosto 2008). De forma similar que en el caso de Ecuador, la apropiación estatal de los símbolos y agendas étnicos ha llevado a la exclusión de formas alternativas de subjetividad y organización indígenas en los casos de Bolivia y Venezuela (Albro 2010; Angosto 2008; Canessa 2006). Sin embargo, la construcción de los ciudadanos indígenas como recipientes pasivos de las políticas estatales parece ser más extrema en el caso de Ecuador. En Bolivia, el gobierno del MAS tiene sus orígenes en los movimientos sociales, mientras que en Ecuador el presidente y muchos funcionarios importantes son intelectuales de clase media y tecnócratas que no tienen raíces en la movilización popular. Hasta en Venezuela hay más oportunidades para la participación, aunque ésta sea orquestada desde arriba, que no existen en Ecuador.

Bibliografía

- ABRAM, M. (2004) *Estado del arte de la educación bilingüe intercultural en América Latina*. Washington D.C.: Documento del Banco Interamericano de Desarrollo.
- ALBRO, R. (2010) “Confounding Cultural Citizenship and Constitutional Reform in Bolivia,” *Latin American Perspectives*, 172 (37) 3: 71-90.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL (2012) *“Para que nadie reclame nada” ¿Criminalización del derecho a la protesta en Ecuador?*, Londres: Publicaciones de Amnistía Internacional.
- ANGOSTO, L. F. (2008) “Pueblos indígenas, guaicapurismo y socialismo del siglo XXI en Venezuela”, *Antropológica*, 110: 9-33.
- ASAMBLEA CONSTITUYENTE (2008) Comunicación de prensa “Ecuador: estado unitario intercultural y plurinacional”, *Montecristi*, Ecuador, April 13.
- ASAMBLEA NACIONAL DEL ECUADOR (2008) *Constitución de la República del Ecuador*.
- ASSIES, W. (2000) “Indigenous peoples and reform of the State in Latin America”, ASSIES, W.; G. VAN DER HAAR.; A.J. HOEKEMA (eds.) *The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Amsterdam: The-la Thesis, pp. 3-21.
- BÁEZ, S.; BRETÓN, V. (2006) “El enigma del voto étnico o las tribulaciones del movimiento indígena: Reflexiones sobre los resultados de la primera vuelta electoral (2006) en las provincias de la Sierra”, *Ecuador Debate* 69: 19-36.
- BECKER, M. (2008) *Indians and Leftist in the Making of Ecuador’s Modern Indigenous Movements*. Durham: Duke University Press.
- BOCCARA, G.; BOLADOS, P. (2010) “¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal”, *Revista de Indias* LXX (250): 651-690.
- BRETÓN, V. (2001) *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: FLACSO.
- BRETÓN, V. (2005) *Capital social y etnodesarrollo en los Andes: la experiencia PRODEPINE*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- BRETÓN, V. (2008) “From Agrarian Reform to Ethnodevelopment in the Highlands of Ecuador”, *Journal of Agrarian Change*, 8: 583-617.
- BRETÓN, V. (2009) “La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia”, MARTÍNEZ NOVO, Carmen [Ed.]: *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO, pp. 69-121.

- BRET3N, V. (2012): *Toacazo. En los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria*. Quito: Abya-Yala / FLACSO.
- CAMERON, M. Y E. HERSHBERG (2010) *Latin America's Left Turns: Politics, Policies, and Trajectories of Change*, Boulder y Londres: Lynne Rienner.
- CANESSA, A. (2006) "Todos somos indígenas: Towards a New Language of National Political Identity", *Bulletin of Latin American Research*, 25(2): 241-263.
- CANESSA, A. (2010) "Dreaming of Fathers: Fausto Reinaga and Indigenous Masculinism", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 5(2): 175-187.
- COMAROFF, J.L; COMAROFF, J. (2011): *Etnicidad S.A*. Buenos Aires: Katz.
- CORREA, R. (18 Febrero 2009) "Decreto ejecutivo 1585." Sobre educaci3n intercultural bilingüe. www.presidencia.gob.ec, se accedi3 a la página en marzo 2009.
- CORREA, R. (28 Septiembre 2009) "Decreto ejecutivo 60. Sobre la eliminaci3n de todas las formas de racismo y discriminaci3n," www.presidencia.gob.ec, (última consulta: diciembre 2009).
- DÍAZ-POLANCO, H. (2006) *Elogio de la diversidad. Globalizaci3n, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- DINEIB (23 Julio 2008) "El Quichua es una novelería según Correa." www.dineib.gob.ec, se accedi3 a la página 23 julio 2008.
- DINEIB (7 Julio 2008) "¿Plurinacionalidad sin instituciones indígenas tiene sentido?" www.dineib.gob.ec, (última consulta: 7 julio 2008).
- ESCOBAR, A. (2010) "Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Post-Liberalism, or Post-development", *Cultural Studies*, 24(1): 1-65.
- FRENCH, J. (2009) "Understanding the Politics of Latin America's Plural Lefts (Chavez/Lula): Social Democracy, Populism, and Convergence on the Path to a Post-Neoliberal World", *Third World Quarterly*, 30(2): 349-370.
- GARCIA, F. (2014) "Territorialidad y autonomía, proyectos minero-energéticos y consulta previa: El caso de los pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana", *Antropol3gica* 32: 71-85.
- GASC3N, J. (2009) *El turismo en la cooperaci3n internacional. De las brigadas internacionalistas al turismo solidario*. Barcelona: Icaria.
- GUERRERO, A. (1995) "El Levantamiento Nacional de 1994. Discurso y Representaci3n Polítca", *Memoria* 5: 89-123.
- GUERRERO, A. (2010) *Administraci3n de poblaciones, ventriloquía y transescritura*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / FLACSO Ecuador.
- GUERRERO, F.; OSPINA, P. (2003) *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO.

- GUSTAFSON, B. (2010) "When States Act Like Movements: Dismantling Local Power and Seating Sovereignty in Post-Neoliberal Bolivia", *Latin American Perspectives*, 17(37) 4: 48-66.
- HALE, C. (2002) "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala", *Journal of Latin American Studies*, 34: 485-524.
- HALE, C. (2004): "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the the *Indio Permittedo*", *NACLA Report on the Americas* 38(2): 16-22.
- HALE, C. (2005) "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America", *Political and Legal Anthropology Review*, 28(1): 10-28.
- HALE, C. (2006) *Más que un Indio: Racial Ambivalence and the Paradox of Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*, Santa Fe: School of American Research Press.
- HOFFMAN FRENCH, J. (2009) "Ethnoracial Identity, Multiculturalism, and Neoliberalism in the Brazilian Northeast", en John Burdick, Philip Oxhorn and Kenneth Roberts (eds.) *Beyond Neoliberalism in Latin America? Societies and Politics at the Crossroads*, New York: Palgrave Macmillan, pp. 101-115.
- KAY, C. (2008) "Algunas reflexiones sobre los estudios rurales en América Latina", *Íconos* 29: 31-50.
- KOONINGS, K.; SILVA, P. (1999) *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- LARREA, A.M. (2004) "El movimiento indígena ecuatoriano: participación y resistencia", *OSAL* 5(13): 67-76.
- LARREA, F. (2010) *Estado neoliberal y movimiento indígena: neoindigenismo, biopolítica y representación*. Tesis de Maestría, Quito: FLACSO.
- LENTZ, C. (2000) "La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana", en GUERRERO, A. (ed.): *Etnicidades*, Quito: FLACSO, pp. 201-233.
- LEÓN, J. (2003) "Un sistema político regionalizado y su crisis", en BRETÓN, V.; GARCÍA, F. (Eds.): *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina: Ecuador en crisis*. Barcelona: Icaria, pp. 25-55.
- MARTÍNEZ NOVO, C. (2004) "Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi". *Ecuador Debate*, 63: 235-268.
- MARTÍNEZ NOVO, C. (2006) *Who Defines Indigenous? Identities, Development, Intellectuals and the State in Northern Mexico*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- MARTÍNEZ NOVO, C. (2007) “¿Es el multiculturalismo estatal un factor de profundización de la democracia en América Latina?: una reflexión desde la etnografía sobre los casos de México y Ecuador”, en BRETÓN, V.; GARCÍA, F.; JOVÉ, A.; VILALTA, M.J. (Eds.): *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*, Madrid: La Catarata, pp. 182-202.
- MARTÍNEZ NOVO, C. (Ed.) (2009) *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO.
- MARTÍNEZ NOVO, C. (2011) “Etnodesarrollo en la ‘Revolución Ciudadana’ en Ecuador: avances, ambigüedades y retrocesos”, en PALENZUELA, P.; OLIVI, A. (Eds.): *Desarrollo y etnicidad en los Andes*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 173-200.
- MARTÍNEZ NOVO, C. (2013) “The Backlash against Indigenous Rights in Ecuador’s Citizen Revolution”, en EISENSTADT, T.A.; DANIELSON, M.S.; BAILÓN, M. J.; SORROZA, C. (Eds.): *Latin America’s Multicultural Movements*. New York: Oxford University Press, pp. 111-131.
- MARTÍNEZ NOVO, C. (2014 a) “Managing Diversity in Postneoliberal Ecuador.” *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 19 (1): 103-25.
- MARTÍNEZ NOVO, C. (2014 b) “The Minimization of Indigenous Numbers and the Fragmentation of Civil Society in the 2010 Census in Ecuador.” *Journal of Iberian and Latin American Research* 20(3): 399-422.
- MIJESKI, K. y BECK, S. (2011) *Pachakutik and the Rise and Decline of the Ecuadorian Indigenous Movement*. Athens, OH: Ohio University Press.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN DE ECUADOR (2011) Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI), Publicada en el registro oficial del Ecuador el 31 de Marzo de 2011, www.educacion.gob.ec, (última consulta: diciembre 2012).
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN DE ECUADOR (Marzo 2009) “El gobierno de la Revolución Ciudadana fortalece la educación intercultural bilingüe”, www.educacion.gob.ec, (última consulta: marzo 2009)
- OBSERVATORIO SOBRE DISCRIMINACIÓN RACIAL Y EXCLUSIÓN ÉTNICA (2012) “Las acciones afirmativas y el decreto 60”, *Boletín Informativo*, Abril-Junio, FLACSO, Ecuador.
- OXHORN, P. (2009) “Beyond Neoliberalism? Latin America’s New Crossroads”, en John Burdick, Philip Oxhorn, and Kenneth Roberts (eds.) *Beyond Neoliberalism in Latin America? Societies and Politics at the Crossroads*. New York: Palgrave Macmillan.

- PALENZUELA, P. (2011) “Discursos y practicas del desarrollismo en los Andes ecuatorianos: El proyecto PRODECO en Cotopaxi.” En P. PALENZUELA y A. OLIVI (coord.) *Etnicidad y desarrollo en los Andes*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 53-82.
- PETRAS, J.; VELTMETER, H. (2001) “Are Latin American Peasant Movements Still a Force for Change? Some New Paradigms Revisited”. *The Journal of Peasant Studies* 28(2): 83-118.
- POSTERO, N. (2007) *Now We Are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*, Stanford: Stanford University Press.
- POSTERO, N. (2010) “After the Revolution: Shifting Notions of Indigeneity in Evo Morales’s Bolivia”, Ponencia presentada en la conferencia “Repositioning indigeneity in Latin America,” Johns Hopkins University.
- ROBERTS, K. (2012) “The Politics of Declining Inequality”, *LASA Forum* XLIII(3): 11-12.
- SÁNCHEZ-PARGA, J. (2007): *El movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- SANTANA, R. (2004) “Cuando las élites dirigentes giran en redondo. El caso de los liderazgos indígenas en Ecuador”, *Ecuador Debate* 61: 235-258.
- SOGGE, D. (2004) *Dar y tomar. ¿Qué sucede con la ayuda internacional?* Barcelona: Icaria.
- TUAZA, L.A. (2011) *La crisis del movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: FLACSO.
- WEYLAND, K. (2009) “The Rise of Latin America’s Two Lefts: Insights From Rentier State Theory”, *Comparative Politics*, 41(2): 145-164.
- YASHAR, D.J. (2005) *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. New York: Cambridge University Press.
- YASHAR, D.J. (2007) “Resistance and Identity Politics in an Age of Globalization” *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 610: 160-181.
- ZAMOSC, L. (2004) “The Indian Movement in Ecuador. From Politics of Influence to Politics of Power”, GREY POSTERO, N.; ZAMOSC, L. (Eds.): *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. Portland: Sussex Academic Press, pp. 131-157.
- ZAMOSC, L. (2007) “The Indian Movement and Political Democracy in Ecuador”. *Latin American Politics and Society*, 49(3): 1-34.

“DESDE TIEMPOS ANCESTRALES”. CONSTRUCCIÓN
IDENTITARIA Y TERRITORIO EN LA CUENCA BAJA DEL RÍO
CURARAY (AMAZONÍA ECUATORIANA)

“SINCE ANCESTRAL TIMES”: TERRITORY AND THE
CONSTRUCTION OF IDENTITY IN THE LOWER BASIN OF THE
CURARAY RIVER (ECUADORIAN AMAZONIA)

Javier Martínez-Sastre
Centro de Prospectiva Estratégica (CEPROEC),
Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), Ecuador

Recibido: 4 marzo 2015

Aceptado: 28 marzo 2015

Resumen

El objeto de este artículo es analizar cómo el proceso de articulación al estado nacional de un territorio de la Amazonía ecuatoriana, la cuenca baja del río Curaray, ha favorecido la implantación de un grupo étnico, los quichuas, en detrimento de otros, los záparas o los huaorani. Se trata de una región que, tras la expansión de la actividad cauchera que comienza en el 1880, se despuebla cuando ésta entra en crisis a partir de 1920. A partir de los años 1970, dada su importancia geoestratégica, fue objeto de un proyecto estatal de recolonización que por diversas razones resultó fallido. No será hasta la década de 1990 que esa apropiación del territorio se hará efectiva, esta vez en manos

Abstract

This article analyzes how the incorporation of an Amazonian territory – the lower basin of the Curaray River – into the Ecuadorian national state favored one ethnic group, the Quichua, to the detriment of others: the Zaparo and the Huaorani. Following the expansion of rubber extraction beginning in 1880, this region experienced a loss of population when the rubber trade declined in the 1920s. Given its geostrategic importance, during the 1970s it was the subject of a government recolonization project that failed for a variety of reasons. It was not until the 1990s that this area was fully integrated into the state, but this time privileging a Quichua indigenous elite

de unas nuevas élites indígenas de origen quichua y mestizo que, con un discurso étnico y ambientalista, obtendrán cuantiosos recursos de la cooperación internacional consiguiendo articular una amplia red de comunidades en ese territorio. La ocupación, en nombre de un discurso ecoidentitario, de un territorio de gran importancia económica constituye en centro nodal de este artículo.

Palabras clave: Amazonía, Ecuador, etnicidad, ambientalismo, territorio

of mestizo origin whose ethnic and environmentalist discourse allowed them to obtain substantial resources from international development NGOs. This made it possible for them to articulate a network of Quichua communities in the territory. The central focus of this article is the occupation of a territory of great economic importance in the name of ethnoenvironmentalism.

Keywords: Amazonia, Ecuador, ethnicity, environmentalism, territory

La historia de la Amazonía ecuatoriana en general, y de la cuenca baja del Curaray en particular, refleja la dificultad que el Estado ha tenido en integrar este territorio. Este proceso ha venido vinculado a movimientos poblacionales que han supuesto una profunda reorganización étnica. El objetivo de este texto es profundizar en estas transformaciones en una alejada zona de la Amazonía ecuatoriana, el último tramo del río Curaray antes de penetrar en Perú, y situarla, dentro de una continuidad histórica, como parte de un proceso de más amplio alcance vinculado a la articulación de este de este territorio al espacio nacional ecuatoriano.

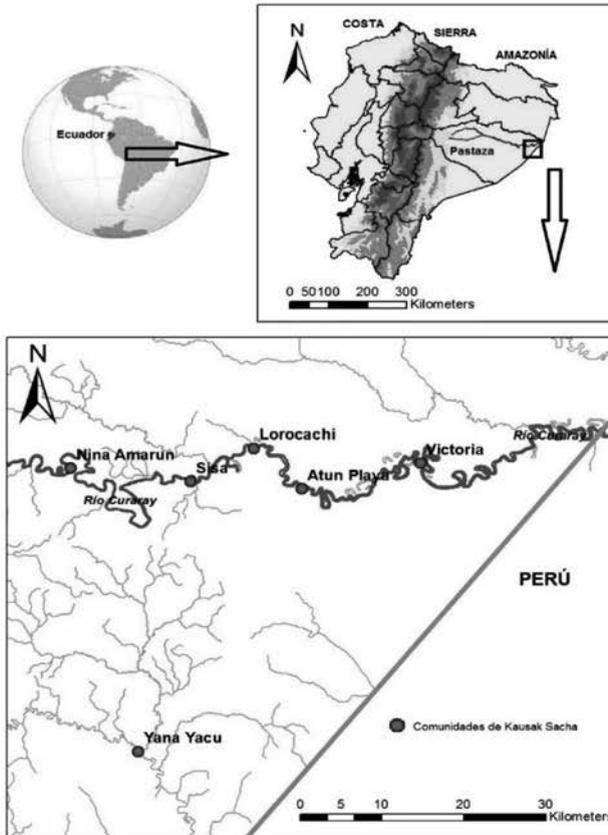
La cuenca baja del Curaray es un territorio de gran importancia geoestratégica que a partir de la crisis del caucho en 1920 queda aparentemente despoblado. Por su interés esta región es objeto a partir de 1970 de un plan estatal de recolonización que pretendía fijar población en esta importante franja fronteriza. Por diversos motivos este plan no pudo ejecutarse, pero fue retomado en la década de 1990, en un momento de debilidad del aparato estatal pero de emergencia de los movimientos étnicos, por líderes quichuas con la finalidad de conseguir posicionarse y acceder a este territorio. El artículo trata de demostrar cómo el proceso histórico de nacionalización de la Amazonía ha favorecido la implantación en este territorio de unos grupos indígenas, los quichuas, en detrimento de otros, los záparas y los huoranis. Los quichuas se expanden por la Amazonía ecuatoriana a partir del siglo XVII, apareciendo como un “grupo étnico colonial” (Taylor 1994) hegemónico en referencia a otras etnias. De esta manera, élites quichuas, provenientes de unos estratos sociales que históricamente han ejercido un rol de intermediación entre la

sociedad blanco-mestiza y los indígenas en la Amazonía, se posicionan a partir de 1990 como los mediadores ideales con el Estado y otros organismos (Banco Mundial, ONG). Primero desde plataformas éticas, como la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), y más tarde desde plataformas de carácter técnico (ONG) creadas por ellos, en una clara estrategia personalista de *oenegización*¹, acceden a cuantiosas cantidades de recursos económicos de la cooperación. Estos recursos permitieron concretizar el viejo plan estatal, creando una red de comunidades quichuas en esta región y logrando en el 2011 la legalización de 300.000 ha. En este proceso, como veremos, los discursos identitarios esencializados, basados en una supuesta ancestralidad ahistórica han jugado un papel estratégico.

Para esta investigación se ha utilizado información procedente de tres vías diferentes: análisis bibliográfico, fuentes primarias de archivos y otras instituciones, y trabajo de campo etnográfico. El trabajo de campo se ha realizado básicamente en las comunidades de Lorocachi, Nina Amarum, Sisa, Atun Playa y Victoria, y subsidiariamente se trabajó en las ciudades de Puyo, Quito, Arajuno y Tena con los líderes indígenas y otros actores sociales relevantes (técnicos de ONG, militares, etc.). La llegada a las comunidades se ha de realizar por aire y es muy complicada, así como el desplazamiento por río una vez dentro, por la dificultad de internar o acceder a combustible. En este contexto se han realizado siete entradas, con una media de 10-15 días de estancia cada una. Las cuatro primeras se llevaron a cabo en 2005 y el resto en 2006, 2009 y 2012. Hay que resaltar la importancia de esta amplia ventana temporal (2005-2012), pues la perspectiva que dan siete años de seguimiento permite adquirir una profundidad de análisis muy útil para enfrentarse a un problema complejo como este. A veces la coyuntura puede cegar la mirada, pero el tiempo ofrece esa distancia prudencial que permite que el conocimiento se vaya asentando, que maduren las ideas y que las hipótesis puedan contrastarse y perfeccionarse.

1. Utilizaremos este término para referirnos a la estrategia de asumir la forma de ONG por parte de organizaciones y líderes indígenas para acceder a fondos de la cooperación. Este fenómeno, que también lo describe Mónica Martínez (2007) para el caso kuna en Panamá, no es lo más común. Lo más usual, como describe Víctor Bretón para los Andes ecuatorianos (2005, 2009), sería la mediación de las organizaciones indígenas entre las comunidades y las agencias de desarrollo.

Figura 1 Situación de la cuenca baja del Curaray.



Fuente: elaboración propia con información del Instituto Cartográfico Militar de Ecuador (información base).

La reorganización étnica en la época del caucho: 1880-1940

La cuenca baja del Curaray permaneció poco alterada por las dinámicas, coloniales primero y republicanas después, hasta finales del siglo XIX, cuando un hecho que acabaría transformando gran parte de la Amazonía estaba a punto de suceder: el ciclo del

caucho². Esta época significa la desaparición de muchas etnias y la potenciación de las dinámicas de quichuanización que habían comenzado en el siglo XVII³.

El Curaray formaba parte de un amplio territorio correspondiente al conjunto tribal záparo que ejerció mucha resistencia a la penetración española (Trujillo 2001: 18). Así, la actividad misionera no tuvo éxito, reduciéndose al establecimiento de una fundación en 1765, San Miguel, que apenas tuvo un par de años de vida (García OCD 1999: 145). Esta región permaneció, por tanto, como una “zona refugio” hasta mediados del siglo XIX. Resumiendo, el Curaray era a la llegada de los españoles el río de los záparas y continuó siéndolo hasta la aparición de los caucheros (Cabodevilla 1999), cuando en poco tiempo evoluciona hasta convertirse en 1900 en una gran frontera económica (Gamarra 1996: 58). En un primer momento se utiliza como mano de obra a záparas residentes en las cabeceras, los cuales tenían relación con la sociedad mestiza, trabajando con los sistemas de enganche por deuda⁴. Esto provocaría la expulsión al interior de otros grupos záparas que no querían contacto. La necesidad de mano de obra sería cada vez más acuciante por lo que recurrieron a quichuas de otras regiones. Pero la mano de obra seguía siendo insuficiente y no tardó en ser cada vez más frecuente el uso de indígenas “cazados” en correrías⁵. Para estas correrías, y para el control de peones

2. El *boom* cauchero comienza alrededor de 1880 para llegar a su punto culminante en la última década del siglo XIX. A principios del siglo XX se pierde el monopolio del caucho de la Amazonía, pues las plantaciones de los británicos en Malasia, Ceilán y en África subsahariana empiezan a producir de manera más eficaz y productiva. El precio, entonces, se viene abajo rápidamente y para 1914 ya se había agotado prácticamente dicho boom (Uribe 2013: 36-41).

3. Efectivamente, las misiones jesuíticas establecidas en los siglos XVII-XVIII, siguiendo el modelo que habían usado en los Andes, utilizaron el quichua como lengua franca de evangelización, comenzando así un proceso de expansión de esta lengua en la Amazonía concebido por Hudelson como “la segunda etapa de expansión del quichua”, después de la de la época incaica (1987: 23). Alrededor de este proceso, conocido como “quichuanización”, existe controversia entre los que afirman que podían existir ya dialectos quichuas en el área amazónica antes de la conquista (Whitten 1987: 42-44) y entre los que opinan que no existen evidencias históricas que soporten esta teoría (Hudelson 1987: 26). Más allá de esta polémica, parece claro que el proceso que ha llevado a que el quichua se haya convertido en la lengua dominante en la Amazonía ecuatoriana comenzó en la colonia en la época de las misiones (ibidem: 136-38), en el que la costumbre jesuítica de juntar en una misma misión una variedad de etnias supuso el “marco de creación de ciertos grupos étnicos coloniales y de la transformación de las relaciones inter-étnicas indígenas, correlativas a estos procesos de etnogénesis” (Taylor 1994: 19).

4. Se trataba de repartos forzosos de productos altamente sobrevaluados, para el “enganche” o adquisición de mano de obra, muy escasa en este medio. La deuda se convertía de esta manera en un eficaz mecanismo de “esclavización” y con la “compra” de una deuda se podía adquirir a los indígenas (Barclay 1998: 230). Se estableció así un verdadero sistema esclavista que provocó una gran caída demográfica en toda la Amazonía (Livi Bacci 2012).

5. Estas correrías, o capturas de prisioneros indígenas, se han realizado históricamente en la Amazonía desde la época colonial, o incluso pueden ser anteriores, pues en un territorio extenso, hostil, poco poblado y con continuas guerras étnicas, este tipo de prácticas resultaban muy útiles para “limpiar” áreas donde establecerse y capturar esclavos, necesarios en lugares de tan baja densidad poblacional (Cabodevilla 1999: 65). En la década de 1850 Villavicencio las describe con detalle: “Estas incursiones que llaman correrías (...), Sorprenden las rancherías, matan a balazos a los que

huidos, los patrones utilizaban a los záparas, muy hábiles rastreadores (Bilhaut 2011: 37). Esto los situó en una buena posición en el mundo de las haciendas, pero sobre todo “consiguieron el odio y enfrentamiento total entre la peonada india recolectora de caucho y los salvajes que defendían sus tierras invadidas” (Cabodevilla 1999: 142), odio que más tarde se volvería en contra del propio pueblo záparo. Además, este clima de violencia vino acompañado de recurrentes epidemias traídas por los blanco-mestizos que disminuyen drásticamente su número. Para 1920 ya no quedan záparas libres en el Curaray, los que quedaban estaban dispersos, envueltos en un mundo quichua en expansión, diezmados por las enfermedades y la violencia y enfrentados entre ellos y con otros indígenas. Finalmente se consolidó un proceso de quichuanización, una disolución de la identidad zápara⁶ en el mundo quichua dominante que haría a este grupo invisible (Reeve 2002: 87, Bilhaut 2011: 61).

Pero durante todo este período de pérdida paulatina de la hegemonía zápara, se estaba dando paralelamente otro proceso inverso. Un pequeño pueblo, que muy probablemente se había mantenido aislado durante mucho tiempo en algún lugar remoto entre el Napo y el Curaray (como queda reflejado en su idioma totalmente diferente y sin cesiones de otras lenguas vecinas), comenzaba a ganar terreno en la margen izquierda del Curaray. En efecto, los huaorani, seguramente arrinconados por otros pueblos más poderosos habrían permanecido durante mucho tiempo “escondidos” y protegidos de la penetración blanco-mestiza en lugares muy inaccesibles. Posiblemente debido a la presión ejercida desde el norte por los grupos expulsados hacia el interior de las riberas del Napo tras la llegada de los españoles y a que en el sur la población zápara del Curaray se habría mermado considerablemente, los huaorani se fueron poco a poco desplazando hacia este territorio y ocupando las riberas del Curaray hasta sus cabeceras (Cabodevilla 2009). Con el impacto de la actividad cauchera sobre las poblaciones locales, el río Curaray quedó a partir de 1930 prácticamente despoblado de otros que no fueran los huaoranis (Reeve 2002: 15).

no andan listos en la fuga o a los que tratan de defenderse, cogen prisioneros a los muchachos y niños, y se marchan con ellos para venderlos en el Amazonas” (1858: 368).

6. Después de ser considerados extinguidos por numerosos antropólogos, a partir de finales de la década de 1990, y quedando apenas cinco personas mayores conocedoras de la lengua zápara, comienza un proceso de reinención de la cultura zápara. Proceso que finalmente sería reconocido por la UNESCO al declarar las manifestaciones orales záparas como Patrimonio Oral de la Humanidad en el 2001 (Bilhaut 2011: 40-41). Dentro de este proceso de etnogénesis la población estrictamente de origen zapara no es muy representativa, el resto son inmigrantes de origen shuar, achuar y quichua que se han incorporado a los asentamientos existentes en el transcurso de los últimos 15 años (Trujillo 2001: 45).

La impotencia del desarrollismo estatal: 1941-1990

En 1941 el clima de tensión entre Ecuador y Perú acabó en un conflicto armado⁷ y el 29 de enero de 1942 se firmó en Río de Janeiro el Protocolo de Paz, Amistad y Límites, quedando la frontera hasta donde Perú realizaba un control efectivo del territorio. Ecuador perdió, según el discurso oficial, la mitad de su territorio, pero hubo dos consecuencias de carácter más práctico. El Estado ecuatoriano ya sabía a qué límites atenerse, pudiendo concentrar sus limitados esfuerzos en definir una estrategia concreta para la ocupación real del territorio. Finalmente, la seguridad jurídica que otorgaba una definición clara de los límites permitió que, una vez acabado el conflicto de la II Guerra Mundial, pudieran regresar en la década de 1950 las compañías petroleras⁸, y esta vez para quedarse. Fue entonces cuando esta zona se convirtió en la principal fuente de divisas del país, sufriendo un cambio acelerado y pasando del mítico Oriente a la Región Amazónica Ecuatoriana (RAE)⁹ (Acosta-Solís 1992).

Pero hubo zonas, como el Curaray, que por su lejanía tuvieron dificultad de ser integradas al espacio nacional. El Ejército se estableció en 1943 alrededor de la base que la Shell había construido en Villano (ver figura 2) y en 1952 algunos indígenas quichua-hablantes de la cabecera bajaron a establecerse a su lado (Dall’Alba 1992: 415). Comenzaba la “reconquista” del Curaray en manos de los militares y los quichuas. Los militares jugarían un papel preponderante en esta nueva etapa, pues el Estado era débil y su presencia civil en estos lugares era prácticamente inexistente, quedando el Ejército como representante único del mismo. Además el Estado les asignó un rol muy importante en la protección de las fronteras recién creadas en la nueva política de seguridad nacional tras la guerra. Para muchas comunidades indígenas amazónicas los militares han sido durante mucho tiempo en el único enlace con el resto de la sociedad, convirtiéndose muchas de estas bases militares en puntos referenciales alrededor de los cuales se han establecido comunidades indígenas (Báez 2004: 196). Estos puntos adquirieron

7. Para una buena síntesis de los conflictos fronterizos entre Ecuador y Perú y focalizando en la Guerra de 1941 y el Protocolo de Río al que dio lugar, consúltese Bruce (1999).

8. La Royal Dutch Shell había estado realizando prospecciones hasta los cuarenta, cuando se marchó por el conflicto armado.

9. La Cámara Nacional de Representantes del Ecuador, mediante el Registro Oficial 245 publicado el 5 de agosto de 1980, cambió la denominación de Región ‘Oriental’ por el de Región ‘Amazónica’

más importancia a partir de la década de 1960 con la ideología desarrollista¹⁰. Esta filosofía se sustenta en una metáfora: el Estado como un organismo. Para la vida de este “organismo” el subdesarrollo, la degeneración y la decadencia pueden ser su peor enemigo. La metáfora orgánica sitúa en un lugar muy destacado el fortalecimiento de la frontera para la supervivencia del organismo estatal ante las amenazas externas peruanas. La colonización de estas áreas se convierte en una prioridad. Es lo que llamaron “fronteras vivas”, barreras humanas que tenían como objetivo asentar población para lograr la posesión efectiva de estos territorios (Ortiz Batallas 2006: 41).

En 1958 el destacamento inicial instalado en Villano se transforma en batallón¹¹ con unas 200 personas. En 1960 se traslada a San José, ya en las orillas del Curaray. El núcleo poblacional inicial se ve reforzado por la llegada de indígenas de otras poblaciones alejadas, atraídos por las posibilidades de trabajo que ofrecían el batallón y la compañía petrolera¹² (Dall’Alba 1992: 415). En 1966 se crearon 3 destacamentos, entre ellos Lorocachi, y en junio de 1974 el Batallón se traslada definitivamente a Lorocachi. A partir de entonces, poco a poco se fueron estableciendo familias en los alrededores y en 1985 el coronel Marco Miño¹³, encargado del batallón, organiza a estos civiles y les otorga oficialmente unos lotes de terreno. Se puede considerar este momento el nacimiento oficial de la comunidad de Lorocachi. Y una vez organizada, había que “desarrollarla”, labor para la cual llegó el 18 de septiembre de 1985 una comisión del Instituto Nacional de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana (INCRAE)¹⁴. Esta visita formaba parte de un viejo plan: el Proyecto de Desarrollo Rural Integral en Fajas de Frontera (DRIF). Finalmente, y con un préstamo del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) el DRIF fue diseñado. Para Lorocachi el proyecto estimaba un gasto de 1.154.695 USD

10. Este periodo, desde la posguerra de la II Guerra Mundial hasta 1980, se conoce como la época del desarrollismo clásico. Se caracteriza por el intento de la construcción de aparatos estatales fuertes, pues se consideraba que el Estado debía jugar la función de agente modernizador. Es la época del paradigma estructuralista, de los planes de industrialización y de las reformas agrarias. Su momento dorado fue la década de 1960, con la llegada de gobiernos progresistas y el lanzamiento por parte de EEUU de su Alianza para el Progreso. Este periodo acaba en la década de 1980 con la llegada del neoliberalismo y los planes de ajuste estructural (Bretón 2009).

11. Los destacamentos son pequeñas guarniciones militares formados por no más de diez personas que se turnan y que dependen de una base central, que es el batallón. Un destacamento vendría a ser un puesto avanzado de vigilancia.

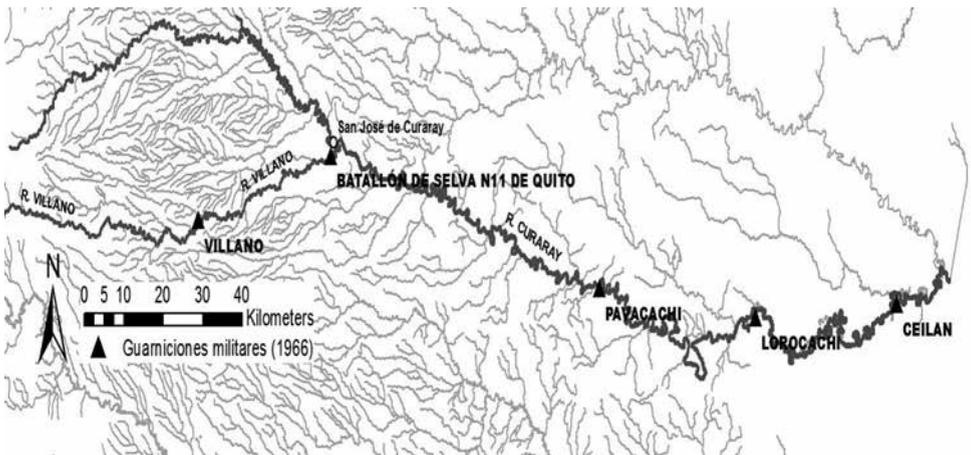
12. La Western Geophysical se instaló en 1974 en esta región para la realización de prospecciones geológicas.

13. Toda la información de la historia del batallón militar está extraída de los Libros de Relatoría del mismo batallón que van desde el 1966 hasta el 2001. Dichos libros fueron encontrados en la biblioteca del batallón de Lorocachi.

14. El INCRAE fue una institución creada por la Ley de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana expedida mediante el Decreto Supremo No. 2092, publicado en el Registro Oficial 504 del 12 de enero de 1978. El objetivo de este instituto era el “vincular la región amazónica al resto del país a través de un proceso de desarrollo integral, con un énfasis en las zonas fronterizas” (Tamariz y Villaverde 1997: 85).

con la intención de que a partir de un núcleo poblacional estable en esta población se pudiera establecer una red de comunidades a lo largo del Curaray (DRIF 1990). Este proyecto, el cual su diseño finalizó en 1990, nunca se ejecutó, pues para esas fechas el Estado ya estaba muy debilitado y con muy poca capacidad de acción por la crisis de la deuda y los planes de ajuste estructural (Martínez-Sastre 2014: 213).

Figura 2: Batallón de Selva nº11 de Quito y sus destacamentos militares (1966)



Fuente: elaboración propia. Base cartográfica: Instituto Geográfico Militar

Etnicidad y cooperación en el cambio de siglo

Ecuador entró en la década de 1990 conmocionado por el primer gran levantamiento indígena contemporáneo. A partir del 3 de junio de 1990 miles de indígenas ocuparon las carreteras de la Sierra y las principales ciudades hasta llegar a Quito y obligar al presidente Rodrigo Borja a negociar los 16 puntos del *Mandato por la vida* de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (Barrera 2001). Así es como irrumpió fuerte la CONAIE, que había sido fundada en 1986. Esta irrupción, que no fue exclusiva de Ecuador¹⁵, posicionaría la “cuestión étnica” como una de las princi-

15. El levantamiento indígena de Ecuador en 1990, la Marcha por la Dignidad y el Territorio de los pueblos del

pales prioridades de la agenda de las agencias de cooperación y de los poderes públicos.

Pronto, como veremos, organizaciones indígenas de otras regiones también adquirieron una fuerte notoriedad. En diciembre de 1979, en la primera convención de comunidades indígenas de la provincia de Pastaza, se había constituido la Federación de Centros Indígenas de Pastaza (FECIP), que cambiaría su nombre por el de Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) en 1981. En este primer momento la OPIP, aunque creada y dirigida mayoritariamente por quichuas, englobaba a otras nacionalidades (shiwiar, achuar y záparos), pero en la década de 1990 cada pueblo tomaría su camino y la OPIP quedó como la organización de los quichuas (Maldonado 1988). Así como en la Sierra la lucha principal había sido por la tierra, en la Amazonía su principal reivindicación sería por los territorios. En 1992 la OPIP organizó una marcha y el 23 de abril llegaron hasta Quito 2.000 indígenas que se concentraron en el parque de El Ejido¹⁶. Fue la culminación de una serie de movilizaciones que llevaron al gobierno Rodrigo Borja, sensibilizado con el alzamiento de 1990, a entregar títulos de propiedad a las comunidades indígenas de la Amazonía con una extensión de 1.159.525 hectáreas (Barrera 2001)¹⁷. De esta manera, la OPIP representó en el inicio de la década de 1990 la estrategia más efectiva, sobre todo con la marcha de 1992, para acceder a grandes extensiones de territorio, así como para captar recursos de las agencias de desarrollo.

Plataformas étnicas y élites indígenas

Las dirigencias de más nivel en Pastaza han procedido históricamente de Sarayacu¹⁸. Dos importantes familias de esta comunidad, unidas por lazos consanguíneos, se encuen-

Oriente boliviano en 1993 y la aparición en Chiapas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en enero de 1994; fueron hechos decisivos para situar a los movimientos políticos indígenas como nuevos actores y sujetos en el escenario político latinoamericano. Sobre el tema de la politización de la etnicidad en América Latina véase, entre otros: Rodrigo Montoya (2008), José Bengoa (2000), Nancy Grey Postero (2007) y Deborah Yashar (2005).

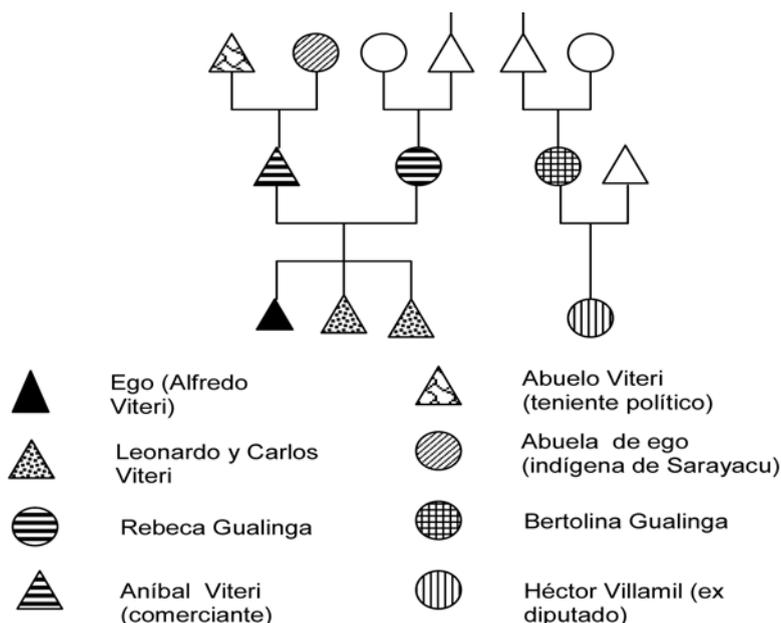
16. Para un análisis en profundidad sobre esta marcha, su organización, evolución y consecuencias consúltese el interesante libro de Susana Sawyer (2004).

17. Es importante aclarar que esta titularidad se da sólo en territorios donde los indígenas demuestren una ocupación efectiva del mismo y que exclusivamente otorga derecho al usufructo del suelo y de lo que él se genere. El Estado es siempre el dueño único del subsuelo.

18. Sarayacu es una de las comunidades indígenas con mayor recorrido histórico de Pastaza. A partir de 1980 mantuvo una oposición muy fuerte a la explotación petrolera y comenzó una larga disputa contra el Estado y la compañía petrolera Arco (Villamil 1995). En la década de 1990 esta lucha alcanzó repercusión internacional debido a la creación de toda una red de apoyo de organizaciones ambientales y de defensa de los pueblos indígenas (De Castro 2009). Hasta la actualidad siguen siendo manteniendo una firme oposición a la actividad extractiva.

tran en el embrión de la OPIP y se han disputado tradicionalmente el poder: los Villamil y los Viteri Gualinga. La presencia de los Viteri en Sarayacu se remonta a su abuelo, comerciante que llegó a esa comunidad como teniente político y contrajo matrimonio con una indígena. De ese matrimonio nació Aníbal Viteri, comerciante también, que se casó con Rebeca Gualinga.

Figura 3: familias Viteri-Gualinga y Villamil



Fuente: elaboración propia.

La importancia de la familia Viteri radica en su histórico papel como mediadora entre dos mundos, el indígena y el mestizo. Los comerciantes se convirtieron en intermediarios culturales entre el mundo mestizo y el indígena. En esa cadena, en el siguiente eslabón aparecían los indígenas quichuanizados, que eran, y siguen siendo en gran medida, “los únicos que pueden traducir en términos indígenas las relaciones de fuerza entre indios y blancos, lo que les permite mantener el rol de intermediarios culturales esenciales” (Taylor 1994, 60). Además, con el tiempo, esos dos eslabones se fusionaron dando lugar a

unas familias, como la Viteri Gualinga, muy bien posicionadas para seguir ejerciendo ese rol de mediación (Reeve 2002: 194). No es de extrañar que cuando en la década de 1970 comienza la lucha por los territorios ellos se conviertan en los mejores intermediarios con el Estado y la sociedad mestiza, posicionándose como una élite de intelectuales orgánicos del movimiento indígena¹⁹. Formarían una suerte de mediadores con el establishment que, como pone de manifiesto Mònica Martínez (2007) en un trabajo sobre los kuna de Panamá, tienen un papel muy importante en la traducción de las demandas de sus pueblos a un lenguaje entendible por el aparato del desarrollo. Son ellos, y no al revés, los que se adaptan al discurso oficial que se articula desde las más altas esferas. Así, los hermanos Alfredo y Leonardo son fundadores de la OPIP y ocuparon un rol protagónico en sus inicios y en la marcha de 1992. Alfredo es fundador y director durante muchos años del la ONG *Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay* (IQBSS), y en el 2012 era el coordinador del Consejo Quichua de Pastaza (CKP), entidad que sustituyó en 2010 a la OPIP. Por su parte, Leonardo fue creador de otra ONG, el *Instituto Amazanga*, y director técnico del Instituto de Ecodesarrollo de la Región Amazónica Ecuatoriana (ECORAE)²⁰ en Pastaza en 2005-2006. Por último, Carlos fue de 2002 a 2009 funcionario en Washington del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) como especialista en pueblos indígenas, del 2009 a 2012 fue Secretario Ejecutivo del ECORAE y a partir de 2012 diputado amazónico por el partido gobiernista *Alianza País*.

19. El intelectual orgánico es uno de los conceptos fundamentales de Gramsci. Para él, “todo grupo social que surge sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica, establece junto a él, orgánicamente, uno o más tipos de intelectuales que le dan homogeneidad no sólo en el campo económico, sino también en el social y político” (Gramsci 1974: 21). Estos intelectuales orgánicos se erigen como agentes de cambio y generadores de discurso. En contraposición al intelectual orgánico se sitúan los intelectuales tradicionales, aquellos que, a pesar de poder tener un pasado orgánico, con el tiempo se convierten en un grupo corporativo ocupado en reproducirse a sí mismo. El proceso puede ser en ambas direcciones: líderes que provienen del magma de los intelectuales tradicionales que devienen en intelectuales orgánicos (como los sacerdotes de la Teología de la Liberación), o el proceso inverso de cooptación y reconversión (Bretón 2012: 78). En el caso que nos ocupa se produjeron ambos procesos. Surgidos de unas familias históricamente bien posicionadas como intermediarios entre los mundos mestizo e indígena, miembros de la familia Viteri Gualinga, como Alfredo y Leonardo, se convierten en intelectuales orgánicos del movimiento indígena capaces de articular un discurso contrahegemónico que giraba en torno a la defensa del territorio y su autonomía política. Pero de la segunda mitad de la década de 1990 en adelante se convertirían en mediadores profesionales con el aparato del desarrollo, deviniendo en instrumentos funcionales de un dispositivo de poder de corte neoliberal.

20. El ECORAE fue creado en 1992 por el Estado ecuatoriano con el fin de hacer frente a las necesidades de la población amazónica, que recordemos que estaba en un duro proceso de demanda de derechos como el territorio, y a la misma vez mitigar las críticas internacionales de su accionar en la Amazonía en un momento de auge del discurso ambientalista. Para una mayor profundización del papel del ECORAE en la Amazonía ecuatoriana consúltese el trabajo de Karen Andrade (2004).

Etnicidad, ONG y territorio

Como vimos, en 1992 la OPIP logró la legalización de más de un millón de hectáreas, pero en este territorio no se encontraba la zona fronteriza del Curaray, pues no lograron demostrar su ocupación efectiva. La estrategia a partir de ahora consistiría en posicionarse en dichos territorios:

“Asumimos esa estrategia porque en la zona fronteriza, en la cuenca baja del río Curaray particularmente, y en la parte de la cuenca alta del río Tigre, había comunidades muy dispersas con bajo nivel de organización. Y adoptamos la estrategia de consolidar la organización, de fortalecer las existentes y de crear nuevas comunidades, particularmente nosotros creamos la comunidad de Yanayacu, que era la zona menos protegida, y a partir de ahí generamos un proceso de gestión de control de territorio y organización social, hasta llegar a conformar una organización conocida ahora como la asociación de pueblo ancestral quichua de *Kawsak Sacha*.” (Entrevista a Alfredo Viteri, septiembre del 2012)

“El Estado decía: ‘Ustedes tienen que demostrar que sí tienen comunidades’, entonces dijimos: sí hay comunidades y luego por el miedo de que iban a venir a verificar eso, como eso nos dijeron que iban a venir a verificar las comunidades, entonces nos apresuramos a hacer un programa de nuevos asentamientos. Por eso se hizo también Yanayacu, se hizo aquí en Pavacachi, Nina Amarun. Bueno ahora en Victoria, Sisa y Atun Playa, es para justificar que tenemos nuestra posesión.” (Entrevista a Tito Merino, dirigente y presidente de la OPIP en varios períodos diferentes, Agosto de 2009).

Pero para esta estrategia hacían falta recursos económicos. En un primer momento, y aprovechando el prestigio con el que contaba la OPIP, se utilizó esta plataforma para atraer proyectos de la cooperación internacional, convocando desde la OPIP a varias ONG a trabajar en Nina Amarum. Pero muchas de estas organizaciones, tal y como hemos sabido por entrevistas, se fueron porque la gente estaba muy ocupada en otros proyectos de cooperación y además querían cobrar por cualquier labor realizada. Esos “otros” proyectos son los del IQBSS, la ONG fundada por Alfredo Viteri en una clara apuesta de *oenegización* de su estrategia. Nuestra hipótesis es que de esta manera buscaba la independencia de una organización, la OPIP, a la que controlar era ya difícil por las luchas internas y que además empezaba a desprestigiarse²¹. El IQBSS se convirtió en un

21. Se trata de plataformas que permiten acceder a recursos económicos y posicionamiento político, lo que ha ge-

intermediario idóneo con el aparato del desarrollo y, por tanto, en un gran receptor de fondos. No se ha podido tener una información detallada de los proyectos gestionados por dicha organización, pero una búsqueda por internet, sólo de la información pública aportada por financiadores de las cuales el IQBSS había sido contraparte desde 1999 hasta el 2011, otorgó como resultado 1.815.337 € en diversos proyectos financiados por la cooperación europea y 750.000 USD en un proyecto del Fondo Ambiental Internacional (GEF, por sus siglas en inglés), del Banco Mundial. Aunque se trata de información incompleta, queda patente la capacidad receptora de fondos.

La acción del IQBSS tenía una doble intencionalidad. Los comuneros tienen necesidad de acceder a recursos económicos que históricamente han obtenido de su relación con los militares. El éxito de la estrategia de fijar un núcleo poblacional mínimo estable en cada comunidad radicaba en la posibilidad de ofrecer esos recursos en forma de trabajo remunerado. El segundo pilar de los proyectos consistía en generar documentación (cartografía, normativas comunitarias, planes de manejo...) que pudiera facilitar el reconocimiento legal de las comunidades y sus territorios. Todos los proyectos que se pudieron chequear estaban encaminados a esta doble estrategia. Así se pudo culminar el viejo proyecto de asentar una red de poblaciones en esta franja. Como explicaba Alfredo en su relato, Yana Yacu fue creada en 1992 por la familia Viteri con gente de Sarayacu, y Nina Amarum en 1996 promocionada por el dirigente de la OPIP Tito Merino. Victoria se fundó en 2003 y, finalmente, en 2006 se crearon dos comunidades más, Sisa y Atun Playa, todas ellas con familias de Lorocachi (ver figura 1).

En cuanto a las características poblacionales de estas comunidades, la memoria oral hablaba de unas 20 familias en Lorocachi cuando se realizó su primera asamblea en 1985. En el primer dato más o menos fiable que tenemos, el censo del proyecto DRIF, habla de 176 personas distribuidas en 30 familias²². Su población en la actualidad se

nerado una gran pugna en el seno de ellas. Estas rivalidades aumentaron con la entrada en la política formal del movimiento indígena a partir de la formación de Pachakutik en 1995. La OPIP sufrió especialmente estas luchas por tratarse de una organización grande y con mucha relevancia a partir de la marcha de 1992. Durante unos años se convirtió en un trampolín para acceder a otros espacios de poder (Antonio Vargas, de presidente de la OPIP pasó a presidir la CONAIE y después a ministro en el gobierno de Lucio Gutiérrez) y para manejar gran cantidad de recursos (llegó a tener: la Dirección de Aviación de la OPIP, la caja de ahorro y crédito Palati, el centro de comercialización de arte y artesanía Yana Puma, las operadoras de turismo Atakapi Tour y Papangu Tour, el centro de gestión ambiental Fátima, el parque etnobotánico Omaere, etc.). Pero las fuertes luchas internas y la mala gestión fueron alejando a muchas organizaciones. En junio de 2001 un incendio arrasó con el edificio de la OPIP, desapareciendo toda la información en lo que parece estar relacionado con las pugnas internas y un intento de borrar las huellas de un mal uso de los fondos de la cooperativa de crédito (Ortiz 2003: 91). Finalmente ésta, junto con la gran mayoría de los proyectos, se fue a la quiebra. Esta trayectoria, sumada a las intromisiones del gobierno de Lucio Gutiérrez (2003-2005) a través de Antonio Vargas, acabó sumiendo a la OPIP en una crisis de prestigio de la que ya nunca se recuperaría.

22. Este censo habla de familias mestizas. Sabemos que la base poblacional de aquel entonces es la misma que la de

mantiene parecida, con 150 habitantes según un censo del 2007. Esta comunidad ha supuesto el núcleo poblacional importante del que han dependido el resto. En un primer momento Nina Amarum se formó con seis familias, aunque en el 2012 ya sólo quedaban cuatro. Victoria, Sisa y Atun Playa estaban formadas por tres unidades familiares de una familia ampliada cada una, todas ellas provenientes de Lorocachi.

El reconocimiento legal de estas comunidades se realizó en 2007. Para ello resultarían muy útiles los proyectos, pues, como pudimos observar analizando los expedientes de legalización, los estatutos provienen de la normativa comunitaria elaborada en los mismos y la cartografía era del IQBSS. Finalmente, la legalización global del territorio se logró en 2011, cuando el gobierno de Rafael Correa otorgó 300.000 ha para la asociación Kausak Sacha que conforman estas 6 comunidades, la mayor legalización desde 1992. Es importante remarcar que en este momento esta élite ha cambiado de estrategia. Ante el descenso de la cooperación provocado por un giro las políticas tras la crisis financiera en EEUU y Europa, y la llegada al poder de Correa en el 2007 con una política neodesarrollista, pasan a aliarse con el gobierno. Carlos Viteri ocupa hasta finales del 2012 un cargo de rango de ministro como director del ECORAE, cuando lo deja para pasar a ser diputado por Alianza País, el partido de Correa. Alfredo Viteri era en el 2012 coordinador general del CKP, entidad que sustituyó en 2010 a la OPIP. Con un carácter técnico y financiada directamente por el ECORAE, tenía el objetivo de diseñar un espacio de autonomía territorial indígena bajo la figura, recogida en la propia Constitución, de la Circunscripción Territorial Indígena (CTI) de los quichuas de Pastaza. En este momento Alfredo ya estaba abiertamente, y así nos lo confirmó en una entrevista, a favor de las explotaciones petroleras y de negociar las regalías desde la mejor posición posible. Y esta figura, la CTI, era, según él, la que proporcionaba una mejor posición para negociar la entrada de las petroleras.

Alfredo Viteri utilizó al IQBSS para atraer recursos que le permitieron llevar adelante su estrategia territorial. El éxito en la captación de fondos radicaba en su posicionamiento y elaborado discurso en torno a las ecoidentidades²³, pues a partir de la Conferencia

ahora, pero al tratarse de quichua-hablantes que se movían en medios militares mestizos en un momento en el que primaba la visión mestizo-campesina en los imaginarios desarrollistas (Martínez Valle 2002: 333), seguramente muchos de los que a los ojos de los técnicos del INCRAE aparecían como blanco-mestizos eran quichua hablantes que querían acceder como mestizos a las promesas del desarrollo.

23. Se trata de una convergencia entre los discursos étnicos esencializados y la ecología, una versión ecológica del mito del buen salvaje. Raymond Hames (2007) ha realizado una buena síntesis de las diferentes tendencias en el enfoque de esta nobleza ecológica. Este proceso de ecologización de las demandas indígenas parece bastante extendido. Para el continente americano, entre otros, Andrea Muehlebach (2001) lo ha analizado en los discursos de delegados indígenas en el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU, Mónica Martínez Mauri (2007) lo ha observado en el

de las Naciones Unidas sobre Desarrollo y Medio Ambiente, también conocida como Conferencia de Río (1992), se reconoce a los pueblos indígenas en armonía con la naturaleza. Así, articuló una retórica culturalista sobre la base de una identidad étnica de carácter ecológico:

“Nuestro territorio no es una cosa, ni un conjunto de cosas utilizables, explotables, ni tampoco un conjunto de recursos. Nuestro territorio, con sus selvas, sus montañas, sus ríos, sus lagunas y humedales, con sus lugares sagrados donde viven los supai [dioses protectores] (...) El territorio según la concepción indígena integra los elementos de la vida en toda su diversidad natural y espiritual: la tierra con su diversidad de suelos, ecosistemas y bosques, la diversidad de los animales y las plantas, los ríos, lagunas y esteros. Los ecosistemas naturales son considerados como hábitat de los dioses protectores de la diversidad de la vida y gracias a ellos se mantiene la integridad y el equilibrio (...) Nuestra tradición ancestral nos enseña que el territorio no es un recurso a ser explotado, es un espacio de vida. Hombres y mujeres somos una comunidad parte de ese espacio natural donde compartimos la vida con otros seres vivos en una relación de reciprocidad.” (Viteri 2004)

Se trataría de un discurso esencialista que “... no puede ser identificado con un corpus teórico definido, sino más bien con una actitud intelectual, que tiende a reificar los fenómenos analizados, minimizando o ignorando su diversidad interna, su carácter dinámico -y por lo tanto, histórico- o su compleja articulación con otros actores o fenómenos sociales.” (Viola 2001: 84). Y en este esencialismo la ancestralidad en el manejo de los territorios es nodal. Pero paradójicamente quienes se han apropiado de este discurso son colonos quichuas, mientras que, como veremos en el siguiente apartado, otros “ancestrales” no parecen existir para nadie.

Los tagaere-taromenane: “los nadie”

Existen en el territorio situado al norte de la cuenca baja del Curaray unos pueblos no contactados, conocidos como los tagaere-taromenane, de los cuales se sabe muy poco. Recordemos que los huarani era un pueblo “no civilizado” que había ido ocupado la

caso de los kunas en Panamá, Astrid Ulloa (2004) para las organizaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia, Beth Conklin y Laura Graham (1995) para el caso de organizaciones indígenas brasileñas. Centrándose en la Amazonía, William T. Vickers (1994) lo describió en el caso de los Siona-Secoya en Ecuador y Beth Conklin (2002) en la Amazonía Brasileña.

margen izquierda del río Curaray, llegando hasta sus cabeceras en 1950. Finalmente estos pueblos fueron contactados en la década de 1960 por los evangelistas del Instituto Lingüístico de Verano y sedentarizados en comunidades (Trujillo 1981). Pero algunos grupos, como los tagaere, decidieron continuar ocultos. En cuanto a los taromenane, se sabe aún menos. Se trata de un grupo culturalmente relacionado con los huaorani que posiblemente ha estado transitando por territorios a un lado y el otro de la frontera ecuatoriano-peruana y que ha llegado a este territorio ecuatoriano huyendo de la agresiva frontera petrolera peruana (Cabodevilla 2009). Los tagaere posiblemente en la actualidad se encuentren exterminados, principalmente por la guerra con los taromenane.

El Ministerio del Ambiente tiene localizados a cuatro grupos que se mueven por amplias áreas de influencia, pero no se descarta que haya más. En 1999 se declaró una zona (758.051 ha) al norte del río Curaray como intangible a cualquier actividad para proteger a estas poblaciones de selva adentro. Esta área, teniendo en cuenta que son grupos nómadas y que no conocen de límites ni fronteras, parece bastante insuficiente. Más aún, rodeada de otras comunidades y de bloques petroleros, se ha convertido en una trampa, una “jaula petrolera”²⁴. Esto hace que los grupos ocultos se vean constreñidos en una pequeña parte de lo que era su territorio, generando situaciones muy conflictivas que han conducido a numerosos incidentes, dos de los cuales han significado matanzas muy trágicas, realizadas por otros huaoranis, en el 2003 (23 taromenane muertos), y la última en marzo del 2013, en la que se calcula que fueron asesinados otros 30²⁵.

En este escenario, al sur de esta zona intangible es donde se produjo el proceso de expansión quichua analizado, encerrando aún más a estos pueblos. No han sido muchos los conflictos que, por ahora, se han generado entre ambos, pero sí se han producido tradicionalmente avistamientos. De hecho, en junio de 2012, tanto los militares como los comuneros quichuas hablaban más que otras veces de los taromenane. El mayor Enriquez, militar del batallón de Lorocachi, el 12 de junio de 2012 nos confirmó que estaban preocupados porque aparentemente algún grupo estaba realizando frecuentes incursiones al otro lado del Curaray, lo que podría generar conflictos con los quichuas. Incluso el Ministerio de Justicia, en el informe que realizó de cara al proceso de legalización del territorio de Kawsak Sacha en 2011, avisaba de que esta legalización podía generar algún “hecho fortuito o premeditado que altere la paz o implique la desprotección de estos pueblos o víctimas fatales” y abogaba por una legalización provisional siempre y

24. Para profundizar en las problemáticas de la zona intangible ver, entre otros: de Marchi, Pappalardo y Ferrarese (2011); Aguirre (2010) y Cabodevilla (2009).

25. Para más información acerca de la matanza de 2003 consúltese el libro de Cabodevilla, Smith y Rivas (2004); y para la del 2013 la publicación de Marchi, Aguirre y Cabodevilla (2013).

cuando los pueblos ocultos, protegidos por la Constitución, no fueran alterados, puesto que los quichuas no tenían “habitación ancestral” en dicho territorio²⁶.

Pero a pesar de todo la legalización siguió adelante, pues nuestra hipótesis es que para el Estado es mucho más cómodo tener a un interlocutor “válido” asentado en esos territorios. Los tagaere-taromenane no sólo son pueblos ocultos, sino también ocultados. Por eso hemos comenzado este apartado hablando de “los nadie”. No solo no tienen voz, sino que resultan tremendamente incómodos en una zona de gran importancia económica. La desidia del Estado está llevando a estos pueblos al exterminio.

Reflexiones finales

El concepto de “ancestralidad” está muy presente en todos los discursos étnicos actuales. Desde los saberes hasta los territorios, todo lo que pase por el tamiz de lo ancestral adquiere una carta de presentación inmejorable. Pero se trata más bien de un predicamento *new age* que no es capaz de superar un análisis histórico u antropológico serio (Viola 2011: 65). Muchos de estos discursos ancestrales se ubican en la fusión de diferentes campos discursivos como el ambientalismo y la etnicidad. Las élites de Pastaza articulan su discurso en torno a esta idea. El mismo nombre de la organización lo deja claro: *Pueblo Ancestral Kichwa Kawsak Sacha*. Un análisis histórico nos muestra cómo los zápara eran los más antiguos pobladores de esta región. Con la crisis del caucho el Curaray comienza a quedar vacío de haciendas e indígenas “civilizados”, dinámica de abandono que acaba de consolidarse con la Guerra de 1941 y el cierre de la frontera ecuatoriano-peruana. Paralelo a este proceso se produjo un avance en el Curaray de los huaorani, más tarde conocidos como los tagaere-taromenane. Y, finalmente, los quichuas llegan en la década de 1970 junto con los militares. Por lo tanto, estamos hablando de una “ancestralidad” de 30 años.

Con esto no queremos decir que las comunidades quichuas de la cuenca baja del Curaray no tengan derecho a estar allí. Empezando porque es posible que muchos de los quichuas que han colonizado la zona tengan orígenes záparas. Más bien queremos remarcar la importancia de una mirada histórica para hacer frente a un esencialismo que genera visiones homogeneizantes y atemporales, escondiendo la diversidad real y

26. Informe de Adjudicación a favor de las comunidades de la Asociación Kawsak Sacha de la Subsecretaría de Tierras y Reforma Agraria. Aplicación del principio de precaución de la Política Nacional para la Protección de los Pueblos en Aislamiento Tagaeri-Taromenani y otros presentes en la Amazonía ecuatoriana. Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos y resoluciones. 27 de diciembre de 2010.

la historia de estos pueblos. Las culturas no deben ser percibidas como algo estático y homogéneo, sino como procesos dinámicos y espacios de transformación y negociación. En este punto es importante señalar que no sólo para las élites la identidad aparece como algo flexible y estratégico. No quisiéramos dar la visión maniquea de unos indígenas manejados como marionetas por un selecto grupo de intelectuales-mediadores étnicos. Hemos podido comprobar cómo la identidad de los comuneros de Lorocachi también debe ser entendida como un proceso estratégico, en continua transformación y negociación. Éstos se autoidentificaban en la década de 1980 como blanco-mestizos, en un contexto donde la categoría indígena les aportaba poco, pues la promesa estaba en ese mundo mestizo que vendía el desarrollismo estatal. En el caso de los mediadores habría que hablar más que de manipulación, de simbiosis. Las élites necesitan a los indígenas para poder “representarlos” y los comuneros necesitan a los mediadores para poder acceder a recursos de las agencias de desarrollo. De esta manera, mediante un discurso bien elaborado canalizaron unos recursos que les permitieron llevar adelante su plan, que consistía en lograr la ocupación efectiva de unos territorios de gran importancia geopolítica. Proyecto que, por otro lado, también hemos explicado cómo hunde sus raíces en el proceso de ecuatorianización de la Amazonía interior tras la fijación de las fronteras en 1942.

Es importante insistir en el hecho de que esta estrategia se fundamenta en un discurso ecoidentitario en el que “lo ancestral” es nodal. La paradoja radica en que quienes se apropian de dicho discurso son colonos quichuas de otros lugares y que, por el contrario, los más próximos a la imagen de “ancestrabilidad” (los taromenane), están invisibilizados, son ocultos y ocultados, pues no existen en tanto en cuanto no son sujetos políticos de interés ni para las organizaciones indígenas, ni para las ONG ni para el Estado. Es la triste crónica de una muerte anunciada, la de los verdaderos usufructuarios del territorio, y de su inmolación ante los intereses crematísticos del Estado, las agencias de cooperación y la hegemonía del complejo quichua identitario.

Bibliografía

- ACOSTA-SOLÍS, M. (1992) “Por la conservación de la Amazonía”, en *Revista Geográfica*, 115: 77-84.
- ANDRADE, K. (2004) *El papel del ECORAE en la Región Amazónica Ecuatoriana. Un ejemplo de crisis de gobernabilidad democrática en el Ecuador*. Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Ecuador: Maestría de Ciencias Sociales con mención en Estudios Ambientales.
- BAÉZ, S. (2004) “Sistematización de la experiencia de manejo territorial de los pueblos kichwas de Pastaza”, en BAEZ, S., P. OSPINA y G. RAMÓN (eds.) *Una breve historia del espacio ecuatoriano*. Quito: Camaren, pp. 189-229.
- BARCLAY, F. (1998) “Sociedad y economía en el espacio cauchero ecuatoriano de la cuenca del río Napo, 1880-1930”, en GARCÍA JORDÁN, P. (ed.) *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía Andina (Siglos XIX-XX)*. Lima: Fondo editorial PUCE y Universitat de Barcelona.
- BARRERA, A. (2001) *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*. Quito: Abya-Yala y OSAL/CLACSO.
- BENGOA, J. (2000) *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica de México.
- BILHAUT, A. (2011) *El sueño de los záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la alta Amazonía*. Quito: Abya-Yala y FLACSO-Ecuador.
- BRETÓN, V. (2005) *Capital social y etnodesarrollo en los Andes. La experiencia PRO-DEPINE*. Quito: CAAP.
- BRETÓN, V. (2009) “La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia”, en MARTÍNEZ NOVO, C. (ed.) *Repensando los movimientos indígenas*. Flacso Ecuador, Quito, pp.69-121.
- BRETÓN, V. (2012) *Toacazo. En los andes equinocciales tras la reforma agraria*. Quito: FLACSO y Abya-Yala.
- BRUCE, J. (1999) “Las relaciones Ecuador y Perú: Una perspectiva histórica”, en *Ecuador y Perú. Horizontes de la negociación y el conflicto*. Quito: FLACSO-Ecuador, pp. 89-110
- CABODEVILLA, M.A. (1999) *Los huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. Quito: Cicame.
- CABODEVILLA, M.A. (1999) *El exterminio de los pueblos ocultos*. Quito: CICAME.
- CABODEVILLA, M.A., R. SMITH y A. RIVAS (2004) *Tiempos de guerra: waorani contra taromenane*. Quito: Abya-Yala.

- CONKLIN, B. A. & L.R. GRAHAM (1995) “The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics”, *American Anthropologist*, 97: 695-710.
- CONKLIN, B.A. (2002) “Shamans versus pirates in the Amazonian treasure chest”, *American Anthropologist*, 104: 1050-1061.
- DALL'ALBA, L. (1992) *Pioneros, nativos y colonos. El Dorado en el siglo XX*. Quito: Abya-Yala.
- DE CASTRO, S. (2009) “Sarayacu: libertad, tierra, cultura. La lucha por la autonomía en una comunidad kichwa de la amazonía ecuatoriana”, *Libre pensamiento*, 60: 60-69.
- DE MARCHI, M.; M. AGUIRRE y M.A. CABODEVILLA (2013) *Una tragedia oculta*. Quito: CICAME.
- DRIF (1990) *Proyecto Desarrollo Rural Integral en Faja de Frontera, Proyecto Lorocachi*. Ecuador: MAG, INCRAE, DRIF
- GAMARRA, M.P. (1996) “La frontera nómada: frentes y fronteras económicas en el proceso cauchero ecuatoriano (1870-1920)”, *Procesos*, 9, UASB/TEHIS: 39-79.
- GARCÍA O.C.D, L. (1999) *Historia de las misiones en la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya Yala.
- GRAMSCI, A. (1974) *Antología*. México: Siglo XXI.
- GREY POSTERO, N. (2007) *Now We Are Citizens*. Stanford: Stanford University Press.
- HAMES, R. (2007) “The Ecologically Noble Savage Debate”, *Annual Review of Anthropology*, 36, pp. 177-190.
- HUDELSON, J.E. (1987) *La cultura quichua de transición. Su expansión y desarrollo en el alto Amazonas*. Quito: Abya-Yala.
- LIVI BACCI, M. (2012) *El Dorado en el pantano. Oro, esclavos y almas entre los Andes y la Amazonia*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- MALDONADO, L. [ed.] (1988) *Las Nacionalidades indígenas en el Ecuador*. Quito: CONAIE.
- MARTÍNEZ MAURI, M. (2007) *De Tule Nega a Kuna Yala. Mediación, territorio y ecología en Panamá, 1903-2004*. Tesis Doctoral. Barcelona-París: Universidad Autónoma de Barcelona-École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- MARTÍNEZ-SASTRE, J. (2014) *El paraíso en venta. Desarrollo, etnicidad y ambientalismo en la frontera sur del Yasuní (Amazonía ecuatoriana)*. Tesis Doctoral. Lleida: Departament d'Història de l'Art i Història Social, Universitat de Lleida.
- MARTINEZ VALLE, L. (2002) “Desarrollo rural y pueblos indígenas: una aproximación al caso ecuatoriano”, en PÉREZ CORREA, E. y J.M. SUMPSI (eds.) *Políticas*,

- instrumentos y experiencias de desarrollo rural en América Latina y la Unión Europea*. Madrid: FODEPAL, MAPA y AECI, pp. 327-344.
- MONTOYA, R. (ed.) (2008) *Voces de la tierra: reflexiones sobre movimientos políticos indígenas en Bolivia, Ecuador, México y Perú*. Lima: Editorial de la UNMSM.
- MUEHLEBACH, A. (2001) "Making place at the United Nations: indigenous cultural politics at the UN Working Group on Indigenous Populations", *Cultural Anthropology*, 16: 415-448.
- ORTIZ BATALLAS, C. (2006) *Indios, militares e imaginarios de nación en el Ecuador del siglo XX*. Quito: Abya-Yala.
- ORTIZ, P. (2003) "La relación asimétrica entre actores", en: Comité Ecuménico de Proyectos (ed.) *El Oriente es un mito*. Quito: Abya-Yala. pp. 71-107.
- REEVE, M.E. (2002 [1988]) *Los quichua del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Quito: Abya-Yala.
- SAWYER, S. (2004) *Crude chronicles: indigenous politics, multinational oil, and neoliberalism in Ecuador*. Durham: Duke University Press.
- TAMARIZ, M.E. & X. VILLAVARDE (1997) *Diagnóstico de la tenencia de la Tierra en las provincias de Sucumbios y Napo*. Quito: FEPP.
- TAYLOR, A.C. (1994) "El Oriente Ecuatoriano en el siglo XIX: el otro litoral", en: MAIGUASHCA, J. (Ed.) *Historia y región en el Ecuador: 1830-1930*. Quito: FLACSO-Corporación Editora Nacional. Pp. 17-67
- TRUJILLO, J. (2001) *Memorias del Curaray*. Quito: FEPP
- TRUJILLO, J. (1981) *Los oscuros designios de Dios y del Imperio*. Quito: Editorial el Conejo.
- ULLOA, A. (2004) *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH-.
- URIBE, T. (2013) "Caucho, explotación y guerra: configuración de las fronteras nacionales", *Memoria y sociedad*, 17: 34-48.
- VICKERS, W.T. (1994) "From opportunism to nascent conservation. The Case of the Siona-Secoya", *Human Nature*, 5 (4): 307-337.
- VILLAMIL, H. (1995) "El manejo del conflicto con las petroleras. El caso ARCO-OPIP", en VAREA, A.M. (Ed.) *Marea Negra en la Amazonía*. Quito: Abya-Yala, pp. 339-336.
- VILLAVICENCIO, M. (1858) *Geografía de la República del Ecuador*. New York: Imprenta de Robert Graighead.

- VIOLA, A. (2001) *¡Viva la coca, mueran los gringos! Movilizaciones campesinas y etnicidad en el Chapare (Bolivia)*. Barcelona: UB
- VIOLA, A. (2011) “Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al Sumak Kawsay en los Andes”, en PALENZUELA, P. & A. OLIVI (eds.) *Etnicidad y desarrollo en los Andes*. Sevilla: Secretariado de publicaciones de la Universidad de Sevilla, pp. 255-302,
- VITERI, A. (2004) “Tierra y territorio como derechos”, *Pueblos. Revista de información y debate*, URL: www.revistapueblos.org (consultado el 25/11/2012)
- WHITTEN, N. (1987) *Sacha Runa. Etnicidad y adaptación de los quíchua hablantes de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- YASHAR, D. (2005) *Contesting citizenship in Latin America: The rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.

LA AUTOETNOGRAFÍA Y LA PERSPECTIVA INDÍGENA EN LA
ANTROPOLOGÍA AMERICANA

*AUTOETHNOGRAPHY AND THE INDIGENOUS PERSPECTIVE IN
AMERICAN ANTHROPOLOGY*

*Ch'aska Eugenia Carlos Ríos y Montserrat Ventura i Oller
Universitat Autònoma de Barcelona*

Recibido: 10 febrero 2014

Aceptado: 15 mayo 2015

Resumen

La antropología americanista ha evolucionado desde sus inicios sin perder, de una u otra forma, la mirada eurocéntrica que la ha acompañado a lo largo de su historia. Sólo con la emergencia de las voces indígenas, en el campo político, y más recientemente en el campo académico, parece revertirse esta tendencia. La autoetnografía como recurso metodológico, pero también como herramienta intelectual, se presenta en este texto a cuatro manos como una de las vías que pueden contribuir a descolonizar la disciplina, en paralelo con los paradigmas más recientes generados particularmente desde la etnología amerindianista. Herramienta intelectual que, más allá del dato etnográfico y del relato de la experiencia, busca reu-

Abstract

While Americanist anthropology has changed since its beginnings, it retains in some form the Eurocentric gaze that has accompanied it throughout its history. It is only with the emergence of indigenous voices in the political arena and more recently in the academy that this tendency is starting to be reversed. This co-authored article presents autoethnography not only as a methodological resource but also as an intellectual tool, as one of the ways to contribute to the decolonization of the discipline, together with more recent paradigms, particularly those generated by Amerindian ethnology. Autoethnography goes beyond ethnographic data and narratives of experience, seeking to resituate diverse ways of thinking about

bicar la diversidad de formas de pensar y vivir el mundo en el centro mismo de la teoría antropológica.

Palabras clave: autoetnografía, América indígena, teoría antropológica, categorías del pensamiento quechua, descolonización de la antropología.

and experiencing the world at the heart of anthropological theory.

Keywords: autoethnography, indigenous America, anthropological theory, Quechua categories of thought, decolonization of anthropology

El texto que sigue fue inicialmente concebido como un artículo a cuatro manos y juntas reflexionamos acompañadas de los autores que citamos en el conjunto del texto. El objetivo central, plantear la autoetnografía desde la propia experiencia, hacía muy difícil una escritura compartida puesto que la experiencia relatada es individual; a ello deberíamos añadir una ausencia: en la filosofía que estructura la producción académica occidental no hay un paralelo a los pares complementarios del pensamiento quechua ni alternativa al par semántico *nuqanchis/nuqayku* que expone Ch'aska Eugenia Carlos Ríos en la segunda parte y que permite estar dentro y fuera de la narración; como veremos, la dicotomía emic/etic no recubre del todo dicha oposición complementaria. Es por ello que la primera autora de este artículo expone una reflexión sobre la autoetnografía desde su propia experiencia mientras que la segunda firmante, fuera del *nuqanchis*, se inspira en la experiencia autoetnográfica de la primera y su bagaje como antropóloga *amerindianista* para presentar el sentido teórico de su aproximación como propuesta de una *perspectiva indígena de la antropología americana*.

1. La revolución teórica de la autoetnografía

Montserrat Ventura i Oller

La teoría antropológica en el contexto amerindio ha evolucionado desde los años setenta del siglo XX hacia una mirada no sólo menos paternalista y más respetuosa, sino decididamente enfocada a leer las sociedades indígenas desde la denominada etnoteoría, a entender sus formas de organización y representación como epistemológicamente centrales en la reflexión disciplinaria sobre las sociedades humanas. Paralelamente, las sociedades indígenas han tomado la palabra y a veces la calle desde la misma década en distintos puntos de América Latina y han pasado a ser actores sociales y políticos en sus

respectivos Estados-nación, aunque su palabra sigue relegada a espacios secundarios de poder y muchas veces permanece la ventriloquía de los tiempos de la Colonia, como señaló Andrés Guerrero (2010). Algunos líderes, intelectuales y miembros destacados de las comunidades indígenas han empezado a reflexionar sobre sus propias sociedades y siguiendo una línea inaugurada ya a mediados del siglo XIX en América del Norte, han contribuido al desarrollo de una forma de hacer antropología que va mucho más allá de ser un simple género de escritura etnográfica para devenir una vía de auténtica descolonización del saber, la denominada autoetnografía. En el presente texto expon-dremos una interpretación de la autoetnografía y sus significados y la ubicaremos en la confluencia de los mencionados fenómenos que afectan tanto el mundo indígena como la teoría antropológica, particularmente amerindianista.

Autoetnografía y antropología

En la autoetnografía como recurso intervienen elementos metodológicos pero también teóricos, que tocan de lleno la espina dorsal de la antropología. Que la antropología no es el estudio del Otro, como se ha creído durante tanto tiempo en la historia de la disciplina, ya lo puso en evidencia el giro postmoderno (Clifford y Marcus 1986): si en el estudio del otro estábamos nosotros, debíamos replantear el objetivo de partida. La reflexividad pronto se convierte en un elemento central de un sector de la antropología, preocupado por el método, y desemboca también en otra línea de interés, la atención a la experiencia personal como dato, tal como exponen Collins y Gallinat (2013). A pesar de encontrarnos en un giro que afecta los fundamentos del método etnográfico y de su consideración como ciencia, éste estaba todavía lejos de lo que devino en los años 1990 y que a fines del 2010 ya se denomina de forma generalizada autoetnografía, y abre la vía para el tema del presente artículo.

Más allá de las desviaciones hacia el uso de la literatura (en el sentido de ficción) como etnografía, nos interesa aquí una de las ramas principales de la nueva antropología, la “antropología indígena”, no entendida como variante regional o nacional de las antropologías segundas (Krotz 2008) sino como antropología realizada por autores indígenas sobre sus propias sociedades. No se trata simplemente de la conocida como “antropología *at home*”, que, realizada por indígenas, buscaría llevar a cabo estudios sobre los propios pueblos con el objetivo de rescatar sus tradiciones y dignificarlos, aunque éste sea también uno de sus objetivos obvios y muy necesarios, sobre todo en la medida que da la voz a quien no la tenía, a quien tradicionalmente había sido relegado

al rol de objeto del estudio antropológico; se trata también de una antropología (en el sentido etimológico de análisis del ser humano, de *anthropos* y *logos*) que retoma el interés por el humano como objeto de estudio independientemente de si se trata de Yo o del Otro, y el Otro ahora también es Yo. Este es uno de sus extremos revolucionarios, que a la par que metodológico, es también teórico.

Relacionado con el anterior, existe todavía otro extremo que conlleva la visión que proponemos de la autoetnografía, que invita a una antropología más radical y se apoya en una perspectiva teórica nacida en América, y devenida escuela de pensamiento disciplinario, el llamado 'giro ontológico' (Henare, Holbraad y Wastell 2007); devenida, quizás, finalmente, un enfoque realmente *descolonizador* (Latour 2009), como veremos más abajo.

De las biografías etnográficas a la autoetnografía

Contra lo que el título de este apartado parece sugerir, no vamos aquí a repetir la historia de los informantes indígenas (como Ishi, el indígena Yahi "último de su tribu" biografiado por Theodora Kroeber en 1960) o los denominados ayudantes de campo que han sido objeto de estudio y co-autores a la vez (como el etnólogo, lingüista y 'asistente' de Franz Boas, George Hunt –cf. Berman 1994–, casi siempre sin reconocimiento. Es una historia conocida o la podemos recuperar de textos clásicos o recientes y muy sugerentes sobre la cuestión, sobre las 'biografías etnográficas' y las 'autobiografías indígenas' –que para Pujadas (1992), siguiendo a Kluckhohn (1945) y Langness (1965), se remontan a las memorias de la mujer cherokee presentadas por Anderson en 1825–. A pesar de las diferencias entre todos estos textos, y que en muchos casos el objetivo es presentar la sociedad a través de las personas, estamos todavía en el marco de las biografías o historias de vida individuales. Existe igualmente – y tampoco la vamos a detallar – una creciente lista de antropólogos indígenas formados en la Academia que han elaborado trabajos etnográficos sobre y para su pueblo desde la perspectiva de la Academia, a los que aludíamos con anterioridad. Nos interesa subrayar que en esta historia, que es también una historia de colonización del imaginario (Gruzinski 1991) y de esperanza de conversión – en la que podríamos vislumbrar una multiplicidad de versiones de Pígalión etnográficos –, ha faltado un elemento crucial, que sólo ahora, con las corrientes más radicales del nuevo siglo, somos capaces de ver con claridad. Lo que de verdad nos puede aportar la antropología 'indígena' no es sólo un cúmulo de datos 'exo-ticos' extraídos con gran suerte de detalles imperceptibles por la mirada del antropólogo externo, sino una mirada distinta,

‘endo-tica’, sólo en parte paralela a la que en el gremio antropológico es denominada perspectiva ‘emic’, sobre el principal centro de la preocupación antropológica, que es el conocimiento del ser humano desde el punto de vista social y cultural, en su diversidad. Gracias a la etnografía y la capacidad de síntesis de algunos autores precisamente americanistas, podemos admitir que la ciencia forma parte sólo de una de las ontologías posibles, la naturalista.

Philippe Descola (2005) reconsideró el concepto de animismo gracias al modelo que le proponían las sociedades amazónicas que él estudió. El modelo del animismo le permitió dar sentido a formas alternativas de relación entre humanos y no humanos, observar que las similitudes físicas y las divergencias en la interioridad que proponía el modelo naturalista no eran universales ya que el animismo en cambio establecía similitudes en la interioridad mientras que la distinción entre humanos y no humanos se operaba en términos de fisicalidad. Relación a la que también apuntaba la noción de perspectivismo acuñada por el igualmente antropólogo amazonista Eduardo Viveiros de Castro (1996), quien ponía el énfasis en el punto de vista de los entes para explicar la diversidad de apariencias y la unidad de esencias, lo que en sus términos es el multinaturalismo. A pesar de las diferencias entre ambos autores, el debate y el desarrollo de la antropología que han generado, incluida la crítica para con sus propuestas (Turner 2009, Ramos 2012, Halbmayer 2012), permiten reinterpretar la tarea antropológica. No se trata, en efecto, sólo de una nueva forma de hablar de diversidad cultural como proponen algunas críticas (cf. Carrithers *et al.* 2010), ni de una nueva forma de escudarse en el debate intelectual para reproducir modelos teóricos imperialistas de los que los ‘objetos de estudio’ seguirían siendo ausentes, como apunta alguna otra voz en desacuerdo (Killick 2014), sino de incluir por fin junto al conocimiento indígena acumulado en la cadena de datos empíricos, también sus lógicas culturales, las ontologías locales, como puntos de vista pensantes en la teoría antropológica. Puntos de vista, en plural, porque, para responder a las voces (cf. Ramos 2012) que observan una atribución de universalismo al animismo y al perspectivismo amazónicos en detrimento de la diferencia y riqueza de las sociedades indígenas, es importante señalar que la propuesta aquí presentada no busca presentar un mundo al revés, una autoetnografía indígena como modelo antropológico único; se trata de proponer un ejemplo del lugar donde la etnografía y la teoría local pueden devenir teoría en la disciplina antropológica y encontrarse con las nuevas corrientes posthumanistas (cf. Descola 2014) que pregonan una misma apertura de mirada, menos eurocéntrica, más respetuosa con la diversidad y que no relega esta última a simple objeto de estudio.

La reflexión que sigue surge de Ch’aska Eugenia Carlos Ríos, antropóloga cosmopolita y miembro de la sociedad que estudia. Nos mostrará cómo la autoetnografía permite

superar algunas imperfecciones del método etnográfico clásico así como la dicotomía entre yo y el otro. Gracias al recurso a la subjetividad inherente a la reflexión sobre la propia cultura, nos abrirá el camino para elevar al rango de modelo una lógica de pensamiento indígena y contribuir así a la descolonización del pensamiento científico con el fin de avanzar hacia una auténtica antropología comparativa. Su recorrido y las reflexiones finales enfatizan los dos logros de la autoetnografía: como método y reflexión sobre el objeto de estudio y como perspectiva teórica que fluye de la realidad local para pensar una antropología diversa.

2. Autoetnografía: reflexión, método y teoría.

Ch'aska Eugenia Carlos Ríos

En el texto que sigue voy a exponer mi posición como investigadora *ch'isikateña* y como narradora de cuentos para justificar el uso de la denominada autoetnografía. En primer lugar recorro a varios autores que han tratado específicamente esta temática, Carolyn Ellis (1998), David Hayano (2001) y Kirin Narayan (1993). Presentaré después otros autores que aunque no han tratado el problema de la autoetnografía y vienen de otras áreas de reflexión como la auto-biografía y el ensayo auto-reflexivo de una experiencia, sí se refieren al procedimiento para explicar, trasladar o traducir narrativas y formas de pensamiento a contextos histórico-sociales y culturales distintos de los del propio autor. Al respecto me referiré principalmente a dos autores: François Jullien que plantea cómo “entrar en un pensamiento”, es decir, como ingresar y como comprender a una cultura desde otra, así como la consideración de los puntos en común entre otros pensamientos y el pensamiento clásico greco-cristiano europeo; finalmente, los planteamientos de Gilles Deleuze (2005) sobre los procedimientos del pensamiento que no sigue el camino de la teoría-abstracción sino el de la experiencia-pragmatismo, algo que hasta los años 1960 se delimitaba en términos de abstracción y concreción, como hicieron los lingüistas con las lenguas (Pottier 1964).

La autoetnografía de la subjetividad

Carolyn Ellis (1998) presenta una experiencia muy personal donde anuda el sujeto investigador y el objeto investigado. Partiendo de momentos extremos de su propia

vida como la muerte de su compañero, aplica una metodología para el estudio de estas experiencias emocionales traumáticas y darles sentido. De esta manera la autora intenta conectar una mirada hacia fuera (etnografía) y hacia adentro (autoetnografía), con el fin de romper la distancia entre la emotividad y la objetividad en el trabajo de investigación etnográfico. La emotividad pensada como una mirada hacia adentro, centrada en sus propios afectos, y la objetividad como la mirada analítica de las relaciones con las personas e instituciones implicadas en la vivencia del proceso de enfermedad y muerte final de su compañero. A partir de este trabajo, Ellis propone un método que puede ser generalizado a otros temas y situaciones, donde difumina la brecha que separa la emotividad y la objetividad, el relato subjetivo de una experiencia y la mirada distante de la investigación, donde combina una autoetnografía muy centrada en los detalles de la vida cotidiana particular, con los procesos sociales de un grupo mayor de personas y de instituciones, alcanzando la disolución de las fronteras entre las ciencias sociales y la literatura. Las ciencias sociales consideradas como una narración que utiliza una mirada distante y una forma de descripción-relato que descarta la afectividad, por oposición a las vivencias individuales, las emociones personales y la imaginación propias del autor. Esto plantea el tema del rigor etnográfico, que abordaremos más adelante.

La coparticipación como método central de la etnografía también es resaltada por Ellis. En la terminología basada en la tradición andina, podemos definir esta perspectiva como una manta concebida y tejida a varias manos, una manta de historias plurivocales, puesto que siendo relatos subjetivos crean varias versiones ancladas en las vivencias emotivas de cada una de ellas. Estas historias tratan sobre una misma situación local; son múltiples, como lo es también la experiencia de cada persona, pero siempre están referidas a experiencias concretas y reales. En nuestro caso, nos acercamos a la observación participante y al recurso a las narraciones de otras personas de la familia extensa o la comunidad, que han devenido informantes. En este sentido yo mantengo múltiples voces en mi narración, no de una sola versión. Mis abuelos, vecinos, comadres, profesores, cuentan de diferente manera pero siempre en un procedimiento fluido, tejiendo y haciendo el camino en la pampa de Ch'isikata. Así, las historias toman sentido cuando las exponemos en su fluir concreto con los participantes que van urdiendo la manta-relato autoetnográfico. El trabajo de Ellis nos inspira en este fluir de las manos tejedoras: creamos historias a partir de diversas experiencias que dan sentido a nuestras vidas mientras conversamos e interactuamos.

Un tercer aspecto que nos interesa es la consideración de las experiencias de la vida cotidiana en tanto fuentes de sentido etnográfico, pues los mitos-cuentos son presentados analíticamente junto a los ritos-experiencias de los ch'isikatas. Y un último problema

que considero es la inserción de las descripciones de la vida particular de una persona en otras experiencias de un grupo mucho mayor. Mi experiencia se entrama con la vivencia de los ch'isikatas y tanto los ch'isikatas como yo misma estamos urdidos por el hilo-trama de las categorías del pensamiento quechua manifiestas en la lengua.

Paradigmas, problemas y procesos de la autoetnografía

Hayano (2001) recapitula algunos estudios previos sobre autoetnografía y muestra su antigüedad en la disciplina antropológica citando el trabajo de Jomo Kenyatta, un investigador Kikuyo, sobre su pueblo, en 1938; trabajo cuestionado por especialistas no africanos por su falta de objetividad precisamente por su origen y los intereses políticos que le acompañaban. Con este caso, Hayano sitúa en el mismo nivel tanto el auto-etnógrafo como el antropólogo implicado. Según Hayano (2001: 75), ambos encaran un problema metodológico parecido, pues en ambos emergen problemas epistemológicos críticos en la observación. A ello se añade el manejo del idioma que incluye el manejo de los instrumentos conceptuales y las prácticas de una cultura. En este sentido yo, como antropóloga indígena, puedo desarrollar la investigación a partir de la asociación de las categorías del pensamiento y las practicas de significación del mundo, de los mitos y los ritos y las vivencias de la vida cotidiana, que constituyen el vector-fluido de mi investigación. El etnólogo – dice Hayano - está envuelto en una comunidad de sentimientos y emociones compartidos con el grupo de estudio. Los procedimientos del pensamiento quechua ofrecen una solución al problema epistemológico de la objetividad: permiten a la autoetnografía estar dentro y a la vez fuera, gracias a la pareja de hilos- tramas de los pronombres *nuqanchis -nuqayku*.

Finalmente, entre las ventajas de la autoetnografía está el conocimiento de la parte implícita de la cultura, de los contextos-cotidianos en que se crean y en los que se utilizan las palabras, los gestos y las significaciones. La metodología, sin embargo, presenta también desventajas y Hayano nos lo señala con claridad, empezando por la polaridad entre subjetividad y objetividad al recolectar, interpretar y transmitir la información, aunque dicha polaridad no es universal. Para los quechuas de *ch'isikata* hay una circulación entre ambos polos. En la lengua quechua no hay la noción de ser ni la esencia. Hay la idea de cambio-transmutación que permite estar en el *kay*- objetividad y pasar al *kay*-subjetividad. *Kay* vinculado con el *tiyan*, o sea el primero entendido “como” (ser) y el segunda como “ubicación” (estar). Hay una diferencia: el pensamiento “occidental” utiliza el concepto de esencia que procede de la abstracción (teoría) mientras que las

categorías quechuas proceden de la ubicación-*kay*, la situación-*tiyan* y el uso práctico. Podríamos proponer que para el pensamiento quechua no hay una verdad esencial, sino una diversidad de maneras de significar, percibir e interpretar que son elaboradas en el contexto de una situación específica vivida. Por ello no es posible generalizar ni a todas las situaciones ni para todas las personas una misma interpretación teórica general. Según Hayano (2001: 81) “las ‘realidades’ culturales y las interpretaciones de los sucesos, aún entre las personas del propio grupo son por lo general variables, cambiantes y hasta contradictorias. Por lo tanto la posición de ser del grupo no da la verdadera fotografía y solamente representa una de las posibles perspectivas”.

Otro problema que genera la autoetnografía es la dificultad de percepción de aquello que parece obvio a ojos de un miembro de la comunidad estudiada (Hayano 2001: 81). Se trataría de la falta de la mirada lejana que proponía Lévi-Strauss para el trabajo antropológico: una mirada cercana para conocer, una lejana para comprender (Lévi-Strauss 1973: 321) que en el caso quechua la dicotomía antes aludida permite superar.

Finalmente, Hayano plantea que la autoetnografía podría obviar los problemas éticos morales que se presentan cuando se utiliza a personas humanas como fuente de información. Para él la autoetnografía tendría la potencialidad de elaborar “las voces internas, la reafirmación política interna de la diversidad cultural y la autonomía de algunas poblaciones que han sido dejadas de lado” (Hayano 2001: 81). Algo cercano al planteamiento de Guerrero (2010) en su estudio de las relaciones de poder y dominación que se dan cuando una cultura, en una situación de supeditación, es representada por personas que no son del propio grupo. Guerrero elabora las nociones de ventriloquía y de transcritura para estudiar este problema de la representación de una formación cultural por otra dominante considerada como legítima, ya sea académicamente o políticamente.

¿Qué tan nativo es el antropólogo?

La historia de la antropología se ha desarrollado con la dicotomía entre los antropólogos nativos indígenas y los antropólogos ‘reales’. Kirin Narayan (1993), antropóloga hindú-germano-norteamericana residente en la India, expone la historia del antropólogo nativo en la época colonial y menciona que éste tomaba dos figuras: la primera era la de “la persona que sabe de su pueblo” que se convertía en el informante clave o “*chief informant*”¹ y la del ayudante del antropólogo a quien se daba una corta formación en el

1. Sobre el informante clave, ver el relato de la relación que Víctor Turner (1990, cap. I) cuenta de su informante

lugar con el fin de acceder al ‘punto de vista *nativo*’, así acentuado, en singular (Narayan 1993: 672). Kirin Narayan agrega que el nativo entrenado tiene la ventaja de que puede “revelar” con precisión los sentimientos y pensamientos elusivos de los nativos para los antropólogos. Sin embargo, Narayan destaca el sentido ambiguo y ambivalente de la noción de antropólogo nativo, porque, por un lado, es alguien que conoce desde adentro el mundo del que habla, pero por otro, aún si tiene la formación de antropólogo, no deja de ser nativo. Se le atribuye autenticidad, pero se le restringe su aptitud a producir un conocimiento general. Narayan concluye que la antropología ha cambiado desde fines del siglo XX puesto que hay muchos antropólogos cuyo origen son las antiguas colonias y que hoy trabajan en Estados Unidos y en Europa y en sus propios países, por lo que es necesario repensar la dicotomía entre antropólogos de dentro y antropólogos de afuera. Además, se debe relativizar la idea de que alguien es exclusivamente auténtico. Sea cual fuere su origen, el antropólogo se encuentra envuelto en una madeja de “interacciones en campos de relaciones de poder” que socaba “la noción de objetividad, porque desde cada ubicación particular toda la comprensión tiene una base subjetiva” (Narayan 1993: 679). La descolonización, según esta autora, abrió el campo a los aspectos “perspectivistas de la antropología” (Narayan 1993: 679), reflexión paralela a la desarrollada por Guerrero (2010) en su metáfora de la ventriloquía. Por último, Narayan señala que se debe enfatizar el carácter híbrido del conocimiento. Siendo la identidad de naturaleza múltiple, hay forzosamente facetas de uno mismo que se comparten con la gente que estudiamos y otros aspectos que marcan una diferencia o distancia. Por lo tanto, si se entiende bien a Narayan, somos una manta híbrida con muchos colores y dibujos compartidos parcialmente con el lugar de origen, con la red de parentesco y los lugares de vida. Siempre hay en el trabajo de campo, aún siendo nativo el antropólogo, situaciones de disyunción que tienen que ser recompuestas y son precisamente estas situaciones que “enriquecen la textura de nuestros trabajos y así se acercan a la complejidad de las interacciones vividas” (Narayan 1993: 680).

Tejiendo mi propia manta-recorrido de autoetnografía

En esta sección urdiré una reflexión sobre mi ubicación con respecto a la relación entre ser investigadora e investigarse como acciones simultáneas. Al hacerlo, examinaré la trama de mi experiencia como narradora cuentacuentos, como escritora e investiga-

dora. La revisión de los autores mencionados me permitirá ir precisando mi relación con el murmullo centelleante de voces-*lliphi-lliphi*, es decir con los mitos-cuentos, ritos-técnicas e historias-experiencias de la vida cotidiana que me fueron transmitidos por mis abuelos, por mis padres y también por otros comuneros y comuneras en la pampa del *ayllu* de Ch'isikata. Por último, trataré mi ubicación como autoetnografía que me permitirá explicar los procedimientos del pensamiento quechua. Cabe resaltar que estos procedimientos de pensamiento se dibujan tan solamente recorriendo y caminando (*purikuy-willakuy*), es decir que se piensa y se interpreta caminando sobre los hechos de la vida cotidiana atados a los lugares (montañas, quebradas, pampas) de significación y solamente caminando y recorriendo se elaboran los mitos-cuentos y por supuesto, solamente así se utilizan las categorías de pensamiento que aquí se van a explicar.

Ahora que ya tengo las tres madejas seleccionadas de los tres autores expuestos (Ellis, Hayano y Narayan), voy a comenzar a tejer mi manta de recorrido como autoetnografía en el trabajo que estoy desarrollando. Los diseños-*pallay* que iré haciendo aparecer en mi manta serán los siguientes.

Dentro y fuera

El recurso de *nuqanchis*, de estar todos juntos, y *nuqayku*, salirme de la ronda-baile del grupo para escribir sin tener que crear el corte sujeto-objeto de la investigación también es lo que me permite investigar sobre el murmullo de voces de los mitos-cuentos e historias-experiencias de la vida cotidiana que recorren la pampa de Ch'isikata, como explicaré más adelante. Como el baile-recorrido de las nubes en el cielo que extiende su manto gris de sombra en la alta puna de Ch'isikata en la estación de *puqay*² y cuando de pronto un cúmulo de nubes se hacen a un ladito y dejan pasar la luz fulminante del sol que cruza una capa tenue de aire a los cuatro mil metros de altura, entonces se ilumina el verdeo claro de las sementeras en florecimiento y el fluir de los ríos y lagos en pleno sol de llovizna. Esta trama de hilos *schème* (Bourdieu 1980: 144-146) imperceptibles de la comunicación (identificaciones, disposiciones de comportamiento, olores, colores, sonrisas, miradas y gestos compartidos que nos unen en lo más íntimo de mujeres quechuas) fue el sustento de mi propia autoetnografía. Esta iluminación en mi puede ser pensada con la noción de *antawara*: cuando el Sol ilumina el paisaje en plena llovizna,

2. Época de lluvia en florecimiento. La palabra tiene también la connotación de lluvia, florecimiento y renacimiento de los *runa*-gente y de los *no-runá* (tanto animales como vegetales). Es también, cuando todo empieza a darse la vuelta y empieza a generar la vida.

se abre la puerta *ukhupacha* de otro tiempo-espacio. Entonces se pueden ver transitar los entes de este mundo de adentro que no se pueden percibir en otros momentos ni en otras estaciones. Así, escribir en *nuqayku*, la noción de estar juntos pero saliéndose de la ronda sin dejar yo de pertenecerme al conjunto de mis vivencias, produce *antawara*, o sea una iluminación-comprensión de lo que estaba implícito en la relación con el grupo y conmigo misma.

Lliphiq- lliphiq, el murmullo centelleante de voces en la pampa de Ch'isikata

La tesis de doctorado que ahora he concluído se dio inicialmente sin que yo la hubiera planificado. El primer hilo-nudo de la manta de este trabajo salió cuando asistía a un seminario de los profesores Gilles Rivière y Francis Zimmerman en la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales (EHESS) en París. Me pidieron que escribiera lo que pudiera ser la noción y práctica de la teatralización y adivinación en Ch'isikata. Entonces súbitamente se me vino a la memoria-sensación la teatralización de un juego ritual de la transmutación donde mis abuelos y padres se transmutaron *tukuy* en cóndores, en pumas, en zorros y donde yo también, siendo niña, me transmuté en un condorcito. El relato de esta historia-vivencia me condujo a otras historias-vivencias, recuerdos que se activaron en mí y fueron el comienzo de la redacción sobre el ritual *Pukllay*. La teatralización del *Pukllay* es un juego de transmutación entre humanos y supra-humanos. En esta teatralización el grupo de los no-humanos *pukllay* sale del ojo de los ríos encarnados en “solteras y solteros” y también en sirenas para bailar y cantar en contrapunto con los ch'isikatas humanos. El *pukllay* sale en la época de los carnavales y corresponde al *puquy*-tiempo. O sea, cuando el *samay*- potencia-fuerza del tiempo de la fertilización y del renacimiento avanza con la lluvia.

Conforme iba escribiendo y narrando las historias del *pukllay* que iba corriendo en tropa de caballos por la pampa de Ch'isikata, encantando a la gente y refloriendo los campos, caí en cuenta que en mi manta iban apareciendo nudos-hilos irradiantes, es decir *illas*-aerolitos resplandecientes. O sea palabras-nociones con una fuerte carga refulgente que impulsa las venas de aquellos ríos que se secaron en su cauce. Por los hilos-venas iban recorriendo irradiaciones de intensidades que buscaban enlaces con el ojo resplandeciente de sus antiguos cauces en la manta-experiencia de mis recuerdos y abrían nuevas orientaciones en el texto que yo estaba escribiendo. Por esas venas bulle bramando el *samay*- energía engendradora del pasado de mis vivencias y el presente de la creatividad. Como dice el escritor mestizo José María Arguedas (1958), al que los

ch'isikatas llamamos con cariño *niñucha*³, las venas bullen y fluyen bramando como ríos profundos. Así esas irradiaciones, unas tras otras, se precipitaban caudalosamente cuando iba escribiendo e iban al encuentro-*tinkuy* de otros nudos-palabras irradiantes de igual magnitud. Al encontrarse entre nudos-palabras de la misma carga refulgente generaban un *samay*-energía cada vez mucho más poderoso, bullente y resplandeciente. Esos nudos-palabra irradiantes me di cuenta que eran categorías de pensamiento que utilizan los quechuas *k'anas* de Ch'isikata. Estos nudos palabras-categorías iban creando figuras e imágenes como un cielo de constelaciones. Mientras más seguía contando y narrando hilo tras hilo, el tejido de mi manta-texto se extendía y, de repente, al recorrer lo que había urdido hasta el momento se me apareció la figura de que cada palabra-nudo estaba cargada de *samay* que otorgaba significaciones a las experiencias cotidianas y estas experiencias cotidianas se relacionaban con los mitos-cuentos por medio de esas palabras-nudos que son las categorías de pensamiento. Estos hilos-nudos eran los que enlazaban varios aspectos de las experiencias vividas de los ch'isikatas con los lugares míticos de significación. O sea, el *tiyan*-mítico, el lugar de ubicación de los seres supra-humanos situados en la geografía de Ch'isikata (como las *wak'as*, *paqarinas*, *Apus*, *Awkis*, *Apachetas*, *p'uytunkus*, *mach'ay e illas*).

Estos hilos-nudos existen solamente en un significado práctico, o sea en su utilización en la vida cotidiana. Cuando los *ch'isikatas* los utilizan para dar significación a los sucesos de su vida, se crean enlaces de significación de las vivencias de la gente. Los procedimientos de enlace con estas categorías de pensamiento que iban apareciendo como ojos resplandecientes funcionaban por rizomas (Deleuze 1980: 9-36), raíces del manojo de la *yura-papa* y de las cuales salen nuevos brotes-sentidos de las experiencias cotidianas. Los ch'isikatas para comprender una vivencia se cuentan mitos-cuentos que asocian a los sucesos vividos. Estos mitos-cuentos son los nuevos brotes bebés de la papa- *qhulla papaq ñawin*, cual nuevas ideas. Así, cuando volví a recorrer toda la manta-texto que había tejido y escrito sobre la transmutación para la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, caí en la cuenta que había trazado varios *p'alqariy*-escorrentías o líneas de investigación:

1. Estos ojos irradiantes-*illas* que enlazan las vivencias, los lugares de significación mítica con el murmullo de mitos-cuentos que circulan en la pampa de Ch'isikata eran nada más y nada menos que procedimientos de pensamiento.
2. Esos ojos-nudos irradiantes-*illas* que son conceptos de pensamiento de los quechuas de Ch'isikata, son la trama que crea los enlaces de significación de ese pensamiento.

3. *Niñucha* significa niño, quechuanizado con el diminutivo cha.

3. Los ch'isikatas al contar los cuentos como “narrativas conversacionales”⁴ ponen en práctica esos procedimientos de pensamiento, utilizan las nociones denominadas ojos irradiantes-*illas* y crean, a partir del acerbo de murmullos de mitos-cuentos que circulan, nuevos brotes de historias que dan sentido a las nuevas vivencias de lo que les está sucediendo cada día.

4. El contorno de significados de esas categorías o nociones de pensamiento-ojos irradiantes se dibujan cuando ello se pone en funcionamiento.

Este hilo-trama de las maneras del pensamiento de los ch'isikatas también me atraviesa a mi en la manera de interpretar los sucesos de la vida. Por lo tanto yo para la tesis de doctorado aplico mis propios procedimientos y lógica de pensamiento para leer e investigar y redactar. Como ch'isikata es así que pienso y escribo y como toda narra-cuentos mantengo en expectativa a mi público contando y recreando historias. Como antropóloga busco el sentido mientras los narro. Conforme voy recorriendo otros autores, cuando los leo y estudio lo que plantean, se me van enlazando con mis propios mitos-cuentos e historias-experiencias en una trama de significados que voy utilizando tanto para comprender estos autores que voy leyendo, como para ir tejiendo una nueva narración, que es la que ahora estoy entramando. Es así como voy tejiendo las figuras-*pallay* de la manta de esta investigación de cómo piensan recorriendo-viviendo los ch'isikatas y como yo pienso andando-tejiendo. Es decir, no solamente realizo una etnografía de mi propia manera de pensamiento sino que la expongo en las formas-*pallay* de cómo esta tejida. O sea que la textura misma de lo que está escrito diseña los procedimientos de pensamiento de los ch'isikatas y la utilización de las categorías-ojos irradiantes *illas*. Quiero explicar como piensan los ch'isikatas y al explicarlo me explico a mi misma como pienso yo y es así como yo escribo. Y también voy comprendiendo como pensamos los ch'isikatas quechuas *k'anas*. Es decir que hago una autoetnografía de mis propias maneras de andar pensando y de las maneras de pensar andando que hacen los ch'isikatas.

Kirin Narayan plantea, de una manera muy interesante basada en su experiencia de vida, que ninguna autoetnografía es única y verdadera y que no expresaría por entero lo que piensa un grupo social. Cuenta que su padre y su madre vienen de diferentes orígenes culturales y cuando Narayan regresa al lugar de origen de su padre en la India, la consideran como extranjera luego de haber vivido largo tiempo en los Estados Unidos, pero también la miran como del lugar. Plantea que la pertenencia a un lugar

4. Noción elaborada por Bruce Mannheim en 1999. Ver también más abajo en el texto.

cultural depende del contexto y también del recorrido de vida de la persona. Señala que no hay una autenticidad única de la voz narradora en una autoetnografía, sino que puede haber varias voces heterogéneas, que todas pueden ser consideradas auténticas en una misma persona. Narayan puede contar de la cultura de su padre siendo auténtica, y también de la de su madre, sin dejar de ser auténtica y asimismo cuando los familiares la reincorporan como de la familia o cuando los mismos familiares la ubican como hija de alguien o del hijo que se fue. En mi caso mi padre y mi madre vienen de diferentes orígenes y culturas. Mi madre viene de la línea aymara y mi padre del linaje quechua; ambos hablan el aymara y el quechua. Yo también como ellos fui incorporando en mi recorrido de vida varias culturas. Asimismo, como Narayan, yo puedo contar en un recorrer de *nuqanchis* siendo ch'isikateña quechua hablante y también puedo andar tejiendo en *nuqanchis* peruana hispanohablante; por último puedo saltarme a un *nuqanchis* extranjera en Francia, francófona que maneja la lengua. En todos estos casos puedo hablar desde un *nuqanchis* auténtico. Y en todos estos casos me puedo poner en un *nuqayku* de distancia sin dejar de pertenecer.

Para escribir la tesis doctoral, yo me ubico en la arista intermedia entre *nuqanchis* yo ch'isikateña y el *nuqanchis* yo hispanohablante. Puesto que la tesis la estoy escribiendo en castellano y no quechua. Para dar cuenta de las categorías de pensamiento quechuas de Ch'isikata, me sirve la noción “puntos de convergencia” expuesta por F. Jullien (2012) entre las nociones de los dos idiomas. Hago converger el lado *paña* de la manta del pensamiento quechua y el lado *lluqi*-izquierdo del pensamiento castellano cosiéndolo-tramándolo con un guión. Por ejemplo la categoría de *llaksay*-pasmó, como en la expresión en castellano ‘me quedé pasmada’ y en quechua, cuando la persona se queda lívida, sin fuerza, que ha sido captada fuera de si misma.

Cuando narro una historia, estoy estableciendo significaciones a través de mis vivencias y narraciones-experiencias de los ch'isikatas. Tramo y urdo no solamente mi acervo cultural sino que hay una forma práctica de pensamiento conceptual en mi urdido. Para explicar una teoría de un autor me remito al manajo-*yura* de significaciones de las historias y experiencias de la vida cotidiana. Tejo las reflexiones “teóricas” y conceptuales y las retejo en un entramado con algunas de mis experiencias que he escuchado y de lo que me han contado.

Gilles Deleuze (2005)⁵ menciona que “una teoría es un pensamiento práctico y local”. Para Deleuze la teoría no es abstracta ni sintética sino más bien un pensamiento

5. Sobre la teoría como un pensamiento práctico y local, Deleuze (2005) precisa que la práctica se concebía como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, o bien, al contrario, como inspiradora de la teoría. De cualquier modo, sus relaciones se concebían bajo la forma de un proceso de totalización, tanto en un sentido como en el otro. Es posible que, para nosotros, la cuestión se plantee de otra manera.

que se utiliza y se crea conforme se recorre. Como el fluir de las nubes en Ch'isikata pampa, que son empujadas por los vientos y las van transformando continuamente, así mismo el andar del pensamiento de los ch'isikatas es práctico en el sentido de que va construyendo enlaces entre lo que se vive, la topología mítica de lo que se cuenta y las categorías de pensamiento que se utilizan para dar significado a esas vivencias de la vida cotidiana. Bruce Mannheim (1999) menciona que las “narraciones conversacionales”, o sea los módulos intertextuales que van apareciendo en los diálogos y conversaciones de la vida cotidiana que asocian sucesos de la vida diaria con los mitos y cuentos, son una manera de comprender el mundo que se vive. De tal manera que es así como uno puede saber lo que está pasando o lo que ha ocurrido y lo que le ha sucedido.

De la misma forma, yo pienso en el andar tejiendo. Cuando comienzo a recorrer la pampa de Ch'isikata y cuando paso y me acerco a los lugares con significación donde han ocurrido sucesos e historias-vivencias, es entonces cuando comienza a fluir en mí una cascada de mitos-cuentos, cuando brota en mí el *samay* de la cuenta-cuentos. O sea el *lliphiq-lliphiq*, el murmullo centelleante de voces de los *ch'isikatas*. Miro el flanco de la montaña, miro la pampa de Ch'isikata, percibo y siento lo que es (*kay*) y lo que está ahí (*tiyan*). Miro los *Apus*-montañas, los ríos, los manantes, las quebradas, las apachetas-hitos y las *saywas*- adoratorios, y es entonces cuando comienzo a crear asociaciones entre los mitos-cuentos y las narraciones-experiencias. Voy vinculando mis sensaciones de lo que veo y percibo con los elementos y los seres del entorno y las *wak'as*-conceptos que allí habitan, *tiyan*- están. Como explica Frank Salomon (1998), estos procedimientos de andar pensando por un lugar también se encuentran en el manuscrito de Huaruchiri de 1608; y los ch'isikatas utilizan procedimientos parecidos del andar pensando. Para mí estos procedimientos son mi *hap'iqi*. O sea mi *kay*- condición que hace que yo sea como soy, en mi condición de cuenta-cuentos, y que hace que yo ande pensando así y así contando. Contando y explicando, que es donde entra en juego el fin analítico del trabajo antropológico.

3. Emic, etic, el rigor etnográfico y una perspectiva teórica descolonizadora: Reflexiones para el futuro de la antropología en la América indígena

Eugenia Ch'aska Carlos Ríos y Montserrat Ventura i Oller

El estar dentro y fuera que permiten las categorías del pensamiento quechua acabadas de exponer no equivalen a las categorías emic y etic propuestas por Pike, reinterpretadas

por Harris y otros, y brillantemente analizadas por González Echevarría (2009) para señalar dos perspectivas en el quehacer antropológico, que se han instalado como dos posturas metodológicas en el trabajo etnográfico. Las múltiples interpretaciones de esta última dicotomía, que encierra tantas otras, exceden, en otra vereda, el significado último del par complementario *nuqanchis/nuqayku* quechua aquí expuesto. Pero en su sentido último, este par tiene su aplicación, no metafórica, al antropólogo indígena⁶, no al que no lo es. Incluir al antropólogo ‘dentro’ le da la capacidad de conocer con extrema fidelidad las nociones indígenas y los imponderables culturales; Incluirlo ‘fuera’ (que no excluirlo) le da la relativa objetividad del análisis ‘etic’. Esta dicotomía podría ser presentada como una alternativa a la vez emic y etic a la eterna discusión antropológica que remite finalmente tanto a una ciencia elaborada desde ‘un’ punto de vista, académico, occidental, universalista, como a aquella, antes relegada a la ‘descripción etnográfica fina’, presumiblemente escrita ‘desde dentro’ y que es también una discusión sobre el par yo/otro que atraviesa la historia de la disciplina y sobre el problema de la traductibilidad. No proponemos que la única alternativa a una antropología no intrusiva sea la antropología indígena, puesto que la disciplina ha desarrollado hasta el momento herramientas metodológicas para afinar en la traducción cultural; pero sí que proponemos la necesidad de ‘entrar dentro’ hasta su sentido último con las mayores garantías y sin perder la razón de ser central de la antropología, para lo cual la autoetnografía, consciente, puede ser un excelente recurso. Sobretudo cuando permite, más allá del dato, presentar una lógica coherente en la medida que la lógica misma necesite de tal coherencia. En definitiva, elevar (de nuevo) la antropología al estudio del ser humano prosiguiendo con la máxima de no fallecer en el intento de mantener el rigor en la búsqueda del conocimiento.

El proyecto posthumanista de “repoblar las ciencias sociales con seres no humanos” que se plantea con la redefinición de animismo propuesta por Descola (1992) consiguió “trasladar el foco fuera del análisis interno de convenciones e instituciones sociales” hacia las “interacciones de humanos con (y entre) animales, plantas, procesos físicos, artefactos, imágenes, y otras formas de seres” (Descola 2014: 268), probablemente más acorde con las preocupaciones mismas de las poblaciones locales así descritas. Podemos considerarlo claramente un cambio de paradigma, que no tiene un fin en sí mismo, si

6. En el texto hemos preferido la expresión ‘antropología indígena’ a la de ‘antropología nativa’ a pesar de que en los textos legales más recientes sea ésta última (junto con la de pueblos ‘originarios’ o ‘autóctonos’) la que empieza a dominar. De alguna manera con ello subscribimos la reflexión de Gausset, Kenrick y Gibb (2011) que adscriben al concepto de indigenidad un énfasis en la marginalidad histórica – y consecuentemente en su derecho a reivindicar la superación de la misma – que el segundo no posee.

no es el de observar la diversidad que interesa la antropología bajo un nuevo prisma. En concomitancia, el presente texto nos permite seguir con la ilusión de que la antropología, ya lejos de la argumentación modernista y postmodernista, puede seguir siendo, como proponía Varese (2011) y apuntaba Latour (2009), la teoría y la práctica de una permanente descolonización.

Bibliografía

ARGUEDAS, J.M (1958) *Los ríos Profundos*. Buenos Aires: Losada.

BERMAN, J. (1994) "George Hunt and the Kwak'wala Texts", *Anthropological Linguistics* 36 (4): 483-514.

BOURDIEU, P. (1980) *Le Sens Pratique*, Paris: ed. Minuit.

CARRITHERS, M. *et al.* (2010) « Ontology is just another word for culture: Motion tablet at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory, University of Manchester », *Critique of Anthropology* 30 (2): 152-200.

CLIFFORD, J. y G. E. MARCUS (1986) *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

COLLINS, P. and A. GALLINAT (2013 [2010]) *The Ethnographic Self as Resource. Writing Memory and Experience into Ethnography*, New York & Oxford: Berghahn Books.

DELEUZE, G. (1980) *Mille Plateaux*. Paris: Les Editions de Minuit.

DELEUZE, G. (2005) "Michel Foucault: 'dialogo sobre poder'", *Contratiempo. Revista de pensamientos* (2a Entrega) / Año V N° 7 / Invierno-Primavera. http://www.revistacontratiempo.com.ar/foucault_deleuze.htm. 2014.

DESCOLA, Ph. (1992) «Societies of nature and the nature of society», in Kuper, A. (ed.), *Conceptualizing Society*, London & New York, Routledge, pp. 107-126.

DESCOLA, Ph. (2005) *Par-delà nature et culture*, París: Gallimard.

DESCOLA, Ph. (2014) "All too Human (still). A comment on Eduardo Kohn's *How forests think*", *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2): 267-273.

ELLIS, C. (1998) "Exploring Loss through Autoethnographic Inquiry: Autoethnographic Stories, Co-constructed Narratives, and Interactive Interview" in Harvey, John H., *Perspectives on Loss: A Sourcebook*, Philadelphia, PA: Taylor & Francis.

FEYERABEND, P.K. 2008 [1987] *Adios a la razón*, Madrid: Tecnos.

GAUSSET, Q., J. KENRICK y R. GIBB (2011) "Indigeneity and autochtony: a couple of false twins?", *Social Anthropology* 19 (2): 135-142.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (2009) *La dicotomía emicletic. Historia de una confusión*, Rubí (Barcelona): Anthropos.

GRUZINSKI, S. (1991) *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, México: FCE.

GUERRERO, A. (1998) "Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria", *Iconos*, nº4, dic.-marzo 1998 (pp.112-123), Quito: FLACSO.

GUERRERO, A. (2010) *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*, Quito: FLACSO-Ecuador/IEP.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (2010) "Dualismo y mestizaje en la identidad de los Mayas de Yucatán", in M. Ventura (ed) *Fronteras y mestizajes. Sistemas de clasificación social en Europa, América y África*, Barcelona: Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, pp.115-128.

HALBMAYER, E. (2012) "Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies", *Indiana* 29: 9-23.

HAYANO, D. (2001 [1979]) "Auto-Ethnography: Paradigms, problems, and prospects" in Bryman, Alan (Ed) *Ethnography*, Vol. IV, Londres: SAGE Publications.

HENARE A., M. HOLBRAAD & S.WASTELL (eds.) (2007) *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*, Abingdon / New York: Routledge.

JULLIEN, F. (2012) *Entrer dans une pensée ou des possibles de l'esprit*, Paris: Gallimard.

KILLICK, E. (2014) "Whose truth is it anyway?" Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination by Martin Holbraad, *Anthropology of this Century*, 9, <http://aotcpres.com/articles/truth/>

KROEBER, T. (1979 [1960]) *Ishi. El último de su tribu. Crónica antropológica de un indio americano*, Barcelona: Bosch.

KROTZ E. (2008) "Presencia de José Lameiras en la Antropología Mexicana", *Antropologías Segundas: enfoques para su definición y estudio*, México: El Colegio de Michoacán, pp. 41-51.

LATOUR, B. (2009) "Perspectivism: 'Type' or 'Bomb'?", *Anthropology Today* 25 (2): 1-2.

LEVI-STRAUSS, C. (1973) *Anthropologie Structurale deux*, Paris: Plon.

MANNHEIM, B. y K. VAN VLEET (2000) "Surtout, ne vous endormez jamais dans un bus... Le dialogisme dans la narration quechua méridionale", in Monod-Becquelin, A. & Ph. Erikson (eds.) *Les rituels du dialogue : promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, Nanterre: Société d'ethnologie, pp. 29-78.

NARAYAN, K. (1993) "How Native is a "Native" Anthropologist?" *American Anthropologist*, 95(3): 671-686.

PLATT, T. (1980) "Espejo y Maíz: El concepto de *yanantin* entre los Macha de Bolivia", in Mayer, E. Y R. Bolton (eds) *Parentesco y Matrimonio en los Andes*, Lima:

Pontificia Universidad Católica de Perú, pp. 139-182.

POTTIER, B. (1964) “Langues ‘abstraites’ et langues ‘concrètes’”, *Travaux de l'Institut d'Études Latino-Américaines de Strasbourg* (TILAS, IV), pp. 95-96.

PUJADAS MUÑOZ, J. J. (1992) *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. Col: Cuadernos de Estudios Metodológicos.

RAMOS, A. R. (2012) “The Politics of Perspectivism”, *Annual Review of Anthropology* 41: 481-494.

SALOMON, F. (1998) “How the Huacas Were: The Language of Substance and Transformation in the Huarochirí Quechua Manuscript (1608?)”, *RES: Anthropology and Aesthetics*, 33, pp.7-17.

TURNER, V. (1990 [1967]) *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid: Siglo XXI Editores.

VARESE, S. (2011) “El dilema antropocéntrico. Notas sobre la economía política de la naturaleza en la cultura indígena”, *Quaderns de l'ICA* 27: 97-122.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996) “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana* 2 (2): 115-144.

TURISMO RURAL COMUNITARIO, GÉNERO Y DESARROLLO EN
COMUNIDADES CAMPESINAS E INDÍGENAS DEL SUR DEL PERÚ

*COMMUNITARIAN RURAL TOURISM, GENDER AND DEVELOPMENT
IN INDIGENOUS AND PEASANT COMMUNITIES IN SOUTHERN PERU*

Beatriz Pérez Galán

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Norma Fuller

Recibido: 31 agosto 2014

Aceptado: 10 abril 2015

Resumen

Este texto busca contribuir al debate sobre el potencial del turismo como estrategia para mejorar la equidad de género y el empoderamiento de las mujeres rurales e indígenas en América Latina. Para ello presentamos algunos resultados de una investigación etnográfica realizada en cuatro asociaciones locales de Turismo Rural Comunitario en comunidades campesinas quechuas ubicadas en los Departamentos de Cuzco y Puno, al sur del Perú, conformadas mayoritariamente por mujeres.

A partir de estos casos nos preguntamos ¿hasta que punto la participación en estos proyectos contribuye a cuestionar la división de tareas tradicionales? Nuestra conclusión es que, si bien la participación en es-

Abstract

The aim of this paper is to contribute to the debate on the potential of tourism as a strategy for improving gender equity and the empowerment of indigenous rural women in Latin America. We present some of the results of an ethnographic research project conducted in four communitarian rural tourism associations located in Quechua peasant communities in the regions of Cuzco and Puno in southern Peru.

To what extent does participation in these projects contribute to questioning the roles traditionally ascribed to women? Our conclusion is that, although women's participation in these projects contributes to the diversification

tos emprendimientos contribuye a diversificar los ingresos familiares y es considerada como un complemento, no ha modificado la división tradicional de tareas por género. Los factores que mejor explican el éxito o fracaso de estos emprendimientos serían, entre otros, la mejor conectividad con los centros urbanos, el mayor nivel educativo de las generaciones de jóvenes, el encontrarse ubicados dentro de los circuitos turísticos de la región y el estar familiarizadas en el trato con agentes foráneos. Finalmente, la ausencia de un enfoque de género en estos proyectos es fundamental para explicar su bajo impacto en la equidad de género y el empoderamiento de las mujeres.

Palabras clave: turismo rural, turismo rural comunitario, género, desarrollo América Latina, Perú, poblaciones indígenas

of household income, it has not altered the traditional gender division of labor. The factors that better explain the success or failure of these enterprises are improved connections with urban centers, the higher educational level of the younger generation, their presence within the tourist circuits of southern Peru, and their greater ease in dealings with foreigners. Finally, the lack of a gender focus in the projects analyzed is crucial for explaining their low effect on gender equity and the empowerment of women.

Keywords: rural tourism, communitarian rural tourism, gender, development, Latin America, Peru, indigenous groups.

En la década de los noventa del siglo XX, frente al abandono definitivo del Estado como garante de políticas agrarias en América Latina y la reconversión de un modelo productivo rural -basado en la agricultura y la ganadería- hacia otro que promueve la terciarización de las economías campesinas (Pérez 2001; Romero 2004; Schejtman y Berdegué 2003), se constata la importancia otorgada a ciertos tipos de turismo responsable o sostenible como recursos para la inclusión social, el crecimiento económico y la equidad de género (OMT 2004, 2006, 2010a).

Este creciente interés se refleja en la incorporación a la agenda del desarrollo de nuevas formas de turismo rural entre las que se incluye el agroturismo, el ecoturismo y el turismo comunitario o vivencial como algunas de las más extendidas en América Latina (Hernández Asensio y Pérez Galán 2012b). Definidas de forma imprecisa, estas formas de turismo rural se destacan por su énfasis en la participación de las poblaciones locales, la valorización del patrimonio cultural y natural (WWF 2001; Maldonado 2006) y el empoderamiento de las mujeres (Hall y Kinnaird 1994; Swain 2005; Ferguson 2010).

Los entusiastas de sus posibilidades argumentan que este turismo proporciona a las mujeres oportunidades de empleo, de autonomía financiera, y de establecer contacto con el mundo exterior (García Ramón y Baylina 2000; Villarino y Cánoves 2000). Según proponen, estos tres factores tienen el potencial de desencadenar una serie de efectos que permiten modificar los patrones de género. Otros aspectos positivos mencionados son la adquisición de nuevas habilidades y el establecimiento de redes empresariales y personales de apoyo, la mejora en la valoración del trabajo femenino y su contribución al empoderamiento de la mujer dentro de la familia (Nilsson en Brandth y Haugen, 2007; Fuller 2010). En varios trabajos se encuentra que son las mujeres, en su esfuerzo por mejorar su estatus ocupacional, las que impulsan los negocios de turismo (Brandth y Haugen 2007) y, en no pocos casos, las relaciones conyugales han girado hacia un mayor igualitarismo (Chant 1997; Fuller 2010). Como consecuencia de estos cambios, la mujer comienza a ejercer un renovado papel en los procesos de desarrollo de los territorios rurales asumiendo nuevas funciones. Y es en la actividad turística donde esas funciones adquieren especial importancia porque les permite incorporarse al mercado de trabajo local, ya sea como empresarias -creando y gestionando sus propios negocios- o como trabajadoras por cuenta ajena. Así por ejemplo, el desarrollo del turismo rural en la comunidad de Taquile en Puno (Perú) permitió a las mujeres incursionar en ámbitos antes reservados a los varones. Como consecuencia, han asumido un papel más activo en la vida pública (Zorn 2005). Aun las mujeres que no obtienen grandes ganancias valoran esta actividad porque les permite socializar con los visitantes y sentirse más integradas al mundo exterior.

Investigaciones previas (Deere y León 2003; Fuller 2010 y 2013) muestran que este cuadro es más complejo de lo que parece y proponen matizar los efectos positivos del turismo incorporando al análisis la perspectiva de género y otros factores como el tipo de empleos que desarrollan las mujeres, los salarios que reciben y las condiciones en las que realizan ese trabajo. El Informe Global sobre Mujeres y Turismo (OMT 2010b) destaca que buena parte del trabajo femenino se concentra en actividades estacionales a tiempo parcial y mal remuneradas, donde los negocios dirigidos y participados por mujeres son más pequeños, generan menos empleos, usan más trabajo familiar no pagado, se concentran en un abanico de sectores tradicionalmente feminizados, tienen menor nivel de ventas, reciben menos créditos y están con mayor frecuencia situados en el propio domicilio, factores que redundan en una menor probabilidad de convertirse en empresas mayores que los negocios creados por varones. También se encontró que las mujeres asumen una parte substancial del trabajo no pagado en los negocios turísticos basados en el hogar lo que contribuye a reproducir e, incluso, reforzar la división de

género del trabajo tradicional abrumándolas con más tareas (Flores y Barroso 2011). Otros estudios realizados en Bali, Turquía y Uganda (Tucker y Boonabaana 2012) muestran que el hecho de que las mujeres generen ingresos no necesariamente mejora su situación porque son los intereses y proyectos del jefe de familia los que deciden el reparto de los beneficios obtenidos por el turismo.

En las comunidades rurales del sur andino peruano, las relaciones de género sobre las que se desenvuelven las iniciativas de turismo rural se fundan en gran medida en la reciprocidad asimétrica (Harris 1988). La pareja es la unidad de producción y se organiza en base a una división de tareas bastante estricta tanto en las tareas agrícolas como en las actividades comerciales. Si bien ambos, hombre y mujer, tienen derechos específicos sobre lo que producen y corresponde a la mujer organizar los gastos del hogar, la autoridad final corresponde al varón. Esta asimetría se refuerza por el patrón de residencia virilocal –la mujer es quien se muda a la casa del varón al establecerse como pareja– y por el control masculino de las decisiones comunales.

Con el objetivo de contribuir al debate sobre el potencial del turismo rural como estrategia para mejorar la equidad de género y el empoderamiento de las mujeres¹ rurales e indígenas en América Latina, en este texto presentamos algunos resultados de una investigación etnográfica realizada en cuatro asociaciones locales de Turismo Rural Comunitario² (en adelante TRC) en comunidades campesinas quechuas ubicadas en los Departamentos de Cuzco y Puno, al sur de Perú³.

1. Entendemos por equidad de género aquella condición en la cual hombres y mujeres tienen los mismos derechos, responsabilidades y acceso al poder y a los recursos. Definimos empoderamiento como la transformación de las relaciones de poder a diferentes niveles: individual, colectivo y estructural, así como el control de las fuentes de poder. Es decir, de las estructuras e instituciones que refuerzan y perpetúan la discriminación de género (Batliwala 1994).

2. El TRC es definido como “una forma de organización empresarial sustentada en la propiedad y autogestión de los recursos patrimoniales de la comunidad, con arreglo a prácticas democráticas y solidarias en el trabajo y en la distribución de los beneficios para el bienestar de sus miembros”. Como tal, busca la planificación, la sostenibilidad y la inclusión de la población (WWF 2001)

3. El trabajo de campo etnográfico para esta investigación se desarrolló entre noviembre de 2009 y enero de 2010 en las comunidades rurales de Pabamba, Raqchi, Cachicata, Uros Kantati y Chilca-Osefina, así como en la ciudad de Cuzco. En las comunidades se entrevistaron a 55 personas implicadas en las iniciativas de TRC, 41 mujeres y 14 varones. De ellas, el sector mayoritario (34) trabajan en la elaboración y venta de artesanías, y 7 trabajan como prestatarias del servicio de alojamiento y manutención. Por su parte, 9 varones ejercen como porteadores de rutas turísticas (Camino Inca) y arrieros, y 5 son prestatarios del servicio de alojamiento. El perfil sociodemográfico de las mujeres corresponde al de jóvenes y adultas (entre 22 y 45 años de edad), con un bajo índice de escolaridad (especialmente en el caso de las mayores), con pareja (excepto en 2 casos) e hijos (entre 2 y 5). En el caso de los varones, a menudo parejas de las anteriores, el índice de escolaridad es ligeramente más alto. Los hijos, en el caso de la generación más joven de parejas de la muestra, realizan estudios superiores vinculados al turismo y a la gestión de empresas. En la ciudad de Cuzco entrevistamos a 4 responsables de agencias de turismo –varones–, 2 agentes municipales de desarrollo local, también varones, y 4 agentes municipales de desarrollo local –1 mujer y 3 varones–. El perfil de estos técnicos ciudadanos es el de personas

Siguiendo el ejemplo de otros grupos campesinos e indígenas en toda América Latina y con el apoyo de la cooperación financiera internacional y del gobierno, estas asociaciones constituyeron en 2006 una red de TRC, la primera a nivel peruano, para ofertar productos y servicios turísticos en sus propias comunidades (Pérez Galán 2008 y 2012b). Desde una perspectiva de género estas iniciativas, conformadas mayoritariamente por mujeres, constituyen una arena en la cual analizar el rol de estos nuevos tipos de turismo rural basados en la participación local y en la mejora de la condición femenina entre poblaciones rurales e indígenas: ¿Qué motivos les llevan a participar y qué trabajos realizan? ¿Qué formación reciben? ¿Cuáles son sus jornadas laborales? y ¿Hasta qué punto esa participación contribuye a cuestionar los roles tradicionalmente asignados a las mujeres?, son algunas de las preguntas que han articulado esta investigación.

El impacto heterogéneo en las relaciones de género y en las mujeres que ofrecen productos y servicios de turismo rural en estas comunidades abarca una amplia gama de situaciones que transitan, como veremos, desde la apertura de posibilidades de autonomía personal y empoderamiento de género en unos casos, hasta la profundización de la explotación, la precariedad laboral y la sobrecarga de trabajo. Este amplio espectro de respuestas está relacionado con factores estructurales que remiten tanto a las brechas que enfrentan estas mujeres rurales debido a su exclusión social⁴ (de género –en cuanto a los hombres–, lugar de residencia –respecto a las mujeres urbanas– y etnicidad –frente a las mujeres no indígenas–), como a la ausencia de un enfoque de género del que adolecen hasta el momento las políticas públicas, programas y proyectos de desarrollo rural en el Perú. En este caso concreto nos referimos a aquellas iniciativas que utilizan el turismo rural como estrategia de lucha contra la pobreza.

Políticas Públicas, Mujeres y Turismo Rural en Perú

Desde los años noventa Perú, al igual que el resto de América Latina, ha ido dotándose de una incipiente institucionalidad y de un marco legal para abordar la equidad de género en la agenda del desarrollo⁵ (Deere 2005). No obstante, estudios recientes

de mediana edad (entre 30 y 45 años), con familia y estudios a nivel medio y superior.

4. La coincidencia entre pobreza, etnicidad y género es muy alta en el Perú dando lugar a múltiples jerarquizaciones en la vida cotidiana que se refuerzan entre sí. Boesten (2009) ha analizado esta situación en el Perú utilizando el concepto de "desigualdades entrecruzadas".

5. En 1996 Alberto Fujimori crea el Ministerio de la Mujer y Desarrollo Humano que privilegia los programas de

constatan la falta de articulación entre las distintas políticas sectoriales y las dirigidas a las mujeres (Ruiz y Castro 2011; Hernández Asensio, Zarate y Durand 2013; RIMISP 2013), y la aplicación de un enfoque asistencialista que lastra estas iniciativas. Según Anderson (2011: 41-43), las políticas y proyectos de desarrollo rural y los técnicos que las aplican, en su desconocimiento del rol femenino en los procesos de producción, elaboración y consumo de bienes y servicios relacionados con la familia y el hogar en zonas rurales del Perú, contribuyen a reproducir las distintas concepciones del papel social de las mujeres como “mejores ahorradoras”, “más responsables” y “más eficaces” que sus esposos, y a naturalizar la desigualdad de género.

Una sucinta revisión de las iniciativas de desarrollo rural impulsados por el gobierno peruano en los últimos años confirma esta idea⁶. A pesar del esfuerzo desplegado para promover un conjunto de servicios financieros relacionados con el ahorro de las familias, el balance en materia de equidad se agota en iniciativas muy concretas y desconectadas entre sí en las que la inserción de las mujeres en las dinámicas de desarrollo rural es más un resultado imprevisto que un objetivo conscientemente buscado por sus promotores (Hernández Asensio, Zárate y Durand 2013: 45).

Esta tendencia a ignorar la perspectiva de género en la planificación del desarrollo se confirma cuando analizamos el enfoque metodológico seguido por las instituciones públicas peruanas en materia de turismo como herramienta de lucha contra la pobreza. Se trata del llamado “Turismo Pro Pobre” (PPT, en sus siglas inglés)⁷, asumido como principio teórico de cooperación en turismo sostenible desde 2003 por la Organización Mundial del Turismo (OMT), agencias nacionales e internacionales, Banco Mundial, Bancos de Desarrollo Regional y otras instituciones de Naciones Unidas⁸, así como por

asistencia directa en el marco de la familia y de las organizaciones de mujeres. En 2002 éste se convierte en MIMDES (Ministerio de la Mujer y del Desarrollo Social), en 2011 MIDIS (Ministerio de Inclusión y Desarrollo) y desde 2012 es el MIMP (Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables). Más allá de los cambios de denominación y de la orientación que ello implica, los esfuerzos más significativos para registrar la situación de inequidad y exclusión social provienen de la etapa del MIMDES. En 2010 éste encargó la realización de la primera Encuesta Nacional de Uso del Tiempo (ENUT) con el fin de conocer la carga global de trabajo considerando los diferentes tipos de trabajo diferenciándolos por género (INEI 2011). Ese mismo año, el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) y el Movimiento Manuela Ramos (MMR) realizaron un estudio sobre las brechas de género a partir del Índice de Femenidad de la Pobreza (INEI-MMR 2010). Estos estudios confirmaron que el mayor índice de pobreza en términos absolutos se observa en las mujeres rurales e indígenas (citado en Asensio et al. 2013: 19).

6. Destacan por su mayor impacto en las políticas públicas los Programas Sierra Sur, Sierra Norte, Marenass, Pro-namachs y el proyecto Corredor Puno-Cusco.

7. Pro-Poor Tourism es un proyecto elaborado y desarrollado por la Overseas Development Institute (ODI) en colaboración con el International Institute for Environment and Development (IIED), el Centre for Responsible Tourism, la Universidad de Greenwich (CTR) y la cooperación británica (DFID).

8. Son varias las organizaciones vinculadas al sistema de las Naciones Unidas que desarrollan programas y proyectos

ONGs y asociaciones de la sociedad civil (Gascón 2011: 2). El objetivo de este enfoque es “promover una vinculación mayor de los pobres con el mercado turístico para lograr un incremento neto de sus beneficios” (Ashley *et al.* 2002), sin precisar condiciones, formas, objetivos, tipos de empleo y sin distinguir género, generación, lugar de residencia, o nivel formativo de la población local participante en las iniciativas. El resultado es una heterogénea tipología de intervenciones basadas en la premisa discutible según la cual el éxito de las iniciativas de turismo rural se consigue a través de una creciente vinculación de los pobres al mercado –en este caso de las mujeres– en tanto que pequeñas productoras, prestatarias de un servicio, artesanas o simplemente como mano de obra para empresas de turismo.

Como ya advirtieran las teóricas del feminismo en los años noventa (Young 1993; Moser 1995; Razavi y Miller 1995; Kabeer 1998) en sus críticas al enfoque del bienestar en los proyectos de desarrollo dirigidos a mujeres, la excesiva fe en el mercado que caracteriza el modelo de desarrollo hegemónico invisibiliza las aportaciones de las mujeres, haciéndolas desaparecer en el agujero negro de la teoría económica. Por ello, proponen evidenciar los factores sociales y culturales que producen e incrementan la posición de desventaja de las mujeres en la sociedad de modo que las acciones de desarrollo estén dirigidas a facilitar a las mujeres estrategias que propicien un mayor empoderamiento y una mayor participación en la toma de decisiones.

El TRC en Perú y las asociaciones de la red Pachaq Paqareq. Un enfoque de género

Entre 2002 y 2007 los servicios de alojamiento, alimentación y transporte vinculados al turismo receptivo crecieron en el Perú de forma sostenida a un ritmo anual del 13% representando el 4,54 del PIB, el tercer lugar en la generación de ingresos por divisas superando a las exportaciones de textiles y a las pesqueras. El incremento de un 82% registrado en la llegada de turistas en esos años han consolidado a este sector como uno de los más importantes de la economía nacional peruana y, dentro de los productos ofertados, el del Turismo Rural con participación local (TRC) en uno de los más pujantes (MINCETUR 2008; Fuller 2009).

basados en turismo sostenible siguiendo este enfoque: la Organización Mundial del Turismo (OMT), la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA), el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA).

Pontificia Universidad Católica del Perú

A comienzos del 2010 especialistas del sector elevaban a ciento veinte el número de iniciativas de TRC con un cierto grado de institucionalización distribuidas entre los cuatro departamentos que registran los mayores flujos turísticos del país: Puno (Lago Titicaca), Cuzco (Machu Picchu y Parque Nacional del Manu) Ancash (Cordillera Blanca), y en menor medida Amazonas y Loreto (comunidades indígenas de la selva). De ellos, Cuzco es el que cuenta con el mayor volumen de asociaciones de TRC, aproximadamente un tercio del total (MINCETUR 2005, 2007 y 2009).

En 2006 con el apoyo del gobierno peruano (FONCODES), del Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola de Naciones Unidas (FIDA) y del Proyecto Corredor Puno-Cusco⁹, un conjunto de asociaciones rurales e indígenas (inicialmente cinco) se articulan en una red para ofrecer productos y servicios de TRC en sus respectivas comunidades. Con una sola excepción, estas iniciativas están compuestas mayoritariamente por mujeres, bien como iniciadoras y gestoras del negocio turístico, y, más frecuentemente, como mano de obra al servicio de agencias de turismo y empresas exportadoras de textiles andinos.

El “paquete cultural” que ofrecen al turista consiste en un combinado de uno o dos días que incluye servicios de alojamiento y alimentación (en sus propias casas, en albergues de alta montaña o campings), rutas a caballo, en bote o a pie y *performances* culturales con danzas, demostración y venta de tejidos tradicionales, y pagos a la *Pachamama*. Un genuino ejercicio de reinención cultural y estandarización de la identidad étnica y de género para el consumo turístico con participación local, del que nos hemos ocupado en otras ocasiones (Pérez Galán 2011 y 2012b).

Para diseñar este producto las asociaciones cuentan con los servicios técnicos de profesionales del sector turístico financiados por el Proyecto Corredor Puno-Cusco mediante la concesión competitiva de créditos no reembolsables para contratación de asistencia técnica. La labor de estos profesionales, generalmente mestizos y ciudadanos, consiste en impartir talleres formativos para los socios sobre técnicas necesarias para prestar los servicios de cocina, guiado y atención al turista, acondicionamiento y mantenimiento de la vivienda, y recuperación de tradiciones culturales autóctonas¹⁰.

9. Iniciativa del gobierno peruano promovida por el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola de Naciones Unidas (FIDA) y el Fondo Nacional de Cooperación para el Desarrollo Social (FONCODES). Este proyecto operó desde 2000 a 2008 en 167 municipios distritales de los departamentos de Cuzco, Puno y Apurímac. A su término el proyecto fue transferido al Ministerio de Agricultura Peruano (Agro rural).

10. Al igual que otros programas del gobierno peruano de transferencias monetarias condicionadas (“Juntos” y “Capital”), el Proyecto Corredor Puno-Cusco supeditó la participación en los talleres de formación a la obtención previa del DNI y la inscripción en registros públicos de los integrantes de las asociaciones, cooperativas o empresas, y a la apertura de cuentas bancarias. Las mujeres resultaron ser el colectivo mayoritario.

Dado que buena parte de las poblaciones campesinas mantienen estilos de vida considerados “tradicionales”, y las mujeres rurales, especialmente las indígenas, son consideradas en el imaginario occidental como los miembros más “auténticos” de sus culturas (Harvey 1989; De la Cadena 1991; Baab 2012), estas iniciativas de TRC parecen particularmente apropiadas para ellas. De hecho, desde la llegada del turismo a sus comunidades, a sus habituales papeles como madres, amas de casa, ganaderas, agriculturas, comerciantes y miembros en comités y otras asociaciones de la comunidad, estas mujeres han agregado las funciones de tejedoras, artesanas, limpiadoras y/o cocineras para los turistas. Eventualmente también ejercen cargos de responsabilidad en las juntas directivas de las asociaciones creadas con el fin de gestionar el TRC en la comunidad. Para Anderson (2011: 46-47), estos espacios femeninos de participación en la política local comunitaria se caracterizan por ser informales e inducidos en gran medida por ONG's, gobiernos y empresas, y por individualizarlas como madres y amas de casas y no tanto como mujeres para acceder a cargos de poder en los gobiernos locales.

El refuerzo de la división sexual del trabajo tradicional, constatado en otros ejemplos mencionados (García Ramón y Baylina 2000; Sparrer 2003; Flores y Barroso 2011; Baab 2012) se reproduce en este caso mediante la oferta formativa del Proyecto Corredor destinada a las asociaciones: ellas fueron convocadas a capacitarse en las tareas relacionadas con el cuidado y la atención al cliente (cocina, higiene y limpieza), generalmente confinadas en el ámbito doméstico, mientras que los varones se capacitaron como intermediarios entre el grupo, los turistas y las agencias, como portadores e intérpretes medioambientales.

Si bien el número de asociaciones integrantes de la red ha variado en estos años – inicialmente fueron cinco-, las que se mantienen estables al momento de realizar esta investigación son las cuatro siguientes:

- *Asociación de Jóvenes por el desarrollo de Cachiccata*: Por su ubicación geográfica, la comunidad de Cachiccata mantiene una fluida relación con Ollantaytambo, la capital del distrito y uno de los polos de atracción turística del llamado “Valle Sagrado de los Incas”. De hecho, buena parte de los chicos y chicas de esta comunidad viajan diariamente a esta ciudad para acudir a la escuela, para vender y comprar productos en el mercado o para ser reclutados por las agencias de viaje como portadores de Camino Inca, una de las rutas turísticas más concurridas del país.

Esta asociación es iniciativa de un grupo de 18 jóvenes (entre 18 y 25 años), todos varones y con un nivel de estudios avanzado (secundaria completa). Algunos de ellos cuentan con experiencia previa como guías y portadores para una empresa que opera una ruta que atraviesa la comunidad de camino a Machu-Picchu. La coyuntura política

y la creciente importancia de la actividad turística en esta comunidad llevan a algunos de estos jóvenes en 2002 a ocupar cargos de representación en la junta directiva, el órgano de gobierno de la comunidad, y en seguida deciden constituir una asociación de TRC. Con ayuda financiera de la cooperación suiza y japonesa construyen un camping para dar alojamiento a los turistas de *trekking*.

En pocos años la extensión de la actividad y el interés mostrado de otras agencias por esta ruta convierten el turismo en la principal fuente de empleo e ingresos para la mayor parte de los varones jóvenes y adultos de la comunidad. De hecho, la competencia entre distintas agencias de turismo por acaparar la comercialización de este nuevo recorrido y el incremento en la demanda de porteadores para el Camino Inca, que parte desde el vecino pueblo de Ollantaytambo, ha elevado el nivel de conflictos entre las familias en competencia por la distribución de los puestos que las agencias ofrecen exclusivamente a los varones. Las mujeres de Cachiccata (esposas, madres, hermanas o hijas de los anteriores), no participan directamente ni en la gestación de la iniciativa ni como proveedoras de servicios en el camping, tampoco como mano de obra de las agencias. Sin embargo son ellas las que experimentan más intensamente sus efectos. Las largas y estacionales ausencias de sus parejas han intensificado notablemente el trabajo de las actividades productivas (agricultura) que asumen en soledad.

“Toda la familia viajan juntos, solo se queda mi mamá con mis hermanitos menores. Se organizan por turnos, se planifican. En realidad ha cambiado, ya no hay esa producción como antes. Como es mejor trabajar en turismo porque ganas mucho mejor, la gente prefiere trabajar como porteador. Mi padre igual, si quiere vender su vaca tiene que criar cinco años, de porteador trabajas cuatro días y se gana dinero y además te dan propina. Todos trabajamos: mis hermanos y mi papá” (Luis¹¹, joven comunero y guía de turismo de Cachiccata, soltero y sin hijos, secundaria completa. Noviembre de 2009).

El aumento de la carga de trabajo en la esfera productiva-reproductiva que han experimentado las mujeres de esta comunidad ha desembocado en pocos años de actividad en un notable aumento del consumo de alcohol (por parte de las mujeres), de la violencia intrafamiliar y en el abandono de hogar por parte de algunos varones que trabajan como porteadores para las agencias. Sintomático de este hecho es el incremento -paralelo al desarrollo de la actividad turística- del número de *chicherías*, establecimientos que dispensan la venta de alcohol que ha pasado de una a cinco, así como la frecuencia con la

11. Todos los nombres que aparecen en los extractos de las entrevistas son pseudónimos.

que nos topamos con niños y niñas en edad escolar vagando por la comunidad durante el día mientras sus madres dormían¹².

Las mujeres de Cachiccata entrevistadas manifiestan de forma recurrente su interés por participar en la actividad turística como tejedoras o artesanas. Para ellas se trata de una estrategia no solo para lograr recursos, sino, principalmente, para mitigar los conflictos derivados de las ausencias de sus parejas que frecuentemente las tildan de “flojas” o “vagas”.

- *Asociación de Servicios Múltiples de Patabamba*: a Patabamba (distrito de Coya) se llega a través de una tortuosa carretera tras una hora y media de viaje en vehículo privado desde la ciudad de Cuzco. En esta comunidad la asociación de TRC se constituye en 2002 con veinte miembros. El combinado de productos y servicios que ofrecen los socios incluye alojamiento y manutención en habitaciones habilitadas para el turismo dentro de sus viviendas, porteadores y arrieros de llamas para los turistas de trekking, y elaboración y demostración de tejidos tradicionales andinos. Sin duda lo más costoso de los negocios TRC es el servicio de alojamiento y manutención (el capital requerido oscila entre 200 y 5000 euros, en 2010), por lo que solo tres familias de la comunidad pueden participar activamente de esa oferta. En estos casos, las mujeres se encargan de la cocina y el alojamiento y los varones se desempeñan como intérpretes medioambientales y culturales. El resto de los varones trabaja como mano de obra para agencias de turismo que contratan sus servicios como porteadores, mientras que sus mujeres se desempeñan como artesanas y tejedoras. Gracias a esta actividad, algunas se han convertido en el principal sustento económico de sus familias:

“Yo vivo de la agricultura. Para comer, agricultura. La artesanía es para comprar ropa, vestimentas, hacer las casitas y para vender... La agricultura no produce tanto. Más que todo, es artesanía lo que vendemos siempre las mujeres. Los varones trabajan como arrieros con caballos y como porteadores. Y las mujeres trabajamos artesanía para la venta. Yo soy el sustento de mi casa. ¿Cómo estaríamos si no hiciésemos artesanía? Los hijos no comerían de primera...” (Juana, Asociación de Servicios Múltiples de Patabamba. 4 hijos. 30 años. Secundaria completa).

Prácticamente de forma paralela al comienzo del TRC en la comunidad una empresa exportadora de textiles tradicionales andinos (Centro de Textiles Tradicionales del

12. Cuando preguntamos por los motivos del aumento de chicherías en la comunidad las respuestas fueron esquivas. En general aducían motivos como la frecuente “celebración de cumpleaños”, que en los Andes implica varios días seguidos de borrachera; y la reciente “disponibilidad de plata” entre las familias vinculadas con la actividad turística.

Cusco, en adelante CCT), con sede en la ciudad de Cuzco, comienza a captar y formar tejedores en las técnicas tradicionales de hilado, teñido y tejido en ésta y otras comunidades de la región para su posterior comercialización a nivel nacional e internacional.

Fundada como asociación sin fines de lucro en 1996 con el apoyo de una familia de benefactores norteamericanos interesados en revitalizar los textiles andinos, el CTTC es conocido a nivel nacional e internacional como ejemplo de rescate y valorización del patrimonio textil andino tradicional para mejorar las condiciones de pobreza de la población indígena. En la actualidad el Centro agrupa a unos ochocientos tejedores indígenas de nueve comunidades campesinas del Departamento de Cuzco, en su mayoría mujeres (quinientos cincuenta tejedores adultos y doscientos cincuenta niños) y comercializa los textiles de manufactura indígena en museos, tiendas minoristas, hoteles de lujo y ferias de arte de varias ciudades peruanas, así como a través de su página web. En Estados Unidos, a través de su filial Andean Textile Arts (ATA-CTTC), recauda donativos para apoyar a las comunidades en la capacitación de tejedores, construcción de locales comunales para tejer y de la tienda-museo que posee en Cuzco. En los últimos años ha diversificado su oferta para incluir viajes turísticos centrados en el aprendizaje de las técnicas del textil andino y programas de voluntariado en las comunidades, entre otros.

La estructura organizativa del CTTC descansa singularmente en su directora, una mujer de ascendencia indígena -a la que los tejedores de las comunidades se refieren como “la Señora”-, formada en diseño textil y en turismo en Estados Unidos e internacionalmente reconocida que recorre las comunidades como ojeadora para captar mano de obra.

Una vez seleccionados por la Directora del Centro, los tejedores deben abonar una cuota de ingreso que les proporciona el estatus de socio y acatar las estrictas normas que impone el centro: cumplir con los plazos de entrega del pedido mensual (generalmente implica la confección de una manta de 1,50 x 50 cm), y participar en las demostraciones en vivo de tejido a los turistas en Cuzco y en la comunidad. Además el Centro prohíbe la venta directa del producto a otros compradores, la subcontratación del trabajo a otros comuneros, pertenecer a otras asociaciones, y ser fotografiados o entrevistados por personas foráneas ajenas a la organización. A cambio, “la Señora” capacita sobre las técnicas tradicionales, fija modelos, prendas, estilo, técnicas y colores (según el gusto del mercado), así como los precios de los pedidos que compra mensualmente a cada una de los socios-tejedores¹³. No existe distribución comunal de beneficios que compense

13. Dado que las mujeres tejedoras adultas siguen ocupándose de las tareas domésticas y del cuidado de los hijos

al resto de la comunidad por el uso comercial del patrimonio cultural (iconografía, diseños, tintes vegetales, etc.) que realiza el Centro a través de los socios tejedores¹⁴, aunque como veremos sí se socializan las penalizaciones por incumplimientos.

En Patabamba hay treinta y dos mujeres tejedoras (niñas, jóvenes y adultas), en su mayoría parejas y/o madres de los arrieros y porteadores que complementan la oferta de la asociación de TRC en la comunidad donde realizan y muestran sus trabajos. De hecho, tejer para la CTTC se ha convertido en la principal ocupación de estas mujeres y en la única forma para generar ingresos por parte de las mujeres a nivel familiar:

“Tejo desde las 4:00. Yo siempre tejía, desde antes, y vendía en el Cusco. De vez en cuando tejía. A veces solo de día. No como ahora, ahora tejo todo el tiempo, es mucho....Mi esposo quiere que cocine nomás. No le gusta que yo teja. A mí me gusta tejer. Si no hiciera nada ¿de dónde tendría plata? Mi esposo viaja al Cusco y a otras partes a hacer trabajos, y viene los sábados. Yo tejo todo el día y me encargo de todo” (Gregoria, socia-tejedora de la CTTC, comunidad de Patabamba. 24 años. 2 hijos. Primaria incompleta).

La permanencia en la asociación de las tejedoras queda garantizada mediante un sistema de “enganche” que implica el pago de una multa entre las mujeres de la misma unidad familiar, o del socio avalista, en caso de incumplimiento.

“Como no estábamos haciendo nada, la Señora ha organizado ese grupo y ahora estamos trabajando.... Antes solo me dedicaba a mi vaca y a la oveja, a mi hogar y a mi hijita, a mi vaca, así todo el día, así estuve y por eso yo siempre quería entrar a ese grupo. Mi mamá se ha retirado porque de su ojo no ve bien. En vez de mi mamá ha entrado mi hermana porque ha dicho que sabía tejer. Entonces sus hijas e hijos nomás entran. Después entré yo y si no cumples con el pedido, cobra multa a mi mamá que me ha garantizado” (Sabina, socia-tejedora de la CTTC, comunidad de Patabamba. 23 años. 2 hijos. Primaria incompleta).

y de la familia, el tiempo empleado en la elaboración de un pedido, generalmente consistente en una manta (1,50 x 50cm), es entre tres y cuatro semanas, casi el doble que el de un tejedor. Por esa manta reciben un pago de “la Señora” de 200-250 soles (65 a 80 dólares USA). De ese cantidad hay que descontar los costos de los insumos utilizados, caso de la lana (cono de 1 kg: 50 soles), y los tintes naturales que no se producen en la zona. Sin contar la mano de obra empleada (de 30-35 soles se es la media del jornal en estas comunidades), el beneficio neto por unidad para los tejedores de las comunidades es de unos 100-150 soles (unos 30 a 45 dólares). El precio de venta al público –siempre en dólares- en cualquiera de los puntos de venta del CTTC (tienda-museo, hoteles y otros museos en Cuzco, o a través del catálogo *on line* del centro) se multiplica un promedio de diez veces.

14. En las entrevistas los tejedores nos hablaron solo de la celebración de una chocolatada en Navidad que el CTTC ofrece a toda la comunidad. Se trata de uno de las vías para recaudar donativos a través de su filial en EEUU. http://www.andean textilearts.org/cttc_programs/community_programs

Para cumplir con los compromisos del CTTC la jornada laboral de las mujeres jóvenes y adultas se extiende de diez a dieciocho horas diarias (más horas cuanto se acerca la fecha de entrega del pedido), a pesar de lo cual continúan acarreado toda la responsabilidad del trabajo doméstico y reproductivo. Los testimonios al respecto son recurrentes:

“Hago una mantita al mes. A veces lo vendo a 220, 200 o 180 soles. De aquí se lleva la Señora. Yo hago todo. No compro nada. A veces desde las siete hasta las cinco de la noche. Poco avanzo. No tengo ni siquiera tiempo ni para comer. Mis chiquitos no más comen tempranito. Yo hago almuerzo tejiendo no más. Comidita hago muy temprano y de ahí me voy a tejer. Mientras yo tejo ellos van almorzando. Rapidito no más como. Mi esposo no me ayuda. Se va a la chacra, a trabajar. Otras (mujeres) no sé cómo harán pe.... Le digo ‘ayúdame’, pero no me ayuda, me dice ‘tengo que ir a la chacra’... Cuando hago tejido para nada tengo tiempo, ni para estar con mis hijos, y cuando yo saco la cuenta con mi esposo no estoy ganando, estoy perdiendo. Las demás no sé cómo harán, pero yo estoy perdiendo.... Como estoy tejiendo no tengo tiempo para lavar ropas, calcetines. Mis hijos van sucios no más. A veces les dejo. No sé cómo comerán, si comerán, no comerán... Mi esposo no quiere que esté ahí, ‘estás fracasando’, me dice: ‘todavía con burros amarrabas todos los días y podías hacer lo demás’, así me dice”. (Valeria, socia-tejedora de la CTTC, Patabamba. 34 años. 3 hijos. Primaria no terminada).

A esta jornada laboral se suma, como señalamos, la obligación de asistir dos semanas completas al año a la tienda-museo, al Museo Inka, u otros espacios en los que el Centro comercializa los tejidos en la ciudad de Cuzco. Mientras están tejiendo deben vestir el traje “típico” haciendo gala de su condición de indígenas:

“Nos peinamos dos trenzas y con el traje típico para atender no más. Para caminar aquí (en la comunidad) no nos ponemos el traje porque pesa; nos lo amarramos fuerte y es bonito, pero pesa... Con eso atendemos solo al turismo. La Señora se queja si no llevamos “que no atienden bien, no son responsables”, nos dice....” (Gregoria, socia-Tejedora de Patabamba. 24 años. 2 hijos. Primaria incompleta).

A pesar de las condiciones laborales y de la relación de explotación y bajos precios que obtienen por su trabajo, para estas mujeres se trata por el momento de la única vía de obtener ingresos mensuales. Los nichos de empleo laboral en el mercado del turismo rural son más diversos en el caso de los varones. Ellos pueden ser contratados como porteadores, tejedores, arrieros, guías locales, y eventualmente completar ingresos como

albañiles en obras municipales o comunales. Las mujeres, mientras tanto, ven restringida su empleabilidad en el sector a las labores relacionadas con las tareas domésticas (en el caso de poseer el capital económico y social para ofertar el servicio de alojamiento y manutención de los turistas en sus casas), y a la elaboración de artesanías y tejidos para comercializar bien por cuenta propia, a través de los mercados locales donde la competencia es muy alta y las ventas no están garantizadas, o bien por cuenta ajena, en este caso a través del CTTC.

Para mitigar las condiciones de explotación de las que se saben conscientes (“la Señora nos compra en soles y luego vende en dólares” “mucho nos abusa”, “estoy perdiendo plata” son afirmaciones frecuentes *off de record*) las tejedoras entrevistadas han desplegado estrategias que involucran a la unidad familiar en su conjunto. Si bien durante los primeros años era frecuente encontrar varios miembros de una misma familia trabajando simultáneamente para el CTTC, últimamente los patrones de actuación incluyen el abandono y re-enganche de algunos de ellos, generalmente de los jóvenes (varones y mujeres con mayor nivel de estudios) y de los adultos (varones) con mayores posibilidades de empleabilidad en otros sectores; pero no sólo de ellos. También algunas mujeres abandonan la actividad temporalmente y después de uno o dos años de “descanso” vuelven a solicitar su ingreso como socias del Centro, haciendo frente al pago de la multa estipulada. La diversificación de las fuentes de ingresos a nivel familiar, si bien no resuelve la condición de explotación y abusos que experimentan las tejedoras adultas (en su mayoría madres), mitiga su situación de vulnerabilidad y eventualmente les permite tomar decisiones en beneficio propio.

- *Asociación de Turismo vivencial de Raqchi Raíces Inkas*: la comunidad de Raqchi, San Pedro (Sicuani), está situada a pie de carretera a unas dos horas de la ciudad de Cuzco en dirección al Lago Titicaca. Esta ubicación privilegiada, así como el contar con experiencia previa en el sector gracias al complejo arqueológico prehispánico que alberga la comunidad, y el mayor nivel formativo de las generaciones jóvenes (muchos con estudios universitarios en arqueología, turismo, contabilidad o computación), son factores decisivos para entender el mejor posicionamiento de esta asociación de TRC frente a las agencias de viaje y a otras empresas de turismo.

Esta asociación se constituye en 2006 a partir de la iniciativa de cuatro personas que se amplía hasta once en los años siguientes, en torno a la oferta de los servicios de guiado, alojamiento y manutención en sus propias casas para los turistas.

El colectivo de socios está formado en su mayoría (ocho) por mujeres adultas en pareja y con hijos pequeños y jóvenes, con un nivel educativo medio (estudios primarios completos) y, a menudo, con experiencias migratorias previas en las ciudades de

Sicuaní, Lima, Cuzco y Arequipa donde han trabajado como empleadas domésticas o comerciantes.

El relativo capital social y económico que poseen les ha permitido afrontar el alto coste que supone la compra de muebles (camas, mesas), útiles (cubiertos, platos, ropa de cama) y la construcción de servicios higiénicos indispensables para recibir turistas. Para varias de las socias este gasto es concebido además como una inversión para la familia, al margen de la actividad turística, en su deseo de emular el estilo de vida ciudadano y dignificar su consideración como indígenas en la sociedad:

“Yo en mi niñez ya he vivido en desorden, no tenía silla, no tenía mesa para comer. Yo quiero vivir mejor. Mis hijas que tengan esa vivencia mejor, que cada una tenga su cuarto, su armario. No como yo que lo tengo todo amontonado... De eso me he dado cuenta cuando me fui a la ciudad de Arequipa como empleada del hogar. Desde ahí ha habido cambio en mí. Allí se vive en orden, cada cosa en su sitio.... En la ciudad de todo ahí: baño, tazas. Aquí la gente dice que no hay necesidad de eso, pero yo digo que no por vivir en el campo tengo que vivir en el barro, tengo que vivir en el orden, en la limpieza... Cuando primera vez fui a la ciudad a trabajar nos trataban “cholas, serranas, cochinas”, eso se me clavó en mi cerebro, así tratan a los serranos, “esas cholas oliendo a llama”.... así nos decían” (Mercedes, prestataria de alojamiento y servicios TRC, Raqchi. Diciembre de 2009, primaria completa).

Dos de las socias han emprendido el negocio de TRC sin el apoyo de sus parejas, e incluso en contra de su voluntad. Para ellas la autonomía económica alcanzada con capacidad para tomar y ejercer sus decisiones en el negocio ha repercutido directamente en las relaciones de pareja, que no siempre han girado hacia un mayor igualitarismo:

“Yo siempre he tenido ingresos, siempre he trabajado. He estado trabajando en restaurantes en Sicuaní como cocinera. Siempre hacía algo. Con ingresos ya no tengo que pedir a mi esposo; aún más antes todavía pedía a mi esposo y él no quería dar. Ahora ya no le pido, ya no dependo ni para mi ropa. Tengo mi ingreso, mi trabajo. Antes me maltrataba mucho de eso. Le pedía y me decía ‘¿Por qué no trabajas?’... Yo veo eso machista. Ahora mi esposo se esconde, no quiere dar la cara. Siempre preguntan cómo has hecho la casa, a veces me quedo callada. A veces me da vergüenza decir que mi esposo no me ha apoyado. No sé qué decir. Él no quería saber nada...” (Mercedes, Raqchi. Diciembre de 2009).

Como prestatarias del servicio de TRC, las socias han asistido a multitud de talleres organizados y financiados por el Proyecto Corredor sobre atención al turista, higiene,

housekeeping, cocina, recuperación del traje “típico” y “reafirmación cultural”. La exotización y comercialización de la diferencia cultural y de género para el consumo turístico de la que ellas mismas participan (Baab 2012: 48; Pérez Galán 2011; Comaroff y Comaroff 2011), ha convertido a estas mujeres en un exitoso icono regional y nacional del turismo sostenible y de puesta en valor de las tradiciones culturales y les ha permitido consolidar la comunidad como destino turístico.

- *Empresa de Turismo Vivencial Uros Kantati*: ubicada en la comunidad de Uros (isla Kantati) en el Lago Titicaca, Puno. En la isla ocho personas ofrecen servicios de TRC (alojamiento en cabañas de totora, manutención paseos en bote y venta de artesanías) mediante una empresa familiar, la única de la red constituida como tal.

La empresa mantiene acuerdos comerciales con varias agencias de viaje a través de su fundadora y gestora del negocio. Procedente de organizaciones de base y con una dilatada experiencia en la comercialización de artesanías, esta mujer cuenta una trayectoria vital excepcional de más de veinte años como líder indígena:

“Yo, he empezado en el año 93 en un Club de Madres de la comunidad de Uros. Siempre trabajando, pidiendo apoyos al gobierno: PRONAA, Vaso de Leche, Caritas... Después he descansado y de ahí otra vez me han colocado como secretaria de actas de Uros. En el 95-97 hemos constituido la asociación de artesanos porque no siempre vamos a depender del gobierno... Mira, si yo iba a los eventos yo escuchaba y sentía que se organizaban, y yo también he viajado a Guatemala y ahí me he enterado de todo: ‘¿por qué yo no puedo organizar yo?’. De ahí he empezado a trabajar con artesanía, trabajamos con la Central Interregional de Artesanos del Perú. Éramos veinte mujeres y al ver que no se podía vender nuestra artesanía de totora, que no era conocido, mas estábamos gastando plata en viajar, en comunicación, porque al año vendíamos 400-200 dólares para la exportación” (Cristina, Cuzco. Primaria completa. Enero de 2010).

El capital cultural adquirido a través de su larga experiencia como líder y representante del colectivo de artesanos le ha permitido poco a poco obtener ventajas comparativas en beneficio propio frente al resto de artesanos de su isla y de otras del lago. Tras una etapa de profundos conflictos con el resto de comuneros de la isla y con una lúcida visión empresarial, decide lanzarse al mercado del TRC.

El apoyo familiar activo (tanto de su esposo como de su hija mayor que se encarga de la comercialización vía Internet), el mayor nivel de inversión (que incluye la adquisición de una lancha para hacer el transporte de turistas desde tierra firme y la instalación de paneles solares para calentar el agua), y la transformación de su experiencia vital en

un “símbolo de la mujer indígena emprendedora y comprometida con la defensa de los derechos de las mujeres”, por parte de instituciones de desarrollo y por los medios de comunicación, le ha permitido posicionar su negocio en el mercado turístico sin el apoyo de agencias de viaje u otros intermediarios. Para ella se trata básicamente de un medio de generar ingresos para sí y su familia sin los lastres que implica el manejo asociativo y comunitario del recurso turístico:

“Nos hemos constituido como empresa porque inicialmente como asociación en artesanía no ha funcionado bien, otros cumplían sus deberes, otros no y querían los pagos por igual, y todo lo que lográbamos no se podía distribuir como dice el estatuto de las asociaciones. Hasta hemos construido el local con nuestros ingresos pero hemos tenido que donar a la comunidad. Por ahí hemos pensado que voy a comprar frazadas, voy a comprar mi cama, voy a construir mi habitación, y también algún día ‘¿todo eso será del pueblo?’ entonces ‘¿no va a quedar nada para nuestros hijos si es que por A o B no funciona este proyecto?’...”
(Cristina, Cuzco. Enero de 2010).

Aun cuando ser mujer y asumir un papel activo en la vida pública ostentando cargos de representación local, regional y nacional ha requerido de muchas renunciaciones, también ha revertido en el caso de Cristina en un reparto familiar más equitativo de las tareas domésticas como ella misma remarca en uno de los relatos de su experiencia vital:

“Cuando una es líder abandona a su familia, mi esposo, mis dos hijos menores; a veces mi esposo me pide que deje este trabajo, cuando llego tarde a la casa me dice que hasta cuando yo iba a seguir siendo dirigente y no les puedo decir no; pero yo me decido a formar líderes y apoyo para que ellos sean como nosotros. A veces cuando voy a las comunidades lejanas llego cansada y ni siquiera reviso los cuadernos de mis hijos. A veces lloro sólo dentro de mi corazón al ver a mis hijos y mi esposo, que han sido tan buenos conmigo y han sabido comprender mi labor. Pierdes tiempo, a veces te olvidas de los quehaceres de la casa. Yo voy a Puno a hacer gestiones con la institución y de noche o los sábados y domingos, hasta de noche, me pongo a lavar la ropa o dedicarme a la casa porque el tiempo no alcanza. Al despertarme hago mi artesanía para cubrir los gastos de mi familia y para la asociación, también es parte de mi persona, y nunca me han reclamado nada, solo me apoyan con el cumplimiento de sus trabajos, y esto es una inmensa alegría” (<http://www.asociacion.ciap.org/IMG/pdf/biografia1.pdf>).

Reflexiones finales

El análisis de las iniciativas que componen la primera red de TRC en el Perú pone de manifiesto algunas cuestiones sobre el rol que desempeña esta actividad como herramienta para la equidad de género.

El impacto heterogéneo derivado de la participación de las mujeres rurales e indígenas en estas iniciativas está relacionado tanto con las características particulares de la actividad ofertada, como con la segmentación por sexos del mercado laboral vinculado a este sector, con la división tradicional de roles, y con otros factores ajenos a las relaciones de género. Todos ellos son clave para repensar las políticas de desarrollo basadas en turismo rural con participación comunitaria.

Como hemos visto el tipo de actividades desempeñadas por estas mujeres está generalmente centrado en las tareas domésticas mediante la prestación de servicios de alojamiento y manutención al turista, y en la elaboración y venta de artesanías y textiles. Estos trabajos que aportan una mayor diversificación de las fuentes de ingreso y un incremento estacional de los mismos, son consideradas socialmente complementarias a la economía familiar, o simplemente una ampliación de las desempeñadas tradicionalmente por las mujeres (cocinar, limpiar y cuidar: ahora para los turistas). De hecho, ni las duras condiciones del trabajo (caso de las socias-tejedoras del CTTC en Patabamba) ni la intensificación de la jornada laboral que ha supuesto para ellas el desarrollo del turismo (en todos los ejemplos), han modificado en lo sustancial la división tradicional de tareas por género ni el control masculino de los ingresos.

No obstante, sus efectos sobre la situación de las mujeres son diversos. En dos casos de la red (Uros y Raqchi), las mujeres manifiestan haber avanzado en autonomía personal, independencia económica y seguridad frente a sus parejas. Mientras que en las otras dos iniciativas (Cachiccata y Patabamba), ellas soportan los costes de la sobrecarga de trabajo y la explotación económica como mano de obra de empresas exportadoras, pero no los eventuales beneficios económicos o sociales. Los primeros son generalmente destinados a mejorar el bienestar familiar a través de una mejor alimentación, mejor formación para sus hijos o mayores condiciones de confort para el hogar, sin que ello revierta en un mayor nivel de autonomía respecto a sus parejas ni mejore su consideración social (siguen siendo tildadas de “vagas” o “flojas”).

Otros factores inicialmente ajenos a las relaciones de género como la mejor conectividad de estas comunidades con los centros urbanos que favorece un mayor nivel formativo de las generaciones de jóvenes, así como un emplazamiento privilegiado en los circuitos más turísticos de la región y la consiguiente experiencia previa en la nego-

ciación con agencias de viaje, y la vinculación a redes más amplias campo-ciudad, son decisivas para mejorar las oportunidades de las mujeres y sus posibilidades de negociar su posición en la familia.

Por otra parte, la falta de consideración del enfoque de género en estas iniciativas se traduce además en un refuerzo de las ideologías de género por parte de los impulsores de las mismas (el propio gobierno peruano a través del Proyecto Corredor). Este refuerzo es visible en múltiples niveles relacionados con la contratación de asistencia técnica y los talleres de capacitación. De hecho, la formación en prestación de servicios turísticos ha consolidado la preeminencia masculina en el ámbito público al asignar a los varones el papel de intermediarios frente a los turistas, mediante su capacitación como intérpretes medioambientales y culturales. Entretanto, la formación recibida por las mujeres en elaboración de tejidos tradicionales, cocina, higiene, y reafirmación cultural las encierra en ocupaciones usualmente femeninas y en la afirmación primordial de su identidad étnica y de género como medio para captar recursos frente al turismo.

Entrecruzándose con las ideologías de género opera paralelamente la discriminación étnica y racial según la cual los indígenas –tanto varones como mujeres– reciben asistencia técnica por parte del Proyecto exclusivamente en la prestación de servicios, en un mercado caracterizado por una competencia desigual con empresas de turismo (las verdaderas beneficiarias del TRC en Perú), pero no para desempeñarse como gestores de las iniciativas. Y ello a pesar de que la generación de jóvenes ha adquirido formación universitaria en disciplinas afines al turismo.

El caso excepcional que confirma esta hipótesis es el de Uros. Se trata de la única empresa de la red que además es gestionada por una mujer. Enfrentándose al resto de su comunidad, con el activo apoyo de su pareja y de sus hijos, y haciendo uso de su capital económico y social, y, sobre todo, de su experiencia como líder en redes extracomunitarias en el ámbito de la cooperación al desarrollo y de los derechos humanos, esta mujer consigue gestionar el negocio turístico familiar.

Estos ejemplos muestran que las políticas de desarrollo basadas en turismo rural deben promover no solo una mayor participación de las mujeres en los procesos productivos sino un acceso equitativo -de mujeres y hombres- a la propiedad, al conocimiento, la tecnología, la gestión y a la información. Para ello es necesario ampliar el objetivo primordial del enfoque del Turismo Pro-Pobre (PPT), centrado en lograr un aumento de los ingresos por medio de micro-proyectos que vinculan a las mujeres rurales e indígenas con el mercado, e incorporar el análisis de las relaciones de poder a las iniciativas de TRC identificando los diversos mecanismos socioculturales, políticos e institucionales que sostienen las inequidades de género y limitan el acceso de las mujeres a los recursos y espacios de toma de decisiones para revertirlos.

Bibliografía

ANDERSON J. (2011) “Políticas Públicas y Mujeres en el Perú” en VV.AA., *Mujer Rural: Cambios y Persistencias en América Latina*, Lima: CEPES, pp. 1-36.

ASHLEY, C., ROE y GOODWIN, H. (2001) *Pro-poor tourism strategies. Making tourism work for the poor. A review of experience*, Nottingham: ODI; IIED; CRT.

BABB, F.E. (2012) “Theorizing Gender, Race and Cultural Tourism in Latin America. A view from Peru and Mexico”, *Latin American Perspectives*, 187, Vol. 39 (6): 36-50.

BOESTEN, J. (2009) *Intersecting inequalities: women and social policy in Peru, 1990-2000*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press.

BATLIWALA, S. (1994) “The Meaning of Women’s Empowerment: New Concepts from Action” en SEN, G., GERMAIN, A. y CHEN, L. (eds.), *Population Policies Reconsidered: Health, Empowerment, and Rights*. Cambridge, Harvard University Press, pp. 127-138.

BRANDTH, B. y HAUGEN, M. (2007) “Gendered Work in Family Farm Tourism” (Report), *Journal of Comparative Family Studies*, 22, pp. 379-393.

CABALLÉ, A. (2000) “Implicaciones de género en el desarrollo de la oferta de agroturismo en Navarra y Asturias”, en: GARCÍA, M^a D. y Baylina, M. (eds.) *El nuevo papel de las mujeres en el desarrollo rural*, Barcelona: Oikos Tau, pp. 153-169.

CHANT, S. (1997) “Gender and tourism employment in Mexico and the Philippines”, en: SINCLAIR, T. (ed.), *Gender Work and Tourism*, Londres y Nueva York: Routledge, pp. 119-178.

COMAROFF, J. y J. COMAROFF (2011) *Etnicidad S.A.*, Buenos Aires: Katz.

DEERE, C.D. (2005) *The feminization of agriculture? Economic restructuring in Latin America*. Ginebra: United Nations Research Institute for Social Development.

DEERE, C.D. y M. LEÓN (2003) “The gender Asset gap: Land in Latin America”, *World Development*, 31 (6): 925-947.

DE LA CADENA, M. (1991) “Las Mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cuzco”, *Revista Andina*, 9 (I): 7-26.

FERGUSON, L. (2010) “Turismo, igualdad de género y empoderamiento de las mujeres en Centroamérica”, *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 111: 123-133.

FLORES, D. y BARROSO M. de la O (2011) “La mujer en el turismo rural: un análisis comparativo de género en el Parque Natural Sierra de Aracena y Picos de Aroche (comarca Noroccidental Andaluza)”, *Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo Rural*, 10: 39 – 69.

FULLER, N. (2009) *Turismo y Cultura. Entre el entusiasmo y el recelo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

FULLER, N. (2010) “Turismo, género y economía doméstica. El caso de un distrito rural en el Perú”, *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 8 (2): 293-304.

FULLER, N. (2013) “¿Es el turismo una oportunidad para la mujer?”, en: GAS-CÓN, J., MORALES, S. Y TRESSERRAS, J. (coords) *Cooperación en turismo. Nuevos desafíos, nuevos debates*, Barcelona: Foro de Turismo Responsable; COODTUR; UOC; UB.

GARCIA RAMÓN, M^a D. y BAYLINA, M. (eds.) (2000) *El nuevo papel de las mujeres en el mundo rural*. Barcelona: Oikos Tau.

GASCÓN, J. (2012) “The limitations of community-based tourism as an instrument of development cooperation: the value of the Social Vocation of the Territory concept”, *Journal of Sustainable Tourism*, 2012 (1): 1-16.

HALL, D. y KINNAIRD, V. (eds.) (1994) *Tourism: a gender analysis*, Nueva York: Wiley.

HARRIS, O. (1985) “Una visión andina del hombre y la mujer” *Allpanchis*, 25: 17-42.

HARVEY, P. (1989) *Género, Autoridad y Competencia Lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos*. Documento de Trabajo No. 33. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) (2011) *Encuesta Nacional Uso del Tiempo (ENUT) 2010. Principales Resultados*, Lima: INEI.

HERNÁNDEZ ASENSIO, R. (2012a) *Nuevas y viejas historias sobre las mujeres rurales jóvenes de América Latina*. Documentos de trabajo del Programa Nuevas Trenzas, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

HERNÁNDEZ ASENSIO, R. y B. PÉREZ GALÁN (eds.) (2012b) *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio Cultural, Pueblos Indígenas y Nuevas formas de turismo en América Latina*, La Laguna-Lima: PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural. Colección Pasos Edita nº8; Instituto de Estudios Peruanos.

HERNANDEZ ASENSIO, R.; H. P. ZARATE y A. DURAND (2013) *Políticas y experiencias relevantes para el empoderamiento de las mujeres rurales en Perú. Un análisis desde el enfoque territorial*. Santiago de Chile: RIMISP.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) y Movimiento Manuela Ramos (MMR) (2010) *Brechas de género. Insumos para la adopción de medidas a favor de las mujeres*, Lima: INEI.

KABEER, N. (1998) *Realidades trastocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo*. México: Paidós; Universidad Nacional Autónoma de México.

MALDONADO, C. (2006) *Turismo y Comunidades indígenas: Impactos, pautas para autoevaluación y códigos de conducta*, SEED: Documento de trabajo 79, Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo.

MINCETUR (Ministerio de Comercio Exterior y Turismo) (2005) *Plan Estratégico Nacional de Turismo (PENTUR) 2005-2015*, Lima: Dirección Nacional de Desarrollo Turístico y Dirección de Desarrollo del Producto Turístico.

MINCETUR (2007) *Lineamientos para el desarrollo del Turismo Rural Comunitario en el Perú*, Lima.

MINCETUR (2008) *Plan Estratégico Nacional de Turismo (PENTUR), 2008-18. Síntesis para la puesta en operación*. Lima.

MINCETUR (2009) Programa Nacional de *Turismo Rural Comunitario*, 2009-10, Lima: Dirección Nacional de Desarrollo Turístico y Dirección de Desarrollo del Producto Turístico.

MOSER, C. (1995) *Planificación de género y desarrollo. Teoría, práctica y capacitación*. Lima: Entre Mujeres-Flora Tristán Ediciones.

MURGUIALDAY, C. (2012) “Miradas del desarrollo a las mujeres y a las relaciones de género” en: PÉREZ GALÁN, B. (ed.) *Antropología y desarrollo. Discurso, Prácticas y Actores*, Madrid: La Catarata, pp. 285- 327.

OMT (ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL TURISMO) (2004) *Turismo y Ate- nuación de la pobreza. Recomendaciones para la Acción*, Madrid.

OMT (2006) *Reducción de la pobreza por medio del turismo. Una compilación de buenas prácticas*, Madrid.

OMT (2010a) *Manual sobre turismo y reducción de la pobreza: Medidas prácticas para destinos*, Madrid.

OMT (2010b) *Global Report on Women in Tourism*, Madrid.

PÉREZ, E. (2001) “Hacia una nueva visión de lo rural”, en: GIARRACCA, N. (comp.) *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* Buenos Aires: CLACSO, pp. 17-29.

PÉREZ GALÁN, B. (2008) “El patrimonio inmaterial en proyectos de desarrollo territorial en comunidades indígenas de los Andes Peruanos”, *E- Revista de Patrimonio Histórico*, 3: 1-26.

PÉREZ GALÁN, B. (2011) “Nuevas y viejas narrativas turísticas sobre la cultura indígena en los Andes” en: PRAT, J.L. y A. SANTANA (coords.) *Turismo y patrimonio, entramados narrativos*. La Laguna (Tenerife): PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural. Colección PASOS Edita, 5, pp.27-48.

PÉREZ GALÁN, B. (2012a) “Retóricas de Turismo y desarrollo en los Andes. La red de Turismo Rural Comunitario Pacha Paqareq, Perú” en: HERNÁNDEZ ASENSIO, R. y B. PÉREZ GALÁN (eds.) *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio Cultural, Pueblos Indígenas y Nuevas formas de turismo en América Latina*, La Laguna-Lima: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural. Colección Pasos Edita nº8; Instituto de Estudios Peruanos, pp 171-200.

PÉREZ GALÁN, B. (2012b) “Contribuciones antropológicas al desarrollo”, en PÉREZ GALÁN, B. (ed.) *Antropología y desarrollo. Discurso, prácticas y actores*. Madrid: La Catarata, pp. 8-27.

PROMPERU (2001) *Productos Turísticos Sostenibles. Experiencias en el Perú*, Lima: Promperú-Comisión de Promoción del Perú.

RAZAVI, S. y MILLER, C. (1995) *From WID to GAD. Conceptual shifts in the women and development discourse*. Ginebra: United Nations Research Institute for Social Development.

RIMISP. Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural (2013) *Enfoque Territorial para el Empoderamiento de las mujeres rurales en América Latina y el Caribe. Informe Final-Consultoría*. Santiago de Chile: CEPAL; RIMISP; FAO; ONU-Mujeres.

ROMERO BACRERA, J. I. (2004) “La modernización agraria en el Uruguay: los jóvenes rurales, una asignatura pendiente” en: GIARRACCA, N. y B. LEVY (comp.), *Ruralidades Latinoamericanas. Identidades y luchas sociales*. Buenos Aires, CLACSO, pp.163-201.

RUIZ BRAVO, P. y CASTRO BERNARDINI, R. (2011) “La situación de las mujeres rurales en América Latina”, en: VV.AA., *Mujer rural cambios y persistencias en América Latina*, Lima: CEPES, pp. 37-58.

SCHEJTMAN, A. y J. A. BERDEGUÉ (2003) *Desarrollo Territorial Rural. Borrador de Trabajo*, Santiago de Chile: RIMISP.

SPARRER, M. (2003) “Género y turismo rural. El ejemplo de la costa coruñesa” *Cuadernos de turismo* 11: 181-197.

SWAIN, M. (2005) “Las dimensiones de género en la investigación sobre turismo: Temas globales, perspectivas locales”, *Política y Sociedad*, Vol. 42 (I): 25 – 37.

TUCKER, H. y B. BOONABAANA (2012) “Tourism and poverty reduction: theory and practice in less economically developed countries” *Journal of Sustainable Tourism*, 20 (3): 437-454.

VALCUENDE DEL RÍO, J.M., Ch. MURTAGH y K. RUMMENHOELLER (2012) “Turismo y Poblaciones indígenas: espacios, tiempos y recursos”, *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 16.

VILLARINO, M. y G. CANOVES (2000) “Turismo rural en Galicia. Sin mujeres imposible”, en: GARCÍA, R. y BAYLINA, B., (eds.) *El nuevo papel de las mujeres en el desarrollo rural*, Barcelona: Oikos Tau, pp. 171-198.

WWF (World Wild Found International) (2001) *Directrices para el Desarrollo del turismo comunitario*, Londres: WWF.

YOUNG, K. (1993) *Planning development with women: making a world of difference*. Londres: MacMillan.

ZORN, E., L. FARTHING y K. HEALY (2007) “Desafíos de un turismo controlado por la comunidad: el caso de la Isla Taquile, Perú”, en YPEIJ, A. y ZOOMERS A., (eds.) *La Ruta Andina. Turismo y desarrollo sostenible en Perú y Bolivia* (123-157), Quito; Lima; Cuzco; Amsterdam: Abya Yala; IEP; Centro Bartolomé de las Casas; CEDLA; Abya-Yala.

“RASTAS EN EL CEMENTERIO”: RITUALES, GLOBALIZACIÓN Y DERECHOS. EL ESPECTÁCULO PÚBLICO DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL EN LOS ANDES¹

“RASTAS IN THE CEMETERY”: RITUAL, GLOBALIZATION AND RIGHTS. CULTURAL HERITAGE AS PUBLIC SPECTACLE IN THE ANDES

*Gerardo Fernández Juárez
Universidad de Castilla-La Mancha*

Recibido: 4 marzo 2014

Aceptado: 27 febrero 2015

Resumen

La globalización y los procesos de patrimonialización de la cultura afectan en forma especial a las expresiones rituales de los pueblos amerindios, sometidos a la pública exposición, exhibición turística y “puesta en valor” de sus expresiones culturales por agentes externos a sus comunidades. El artículo emplea varios ejemplos de los Andes bolivianos para constatar algunos de los efectos que dicha exposición pública produce sobre los rituales indígenas focalizados a través de la curiosidad turística o la retransmisión de los mismos por los medios de comunicación. El artículo subraya las dificultades e inconvenientes que la supuesta “puesta en valor” de los bienes de

Abstract

Globalization and the patrimonialization of culture have specifically affected Amerindian peoples’ ritual expressions, which are subject to public exhibition, touristic promotion, and “valorization” of their expressive culture by actors and forces outside their communities.

This article presents several cases in the Bolivian Andes in order to exemplify some of the effects that public exhibition may have on indigenous ritual celebrations through tourism or mass media broadcasting. This article highlights the difficulties and problems in the domain of ritual caused by UNESCO’s alleged valorization of intangible cultural heritage

1. El presente artículo debe mucho a las ideas plasmadas en otras recientes investigaciones y publicaciones sobre el Patrimonio Cultural Inmaterial en Bolivia en las que he participado (Fernández Juárez 2012, 2013 y 2014). Constituye un extracto ampliado de las conclusiones expresadas en Fernández Juárez 2012.

interés del patrimonio cultural inmaterial, en lo que respecta a las expresiones rituales, produce la UNESCO con sus declaraciones patrimoniales.

Palabras clave: Bolivia, rituales andinos, patrimonio cultural inmaterial, espectáculo y patrimonialización cultural

through its listing of world heritage sites.

Keywords: Bolivia, Andean rituals, intangible cultural heritage, entertainment and cultural patrimonialization

En noviembre de 2009 mientras realizaba la investigación de campo en el Cementerio General de La Paz, “el día de las ñatitas”², recuerdo un enojoso volumen de rastas que se metían deliberadamente en mi objetivo, ocupando los primeros planos de buena parte de mis primeras imágenes de las calaveras. Molesto no presté entonces mucha atención al asunto. Aquellas rastas y volutas pediculares que aparecían ondulando sobre mis imágenes de las “ñatitas” eran propiedad, al parecer, de un afamado reportero diestro en ganar los mejores espacios para las imágenes sensacionalistas de la prensa. Al regresar a España, pude comprobar que la propia BBC había hecho un pequeño reportaje sobre las “ñatitas”, sometiendo al ojo universal los descarnados huesos paceños, a la vez que incomodaban a los devotos del culto con sus encuadres y preguntas (Fotografía 1).

La aldea global consume habitualmente todo tipo de productos cuanto más “exóticos”, mejor, en busca de esos “paraísos perdidos” (cada vez más extraviados sin duda), nuevos paradigmas y sensaciones propios del hastío que provocan ciertos hábitos del mundo occidental. Los nuevos turistas de GPS no dudan en darse la paliza viajera con el sólo interés de poder ofrecer a la vuelta, en sus corrillos vecinales de conversación, pequeños cofrecillos de tierra o pipetas de agua con el resultado de lo que hay “al otro lado del mundo”, ya sea en las coordenadas opuestas de su casa, el bar de los amigos, el puente o la parroquia de su pueblo. Lo significativo ya no es tanto el paisaje cultural que se haya podido disfrutar, sino el poder testimoniar que “uno ha estado allí”³. Pero

2. El día de las “ñatitas”, cada 9 de noviembre, se produce la exposición pública de calaveras en los predios del cementerio general de La Paz, estando presentes en el interior del templo para recibir las bendiciones del cura y el agua bendita. Con este ritual concluye el ciclo de difuntos en el Altiplano aymara paceño. Este tipo de culto ha sido sancionado con dureza por la iglesia católica boliviana en el año 2008 produciendo un rebrote significativo del culto en el interior del templo, en los años subsiguientes, con una presencia significativa de medios de comunicación y reporteros internacionales (Fernández Juárez 2010, 2012).

3. Recuerdo una conversación de colegas antropólogos en relación a los viajes realizados y la expresión de uno de ellos en relación al yacimiento peruano de Machu Picchu al tiempo que mostraba una fotografía de grandes dimensio-

¿qué repercusiones producen estos dispositivos visuales de dimensiones planetarias sobre los propios rituales y creencias que son objeto del patrimonio cultural inmaterial⁴? Y por tanto ¿cuál es su impacto sobre los propios protagonistas, los actores sociales que mantienen ese determinado ceremonial que no está configurado para el espectáculo público ni su exhibición turística?

Fotografía 1: Rastas en el cementerio. Día de las “ñatitas”. Cementerio general de La Paz (Bolivia). Fotografía del autor.



nes en las que aparecía como protagonista: “Lo importante no es Machu Picchu, sino que yo haya estado allí”.

4. El patrimonio cultural inmaterial es definido por la UNESCO como: los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. A los efectos de la presente Convención, se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible” (UNESCO 2003). Definición vaga y no exenta de polémica como el artículo referente a la preservación de los derechos humanos y la concordia entre los pueblos dada la competencia y el conflicto que en algunos casos, las declaraciones de los bienes de interés del patrimonio cultural inmaterial por parte de UNESCO, suscitan entre las diferentes candidaturas y sobre todo aquellos otros bienes que no compiten en la declaración.

Brujas y rituales exóticos

Uno de los lugares de visita obligada en la ciudad de La Paz en Bolivia es el conocido como Mercado de las Brujas que suele cumplimentar varios minutos en los reportajes televisivos y documentales de presentación turística de la ciudad, así como en los folletos y mapas de los itinerarios recomendados a los foráneos que se acercan a la capital política y administrativa de Bolivia⁵. El Mercado de las Brujas se asienta principalmente en la conocida calle Linares, donde se habilitaban los antiguos puestos de chifleras. Espacio que hoy se ha extendido sobre manera en la calle Santa Cruz de la Sierra por un extremo, al tiempo que por el otro se asoma a la turística avenida Sagárnaga (Fotografía 2). Todo este espacio junto con la Plaza de San Francisco constituye un entorno ceremonial peculiar que adquiere su relevancia completa durante la “Feria de las Alasitas” cada 24 de enero. En este espacio es posible observar tanto a charlatanes de la medicina popular como a *yatiris* leyendo las hojas de coca⁶; *kallawayas*⁷ con su capacho de medicinas, naipes y hojas de coca, en espera de sus clientes urbanos; puestos de mercadería turística donde se apilan objetos diversos de textilería andina, orfebrería en plata de estilo colonial, *tupus* o prendedores antiguos, sombreros, ponchos, esculturas en madera e instrumentos musicales autóctonos en abigarrada mezcolanza. Formando parte de este mercado heterodoxo, pero conservando ciertas referencias idiosincrásicas de identidad, se encuentra el Mercado de las Brujas.

Sobre las calles Santa Cruz de la Sierra y Linares se disponen una treintena de puestos de venta que ofrecen a los clientes una serie de productos de corte mágico y ceremonial que tienen que ver con las creencias rituales andinas adaptadas al dominio mestizo de la ciudad de La Paz junto a especies de la herbolaria médica aymara, quechua y mestiza y algunos referentes de hechicería colonial hispana. Junto a estos objetos, materias y sustancias buscados por la población paceña y andina, podemos encontrar otra serie de objetos como talismanes eróticos, amuletos de cualidades profilácticas aplicados a campos diversos y toda una amalgama de esculturas en diferente soporte material que son reinterpretaciones estéticas de supuesta inspiración tihuanacota o inca que hacen las delicias del turismo internacional.

5. La capital histórica sigue siendo la ciudad de Sucre.

6. *Yatiri*, especialista ritual aymara. Se les puede contactar en alguno de los callejones adyacentes con cierta privacidad. Este tipo de figura suele ser muy criticada por los *yatiris* de las comunidades quienes les definen como *paqpaqos* o “charlatanes”.

7. La tradición de los *kallawayas* hace referencia a los especialistas rituales y expertos herbolarios que realizaban una práctica médica itinerante procedentes del Norte del Departamento de La Paz, en los enclaves quechuas de la provincia Bautista Saavedra.

Fotografía 2: Mercado de las brujas de La Paz (Bolivia). Fotografía del autor.



Todo el panorama complejo de los deseos humanos queda circunscrito y expresado en los objetos que se exponen en los puestos del mercado capaces de encauzar adecuadamente, de forma mágica, los anhelos humanos. La mayor parte de los puestos de venta están en manos de mujeres, de ahí el apelativo de Mercado de las Brujas, casi todas ellas de origen aymara, aunque no faltan algunas mujeres mestizas de cierta edad que llevan buena parte de su vida vendiendo abalorios rituales en el mercado⁸.

El aspecto del Mercado de las Brujas, semeja a los *jampi qhatus* indígenas, los mercados de remedios de herbolaria tradicional y ritual que existen en las ferias campesinas, no tan heterogéneos y sofisticados como los del Mercado de las Brujas⁹. En principio, las “caseras”¹⁰ del mercado se ocupan especialmente de la venta de los objetos que se

8. Las mujeres en general, pero muy especialmente las mujeres indígenas, desempeñan en las ciudades un papel preponderante en la economía sumergida boliviana.

9. En la ciudad de El Alto existe en el dominio de la Ceja, otro mercado de herbolaria y objetos para ofrendas ceremoniales que recorre el sector de Sagrado Corazón hasta Faro Murillo en la barriada de Villa Dolores; ni que decir tiene que en este caso los objetos de interés turístico han desaparecido por completo.

10. El término “casera” o “casero” refleja de forma coloquial una relación de clientelismo habitual y prolongada en el tiempo. Por eso los clientes del Mercado de las Brujas acuden a su “casera” habitual quien le proporciona cada año las viandas ceremoniales que precisa, y es a su vez considerado “casero” o “casera” de la propia vendedora. Sucede lo mismo en otros ámbitos comerciales populares de La Paz, de hecho se constituye en una forma de saludo frecuente que genera

ofrecen en sus quioscos, actuando en algunas ocasiones como mediadoras ocasionales con algún especialista ritual, ya sea yatiri o *kallawaya*, a preferencia del cliente. Estos especialistas rituales merodean por el mercado, algunos tienen su propio sitio en la calle en donde esperan a sus clientes, y por los puestos de aquellas “caseras” con las que mantienen algún arreglo de interés comercial ya que en ocasiones los propios clientes solicitan a la vendedora si conoce a algún “maestrillo”¹¹ para realizar cierto “trabajo”¹²; en estos casos el “maestro” hace comprar a sus clientes en el puesto de “su” casera los ingredientes necesarios para el caso que tenga que tratar o resolver. Algunas de estas mujeres aymaras se animan a preparar las principales ofrendas complejas, denominadas *mesas*, frecuentemente durante el mes de agosto. En realidad es en este mes cuando el mercado realiza la mayor parte de sus ventas en lo que se refiere a ofrendas rituales. Si bien, el principal inconveniente, desde la perspectiva aymara en lo que se refiere a la elaboración de las ofrendas rituales que venden las “caseras” del Mercado de las Brujas, es que estas no han sido elegidas ceremonialmente, según la costumbre aymara para dicho cometido y que desconocen las “palabras rituales” que hay que utilizar en la elaboración de las *mesas*¹³. Las “caseras” del Mercado de las Brujas mezclan los ingredientes a su antojo o los disponen según su criterio, elaborando en unos minutos a gusto de su cliente, lo que según la tradición originaria aymara, demoraría varias horas o varias noches de celoso trabajo ritual.

El éxito urbano de la denominación “Mercado de las Brujas” no deja de tener su implicación colonial por la persecución a que fueron objeto las mujeres indígenas en los Andes al constituirse en principal reservorio, como en otras partes del mundo, de los saberes antiguos tradicionales en choque y coalescencia con los criterios y parámetros de dominio religioso de la iglesia colonial (Silverblatt 1990)

El quehacer de las caseras del mercado muestra a las claras parte de la adaptación de los modelos ceremoniales andinos y aymaras al dominio urbano, con sus prisas, sus urgencias y su pragmatismo económico y temporal.

El principal objeto de venta en el Mercado de las Brujas son las ofrendas rituales, es decir, el conjunto de ingredientes ceremoniales precisos para elaborar lo que se conoce como “mesa”. Precisamente son los ingredientes de las *mesas* rituales los que conceden

cierta confianza en cualquier tipo de transacción.

11. Término coloquial con el que se designa a los especialistas rituales, “maestro”, ya se trate de algún yatiri o *kallawaya*.

12. Trabajo ritual.

13. Los yatiris de las comunidades aymaras suelen afrontar el proceso de iniciación de varias formas, resultando la elección previa por el rayo la más frecuente y autorizada (Fernández Juárez 2004).

a los puestos del mercado una idiosincrasia estética específica (hojas de coca, untos, caramelos, incienso, copal, fetos de especies diferenciadas, lanas de varios colores y contrastada naturaleza, plantas aromáticas y de herbolaria tradicional, velas de diversos colores, tabaco, alcohol...etc). Estas ofrendas rituales responden a la lógica de los criterios aymaras en el tratamiento de los deseos humanos que se pueden canalizar a través de ofrendas rituales que constituyen platos de comida ceremonial que se destinan, según el caso a las entidades tutelares del Altiplano.

La tradición aymara establece que en el mes de agosto la *pachamama*, “Madre Tierra”, hambrea después del periodo de reposo que le corresponde durante el gélido invierno de los meses de mayo, junio y julio en aquellas latitudes. Por ello, para iniciar con éxito el nuevo ciclo productivo hay que ofrecer una mesa, una *waxt’a* (regalo) a la Madre Tierra, consistente en un plato de comida ritual. Esa es la naturaleza específica de las ofrendas de agosto, las *mesas* rituales que se queman en homenaje a la tierra¹⁴. Para ello hay que realizar una ofrenda que sea gustosa a la *pachamama*, con los ingredientes que le son agradables a su paladar. Entre los ingredientes predilectos de la *pachamama* y de los seres que comparten banquete ceremonial con ella caso de los cerros tenemos, las hojas de coca, grasa de llama, lanas de colores, *chiwchi* recado, *quri t’ant’a* (pan de oro), *qullqi tánt’a* (pan de plata), feto de llama (*q’arwa sullu*) y los ingredientes diversos dulces de la “dulce mesa”, *muxa misa*. La importancia ceremonial del mes de agosto en la ciudad de La Paz hace que la mayor parte de las ventas del Mercado de las Brujas, por encima del 60% del total de las ventas anuales, según el criterio de alguna de las “caseras” del mercado, se realicen en este período¹⁵. Podríamos hablar de una recuperación simbólica del espacio de la ciudad por cuanto no sólo la gente de extracción indígena realizan el pago ritual a la tierra, con especial relevancia de los mineros, los chóferes y directivos aymaras de ciertos gremios profesionales como los transportistas, sino que las clases sociales privilegiadas también se acercan a comprar su mesa para “invitar” a los negocios, ofrecer en beneficio de sus cartera de clientes, solicitar éxitos en sus farmacias, comercios, edificios y proyectos o bien aprobar el curso académico o destacar en las actividades deportivas profesionales; todas ellas facetas nuevas, propias de la existencia urbana que las

14. En las comunidades aymaras se ofrecen las *mesas* rituales de agosto en los cerros de especial significación sagrada.

15. Otro momento importante de venta, según indican las “caseras” del mercado, suele ser en el período ceremonial de Candelaria y Carnaval, donde la tradición aymara establece ciertos agasajos ceremoniales a la tierra que está en proceso de floración y a los socavones mineros. En Todos Santos suele solicitarse un preparado especial conocido como “alma despacho” en el que los “misterios” de la mesa presentan motivos de cráneos y calaveras en bajo relieve (Fernández Juárez 1995).

mesas rituales han conseguido expresar de forma exitosa lo cual refleja su sorprendente capacidad de adaptación a la necesidades nuevas y proyectivas del dominio urbano.

Es posible localizar en el mercado otra serie de productos rituales como amuletos protectores contra el ajojo¹⁶ de los niños pequeños, amuletos contra las enfermedades provocadas por los maleficios, hechizos y envidias, que adquieren la forma de un frasco inyectable que contienen en un líquido acuoso toda una serie de abalorios rituales protectores¹⁷ (Salvador Hernández 2012: 30) .

Entre los objetos que se ofrecen a la venta en el mercado destacan figuras de bulto redondo que representan al *Iqiqu* o divinidad de la abundancia al que se festeja en la fiesta de las *alasitas* en la ciudad de La Paz cada 24 de enero (Fernández Juárez 1998b: Paredes Candía 1982). Esta figura porta encima los objetos de deseo de los paceños en miniatura (televisores, edificios, coches, dinero, sacos de comida...etc.). Con el paso de los años se aprecia la presencia de nuevos motivos en las espaldas del *Iqiqu* que acredita igualmente la conexión estrecha entre la figura y los cambios sociales, económicos y culturales de los paceños. Las “caseras” del mercado recomiendan cuidar del *Iqiqu* y brindarle libaciones de alcohol por la boca abierta del muñeco y ofrecerle hojas de coca y cigarrillo que se debe alojar igualmente en la boca del mismo, cada martes y viernes, para así asegurarnos las bienaventuranzas en forma de “suerte” por parte del diosencillo¹⁸.

Los filtros de amor y los talismanes eróticos también cobran presencia en el mercado, no sólo a través de los *warmi munachi* o talismanes eróticos que representan a una pareja en plena relación sexual también conocidos como *chachawarmi*¹⁹. Se pueden localizar

16. Se trata de una baya que crece en el Altiplano que contiene una semilla en su interior. La semilla suena al agitar la baya que presenta un aspecto “lunar”, como los amuletos protectores del ajojo en la tradición española. El amuleto se coloca en el cuello de la criatura para rechazar las malas influencias que puedan perjudicarlo, en especial la mirada dañina de quien por envidia o cariño inocente las origina.

17. No deja de llamarme la atención, en este caso, la sofisticada analogía con la “vacuna” o los inyectables característicos de la medicina occidental. Conocidos son los amuletos *kallawayas* (Girault 1987:543-618), analizados *in situ* de forma minuciosa por Ina Rösing en su triple variante cromática: blancos (propiciatorios de la salud, la riqueza y el amor, entre otros asuntos), negros (productores de daño) y grises (rechazo y protección frente a la brujería y los espíritus malignos). Los propios amuletos precisan su propia elaboración ceremonial para que resulten eficaces, con sus ingredientes ceremoniales de apoyo y las oraciones correspondientes (Rösing 2008b: 311).

18. La forma de ofrecer al *Iqiqu* es similar a como lo hacen los mineros en los socavones con el “Tío”, igualmente los martes y viernes, días nefastos, propios de los seres del *manqba pacha*, así como los martes de *ch’alla* en el ciclo ceremonial del carnaval minero. Esta manera de realizar ofrecimientos por parte de los devotos resalta la presencia vivida de la entidad ceremonial entre los humanos y sus deseos de establecer vínculos y relaciones con los humanos a través de los recursos rituales más significativos como lubricantes sociales, caso de la hoja de coca, el alcohol y los cigarrillos. Incluso en la celebración del “día de las ñaitas” el 8 de Noviembre con el que culmina el ciclo de difuntos en la ciudad de La Paz, podemos observar cuidados y atenciones ceremoniales parejas (Fernández Juárez 2010b).

19. Este tipo de talismanes eróticos aparecen recogidos en las crónicas andinas de los siglos XVI y XVII con la

colonias, perfumes y jabones personales que supuestamente propician la atracción sexual de quienes lo emplean con marcas y nombres tan sutiles como: “7 Machos”; “sígueme, sígueme”, “miel de amor” y otros a cada cual más sugerente.

Algunas de las caseras conocen de la eficacia de otros preparados mágicos a base de cabellos de la pareja de amantes²⁰ si se quieren intensificar sus relaciones o “amarrar” a la persona deseada para que no se escape y permanezca de esta forma al lado del amante ofuscado que encarga el preparado mágico, junto con otros ingredientes. Conocida es la práctica de los envoltorios mágicos que contienen pelos de gato y de perro unidos con el nombre de la pareja a la que se desea su separación y otro similares.

En relación con la magia negra, si bien nadie afirma su conocimiento y práctica, es de conocimiento general el empleo de huevos podridos para desear el mal a cualquier rival en el amor, el éxito económico, los conflictos domésticos vecinales etc, que se entierran en las inmediaciones de la casa de la persona a la que se desea maleficar. Igualmente se punzan lagartos y sapos que son considerados como receptores corpóreos de la persona que se desea dañar, enterrados en las proximidades de la casa o el entorno habitual del maleficiado. Los fluidos y las heces humanas son igualmente considerados en las prácticas maléficas, generalmente asociados a cornamentas siniestras de vaca o carnero que se entierran junto con estos productos escatológicos cerca de la vivienda de la persona que se desea dañar, se dice que de esta forma el entendimiento de la persona se verá muy mermado²¹.

En definitiva, el Mercado de las Brujas constituye un complejo y variopinto escenario mágico de profunda vitalidad que se nutre tanto de tradiciones rituales andinas y aymaras adaptadas al dominio multicultural de la ciudad de La Paz, de procedimientos de hechicería peninsular presentes en el dominio colonial como acreditan los procesos de idolatrías de los siglos XVI, XVII y XVIII y de sustancias propias del erotismo mágico de índole urbano y postmoderno²²; cambiando y adaptando la forma sensible de sus preparados ceremoniales en tanto en cuanto cambian los tiempos, los deseos y los anhelos de la población paceña²³.

denominación quechua de *wakankis*.

20. Tal y como hemos visto en las crónicas y expedientes por idolatría, presente igualmente en la magia amorosa y en la hechicería peninsulares.

21. Dicen que es el procedimiento más eficaz para no ser encausado por la justicia.

22. Los debates sobre la convivencia entre modernidad y tradición en las poblaciones andinas contemporáneas fueron objeto de intensas reuniones y mesas de intercambio de ideas en los años noventa del pasado siglo, en el Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas” del Cuzco (Perú) cuyas conclusiones publicadas constituyen referencia temática sobre el asunto (Urbano 1997[1992] y 1998).

23. En un recorrido diacrónico de más de veinte años por el mercado, he podido observar la aparición de nuevos motivos en las solicitudes de las mesas rituales como la presencia de títulos universitarios expresados a través de los co-

“Pasen y vean”: Rituales, turismo y globalización

El Mercado de las Brujas de La Paz supone una puerta abierta a la inclusión de las ofrendas ceremoniales, los talismanes y amuletos, objeto de las creencias andinas, al propio mercado internacional a través del turismo²⁴. No es nada infrecuente que los turistas se lleven en su maleta una mesa con el consabido feto de llama, aunque se trate realmente de un feto de oveja²⁵, en sus equipajes; de esta forma los turistas constituyen una fuente de ingreso periódica en los puestos del mercado a la vez que posibilitan adaptaciones originales sobre las lógicas de los objetos ceremoniales andinos aplicados al ámbito turístico como la “protección” de las valijas, pasaportes y maletas, así como augurios sobre la viabilidad de los viajes e iniciativas laborales y amorosas de los propios turistas, al tiempo que les entregan propaganda sobre ofertas de hoteles, restaurantes o pizzerías de la zona.

Las aplicaciones ceremoniales de los objetos andinos a las necesidades del turista, su exhibición como producto de consumo internacional junto con las nuevas aplicaciones de los antiguos rituales a los contextos urbanos, no hacen sino ubicar a las formas de culto y rituales andinos en el foco de la postmodernidad, dentro de la aldea global y sus necesidades específicas de exposición y consumo²⁶.

Como indica Henrique Urbano:

...la tradición tiene su peso en los Andes. Negarlo sería cerrar los ojos a la realidad. Sin embargo, hay miles de razones para pensar también que la modernidad, en su sentido

rrespondientes “misterios” que se desean conseguir por estos medios con la *mesa* correspondiente; motivos de plomo en forma de herradura; misterios alusivos a la vida comercial y a los bancos o la inclusión de dólares y euros falsos en tamaño real, en la disposición actual de las *mesas* del Mercado de las Brujas.

24. Algunos ejemplos de la presencia del turismo en sociedades de corte tradicional y sus consecuencias pueden verse en Smith (1992: 95-253); para valorar la incidencia analítica del fenómeno turístico desde la Antropología Social, ver Santana (1997)

25. Dar feto de oveja por llama resultaría impensable en los mercados rurales. La eficacia simbólica de la ofrenda cambia por completo. Este comportamiento urbano certifica parte de las alteraciones y degradaciones no exentas de fraude que afecta a las técnicas y procedimientos rituales de los bienes del patrimonio cultural inmaterial ante el pragmatismo económico y temporal que el turismo masivo necesita en el consumo de dichos bienes. No parece razonable la puesta “en valor” de un bien del patrimonio cultural inmaterial cuando el procedimiento afecta sustancialmente a la propia naturaleza del bien.

26. La presencia del Mercado de las Brujas en los telediarios de las televisiones mundiales es constante. Hace unos meses, al tiempo de escribir este artículo, fue objeto de una pequeña presentación en el telediario de RTVE en su horario de máxima audiencia, y en segunda oportunidad en su edición de la noche. Los lugares comunes y la sobreexposición de los productos más “exóticos” como los fetos de llama constituyen práctica habitual en este tipo de reportajes sin mayor profundidad etnográfica.

filosófico y estricto ya no es extraña al mundo andino, vive en nuestro medio y jamás lo abandonará, cuales quiera que sea las vicisitudes del destino histórico de nuestros pueblos [...] nuestras sociedades, por más desposeídas e injustas que sean, alcanzaron ya puntos de desarrollo cultural y social que impiden el brote de movimientos globales de retorno a épocas pretéritas y a formas de vida social abiertamente superadas (Urbano 1997 [1992]: L).

La cuestión no es sólo la presencia inapelable de las formas ideológicas, políticas y económicas de la postmodernidad sobre las sociedades andinas y sus prácticas rituales, sino el impacto que puede generar sus dinámicas de cosificación y mercadeo de productos “exóticos”, bajo el halo promiscuo, económicamente interesado, de los gestores culturales y del patrimonio cultural inmaterial²⁷. La visita guiada al Mercado de las Brujas, que suele incluir la compra de productos por parte de los turistas, incorpora la venta así mismo del “misterio” y los valores “telúricos” y “ancestrales” de unos tópicos referenciados como criterios mágicos que al turista le venden como si fueran esenciales de las culturas andinas, constituyendo, no sólo un fraude por su descontextualización etnográfica, sino una apología incorrecta, distorsionada e inadecuada de los propios rituales andinos. La inclusión de reportajes en las televisiones mundiales sobre el Mercado de las Brujas, refuerzan el efecto llamada sobre el turismo psicodélico que busca experiencias nuevas, energías mágicas y otras sensibilidades que lamentablemente han encontrado en las expresiones rituales andinas un filón de consumo inagotable. En este sentido, los curanderos del Norte peruano han sido seducidos en algunos casos, como nos cuenta Sharon (1994), por el fenómeno new age incluyendo esos referentes de consumo ritual “alternativo” en sus razonamientos y expresiones ceremoniales alusivos a los modelos “energéticos” holísticos y demás²⁸. Las ofrendas rituales (mesas) del Sur andino sin embargo, han conseguido cierto hermetismo de momento, con respecto a este proceso “globalizador”, más allá de la lectura de las hojas de coca y la elaboración de ofrendas para los consabidos turistas que visitan el ya mencionado Mercado de las Brujas de La Paz. El aislamiento de las comunidades aymaras y quechuas del Sur Andino, la prevalencia de las lenguas originarias y la no pertinencia actualmente del uso de psico-

27. El “producto” patrimonial o turístico que se expresa en el placer que se consume por la percepción de un paisaje, un objeto cultural, un rito o un yacimiento arqueológico, por cuya contemplación pagó el turista, adolece en ese preciso instante de las mismas características que un objeto de mercado (Urbano 2000: 22).

28. Ni que decir tiene que ya se pueden localizar en Internet propuestas de turismo psicodélico de esta naturaleza que al amparo del conocimiento de las supuestas propiedades telúricas del chamanismo peruano, propicia paquetes con mesada, consumo de sanpedro y visita a las lagunas sagradas de Huancabamba. El riesgo de este tipo de propuestas es la configuración de un modelo de “neo-chamanismo” que frivoliza y reduce al absurdo las formas culturales de expresión de los grupos étnicos a los que supuestamente representa (Pérez 2000: 433).

trópicos que generen fenómenos alucinatorios en sus formas de expresión ceremoniales, han conseguido de momento frenar este proceso de influencia especialmente sensible en algunos sectores del Norte peruano²⁹.

El espectáculo que el Mercado de las Brujas ofrece al consumo internacional, convive con los usos locales del mismo, dando lugar a una productiva convivencia que otros recursos del patrimonio cultural inmaterial y su exhibición pública no permiten. Los lugareños suelen dejar que la “casera” se exhiba convenientemente con los turistas, al tiempo que esbozan una significativa sonrisa sobre lo que les explican, para a continuación, ya en privado, solicitar a la “casera” un producto, una hierba terapéutica o un recurso ceremonial. Destaca la discreción y el cuidado con que se trata al cliente local, frente a cierto exhibicionismo y dramatización teatralizada con respecto a los turistas percibiéndose un cierto aire de competencia entre las propias “caseras” por hacerse con la atención y los bolsillos de los mismos.

Este tipo de convivencia entre turistas y locales frente a los bienes del patrimonio cultural inmaterial en los Andes, no siempre es posible, ni razonable, ni tampoco su pública exhibición, sin caer en los tópicos falsos que defraudan el sentido de los mismos para los actores sociales que los sustentan³⁰. El conocido “Tío” de las minas potosinas constituye otro buen ejemplo del distanciamiento existente entre las demandas de la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) en lo que respecta a sus recomendaciones de puesta “en valor” a través de las agencias de turismo y el sentido que los propios mineros otorgan a su figura (Fernández Juárez 2013) (Fotografía 3). No digamos en el caso de altares ceremoniales, en lo alto de los cerros, que quieren ser incluidos en los paquetes turísticos de la ciudad de La Paz, como en el caso del cerro Pachjiri.

El cerro Pachjiri es un santuario para las comunidades aymaras del sector lacustre del Titicaca, situado en las cercanías de la comunidad de Ajlla, muy cerca de la capital de la Provincia Omasuyuos, la localidad de Achacachi (Fotografía 4). El cerro Pachjiri, implicado en prácticas ceremoniales diversas de gran sentido y relevancia para las comunidades del sector (Fernández Juárez y Albó Corrons 2008; Burman 2011: 144-

29. De todas formas, Sharon (1994) nos comenta que a pesar de esta influencia externa, las formas del chamanismo del Norte peruano ha cambiado poco, es decir parece que han conseguido asimilar estos conceptos externos a sus lógicas internas, un ejemplo más que acredita la capacidad de integración de lo “ajeno” en el dominio ceremonial andino, como ocurrió igualmente con el proceso evangelizador en ciertos aspectos formales. Por otro lado, sabemos del interés y la rapidez con que “lo ajeno” es integrado en el patrimonio ceremonial, lingüístico, terapéutico y festivo de los pueblos amerindios (Chaumeil 2009; Pitarch 2003; Albó 2003; Burman 2011).

30. Son numerosos los reportajes de corte sensacionalista sobre el caso del Niño Compadrito del Cuzco, por ejemplo.

Fotografía 3: El “Tío” del socavón minero. Mina Santa Rosita. Potosí (Bolivia). Fotografía del autor.



145), pretende ser objeto de explotación turística en asuntos como el advenimiento del año nuevo aymara (en pleno solsticio de invierno andino, el 21 de junio), que ya se realiza y explota de forma turística en la localidad de Tiwanaku. Recientemente las autoridades del gobierno municipal de La Paz se plantearon la posibilidad de incluirlo en el circuito turístico del Lago Titicaca y de la ciudad de La Paz³¹. Indudablemente una cosa es cierta, como indican los pobladores aymaras de la zona, los cerros sagrados son aquellos a donde no llega la “campana”³² ni la actividad cotidiana de los seres humanos. Es decir, uno de los rasgos fundamentales de estos cerros de carácter ceremonial es su aislamiento y difícil acceso, al margen de las actividades productivas humanas. Aquellos

31. Sobre el caso concreto del cerro Pachjiri y las consecuencias previsibles de su ofrecimiento al turismo internacional, he preparado un artículo específico que verá la luz pronto en la Revista de Antropología Social (Fernández Juárez 2014). El artículo incide en alguna de las contradicciones de la UNESCO en lo que se refiere a su recomendación de impulso del turismo para la “puesta en valor” sustentable de las obras y bienes del patrimonio cultural inmaterial.

32. En alusión al impacto territorial “de gracia” de la iglesia católica; similar comentario recoge Bernand (1986) en los Andes ecuatorianos.

altares y “calvarios” de cerros que han sido subsumidos por las actividades humanas han perdido paulatinamente su poder ritual³³. Por ello parece incompatible la generación de visitantes masivos con la entidad propia del adoratorio; un recorrido turístico masivo por los adoratorios rituales del Lago Titicaca acabaría con la naturaleza del producto cultural inmaterial, con el valor y la calidad ceremonial del espacio, en cuanto su razón de ser radica, precisamente, en no ser frecuentemente visitado. Un cerro ceremonial plagado de turistas es incompatible con el propio carácter ceremonial del cerro³⁴. ¿Es posible sacrificar en aras del desarrollo sustentable la condición sagrada de ciertos cerros andinos? ¿Se pueden compatibilizar los intereses de unos y otros actores sociales, las comunidades andinas y los turistas?

Fotografía 4: Altar de los ispa awichu , Cerro Pachjiri, Comunidad de Ajlla, Provincia Omasuyos del Departamento de La Paz (Bolivia). Fotografía del autor.



33. En el caso del cerro Pachjiri, no debemos olvidar que se trata de un calvario ceremonial “formador” de *yatiris*; es decir, que no son pocos los maestros ceremoniales de la zona y de otros sectores alejados que acuden a sus calvarios para realizar su proceso de iniciación ceremonial o las visitas de perfeccionamiento que forman parte de las obligaciones temporales de los *yatiris*. De aquí el grave riesgo de cercenar el poder consensuado en torno a este espacio ritual que hoy por hoy resulta insustituible en la acreditación de los *yatiris*, figuras irremplazables actualmente en la estructura comunitaria aymara en lo que tiene que ver con la resolución de conflictos y necesidades que afectan al propio orden comunitario.

34. Ni que decir tiene que la dificultad más que notable de acceso a estos espacios ceremoniales constituye una cierta garantía de protección, al menos de momento. Sobre el caso del cerro Pachjiri y las consecuencias perniciosas que pueden resultar de las sugerencias de la UNESCO para la “puesta en valor” de los bienes del patrimonio cultural inmaterial a través del impulso turístico he preparado un artículo específico que verá pronto la luz en la Revista de Antropología Social de la UCM.

No todos los patrimonios inmateriales son equivalentes ni análogos, habrá que diferenciar los que ya no se utilizan sino como remede de tiempos pasados, caso del cántico de la Sibila medieval, de aquellos que tienen una relación estrecha con la vida cotidiana de las gentes y sus necesidades de tipo médico, simbólico o cognitivo, caso de los cerros andinos. En las propias catedrales católicas europeas no se pueden hacer fotos o realizar la visita turística mientras se celebra la eucaristía. La protección del bien inmaterial ha de ser prioritario, dadas sus peculiares vulnerabilidades, sobre su desarrollo patrimonial, sea en criterios turísticos o de proyección y rentabilidad económica³⁵.

Fotografía 5: Reivindicación indígena el “día de la raza”, La Paz (Bolivia). Fotografía cortesía de Anders Burman.



35. De hecho así lo reconoce la Unesco, como recuerda Ina Rösing (2008a: 3): “La distinción va unida con el deber “moral” que adquiere el respectivo gobierno de proteger y promover el objeto de la distinción en su respectiva tradición. En todo caso esto es lo que define la UNESCO como objeto principal: ‘La proclamación alienta a los gobiernos, a las organizaciones no gubernamentales y a las comunidades locales a que identifiquen, protejan, revitalicen y promuevan su herencia cultural, oral e intangible. También tiene la intención de alentar a individuos, grupos, instituciones y organizaciones a que traten cuidadosamente esta herencia y a que la protejan y promuevan’ ”.

Habrá que ver igualmente en el futuro qué tipo de impacto puede tener el proceso de “empoderamiento” ritual³⁶ en la estructura interna de los modelos ceremoniales andinos al hilo del auge turístico y el reclamo del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos, en el que también participan de forma deliberada los propios gobiernos latinoamericanos³⁷. Habrá que valorar si su vitalidad y capacidad de adaptación e integración de nuevos modelos, como los surgidos a raíz de los tiempos colonial y republicano, son una vez más incorporados de forma productiva y exitosa en el seno de los nuevos contextos rituales andinos que puedan producirse. La opción “patrimonial” creada para el goce turístico de eventos como el *Inti Raymi* cuzqueño no parece una opción digna de crédito.

Para concluir quisiera reproducir lo dicho en otra parte al hilo de estos asuntos:

“En cualquier caso UNESCO debe ser muy consciente y sensible del poder actual que la globalización posee, para incidir en la defensa de los bienes de interés cultural intangible³⁸. Estos bienes, como hemos señalado, resultan tremendamente vulnerables a una sobreexposición pública, lo que puede incidir en su paulatina desaparición. La pretendida “puesta en valor” de estos frágiles bienes culturales que UNESCO prodiga como una condición casi necesaria para su sustentación es contradictorio con la propia naturaleza del

36. Los gobiernos de Evo Morales han propiciado una revalorización positiva de los rituales indígenas en el Estado boliviano cuando poco tiempo atrás eran considerados “supercherías”, “brujerías” o “cosas de indios” por las élites criollas dominantes. Este cambio de actitud ha posibilitado que las asociaciones indígenas en las ciudades hagan uso público de sus rituales en contextos y espacios poco tiempo atrás insospechados, como el *hemicycle* boliviano.

37. Recordemos la toma de posesión de Evo Morales en la ciudadela de Tiwanaku ofreciendo mesas rituales, la presencia de *yatiris* en los puestos de asesoramiento gubernamental, o exhibiendo sus prácticas rituales en los principales centros de poder de la ciudad ante los medios de comunicación en fechas de simbolismo evidente como “el día de la Raza” (Burman 2009, 2011) (Fotografía 5).

38. Siempre se dice que la iniciativa para el reconocimiento de los bienes de interés cultural inmaterial parte de las propias comunidades interesadas, pero mucho nos tememos que no siempre se cumple esta premisa; da la sensación, en algunos casos, que es el experto quien elige en primer lugar y luego convence a las comunidades implicadas para apoyar la solicitud o candidatura; habría que conocer a fondo cómo se produce esa relación inicial entre “expertos” y poblaciones sustentadoras de los bienes culturales inmateriales. Otras cuestiones preocupantes en la valoración de los bienes de interés cultural inmaterial sería razonar ¿por qué unos bienes sí son considerados de interés para el patrimonio intangible o inmaterial y otros no? ¿Hasta qué punto influyen las visiones culturalmente hegemónicas, incluso religiosas en algunos casos, de los Estados firmantes en sus predilecciones y candidaturas, lo que dificulta el acceso al reconocimiento de los bienes de las minorías étnicas y culturales presentes en esos mismos Estados? Los reconocimientos producen competencias y tensiones en lugar de facilitar la convivencia y el respeto como establece el Convenio. Las legaciones de los países firmantes poseen igualmente sus propias predilecciones políticas y geográficas como muestra el mapa de designaciones de Unesco (Santamarina 2013: 267). Agradezco a José Manuel Pedrosa de la Universidad de Alcalá sus valiosas reflexiones en este contexto crítico.

bien cultural y puede hacer peligrar su subsistencia³⁹. Finalmente, expertos y delegados de UNESCO quizá debieran aprender a “ver” cuáles son las verdaderas razones que hacen de un objeto, ritual, canción o mito algo reseñable como bien de interés cultural inmaterial, “desde dentro”, es decir, escuchando a sus propios protagonistas, más que acumulando suposiciones universales, datos bibliográficos y postales exóticas, sabiendo respetar el derecho inalienable de pueblos y comunidades a permanecer al margen, en la “sombra” de la globalización⁴⁰, por muy “sensibles”, exóticos y significativos que sean sus bienes de interés oral, intangible o inmaterial” (Fernández Juárez 2014).

El acceso al espectáculo y consumo de los bienes de interés del patrimonio cultural inmaterial, ya sea mediante el turismo o a través de la contemplación de reportajes televisivos y documentales más o menos informados cuando no mediante el recurso universal del teléfono móvil y su pública exposición en plataformas como *youtube* como herramientas testimoniales del “yo estuve allí”, constituyen en ocasiones verdaderos fraudes cuando no expolios humillantes a los detentadores de dichos bienes del patrimonio cultural inmaterial, en aras de una alienante democracia informativa. La reducción a un folklore de consumo rápido, esencialista, complaciente con los tópicos del exotismo comercial y su “puesta en valor” suele ser la consecuencia habitual de esta exposición pública de supuestas “autenticidades” en la búsqueda contemplativa de los “últimos paraísos” en el comportamiento ritual de las sociedades humanas (Villaseñor y Zolla 2012: 88).

Si los actores públicos, políticos y sociales a sugerencia de la UNESCO y sus políticas de declaratorias del listado mundial del patrimonio cultural inmaterial priorizan la exhibición pública de los lugares sagrados andinos, potenciando la contemplación pública de rituales que son considerados íntimos, discretos y privados por sus devotos practicantes, reivindicando su patrimonialización⁴¹ política por parte del Estado en aras del espectáculo y exhibición pública de autenticidades étnicas remotas, habrán conseguido redefinir de forma concluyente los nuevos “territorios de gracia” de los espacios rituales y sagrados andinos: *“Donde no llegue la campana, ni el turismo, ni los gestores del patrimonio cultural inmaterial”*.

39. Algunos de los problemas que encontramos en la llamada “puesta en valor” de los bienes del patrimonio cultural inmaterial adolecen de problemas similares a los impulsados por el desarrollismo en las iniciativas de cooperación internacional (Pérez Galán 2012).

40. Tenemos el ejemplo paradigmático de los llamados “Pueblos No Contactados” o en aislamiento voluntario.

41. Patrimonialización que nos habla de una “apropiación” cuando no, casi de una “expropiación” por parte de los Estados o de los agentes turísticos con respecto a los propios actores sociales implicados en la vivencia de sus bienes del patrimonio cultural inmaterial en situaciones muy vulnerables.

Bibliografía

- ALBÓ, X. (2003) “Preguntas a los historiadores desde los rituales andinos actuales”, in Decoster, J. (ed.) *Incas e indios cristianos. Élités, indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales, Cusco y Lima*, Lima: CBC, IFEA, Asociación Kuraka, pp. 395-438.
- BERNAND, C. (1986) *Enfermedad, daño e ideología. Antropología médica de los renacientes de Pindilig*, Quito: Abya-Yala.
- BURMAN, A. (2009) *As though we had no spirit. Ritual, Politics and Existence in the Aymara quest for Decolonization*, Göteborg: University of Gothenburg.
- BURMAN, A. (2011) *Descolonización aymara. Ritualidad y política*, La Paz: Plural.
- CHAUMEIL, J-P (2009) “Transformación de un sistema médico indígena: cuerpo y cirugía entre los Yagua de la Amazonía peruana”, in Fernández Juárez, G. (Coord.) *Salud e Interculturalidad en América Latina. Prácticas Quirúrgicas y Pueblos Originarios*, Quito: Abya-Yala, pp. 87-94.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. (1995) *El banquete aymara. Mesas y yatiris*. La Paz: Hisbol.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. (1998) “Iqiqu y Anchancho. Enanos, demonios y metales en el Altiplano aymara”. *Journal de la Société des Américanistes*, 84 (1) pp. 147-166.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. (2004) *Yatiris y Ch'amakanis del Altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito: Abya-Yala.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. (2010) “La revuelta de las ‘ñatitas’. “Empoderamiento ritual” y ciclo de difuntos en la ciudad de La Paz (Bolivia)”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXV (1), pp. 185-215.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. (2012) *Hechiceros y Ministros del Diablo. Rituales, Prácticas Médicas y Patrimonio Inmaterial en los Andes*. Quito: Abya-Yala.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. (2013) “El ‘Tío’ está sordo: Los mineros bolivianos y el Patrimonio Cultural Inmaterial”, AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 8 (3): 303-322.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. (2014) “Un santuario amenazado: El cerro Pachjiri de Bolivia y su salvaguarda en el marco del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO”, *Revista de Antropología Social*, 23: 137-156.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, G. y ALBÓ CORRONS, X. (2008) “Pachjiri. Cerro sagrado del Titicaca”, *Revista Española de Antropología Americana*, 38 (1): 239-255.
- GIRAULT, L. (1987) *Kallawayá. Curanderos itinerantes de los Andes*. Unicef: La Paz.
- PAREDES CANDIA, M (1982) *Las alacitas. Fiesta y feria popular en la ciudad de La Paz*. La Paz: Ed. Popular.

PÉREZ GALÁN, B. (ed.) (2012) *Antropología y Desarrollo. Discurso. Prácticas y Actores*, Madrid: Catarata.

PÉREZ, A. (2000) “Hechiceros de plástico: el pseudo-chamanismo amerindio como enfermedad juvenil del indigenismo”, in, Gutiérrez Estévez, M. (Editor). *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América*, Madrid: Casa de América, pp.433-468.

PITARCH, P. (2003) “Infidelidades indígenas”, *Revista de Occidente*, 269: 60-75.

RÖSING, I. (2008a) *Defensa y Perdición: La curación Negra. Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*, Madrid: Iberoamericana / Vervuert.

RÖSING, I. (2008b) *Cerrar el círculo. La curación Gris como tránsito entre la negra y la blanca, Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*, Madrid: Iberoamericana/ Vervuert.

SALVADOR HERNÁNDEZ, P.P. (2012) “La peregrinación de la Virgen de Urkupiña: Análisis desde la Antropología de la Salud y la Enfermedad”. *Diálogo Andino*, 29: 33-38.

SANTAMARINA, B. (2013) “Los mapas geopolíticos de la UNESCO; entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial”. *Revista de Antropología Social*, 22: 263-286.

SANTANA, A. (1997) *Antropología y turismo. ¿Nuevas bordas, viejas culturas?* Barcelona: Ariel.

SHARON, D. (1994) “Tuno y sus colegas. Notas comparativas”, in, L. Millones, L. y Lemlij, M. (eds) *En el nombre del señor. Shamanes, demonios y curanderos del Norte del Perú*, Lima: BPP-SIDEA, pp. 128-147.

SILVERBLATT, I. (1990) *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos, “Bartolomé de las Casas”.

SMITH, V. (1992) *Anfitriones e invitados. Antropología del Turismo*. Madrid: Edymion.

UNESCO (2003) *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*, París.

URBANO, H. (1998) “Gestión cultural en los Andes”. *Revista Andina*, 31: 9-15.

URBANO, H. (Comp) (1997 [1992]) *Tradición y Modernidad en los Andes*, Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

URBANO, H. (2000) “Patrimonio y Modernidad”. *Turismo y Patrimonio*, 1: 13-25.

VILLASEÑOR, I. y ZOLLA, E. (2012) “Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura”, *Cultura y Representaciones Sociales*, 12: 75-101.

“TRABAJAR EN CASA DE FAMILIA”. MUJERES INDÍGENAS
MIGRANTES EN EL EMPLEO DOMÉSTICO EN PANAMÁ

“WORKING IN A FAMILY HOUSE”: INDIGENOUS WOMEN
MIGRANTS AND DOMESTIC WORK IN PANAMA

*Eugenia Rodríguez Blanco
Francisco Alberto Herrera*

Universidad de Panamá

Recibido: 9 noviembre 2014

Aceptado: 12 agosto 2015

Resumen:

Este artículo surge de una primera aproximación al fenómeno de la inserción laboral de las mujeres indígenas migrantes en la provincia de Panamá. En él se presenta cómo el trabajo doméstico constituye una de las ocupaciones que concentra mayor número de trabajadoras indígenas. Las deficientes condiciones de trabajo que enfrentan son analizadas revelando cómo actúan la desigualdad de género y la discriminación étnica en el contexto del destino migratorio. En este artículo caracterizamos dicho fenómeno con el objetivo de analizar las potencialidades de la migración como factor de cambio en las identidades étnicas y de género, y concretamente su vínculo con el empoderamiento y la autonomía de las mujeres indígenas migrantes.

Palabras clave: género, etnicidad, migración, mujeres indígenas, trabajo doméstico

Abstract:

This paper is a preliminary analysis of the results of a research project on indigenous women migrants to the province of Panama. Domestic work is one of the occupations in which the greatest numbers of indigenous women are concentrated. The deficient working conditions they face are related to gender inequality and ethnic discrimination in the context of migration. We analyze this phenomenon in order to understand the potentialities of migration as a factor for change in ethnic and gender identities and, more precisely, its relation to the empowerment and autonomy of migrant indigenous women.

Keywords: gender, ethnicity, migration, indigenous women, domestic work

Introducción

Este artículo surge al realizar una parada en el transcurso de la investigación titulada: “Mujeres indígenas en la ciudad de Panamá: cambios y permanencias en sus identidades étnicas y de género” iniciada en marzo de 2014 e inscrita en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Panamá¹. Dicha investigación plantea como objetivo general identificar y analizar en clave de género y etnia, los diversos impactos que viven las mujeres indígenas que migran y, muy especialmente, aquellas que se insertan en el mercado laboral capitalino.

Después de una primera etapa exploratoria sobre el tema alcanzamos a identificar ciertos ámbitos en los que transcurre la vida de las mujeres indígenas migrantes en la ciudad, donde tienen lugar dinámicas relevantes para el análisis que proponíamos. Concretamente, el trabajo doméstico², como ámbito de inserción laboral de las mujeres indígenas, se presentó como uno de esos espacios relevantes, desconocido, apenas abordado, pero tal y como se mostraba en los primeros testimonios recogidos, con impacto en la vida y en las identidades de estas mujeres.

En nuestras hipótesis iniciales el trabajo retribuido se situaba como espacio privilegiado donde las mujeres accedían a un relativo empoderamiento y autonomía económica. Considerábamos que la inserción laboral de las indígenas migrantes, muchas de ellas sin experiencia laboral retribuida, podría ser interpretada como elemento potencialmente positivo para ellas y sus familias en la ecuación de ganancias y pérdidas propias de la migración. Sin embargo, las específicas condiciones de trabajo en el empleo doméstico y las también específicas condiciones de vida de las trabajadoras domésticas indígenas en la ciudad de Panamá, nos obligó a diversificar el concepto de empleo o trabajo, casi tanto como el concepto genérico “mujeres” o “trabajadoras domésticas”. Es de ahí de donde surgió la hipótesis principal de este artículo, y es que no todo trabajo tiene las mismas repercusiones en el empoderamiento o autonomía económica de las mujeres, así como no todas las mujeres que trabajan en el servicio doméstico, se encuentran en las mismas condiciones específicas de trabajo, ni con semejantes oportunidades para su desarrollo personal.

1. El equipo investigador está compuesto por la autora y el autor que firman este artículo, además de las estudiantes Estela Rodríguez y Betsaida Davis, becarias del Instituto de las Mujeres de la Universidad de Panamá, y el licenciado Antonio Méndez, experto en estadística del Centro de Investigación de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Panamá.

2. Entenderemos por trabajo doméstico, a toda actividad que se desarrolla en el marco de un hogar que no es el propio y que involucra tareas como la limpieza, la cocina y el cuidado de personas dependientes (especialmente niños y ancianos). En este artículo abordaremos el trabajo doméstico como actividad que supone una remuneración, dejando fuera a aquellas que realizan este trabajo de modo gratuito en el marco de sus propios hogares.

Desde el inicio de la investigación constatamos que la diversidad de situaciones y condiciones laborales, ligadas a las diferentes ocupaciones del mercado laboral en la ciudad de Panamá, no permitía generalizaciones; más bien nos obligaba a mirar atentamente al *quiénes* y en *qué trabajos*. Este artículo es el resultado de esa mirada atenta y específica a las mujeres indígenas -especialmente a quienes son migrantes- que se insertan en el servicio doméstico en la ciudad de Panamá, o como ellas mismas dicen, como trabajadoras de “casa de familia”. Lo que se presenta constituye una primera aproximación a este fenómeno, analizado desde una perspectiva que considera el género y la etnicidad en indisoluble relación.

Contexto teórico: migración, género y etnicidad

La incorporación en la década de los noventa del enfoque de género a la migración (Hondagneu-Sotelo 2003; Piper 2005) supuso una respuesta crítica a la mirada androcéntrica que había prevalecido hasta el momento en los estudios, legislación e intervenciones sobre migración, y abrió el camino a nuevas problemáticas y preguntas, pero también respuestas y propuestas. Uno de los efectos más directos de la superación de dicho enfoque fue la especial atención que se dedicó a las mujeres migrantes como sujetas hasta entonces olvidadas o invisibilizadas en los flujos migratorios. Es en dicho marco teórico y líneas de investigación que se plantea este artículo. Pero a pesar del relevante avance que supuso la incorporación del género al estudio de las migraciones, continúa aún vigente la necesidad de otras miradas que enriquezcan la diversidad del sujeto migrante, que no solo es diverso en relación al género, sino también en relación a su identidad étnica.

En este sentido la *mirada etnocéntrica* sobre la migración ha sido cuestionada en la última década por el reconocimiento de la diversidad cultural y la propuesta intercultural. El enfoque intercultural sobre la migración ha permitido identificar y visibilizar, entre otras, la especificidad de las migraciones indígenas, y en ella la de hombres y mujeres, y sus relaciones. En el marco de esta propuesta teórica y esta preocupación han surgido en los últimos años en los países de América Latina y el Caribe una prolífica producción de estudios sobre las migraciones indígenas, especialmente en México, Guatemala, Chile o Bolivia.

A pesar de ello, aún queda pendiente que se profundice en la interacción de la incorporación de los dos enfoques propuestos, el de género y el de la interculturalidad en la migración, porque quienes son mujeres y son indígenas migrantes precisan de ese enfoque interseccional para que puedan ser interpretadas y entendidas sus específicas

situaciones (Rodríguez y Iturmendi 2013). De hecho, hasta hoy son pocos los estudios sobre flujos migratorios indígenas que vinculan las dimensiones de género y etnicidad en su análisis, superando el recurrente sesgo etnocéntrico y androcéntrico de los marcos teóricos y políticas en el área de la migración de décadas pasadas. En la intersección de ambas dimensiones emerge el sujeto “mujer indígena migrante” y surgen nuevas cuestiones ligadas a problemáticas específicas en relación a los otros sujetos migrantes. Desde ahí se plantea que no es suficiente poner el foco en las mujeres indígenas migrantes, sino además realizar un análisis desde una perspectiva que permita entender cómo interactúan en la migración sus identidades étnicas y de género³.

El estudio que planteamos surge desde ese contexto teórico y mirada crítica a la migración femenina indígena, que permite; por un lado, visibilizarlas como sujetos de derechos, pero también, analizar la migración como factor de cambio en sus identidades, y concretamente en el orden de género del que provienen o al que pertenecen, y en la resignificación del ser indígena.

Aquí se presentan y analizan algunos de los principales resultados obtenidos, como primer aporte al tema en el marco de nuestra investigación. Este artículo, por tanto, no recoge los resultados finales, sino algunas de las preguntas que nos planteamos para la investigación, así como las hipótesis que manejamos para darles respuesta. Todo ello con el objetivo, a más largo plazo, de seguir profundizando en la misma problemática, y realizar aportes significativos que redunden en mayores oportunidades y mejores condiciones laborales en el trabajo doméstico remunerado.

Algunas aclaraciones, aspectos metodológicos y antecedentes

Centramos nuestra mirada en el contexto de la Provincia de Panamá, donde se concentra un gran número y diversidad étnica de mujeres indígenas de la República, debido sobretudo a que constituye el principal destino de los flujos migratorios indígenas (tanto para hombres como para mujeres), así como también donde se concentra mayor oferta y demanda de empleo, y muy especialmente de trabajo doméstico⁴.

3. Los estudios precedentes sobre el tema en el país y en la región - especialmente en México - han servido de base teórica e inspiración para este artículo. El estudio pionero sobre la migración indígena femenina con una “mirada crítica de género y etnia” (Alberti 2004) fue el de Lourdes Arizpe. Ella, así como otras autoras posteriormente (Velasco 1996; Oehmichen 2000; Sánchez y Barceló 2007) colocaron en el centro de sus estudios el proceso de cambio/continuidad que supone la migración en sus identidades como mujeres y como indígenas, en el contexto del destino de sus movimientos migratorios. Un tema que trasciende a las condiciones de vida y trabajo de las migrantes indígenas

4. Otras ciudades como Colón o David presentan dinámicas semejantes, pero no serán abordados en este artículo.

Como parte del estudio exploratorio realizado hasta el momento se han llevado a cabo veinte entrevistas a mujeres indígenas que trabajan como empleadas en casas de familia en la ciudad de Panamá. Principalmente mujeres que pertenecen a tres de los pueblos indígenas mayoritarios en el país (ngäbe, guna y emberá)⁵. Adicional a ello se llevaron a cabo entrevistas a informantes considerados clave para el tema por su conocimiento y experiencia sobre la migración indígena en el país, así como se organizaron dos grupos de discusión con mujeres líderes indígenas pertenecientes a organizaciones de mujeres (Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, CONAMUIP). Al mismo tiempo se recopilaron datos estadísticos⁶ sobre la incidencia del trabajo doméstico en las mujeres indígenas en relación a otras mujeres, reconociendo sus diversidades étnicas y etarias.

Un buen antecedente a este artículo es el diagnóstico de las trabajadoras migrantes transnacionales en Panamá realizado para la Organización Internacional para las Migraciones⁷. Dicho estudio reveló que el servicio doméstico es la principal ocupación de las mujeres provenientes de países como Nicaragua y, en menor medida, Colombia y República Dominicana; países con flujos migratorios muy feminizados dirigidos a Panamá. El análisis de las condiciones de vida y trabajo de dichas trabajadoras migrantes mostró cómo actúan los mercados laborales segregados por sexo e incluso por nacionalidad, así como la división del trabajo “entre mujeres”. La atención a la segregación intra-género permitió distinguir colectivos de mujeres diversos con mayores o menores oportunidades de inserción laboral en un mercado amplio de trabajo. Así, como ya mencionamos, en el marco de ese colectivo diversificado de trabajadoras, no todas cuentan con las mismas oportunidades de acceder a un trabajo con condiciones de “trabajo decente”⁸. Las trabajadoras extranjeras, y muy especialmente aquellas en situación irregular, se encuentran en dicho contexto con reducidas oportunidades más allá del trabajo doméstico. Dinámica muy parecida a la que encuentran las mujeres indígenas en su inserción al mercado laboral, pero con suficientes particularidades como para que sean analizadas específicamente. Así la identidad étnica de las mujeres indígenas aporta un “plus” al contexto de discriminación y explotación que caracteriza al trabajo doméstico, inseparable de su condición de mujeres, y por tanto, de género.

Al hablar de diversidades nos vemos en la necesidad de realizar una aclaración con-

5. Panamá cuenta con siete grupos etno-lingüísticos con una población total de 417,559 personas (Censo 2010).

6. Censo 2010 y Encuesta de Propósitos Múltiples 2012

7. Eugenia Rodríguez Blanco (2014) “Diagnóstico de género de la migración laboral en Panamá, con énfasis en las trabajadoras migrantes” OIM, Panamá.

8. Definición de *trabajo decente* de la Organización internacional de las Migraciones (OIT) (2005) “Un trabajo productivo y adecuadamente remunerado, ejercido en condiciones de libertad, equidad y seguridad”

ceptual. Somos conscientes que el uso del concepto “mujeres indígenas”, para referirnos a la diversidad de mujeres pertenecientes a los diferentes pueblos étnicos originarios del país, puede resultar excesivamente generalizador e inexacto. Si bien es cierto que las diversidades entre mujeres indígenas son relevantes en el análisis del tema que proponemos, muy especialmente por edad y etnia, también es cierto que el colectivo mujeres indígenas existe como ese “otro cultural” marginal, subalterno, en el contexto del mercado laboral capitalino, donde ellas aparecen representadas como colectivo bastante homogeneizado. Así es precisamente como actúa la “etnización de la explotación” (Maier 2006), un fenómeno al que prestamos especial atención en este estudio. Con todo ello, en el análisis procuraremos atender a esta doble condición de las mismas, como diversas a lo interno del colectivo “mujeres indígenas” y como semejantes en las condiciones de vida y trabajo en un contexto laboral que no atiende a diversidades.

Con esta aproximación teórica proponemos superar la mirada homogenizadora existente hasta ahora en el país en relación al trabajo doméstico remunerado, que se limita a señalar mayores niveles de discriminación vividos por las mujeres indígenas, afrodescendientes o/y mujeres extranjeras ocupadas en este sector. Consideramos que las particulares situaciones y condiciones de trabajo de las mujeres indígenas domésticas no pueden ser entendidas en toda su profundidad sin introducir una mirada étnica, además de genérica. Por ello, nuestra propuesta permite caracterizar el fenómeno de la inserción laboral de las mujeres indígenas en el trabajo doméstico, analizar sus vínculos con la discriminación étnica y de género, y el disfrute o vulneración de los derechos laborales. Todo ello con el objetivo último de responder a la pregunta que ya otras autoras plantearon en otros contextos (Arizpe 1975; Oehmichen 1999) en relación a los cambios y permanencias en las identidades étnicas y de género que supone la migración para las mujeres indígenas. En este caso analizando los particulares retos y oportunidades que ofrece en este sentido la inserción laboral de estas migrantes en el empleo doméstico remunerado.

Apuntes sobre la migración femenina indígena en Panamá

Son pocos los estudios que abordan la migración indígena en Panamá. Menos aún, que aborden el cruce de las dimensiones de género y etnia en dicho fenómeno⁹.

La migración femenina ha sido en parte dependiente de la dinámica migratoria de la

9. Destaca el estudio de Verena Sandner Le Gall sobre la migración guna; “Vidas translocales. espacios de género y migración rural-urbana indígena en Panamá” (2013)

migración masculina y de los factores de control social y cultural en las comunidades de origen. Los censos anteriores a 1990, cuando el registro de la población indígena cambió por el método de la autoidentificación por grupo etnolingüístico, el análisis de la migración indígena en general y femenina en particular sólo era posible por métodos indirectos y no estadísticos¹⁰ (Martínez Mauri 2012; Herrera 2000). Por la evidencia que ofrece la experiencia, sabemos que estos desplazamientos eran liderados por los hombres hacia zonas de trabajo donde la demanda laboral era fundamentalmente “masculina” (bananeras, áreas ganaderas, cañeras, hortícolas o barracas militares en la zona del canal). De manera incipiente, la migración femenina inició con la oferta en el servicio doméstico en la década de 1950 y 1960. Después de 1990, como efecto de los cambios económicos en la zona metropolitana, y particularmente en la década del 2000-2010¹¹, la migración femenina se intensifica como parte del flujo general migratorio, desde el interior de las comunidades hacia los centros y subcentros urbanos tales como David, Changuinola, Santiago, Chitré, Colón y la capital, para asistir a las escuelas secundarias, y eventualmente a la universidad, pero sobre todo, cuando la escolaridad de los y las migrantes queda incompleta - que por otro lado es el caso de la gran mayoría - así como para acceder a trabajos mal remunerados.

Inserción laboral de las mujeres indígenas migrantes

El análisis de la migración indígena femenina muestra que existen al menos dos tendencias migratorias: la migración en familia (propia de las mujeres guna a la ciudad de Panamá y de mujeres ngäbe que migran de manera temporal a la cosecha del café en Costa Rica) y la migración en solitario (correspondiendo al fenómeno reciente de la feminización de las migraciones, más propia de mujeres ngäbe y emberá que migran sin marido e hijos/as a la ciudad de Panamá). Las tres principales causas que explican esta migración femenina son básicamente; la búsqueda de ingresos económicos, así como mejorar el acceso a servicios de educación y de salud, para ellas y sus familias.

10. Hasta 1990, los indígenas fuera de los territorios llamados “indígenas”, se consideraban “integrados” a la economía y sociedad nacional. Por tanto, no eran registrados como indígenas. La auto-identificación en cualquier parte del país, visibilizó estadísticamente a la población indígena, de un 5 por ciento a un 12 por ciento respecto a la población nacional en los censos nacionales entre 1980 a 2010.

11. Aparte de la oferta de trabajo en sectores especializados, este mismo factor abrió las puertas para un movimiento migratorio asociado a la escolarización generalizada en zonas indígenas. Una hipótesis sostiene que uno de los efectos negativos ha sido la de generar expectativas socioeconómicas no satisfechas en los lugares de origen que promueven el desplazamiento en condiciones desfavorables por grado de escolaridad alcanzada. Una siguiente consecuencia es la incorporación de mujeres indígenas a una oferta de trabajo doméstico en una sociedad volcada a una economía de servicios.

La búsqueda de ingresos económicos es una de las causas que explican la migración indígena masculina, así como la migración indígena femenina (en familia o en solitario), pero es especialmente determinante para la migración femenina en solitario. En esta tendencia migratoria destacamos a las mujeres que son jefas de familia y migran por la necesidad de generar ingresos en un contexto de múltiples carencias y necesidades económicas de ellas y sus hijos/as, en relación a otras jóvenes indígenas que también migran solas con el principal objetivo de ampliar sus estudios. Aunque finalmente éstas, así como las que migran en familia, acaben insertándose también en el mercado laboral¹².

Un estudio en la región de América Latina y el Caribe sobre el empleo desde una perspectiva de género¹³, con atención específica a la diversidad de los y las trabajadoras, reveló las inequidades que experimentan las mujeres indígenas (pero también las afrodescendientes) en el mercado laboral regional. Los datos presentados muestran que si bien se produce con el tiempo un ligero aumento de la participación de las mujeres indígenas en los mercados de trabajo, todavía sus índices son inferiores a los de sus compañeros varones, y significativamente más bajos que los de las mujeres no indígenas (CEPAL, FAO, ONU Mujeres, PNUD y OIT 2013).

El mismo estudio revela que las mujeres indígenas conforman un porcentaje alto entre la población no económicamente activa, lo cual supone una dedicación a labores domésticas y/o agrícolas sin remuneración económica. Aún más, aquellas que se identifican como económicamente activas, son las que soportan tasas de desempleo más altas. En relación a las que sí se encuentran insertas en el mercado laboral, presentan altas tasas de inserción en empleos precarios, desprestigiados, con regulaciones discriminatorias y con condiciones laborales más deficientes. Son empleos que, de modo general, presentan “altos déficits de trabajo decente” (CEPAL, FAO, ONU Mujeres, PNUD y OIT 2013). Así, las mujeres indígenas presentan los peores indicadores cuantitativos y cualitativos de inserción laboral: menos trabajos para ellas, y en peores condiciones laborales. Dicha realidad se explica, concluye el mismo estudio, por la interacción de las discriminaciones de género y étnico-raciales que actúan con descaro en el mercado laboral en la región. Otros estudios sobre la misma temática coinciden con semejante análisis de los hechos¹⁴. Ahora bien, ¿qué lugar ocupa el servicio doméstico en la inserción laboral de las mujeres indígenas?

12. Diagnóstico sobre la situación de las Mujeres Indígenas en Panamá. PNUD 2015

13. CEPAL, FAO, ONU MUJERES, PNUD y OIT (2013)

14. OIT (2006) Género, pobreza, empleo y economía informal en Ecuador; y CEPAL (2006) Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: información sociodemográfica para políticas y programas. Documento de Proyecto.

Estudios a nivel regional muestran que en las áreas urbanas, el trabajo doméstico remunerado ha sido una de las principales ocupaciones de las mujeres indígenas (Goldsmith, 1989 y 1990)¹⁵. De modo general, el trabajo doméstico constituye la actividad laboral más accesible para las mujeres con niveles de educación más bajos, más empobrecidas, en situación irregular, con menor experiencia profesional, así como para quienes, por estas y otras razones, experimentan mayores niveles de exclusión social - características de un panorama socio-económico donde las mujeres indígenas están sobrerrepresentadas -. Por tanto, exclusión social como causa de la alta inserción de las mujeres indígenas en el trabajo doméstico y, al mismo tiempo, el trabajo doméstico como nicho laboral que genera más exclusión social. Dicho de otro modo, la exclusión social vivida por las mujeres indígenas en las ciudades las deriva al trabajo doméstico y, a su vez, el trabajo doméstico alimenta, refuerza y perpetúa dicha exclusión.

Esto ocurre porque el mercado laboral se encuentra fuertemente segregado por sexo y por etnia. Es decir, existen nichos laborales vinculados específicamente a hombres y a mujeres respectivamente, así como a indígenas y no indígenas (Bourgois 1994), e incluso a afrodescendientes. Dicha segregación no es neutral a la desigualdad, más bien al contrario, pues lo que diferencia espacios y condiciones laborales para unos/a y otros/as no es ajeno a los ventajas socio-económicas y políticas de ser hombre o ser mujer, indígena o no indígena, en un marco de poder y dominación de unos colectivos sobre otros. De este modo, la primacía de derechos laborales (entre otros) para los colectivos dominantes en un contexto marcado por la desigualdad étnica y genérica, facilita la inserción en más y mejores empleos para unos, y menos y peores empleos para otros, y más concretamente para otras. En la práctica, las diferencias por etnia y nacionalidad entre mujeres pueden funcionar como una ventaja o desventaja a la hora de buscar y encontrar trabajo en determinadas ocupaciones consideradas “de mujeres” y/o “de indígenas” en el imaginario socio-laboral de la ciudad. Este imaginario son los estereotipos construidos por los o las empleadoras en las relaciones sociales establecidas durante el intercambio laboral. Es en este contexto que las mujeres indígenas se insertan en los nichos laborales más marginales, y entre ellos, el trabajo doméstico remunerado.

15. Algunos datos de la región resultan relevantes en este sentido: “El 90% de la población en Bolivia (Estado Plurinacional de) que trabaja en servicios domésticos son mujeres y, de ellas, el 70% son indígenas. Algo similar sucede en México, donde una cuarta parte de las mujeres indígenas están ocupadas como trabajadoras domésticas” (CEPAL, 2006 citado en CEPAL, FAO, ONU MUJERES, PNUD y OIT 2013: 77)

Mujeres indígenas trabajando en “casa de familia”

En general, en Panamá, al igual que veíamos para el caso regional, las mujeres indígenas constituyen un bajo porcentaje de la población económicamente activa y altos índices de inserción en las ocupaciones con peores condiciones de trabajo.

En la República de Panamá, según el último censo (2010), la población indígena económicamente activa era de 102,723 personas, de las que tan solo 22,188 eran mujeres, lo que representa un 21% de la población indígena económicamente activa. Es necesario apuntar que entre las consideradas “no económicamente activas” se encuentran una gran mayoría de mujeres indígenas que trabajan en el marco de las economías domésticas, no contabilizadas por estos parámetros económicos y culturales.

En relación a la tasa de ocupación entre la población indígena económicamente activa por sexo, según datos del mismo censo, los niveles de ocupación de las mujeres indígenas en relación a sus compañeros varones no presentan diferencias (90%), lo que indica que nueve de cada diez hombres y mujeres que desean trabajar, se encuentran ocupados/as¹⁶.

Una mirada específica a la inserción laboral de las mujeres indígenas en el servicio doméstico, a nivel nacional y a nivel de la provincia de Panamá, presenta tendencias específicas y relevantes. Reproduciendo lo mencionado en el ámbito regional, las mujeres indígenas migrantes – pero también aquellas nacidas y cridadas en la ciudad - encuentran en el servicio doméstico uno de los principales nichos de inserción laboral. Los datos del último censo muestran que cerca del 20% (3,925 de las 20,172) de las mujeres indígenas ocupadas, laboran como empleadas domésticas. Este dato resulta especialmente relevante cuando se observa la incidencia del servicio doméstico en el total de las mujeres ocupadas (sin distinción), lo que representa un porcentaje del 13%. Para el caso de las extranjeras encontramos un porcentaje de ocupación en el servicio doméstico semejante al de las indígenas (20%), aunque éste sea muy superior para algunas nacionalidades, como es el caso de Nicaragua (62%) o Colombia (25%)¹⁷.

Profundizando en la atención específica a la diversidad entre mujeres, en este caso entre las propias mujeres indígenas, comprobamos cómo existen diferencias relevantes. Como ya apuntamos, los datos revelan que casi un 20% de las mujeres indígenas se dedican al servicio doméstico. Lo que implica que dos de cada diez mujeres indígenas inserta en el mercado laboral, trabaja como empleada doméstica. Ahora bien, las diferen-

16. El dato sobre mujeres ocupadas en la República de Panamá es de 20,172 y el dato para los hombres es de 73,109

17. Los datos estadísticos de los migrantes extranjeros no hacen referencia a identidad étnica. Por observación de campo no sistemático, se percibe un flujo migratorio de mujeres indígenas nicaragüenses (probablemente de la Moskitia). En el caso colombiano, no hay indicios de procedencia indígena relacionada con el trabajo doméstico

cias étnicas entre las indígenas son relevantes; así comprobamos como las mujeres ngäbe, buglé y emberá son las que se dedican al servicio doméstico con mayores porcentajes, superando el 23% en los tres casos¹⁸. En contraste, las trabajadoras guna son las que presentan menor incidencia en esta ocupación, representando un 12%, tasa incluso inferior a la media global de mujeres en el país ocupadas en el trabajo doméstico (13%).

Si bien la oferta de trabajo en los medios urbanos se ha diversificado y ampliado en los últimos veinte años, la mayor parte de las jóvenes indígenas que migran, son conscientes de las limitaciones existentes para lograr un trabajo formal remunerado, por lo que su disposición a aceptar trabajos en el servicio doméstico suele ser alta. Entre las mujeres gunas, el trabajo doméstico no parece ser ahora su orientación estratégica, aun cuando en el pasado esta fue una condición. Más escolarizada y consciente, y con una actitud de defensa de su condición étnica y cultural, proyecta una disposición que le permite negociar mejor los espacios de trabajo fuera del ámbito de servicio doméstico, entre otros el trabajo de artesanas, como trabajadora por cuenta propia (Sandner 2013), una actividad en la que también participan las mujeres emberá y wounaan. Las mujeres de otros pueblos indígenas, en menor número y en condiciones de mayor precariedad económica, llegan al medio urbano con menos recursos estratégicos para navegar en otros sectores laborales que no sean los del servicio doméstico.

Los datos específicos para la provincia de Panamá, principal destino de la migración interna indígena, muestran mayor intensidad en esta tendencia. Según datos del último censo, al menos un 31% de las mujeres indígenas ocupadas, trabajan como empleadas domésticas, mientras que para las no indígenas el porcentaje desciende a un 11,8% lo que indica una mayor brecha entre las mujeres (indígenas y no indígenas).

La juventud es una característica de las mujeres indígenas que trabajan en el servicio doméstico. Según datos del censo, cerca del 40% del total de las trabajadoras indígenas se encuentra entre los 15 y 24 años de edad, por lo que podríamos estar hablando incluso de trabajo infantil doméstico¹⁹. En Panamá según estudios previos²⁰, las niñas que trabajan como domésticas en las áreas urbanas provienen de áreas rurales con altos índices de pobreza y bajo acceso a servicios básicos. Muchas de ellas son indígenas que trabajan en casas donde no reciben ningún tipo de remuneración económica, tan solo techo, cama y comida, y la promesa reiteradamente incumplida de facilitarles el acceso a la educación.

18. Ngäbe 23%; Buglé 28% y Emberá 25%

19. Según ley 17 del año 2000. Convenio sobre la edad mínima de admisión al empleo, la edad mínima en Panamá es 18 años, la misma que corresponde al status de adulto.

20. Universidad de Panamá, Instituto de la Mujer (2001) *Así nadie puede estudiar*. OIT – Programa Internacional para la Erradicación del Trabajo Infantil, IPEC (2002) *Trabajo Infantil Doméstico en Panamá*.

“Según mi experiencia en mi región para poder prepararme y tener un nivel de estudios académico medio no fue fácil para mí, tuve que migrar desde muy jovencita a los 16 años a la ciudad de Santiago sin conocimiento de trabajo ni preparación... Para hacer la secundaria tuve que viajar y trabajar en casa de familia y a raíz de eso tuve mucha discriminación... Fue una explotación en el sentido económico porque a mí se me pagaba solamente 20 dólares por mes. Yo trabajaba desde las 5 de la mañana que me levantaba, tenía que atender a los niños, los llevaba a la escuela y a veces me acostaba hasta las 10 de la noche. Muchas veces cuando yo no tenía cómo estudiar yo cocinaba y tenía el cuaderno al lado, igual cuando estaba lavando miraba el cuaderno... a la 1 de la tarde me iba a la escuela y a las 5 regresaba” (Mujer ngäbe, líder comunitaria)

Explorando el caso específico de las jóvenes indígenas insertas en el trabajo doméstico, comprobamos cómo muchas de ellas llegan a la ciudad a través de, al menos, dos vías: o bien los padres deciden entregarla al cuidado de algún familiar o vecino que vive en la ciudad con el fin de que ésta pueda continuar sus estudios, como un arreglo intra-étnico; o bien otras personas, familiares o no (indígenas o no), que residen en áreas urbanas (en muchos casos maestras de estas jóvenes) recurren a buscar jóvenes en las comarcas y territorios indígenas para que las ayuden en las labores de la casa, a cambio de que éstas puedan acceder a los servicios que ofrece la ciudad, muy especialmente a la educación.

Relatos de algunas de las jóvenes entrevistadas refleja bien este fenómeno:

“A mí me trajo un familiar, una tía que vivía acá en Panamá, ella me dijo: *yo necesito una muchacha para cuidar a mi bebe*, entonces yo le dije: *yo voy contigo*, entonces ella me trajo a Panamá y yo cuidaba a su bebe que tenía tres meses. Yo tenía 17 años y estuve en la casa hasta los 20. No recibía salario, a veces me daban una ayudita... Ese tiempo no pude estudiar, pero cuando salí de allí me matriculé en la escuela... la señora trabajaba de doméstica en otra casa de familia y el marido de seguridad” (Mujer ngäbe, empleada doméstica, 28 años)

“Las llevan y a la hora de la hora no estudian, muchas maestras se las llevan... les ponen maravillas, *yo te voy a llevar, tú vas a comer bien, vas a vestir bien*... pero a la hora de la verdad, las ponen a trabajar y no pueden estudiar...” (Mujer ngäbe, líder comunitaria)

En la gran mayoría de los casos estas niñas no son consideradas trabajadoras, sino colaboradoras en las tareas del hogar del que forman parte, como miembros, a veces ficticios, o muy lejanos, del grupo familiar. En el contexto de estas colaboraciones inter-étnicas, intraétnicas, e incluso familiares, que se traducen finalmente en trabajo infantil

doméstico, tal y como recogimos de los testimonios de las trabajadoras domésticas entrevistadas, ocurren casos de abuso sexual y malos tratos.

Una situación que se produce en estos contextos y de interés para nuestro estudio es que estas niñas y jóvenes, que en muchos casos trabajan en hogares indígenas, realizan las tareas del hogar que la señora de la casa le ha transferido, al ser ella misma empleada doméstica de otro hogar. Este tipo de fenómenos nos recuerdan a “las cadenas de cuidados” (Hochschild 2000; Orozco 2007) y sugiere que en este caso se configuran lo que podríamos designar como “cadenas étnicas de cuidados”, donde la transferencia de tareas se realiza en base al eje de dominación de la edad entre mujeres a nivel intra-étnico, por tanto al interior de un mismo grupo étnico. Todo ello en un contexto de inserción marginal de las mujeres indígenas al mercado laboral, donde la mujer sigue siendo la garante del rol reproductivo en el hogar.

Otras mujeres indígenas jóvenes, fuera de estos circuitos de “padrinazgo”, encuentran en el servicio doméstico la primera y única puerta abierta al mercado laboral, considerando su edad, su origen étnico, sus bajos niveles educativos y su nula experiencia laboral.

Entre las mujeres indígenas adultas las dinámicas son otras. Muchas llevan trabajando en el servicio doméstico tantos años como tiempo viviendo en las ciudades. Otras se insertaron al mercado laboral tardíamente, cuando por diversas situaciones familiares, se convirtieron en proveedoras económicas, y el trabajo doméstico se les presentó como la opción más accesible o la única opción.

Migración y trabajo doméstico. Cambios y permanencias en las identidades étnicas y de género.

Según las entrevistas realizadas a trabajadoras domésticas indígenas en Panamá, éstas se encuentran de modo bastante generalizado con precarias condiciones laborales: carecen de contratos escritos, reciben bajos salarios - en muchas ocasiones por debajo del salario mínimo establecido en la provincia para este empleo (220 dólares), e incluso aún más bajos que “las otras empleadas domésticas”, interioranas o extranjeras-; no son registradas en el seguro social, soportan largas jornadas de trabajo, y no reciben pago por las horas de trabajo extraordinarias. Si bien estas son a grandes rasgos las características del trabajo doméstico, independientemente del sujeto (normalmente femenino) que lo desempeñe, “ser indígena” según ellas mismas expresan, y considerando sus condiciones de trabajo en relación a “las otras”, es un agravante a todas estas situaciones de abuso y explotación laboral.

Es común entre ellas reconocer que su especial vulnerabilidad a trabajar en condiciones de abuso en casas de familias tiene que ver con la discriminación de que son objeto, particularmente en esta ocupación en relación a otras trabajadoras de otros orígenes, pero de modo general en la sociedad panameña. Tal es así que ellas mismas son conscientes del mito que prevalece en el imaginario de los empleadores y las empleadoras panameñas cuando afirman: “las indígenas no saben ni cocinar, ni limpiar... no saben hacer nada” (Mujer ngäbe, empleada doméstica, 28 años) o “prefieren a las extranjeras porque comprenden bien las instrucciones, en cambio las indígenas no entienden bien las instrucciones que uno les da” (Mujer guna, trabajadora doméstica, 31 años). Igualmente reconocen la existencia de la discriminación cuando comprueban cómo muchos anuncios del periódico que buscan doméstica indican su preferencia por “interioranas”.

Al mismo tiempo, ellas mismas reconocen que determinados empleadores y empleadoras valoran positivamente que sus empleadas sean indígenas. De nuevo guiados por los estereotipos étnicos y de género relativos a las trabajadoras domésticas indígenas, consideran que éstas son más trabajadoras, serviciales, dedicadas, obedientes... y sobre todo, implícito a ello, conocen menos sus derechos o son menos dadas a reclamarlos, algo que supone una ventaja indudable a quien no está dispuesto/a a emplear bajo las condiciones de un trabajo decente. “A las indígenas las manipulan más rápido porque son más tímidas, son más humildes” (Mujer ngäbe, trabajadora doméstica, 30 años) “Hay mujeres que aunque le digan y le digan, ahí están” (Mujer ngäbe, trabajadora doméstica, 28 años).

Estereotipos sobre las trabajadoras domésticas indígenas que se repiten en diversos contextos de América Latina y el Caribe, tal y como apuntan estudios previos; “Muchas patronas prefieren a una trabajadora de pueblo (indígena), ya que dicen que ellas no están maleadas y son más limpias, pero lo que en realidad están diciendo es que prefieren a una muchacha joven que no conozca sus derechos, que no se queje, que sea obediente, que acepte todas las condiciones de trabajo que le pongan” (Gutiérrez Gómez 2012: 20).

Como ya apuntaba Goldsmith (2007) en su estudio de las trabajadoras domésticas en México, los mitos que la sociedad mantiene sobre las capacidades y habilidades de estas mujeres, tiene un impacto directo en cómo se desarrolla la relación laboral entre empleadores/as y trabajadoras, y finalmente en las condiciones de trabajo que ellas soportan, muy condicionadas por la necesidad, la pobreza y las pocas oportunidades de obtener un trabajo decente en ese u otro sector.

Por otro lado, muchas de las mujeres indígenas que trabajan en casas de familia desarrollan su trabajo como internas. Según afirman, esta característica del trabajo constituye uno de los elementos más positivos, porque les permite ahorrar o no gastar en

alimentación, habitación o transporte, y por tanto obtener mayor rendimiento de los recursos económicos recibidos. Pero, al mismo tiempo, trabajar como internas también conlleva mayores posibilidades de sufrir abuso y explotación laboral, porque sus jornadas de trabajo son tan largas como las necesidades de sus empleadores/as, así como porque las coloca en situación de mayor vulnerabilidad al abuso sexual. Que no cuenten con “habitación propia” teniendo que compartir cuarto con otras empleadas o con los niños/as que cuidan, incide en que se las despoje de intimidad o individualidad²¹. El uso de uniforme, aunque éste no sea un requisito generalizado, pero sí el impedimento a usar su vestido tradicional que suele ser una condición laboral explícita, actúa con fuerza en ese mismo proceso de desarraigo en ellas (Goldsmith 2007).

Es infrecuente encontrar empleadores, y más bien empleadoras, que valoren positivamente la diversidad cultural que puedan representar las mujeres indígenas: formas propias de realizar las tareas del hogar que surgen de su identidad étnica, por tanto “otra” manera de cocinar, limpiar, realizar las tareas de cuidado... Esto tal vez es debido a que las mujeres empleadoras, las patronas, priorizan en la búsqueda de empleada doméstica que ésta pueda realizar las tareas del hogar de la forma más parecida posible a como ella misma lo hacía, hace o haría. La proximidad cultural de la patrona y la empleada en este tipo de trabajo resulta ser crucial, pues el trabajo doméstico remunerado actúa en el marco de una transferencia de roles y responsabilidades de la mujer empleadora a la mujer empleada, en un contexto donde los roles de género en el hogar siguen sin haber sufrido grandes transformaciones.

Las pocas oportunidades de desarrollarse personalmente fuera del lugar y hogar de trabajo -en muchas ocasiones disfrutando sólo de un día libre a la semana- supone reducidas opciones de conocer otros lugares en la ciudad o relacionarse con otras personas, acceder a información sobre sus derechos, buscar activamente otras opciones de trabajo, disfrutar de actividades de ocio, descanso, cuidado personal... En ocasiones porque “los recursos no alcanzan”, y otras veces porque los oficios acumulados durante la semana en el hogar propio no dejan tiempo a otro tipo de actividades. “Yo el tiempo libre lo dedico al oficio en casa” (Mujer guna, empleada doméstica, 32 años). Así, el trabajo doméstico remunerado y no remunerado ocupa la casi totalidad del tiempo de estas mujeres, condicionando el disfrute de verdadero “tiempo libre”, de descanso o auto-cuidado para ellas.

Ahora bien, en estas condiciones de trabajo, así como las condiciones de vida que de ellas se derivan; ¿existe espacio u oportunidades para un cambio en sus vidas que

21. Debe señalarse que la arquitectura de vivienda residencial para clase media incluye habitación para las domésticas, generalmente espacios pequeños, pero no más que una habitación. Las viviendas que carecen de estos elementos obligan a compartir cuartos o espacios abiertos.

se traduzca en un incremento de sus niveles de autonomía y empoderamiento? La respuesta no es sencilla, pero por lo presentado hasta ahora defendemos la hipótesis de que las características del empleo y las condiciones bajo las cuales trabajan, limitan las oportunidades para que se produzcan cambios de poder en las relaciones de género, interétnicas e incluso de clase, de donde ellas parten. Dichas condiciones de vida y trabajo terminan siendo reproductoras de las desigualdades entre hombres y mujeres, así como entre indígenas y no indígenas, más que transformadoras de esas mismas relaciones.

Existe una tendencia bastante generalizada en la literatura sobre migraciones y género a vincular la relación entre migración y cambio. Entre las propias mujeres indígenas se interpreta la migración como uno de los factores de cambio más ambivalentes, con impactos positivos y negativos en sus vidas e identidades, y por tanto con logros y costos al mismo tiempo. Las líderes indígenas y trabajadoras domésticas indígenas consultadas identifican las condiciones precarias de vida y trabajo en la ciudad, y la pérdida de identidad cultural entre los costos de la migración. Los logros tienen más que ver con el acceso a ingresos económicos, así como a servicios de salud y educación.

Los estudios que centran su mirada en la capacidad de cambio cultural (pero no solo, también económico, político...) de la migración, y concretamente para el caso de las mujeres indígenas²², plantean el potencial de la migración como fenómeno para generar cambios. En concreto, dichos cambios pueden tener impacto o incidencia en una mejora en su posición y situación de género, incluso que ésta las libera de determinados condicionantes que las subordinaban en sus contextos de origen, prácticas culturales negativas para su autonomía o empoderamiento, etc... Sin embargo, aquí llamamos la atención sobre el impacto que tiene la migración para las mujeres indígenas que se insertan en el trabajo doméstico, como ámbito específico de inserción laboral, con también específicas potencialidades de convertirse en limitador o facilitador de cambios. Estudios previos reconocen la importancia del espacio de inserción laboral para evaluar el cambio o el impacto en la vida de las mujeres que pueda generar la migración (Arizpe 1978).

La revisión de la literatura en la región sobre la migración indígena femenina muestra que muchas mujeres transitan en los ámbitos domésticos “de la casa propia a la casa ajena” (Sánchez y Barceló 2007). Ya sabemos que “la casa”, la propia y la ajena, se convierte en un continuum donde las domésticas (remuneradas o no remuneradas) encuentran escasas oportunidades de contacto con otros espacios, personas, conocimientos, recursos, que puedan incidir en cambios. En contextos socio-económicos como el panameño, donde se diferencian bien los espacios públicos y privados, y se reparten poderes de

22. Sánchez y Barceló 2007; D'Aubeterre 2002; Oehmichen 2000; Maier 2000

manera claramente desigual - siendo lo público el espacio de mayor reconocimiento y valor - no salir del circuito doméstico condiciona las potencialidades de la migración como factor de cambio. Esto es algo visible no solo en las mujeres que trabajan remuneradamente en el servicio doméstico, sino también entre las mujeres indígenas que migraron con su familia y se dedican a las tareas domésticas no remuneradas en el contexto de su propio hogar.

Los procesos de cambio/continuidad que implica la migración, tal y como planteó previamente Oehmichen (1999) tienen mucho que ver con de donde se parte y a donde se llega (lugar, trabajo, hogar). En este sentido, los cambios en ocasiones no son más que meras adaptaciones superficiales que permiten desarrollar la vida y el trabajo en un nuevo contexto, sin que se muevan de modo realmente transformador los pilares étnicos y de género sobre los que se asienta la identidad y la desigualdad. En este sentido afirmamos que la capacidad transformadora (de la desigualdad de género y étnica) del trabajo doméstico es claramente reducida, porque las condiciones laborales y vitales de dicha ocupación, proveen a las mujeres mínimas oportunidades para incidir en su desarrollo personal y social, en su empoderamiento y en su autonomía (en los sentidos más amplios de ambos conceptos). Más bien al contrario, pues en la mayoría de los casos son despojadas de su identidad étnica y reforzadas en su identidad y posición de género.

Muchos cambios deberían producirse en las condiciones de trabajo del empleo doméstico en Panamá para que éste pudiera ser categorizado como “trabajo decente”, donde se disfruten a cabalidad los derechos laborales, y esto afecta a la diversidad de mujeres que trabajan en esta ocupación actualmente. Solo entonces tal vez la inserción de las mujeres indígenas en dicha ocupación pudiera significar para ellas un espacio de autonomía y empoderamiento. Aunque mucho tememos que si ocurre lo primero, ya no sería tan sencillo el acceso a dichos empleos para estas mujeres. En este sentido afirmamos que las dinámicas socio-económicas que segregan el mercado laboral por sexo y etnia limitan las posibilidades de convertir la migración femenina indígena, y específicamente la de las mujeres indígenas que son jefas de familia y migran solas para trabajar, en un proceso empoderante para ellas, que incida en la construcción de mayores niveles de igualdad en las relaciones de género y en la diversidad étnica.

Otros espacios donde transitan las vidas de las mujeres indígenas migrantes en los lugares de destino presentan diversas oportunidades de cambio e impactos en relación a sus identidades y las desigualdades que soportan. Aquí solo nos hemos aproximado a uno de ellos, queda pendiente explorar en la diversidad de mujeres indígenas migrantes, los otros espacios que ellas transitan y los relativos impactos en su situación y posición de género y etnia en el contexto panameño.

Bibliografía

- ALBERTI, P. (2004) “Discurso polifónico acerca de las mujeres indígenas en México: académicas, gobierno e indígenas”, en: S. Pérez Gil y P. Ravelo (coords.), *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, México: Porrúa
- ARIZPE, L. (1975) *Indígenas en la ciudad de México; el caso de las Marias*. México: Secretaría de Educación Pública/Sepsetentas.
- ARIZPE, L. (1978) *Migración, etnicismo y cambio económico: un estudio sobre migrantes campesinos en la ciudad de México*. México: El Colegio de México. Centro de Estudios Sociológicos.
- BARRERA, D. y C. OEHMICHEN (eds.) (2000) *Migración y relaciones de género en México*. México: Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- BOURGOIS, P. (1994) *Banano, etnia y lucha social en Centro América*. Costa Rica: Editorial Departamento Económico de Investigaciones.
- CEPAL, FAO, ONU MUJERES, PNUD y OIT (2013) *Informe Regional: Trabajo decente e igualdad de género. Políticas para mejorar el acceso y la calidad del empleo de las mujeres en América Latina y El Caribe*. Santiago, Chile: CEPAL.
- CEPAL-BID (2005) *Los pueblos indígenas de Panamá: Diagnóstico Sociodemográfico a partir del censo del 2000*. Santiago de Chile: CEPAL.
- CRUZ M., I. (2001) *Migración y trabajo doméstico asalariado: el caso de las mujeres trabajadoras oaxaqueñas*. Tesis de licenciatura en Sociología. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- D’AUBETERRE, M.E. (2002) “Género, parentesco y redes migratorias femeninas”. *Revista Alteridades*. 12 (24): 51-60.
- GOLDSMITH, M. (1989) “Uniformes, escobas y lavaderos: el proceso productivo del servicio doméstico”, en: *Trabajo, poder y sexualidad*, coordinado por Orlandina de Oliveira. México: El Colegio de México-Programa de Investigaciones y Estudios sobre la Mujer.
- GOLDSMITH, M. (1990) “El servicio doméstico y la migración femenina”, en E. Ramírez *Trabajo femenino y crisis en México: tendencias y transformaciones actuales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- GOLDSMITH, M. (2007) “De sirvientas a empleadas del hogar. La cara cambiante del servicio doméstico en México” en M. Lamas (coord.) *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*, México: Fondo de Cultura Económica, CONACULTA.

- GUTIERREZ GÓMEZ, L. (2012) “Mujeres Indígenas trabajadoras del Hogar”, en *Defensor, revista de Derechos Humanos*, 1: 19-23.
- GUTIERREZ GÓMEZ, L. y M. ROSAS FLORES (2010) *Entre muros. Cuatro testimonios de mujeres indígenas en la ciudad*. México: Expresión Cultural Mixe Xaam.
- HERRERA, F. (2004) “Las comunidades indígenas en el umbral del nuevo milenio”, en I. Golcher y R. Leis (eds.) *Este País, un Canal. Encuentro entre culturas*. Panamá: CEASPA, Naciones Unidas. Pp. 23-42.
- HOCHSCHILD, A.R. (2000), “Global Care Chains and Emotional Surplus Value”, en Hutton, W. y Giddens, A. (eds) *On The Edge: Living with Global Capitalism*. Londres: Jonathan Cape.
- HONDAGNEU-SOTELO, P. (2003) “Gender and Immigration” en *Gender and US Immigration. Contemporary Trends*. Los Angeles, Londres y Berkeley: University of California Press.
- HOWELL, J. (1999) “Las sirvientas domésticas de Oaxaca: vínculos conflictivos, vínculos afectuosos”, *Alteridades* 9 (17): 23-28.
- MAIER, E. (2000) “La migración como mediación en las relaciones de género de obreras agrícolas de Oaxaca residentes en Baja California”, en D. Barrera Bassols y C. Oehmichen (coord.) *Migración y relaciones de género en México*, México: Grupo Interdisciplinario sobre Mujer Trabajo y Pobreza/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 229-252.
- MAIER, E. (2006) “Tránsitos territoriales e identidad de las mujeres indígenas migrantes”. *Papeles de Población*, 12. (47): 201-225.
- MARTINEZ MAURI, M. (2012) “The social and political construction of racial and ethnic categories in national censuses of Panama” (1911-2010), en: S. Kradolfer y L. F. Angosto (eds.) *Everlasting countdowns: race, ethnicity and national censuses in Latin American States*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp.155-184.
- OEHMICHEN, C. (1999) “La relación etnia-género en la migración femenina rural-urbana: mazahuas en la Ciudad de México”, *Iztapalapa* 19 (45): 107-132.
- OEHMICHEN, C. (2000) “Las mujeres en la comunidad extraterritorial: las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial”. En D. Barrera Bassols y C. Oehmichen Bazán (coord.) *Migración y relaciones de género en México*. México: Grupo Interdisciplinario sobre Mujer Trabajo y Pobreza/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 319-320.
- OEHMICHEN, C. (2005) *Relaciones interétnicas, género e identidad. Los mazahuas en la ciudad de México*. México: UNAM (IIA-PUEG).

- OIT-IPEC (Programa Internacional para la Erradicación del Trabajo Infantil) (2002) *El trabajo infantil doméstico en Panamá*. Panamá: OIT.
- OROZCO, A. (2007) *Cadenas Globales de Cuidados*. UN Women (antes UN INSTRAW) Serie Género, Migración y Desarrollo. Documento de Trabajo N°2. Santo Domingo, República Dominicana.
- PIPER, N. (2005) *Gender and Migration*. Global Commission on International Migration, documento de trabajo.
- QUINTERO, B. y W. HUGHES (2007) “Migración indígena en Panamá: permanente y temporal”, en *Migraciones Indígenas en las Américas*. Costa Rica: IIDH.
- RODRÍGUEZ, E. y A. ITURMENDI (2013) *Igualdad de género e interculturalidad: enfoques y estrategias para avanzar en el debate*. Panamá: UNDP.
- SÁNCHEZ, M. J. y R. BARCELÓ (2007) “Mujeres indígenas migrantes: cambios y redefiniciones genéricas y étnicas en diferentes contextos de migración”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire*. Les Cahiers ALHIM, 14.
- SANDNER, V. (2013) “Vidas translocales. Espacios de género y migración rural-urbana indígena en Panamá”, en: J. Ströbele-Gregor y D. Wollrad (eds) *Espacios de Género*, Buenos Aires: Nueva Sociedad, pp. 302-317.
- VELASCO ORTIZ, L. (1996) “La conquista de la frontera norte: vendedoras ambulantes indígenas en Tijuana”, en *Estudiar la familia, comprender la sociedad*, México: UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género / Consejo Nacional de Población / Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia/UAM / FINUSI, pp. 39-106.

LAS REPRESENTACIONES DEL INDÍGENA
DESDE LA ANTROPOLOGÍA EN GUATEMALA

*REPRESENTATIONS OF INDIGENOUS PEOPLES IN GUATEMALAN
ANTHROPOLOGY*

Julián López García
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Gemma Celigueta Comerma
Universidad de Barcelona

Lorenzo Mariano Juárez
Universidad de Extremadura

Recibido: 9 marzo 2015

Aceptado: 10 abril 2015

Resumen:

Este artículo reflexiona sobre cómo ha representado la antropología al indígena en Guatemala. El texto identifica tres períodos clave en esta representación que van desde comienzos del siglo XX hasta la actualidad. Hasta los años 1970, podemos identificar cómo las imágenes del indígena que proyectó la antropología (entre el infantilismo y la degradación) imposibilitaron la misma integración social que los antropólogos decían defender. Las imágenes sobre el indígena cambiarían a partir de los años 1970, condicionadas por la guerra y el desarrollismo pero también por la emergencia de un movimiento indígena que cuestionaría las repre-

Abstract:

This article reflects on the ways in which anthropology has represented indigenous people in Guatemala, identifying three key periods in this representation ranging from the early twentieth century to the present. Until the 1970s, we can observe how anthropological images of indigenous people ranging from infantilizing to degrading prevented the very social integration that anthropologists claimed to defend. Images of indigenous people began to change after 1970 under the effects of war and economic development policies but also as a result of the emergence of an indigenous movement that questioned the

sentaciones de esta primera antropología. Finalmente, el éxito y la aceptación general del término maya en el período de post-guerra apunta a un renacimiento “cultural” pero también a una multiplicidad de objetos de estudio que, desde la antropología, parecen sugerir la dificultad por continuar utilizando las mismas categorías del pasado.

Palabras clave: pueblos indígenas, Guatemala, Representaciones, Historia de la Antropología, Mayas.

representations of pre-1970s anthropology. Finally, the success and general acceptance of the term “Maya” in the postwar period points to a “cultural” renaissance but also to various objects of study that suggest the difficulty of continuing to use the same anthropological categories used in the past.

Keywords: indigenous peoples, Guatemala, representations, history of anthropology, the Maya.

Este artículo trata de cómo ha visto y ha representado la antropología al indígena en Guatemala desde comienzos del s. XX, momento en que la disciplina tiene una presencia más formal en el país centroamericano, hasta la actualidad. Las dificultades son, evidentemente, grandes y variadas: tratar un periodo tan largo de tiempo, abordar un grupo humano tan diverso e igualmente un grupo profesional, el de los antropólogos, cambiante en función de las modas epistemológicas y las procedencias nacionales. Así mismo la propia identificación del objeto de este recorrido impresionista que iniciamos, “el indígena”, es cuestionable: ellos mismos se han denominado –y los antropólogos los han denominado- de diferente manera a lo largo de estos 100 años que abordamos: indio, indígena, maya, poblador originario... son algunos de los nombres con que han sido y son identificados. Hemos optado por usar “indígena” porque responde al uso mayormente aceptado en el tiempo que consideramos y porque no está tan connotado como “indio” o “maya”. Evidentemente, como decíamos más arriba, el objetivo se tornaría inabarcable si pretendiésemos cubrir exhaustivamente todo lo que los antropólogos han dicho de los indígenas. Por eso nuestro texto tendrá un aire impresionista que dibujará tendencias y campos de sentido que nos han parecido sugerentes.

El texto lo hemos dividido en tres apartados que responden a los tres periodos que desde nuestro punto de vista son distintivos en la contemplación y análisis del indígena guatemalteco. En la primera parte nos adentramos en el periodo que va desde comienzos de siglo a 1970. La fecha de inicio tiene que ver con el hecho de que socialmente lo indígena cobre importancia en una doble dimensión: el pasado maya se destaca gracias al ímpetu de las excavaciones arqueológicas y al mismo tiempo, en el marco del primer

centenario de la independencia. Así, la idea de la nación guatemalteca se construye con imágenes del pasado prehispánico pero también se vuelve necesario replantear cual debe ser el lugar y la relación con los indígenas del presente. En este replanteamiento la antropología jugará un papel de primera importancia gracias a una intensa presencia de notables antropólogos culturalistas norteamericanos.

Elegimos 1970 como comienzo de la segunda etapa porque en el terreno político coincide con el momento especialmente duro del conflicto armado tras la llegada a la presidencia de Carlos Arana Osorio, pero también es el momento en que se publican dos obras emblemáticas en Guatemala: *La patria del criollo* de Severo Martínez Peláez y *Guatemala. Una interpretación histórico-social* de Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert. Estos autores son una muestra de cómo la antropología caminó en esta época a la par de los procesos sociales a veces sugiriendo modelos y otras dando fe de situaciones supuestamente irreversibles en relación a los pueblos indígenas. También esos autores ejemplifican el viraje de la antropología en Guatemala: la antropología norteamericana saldrá de Guatemala y tomarán protagonismo autores locales que pronto también, y por distintas razones, se verán obligados al exilio exterior o interior. La fecha clave del pasaje del segundo al tercer periodo, 1996, tiene que ver evidentemente con el fin de la guerra y la firma de la paz, pero también con los orígenes del llamado “renacimiento maya”. Los indígenas comenzarán a ser llamados mayas por las élites activistas autóctonas y por intelectuales extranjeros. Particularmente serán antropólogos quienes acuñen el término que pronto tendrá implicaciones también políticas.

En fin, a lo largo de las siguientes páginas vamos a asistir a una sucesión caleidoscópica de imágenes de los indígenas de Guatemala, trazadas por la antropología que advierten de la problemática relación entre ciencia y sociedad. Ello nos permite reflexionar hasta qué punto la antropología en Guatemala ha actuado como variable independiente que provoca transformaciones sociales y hasta qué punto son los procesos sociales quienes orientan las narrativas antropológicas.

1. Exotismo, esencialismos culturales y estigmas: primeras imágenes del indígena guatemalteco desde la antropología

Coincidiendo con la difusión de los trabajos de Morley a comienzos del s. XX y los descubrimientos de Tikal y Uaxactum, se genera entre la intelectualidad guatemalteca cierto desconcierto por no poder explicar la relación entre esos mayas antiguos y los llamados indios del presente. Antes, incluso, en la que puede considerarse como la pri-

mera etnografía sobre los indígenas de Guatemala (*Die Ethnologie der Indianerstämme von Guatemala* - “La etnografía de las tribus indígenas de Guatemala”), escrita por Otto Stoll en 1889 y publicada en español en 1935¹, ya se había planteado el interés por buscar las trazas de aquellos esplendorosos mayas en los indígenas contemporáneos (1958: XLIX-L).

Ese deseo de buscar conexiones culturales del pasado en el presente modificará radicalmente la postura eugenésica que había tenido cierto predicamento en los años 1920, relegada solo 10 años más tarde. Baste decir que el famoso alegato eugenésico de Miguel Ángel Asturias en su tesis de Licenciatura de 1923, *El problema del indio*, se vio radicalmente modificada en el ensayo que Asturias presentó al concurso de *Nuestro Diario* en 1930. En su trabajo “Una voz de afuera” (1929), manifestaba su oposición a considerar al indígena un ser inferior y de manera nítida se oponía a la inmigración extranjera y a la eugenesia (Casaus 2005: 236).

En la redefinición “del problema del indio”, la antropología en Guatemala tendrá una protagónica y explícita contribución, especialmente en el debate originado a raíz de la intensa polémica periodística en 1937 centrada en las siguientes cuestiones: ¿Es posible que los indígenas tengan nacionalidad? ¿Había una verdadera nacionalidad antes de la llegada de los españoles? ¿Hasta dónde era realidad o leyenda negra el exterminio de los indígenas provocado por los colonizadores españoles? En el debate fue fundamental la participación de Antonio Goubaud Carrera, el primer antropólogo guatemalteco que formalizaría una posición de cercanía hacia el indígena. Esta posición le valió descalificaciones del tipo: *sensiblería indígena, tiranía precolombina, indianista sentimental, hispanófono o indigenófilo*. En realidad la postura de Goubaud no era nada radical. Simplemente aludía a la conveniencia de estudiar al maya del pasado y al indígena del presente y sus relaciones y abogaba por la creación de instituciones que favoreciesen esos estudios (Gutiérrez Mendoza 2009: 45). En buena medida, su presión y la de quienes lo apoyaron en aquel intenso debate de 1937 posibilitarían la creación de las dos instituciones centradas en resolver el “problema del indio”: el Instituto Indigenista Nacional (IIN) en 1945 (del cual Goubaud fue su primer director) y el Seminario de Integración Social de Guatemala (SISG) en 1956.

En cualquier caso el indigenismo de Goubaud Carrera se modificaría como consecuencia de su paso por la universidad de Chicago a partir de 1943 y la vinculación intelectual y quizá también ideológica con Robert Redfield y Sol Tax. El estudio del

1. La difusión amplia de su obra fue en 1958, al ser publicada por el Seminario de Integración Social. Para Gutiérrez Mendoza, el primer antropólogo moderno que trabajó en Guatemala sería otro alemán Alfred Trozzer con su trabajo sobre el área maya-lacandona (2009: 30).

indígena iría parejo a la búsqueda de formas de integración en una nueva Guatemala homogénea (González Ponciano 1998: 26).

En su discurso de toma de posesión como director del IIN, Antonio Goubaud también planteó la idea de buscar el bien del indígena a partir de su integración cultural, lo que implicaría, “eliminar idiomas extraños”, “trajes de fantasía que los señalan del resto de la población”, dejar atrás “el tormento de creencias que una ilustración media elimina” y el abandono de “una atadura tecnológica que data de miles de años” (Goubaud 1946: 17-25). No obstante, el triunfo de la revolución modificaría los planes del proselitismo integracionista. En los años que van hasta el triunfo de Castillo Armas, el indigenismo del IIN tendrá una orientación más flexible y, aunque no se alejará de ciertas metas integracionistas, privilegiará ante todo el conocimiento del mundo indígena para favorecer nuevos proyectos políticos como el de la reforma agraria (Pérez de Lara 1988: 58).

En cualquier caso la acción ideológica más contundente y la presencia más significativa de la antropología en relación con el indígena guatemalteco fue la creación del Seminario de Integración Social en 1956 por iniciativa de eminentes antropólogos norteamericanos como Richard Adams, Sol Tax, Nathan Whetten y George Foster. El Seminario, cuyo objetivo claro era acelerar el proceso de integración social del indígena a partir del conocimiento antropológico, se empeñó en una intensa labor de publicación de obras antropológicas como nunca volvería a repetirse en Guatemala. Así, en sus dos primeros años de vida, el Seminario publicó nueve obras con un tiraje de 38.000 ejemplares cada una. Aunque en el secretariado general del SISG figuraban los principales representantes del indigenismo en Guatemala con la presencia de Jorge Luis Arriola o Juan de Dios Rosales se adivinaba el poder programático, organizativo y seguramente también financiero de antropólogos norteamericanos. De hecho, las acciones y publicaciones de antropólogos norteamericanos en el SISG serán el argumento para que años después se acuñe el término de “Antropología de la ocupación” (Gutiérrez Mendoza 2009: 87-88 y Zelaya 1989).

En el primer volumen del Seminario, *Cultura indígena de Guatemala*, se reproducían artículos de algunos de los más destacados antropólogos que habían sido publicados en Estados Unidos entre 1940 y 1954: Redfield, La Farge, Tumin, Tax, Gillin, Paul, Adams, Siegel y Goubaud. En ese volumen destacan especialmente los textos de Redfield y Tax que junto a Richard Adams y Goubaud Carrera estaban en la base de la fundamentación intelectual e ideológica del SISG. El atraso y el primitivismo indígena y la propuesta de sendas para la ladinización serán asuntos clave en sus textos (Redfield 1956; Tax 1956) pero también su consideración de que son “civilizados” para cuestiones que tienen que

ver con el comercio, el dinero y las relaciones sociales. Así, se trataría de un pueblo “cuya visión del mundo es de tipo primitivo, y cuyas relaciones sociales son y han sido, durante largo tiempo, de tipo civilizado” (Tax 1956: 117).

El segundo de los títulos fue la *Encuesta sobre la cultura de los ladinos* en Guatemala, escrita por Richard Adams, donde según el prólogo, “se plantea de forma sencilla y admirable los procesos mediante los cuales los miembros del grupo indígena se están convirtiendo en miembros del grupo ladino” (1956: 5). Efectivamente se trata de un libro que justifica de alguna manera la inevitabilidad de la ladinización sin que en ningún momento se lamente la pérdida cultural que estaría implicando ese horizonte.

El tercer volumen se tituló precisamente *Integración social en Guatemala* y recogía los trabajos que en junio de 1956 un amplio grupo de antropólogos presentó en una conferencia para tratar diversos aspectos de la integración social en el país. Entre otros participaron como conferenciantes y comentaristas, Ángel Palerm, Joaquín Noval, David Vela, Juan Comas, Juan de Dios Rosales, Nathan Whetten, Charles Wagley, Sol Tax, George Foster, Mario Monteforte Toledo, Ralph Beals, Manning Nash, Melvin Tumin, Richard Adams, John Gillin, George Britnell y Jorge Luis Arriola. Los mismo textos con más comentarios se volverían a publicar en el volumen 9 de la colección que se tituló *Integración social de Guatemala 2* (1958).

El cuarto volumen, publicado en 1954, inauguraba la espléndida colección de monografías norteamericanas clásicas con la publicación de *Santiago Chimaltenango*, de Charles Wagley, basada en su trabajo de campo en esa comunidad en 1937. Se trata de una obra de corte culturalista, sin referencias explícitas a las bondades de la ladinización pero sí con variadas referencias al exotismo indígena (López García 2011, 2014).

Los volúmenes 5 y 8 se dedicaron a la publicación de las dos primeras etnografías sobre indígenas de Guatemala escritas por los antropólogos alemanes Otto Stoll (*Etnografía de Guatemala. Estudio de las áreas lingüísticas del país*, 1958) y Franz Termer (*Etnología y Etnografía de Guatemala*, 1957). Termer representaría a los indígenas como una raza aniñada, egoísta, supersticiosa, frugal y de poca resistencia al alcohol (1957: 254).

Aunque el trabajo de John Gillin (1958: 354) con los pokomanes, que se publicaría en el volumen 7 de la colección con el título de *San Luis Jilotepeque*, no tuvo ese tono negativista y estigmatizador, sí vuelve a referirse a algunos tópicos en torno a los indígenas guatemaltecos, que acabarían convirtiéndose en estigmas como la inherente tristeza, la falta de sentimientos o ciertas referencias al primitivismo económico. Según el antropólogo, habría una diferencia radical en torno al valor que otorgan al trabajo ladinos e indígenas: los primeros usarían el trabajo para obtener dinero que emplearían entre otras cosas para adquirir y usar tecnología mientras que los indígenas usarían el

dinero para “satisfacer su devoción religiosa, respaldar sus obligaciones en las cofradías, y estar en disposición de hacerse cargo de los deberes más importantes de la sociedad indígena” (1958: 153).

En todo caso, las lógicas económicas de los indígenas fueron objeto de un interesantísimo debate en la colección del Seminario. Frente a las posiciones de Redfield y Tax que defendieron la modernidad económica indígena expresada en cierta lógica capitalista (de ahí que Tax titulase su investigación sobre Panajachel *El capitalismo del centavo*, también publicada en la colección del SISG en los volúmenes 12 y 14), otras muchas publicaciones se decantaron por plantear las lógicas premodernas o precapitalistas de la economía indígena. Por ejemplo, entre 1930 y 1932 trabajó en Guatemala Ruth Bunzel², quien escribiría años después su monografía sobre Chichicastenango. Respecto al mercado indígena en general y al de Chichicastenango en particular consideraba que “el mercado es la respuesta a la necesidad de vida social” (1981: 107). Por aquellas mismas fechas, entre 1931 y 1933, Charles Wisdom (1961: 55) hizo su trabajo de campo entre los ch’orti’ (que fue publicado en el vol. X del SISG) en donde también sugiere que habría cierta irracionalidad económica, visible por ejemplo en el mercado de Jocotán.

Para el periodo que estamos considerando, el SISG solo publicó una monografía de un antropólogo guatemalteco, la de Rubén E. Reina quien trabajó en Chinautla entre 1953 y 1955. Para él, la modernidad tenía límites que venían impuestos por algún principio tradicionalista esencial: “Cuando la innovación se lleva al punto en el cual está en contra de los elementos básicos de la tradición social, se detiene” (1973: 105).

Aunque se pueda pensar que las obras que eligió el SISG eran especialmente proclives al fomento de la ladinización y cargadas de tono en adjetivaciones negativas, cabe decir dos cosas a favor de aquella ingente empresa. Primero, que junto a esas marcas de incorrección, y falta de sensibilidad relativista, lo cierto es que fue posible que entre 1956 y 1965 saliesen a la luz en español el repertorio de datos culturales más importante que se ha escrito nunca en Guatemala y, segundo, que posiblemente no haya razón para pensar en una selección tendenciosa orientada desde los Estados Unidos. Otros trabajos que no fueron seleccionados por el Seminario planteaban similares marcadores estigmatizantes como por ejemplo la obra de Oliver La Farge sobre Santa Eulalia (1932: 26-27).

En fin, las etnografías de Guatemala basadas en trabajos de campo hasta los años 1950 y publicadas básicamente hasta 1965 nos presentaron a ese “niño con barba” al que se había referido el padre Ximenez (en Termer 1957: 148) o a ese indio cruel y violento que igualmente se nos había retratado desde la conquista, pero también a un indígena con una complejidad social y una sofisticación religiosa que desconcertó. Y junto a

2. Curiosamente la obra de Bunzel fue una de las últimas que publicó el SISG nada menos que en 1981.

esa producción de trabajos de antropólogos extranjeros o que se habían formado en el extranjero (lo que Méndez Domínguez -1975- llamó *big tradition*), encontramos una *little tradition* de autoría guatemalteca cuyo cauce de expresión sería la revista *Guatemala Indígena*, órgano fundamental del IIN desde 1961 a 1963 y desde 1968 a 1983, en donde escribirían entre otros Jorge Luis Arriola, Joaquín Noval, Juan de Dios Rosales, Rubén Reina, Francisco Rodríguez Rouanet y David Vela.

La ralentización y cierre de los canales de expresión de la antropología indigenista a partir de 1962 avisaba de la crisis del indigenismo y del Seminario de Integración Social. Varios antropólogos de la débil academia guatemalteca empezaban a hablar con desdén de la antropología culturalista. Luis Cardoza y Aragón refería la necesidad de abolir el “jicarismo y el tipiquismo” en los estudios sobre el indígena e igualmente la conveniencia de “desmarimbizar” la mentalidad del guatemalteco (Gutiérrez Mendoza 2009: 32). Al mismo tiempo que surgían esas voces críticas se comprobaba por esos años 1960 cómo el plan de integración había fracasado. Se adivinaba que un nuevo enfoque de estudio y representación del indígena se hacía necesario.

2. *El indígena como sujeto político y el contexto de la guerra (1970-1996)*

La década de los 1970 se caracteriza por el aumento generalizado de la violencia pero también de la movilización social en un contexto en el que empiezan a vislumbrarse los límites del crecimiento económico iniciado en la década de 1950. Los militares afianzan su control del gobierno y responden con contundencia ante el resurgimiento de la lucha guerrillera (Ejército Guerrillero de los Pobres en 1972 y Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas en 1979) en el occidente del país, de población mayoritariamente indígena. La década de los 1970 es también un momento de gran efervescencia organizativa por parte de diversos sectores de la sociedad, entre ellos los indígenas, ante la ineficacia de los gobiernos militares para enfrentar las terribles consecuencias del terremoto de 1976.

En este contexto, el anterior debate sobre quiénes eran los indígenas, su probable transformación en ladinos y su posible integración en el país, se enlaza con la lucha por la representación política indígena tanto a nivel local como nacional e internacional. Además, el cuestionamiento de un enfoque mayoritariamente culturalista por parte de la antropología permite escuchar otras voces que hablan del indígena desde disciplinas como la sociología y la historia. Entre todas estas voces, destacan autores guatemaltecos que toman protagonismo frente a los autores norteamericanos del período precedente. Sin menospreciar la continuidad de la tradición anterior en espacios como el Seminario

de Integración Social o la revista *Tradiciones de Guatemala* del Centro de Estudios Folklóricos de la Universidad de San Carlos, nos vamos a encontrar, por un lado, con un desplazamiento generalizado -ya sea desde posiciones desarrollistas o revolucionarias- de lo indio hacia lo campesino, priorizando un análisis de clase social. Por otro lado, la movi- lización indígena, dirigida en buena parte por líderes que no son campesinos, cuestionará dicho desplazamiento, visibilizando una emergencia indígena que resurgirá, en la década de los 1990, con la llegada de los primeros gobiernos democráticos, centrada en lo maya.

El inicio de este período (1970) viene marcado por la publicación de dos obras capi- tales en el país que, desde el mismo marco teórico del materialismo histórico, señalan diferentes caminos en lo que a representación del indígena se refiere. Nos referimos a *La Patria del Criollo* de Severo Martínez Peláez y *Guatemala. Una interpretación histórico- social* de Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert. Ambas obras marcarán, durante por lo menos las dos décadas siguientes, los debates sobre la relación entre identidad nacional y diversidad étnica en la que participarán sobretodo antropólogos, sociólogos e historiadores guatemaltecos (Taracena et alii 2004: 95-103). De hecho, ésta será la forma que tomará en Guatemala el debate latinoamericano sobre si los indígenas son ante todo campesinos o indígenas.

A Severo Martínez Peláez no le convencía que el énfasis explicativo de lo indígena propuesto por los antropólogos de las décadas anteriores se centrara en la cultura y no en la política, la sociedad y la economía. En *La Patria del Criollo*, critica a los antropólogos -“los estudiosos de la cultura”- por describir al indio, pero no explicarlo (Martínez Peláez 1998 [1970]: 489). Para este autor era el sistema de explotación colonial aún vigente, el responsable de la existencia de los indios y por tanto, la esperable desaparición del mismo había de traer también consigo la desaparición de los indígenas. “Pensar que puede conseguirse la transformación económica del indio y al mismo tiempo pueda permanecer el indio en sí, es pensar fantasías” (Martínez Peláez 1998: 502-508). Al situar al indígena en el corazón de la lucha de clases, Martínez Peláez eliminaba de un plumazo la problemática cultural o racial subrayada por los antropólogos de las décadas anteriores. Por ello, y a pesar de reaccionar contra la antropología de la primera mitad del siglo XX, Martínez Peláez continuaba sin poder imaginar al indígena más allá de la dicotomía señalada anteriormente: El indio como paradigma del salvajismo y la degeneración o de lo auténtico, genuino y natural, ambas representaciones incompatibles, en todo caso, con el progreso y la modernidad.

El mismo año de 1970, el libro de Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert introdujo otra “interpretación histórico-social” a esta problemática indígena. Aunque dichos autores también centraban sus análisis en las contradicciones de la estructura de

clases guatemalteca, resaltaban como factor principal la explotación de los indígenas por parte de los ladinos provocada tanto por el colonialismo interno como externo. Influidos por el incipiente movimiento indígena, puntualizaban, no obstante, que la aparición de lo que llamaban “burguesía indígena” invalidaba la teoría de la desaparición del indio, ya fuera por ladinización cultural o por progreso material, vaticinando el nacimiento de una “actitud nacionalista” indígena.

Además de Severo Martínez Peláez, otros autores marxistas reaccionaron contra esta “actitud nacionalista” y especialmente contra la interpretación del rol que había de jugar esta “burguesía indígena” en el país. Por ejemplo, en un artículo con el sugerente título de “El nacionalismo indígena: una ideología burguesa” (1982), el intelectual guerrillero Mario Solórzano Foppa, comentaba: “como si ser explotado por un patrón indígena fuera mejor que serlo por un patrón ladino” (citado en Arias 1990: 297). Por otro lado, el antropólogo guatemalteco Joaquín Noval, también criticaba en 1972, la posición de Böckler y Herbert al subrayar que los indígenas de Totonicapán y de Quetzaltenango, por mucha burguesía que fueran, compartían una estructura de poder con los ladinos que más les impulsaba a aumentar su poder dentro de la nación que a separarse de ella (citado en Falla 1985: 440).

A pesar de todo, tanto los autores que han escrito sobre el movimiento indígena (Falla 1985: 440, Taracena et alii 2004: 96-98), como también algunos de sus líderes, mencionan el libro de Guzmán Böckler y Herbert como uno de los más influyentes en la movilización indígena de los años 1970. En efecto, algunos futuros dirigentes se alinearon con esta nueva “interpretación” de su rol histórico. Por ejemplo, Ricardo Cajas, fundador del Comité Cívico *Xel-ju* de Quetzaltenango, menciona este libro como uno de los precedentes del movimiento indígena. De hecho, lo considera como el marco teórico de salida que les permitió pensar lo indígena como una lucha social independiente de “los esquemas invisibilizadores de la izquierda tradicional” (Celigueta 2009).

Más adelante, el intelectual maya kaqchikel Demetrio Cojtí, en la propia presentación de la edición guatemalteca de *Guatemala: una interpretación histórico-social* (1995: 9), se desmarcaría de la influencia de esta obra en el pensamiento mayanista actual. Cojtí argumentaba primero, que era colonialista el no conceder a los mayas la capacidad para concebir sus propias líneas de pensamiento y segundo, que no estaba de acuerdo con el análisis marxista de los autores que continuaban relacionando la existencia de los indígenas con el sistema capitalista en lugar de considerar a los Mayas como Pueblo o Nacionalidad.

En todo caso, es indudable que la irrupción del movimiento indígena en América Latina marcaría profundamente, y con carácter propio, la representación del indio en

Guatemala. En este período aparecen algunos autores indígenas cuya principal tarea será cuestionar en libros, revistas y conferencias, las representaciones que hasta entonces se habían hecho de los indígenas, incluidas las de los antropólogos. Estos autores reaccionarán especialmente contra las teorías de la “ladinización” y la “desindianización” todavía presentes y sembrarán, con sus ideas, las semillas de la próxima etapa de emergencia maya. Nos detendremos un momento en algunos de ellos, particularmente representativos por pioneros.

Uno de los más importantes es sin duda el profesor Adrián Inés Chávez quien destacó como estudioso de la lengua *k'iche'*. Precursor de la normalización lingüística de las lenguas mayas, creó un nuevo alfabeto para poder transcribir los sonidos propios del *k'iche'* mediante nuevas grafías inventadas por él. Pero la obra que le daría mayor prestigio sería sin duda la publicación en 1981 de una versión-traducción del *Popol Vuh* que él llamaría *Pop Wuj* escrita a cuatro columnas en *K'iche'* y en castellano (Guzmán Böckler 1997: xvii).

Es indudable la importancia que la versión del *Pop Wuj* de Chávez y su misma persona han tenido y tienen todavía para las organizaciones mayas. La publicación de su versión del *Pop Wuj* y su figura de investigador reconocido marcarían de hecho dos de las estrategias a seguir por el movimiento: la recuperación y reinterpretación de la propia historia (García-Ruiz 1999: 53) y la valoración de aquellos indígenas que destacaban nacional o internacionalmente por su vida y obra. Indígenas que hasta ese entonces habían sido escasos o invisibilizados (Falla 1985: 445). En una lectura descolonizadora, Chávez devuelve el *Pop Wuj* a los descendientes de los mayas y a partir de entonces se convierte en lectura obligada, citada y reinterpretada a la luz de este nuevo contexto de movilización.

Otro texto particularmente representativo de esta tendencia es la ponencia “Réplica del indio a una disertación ladina” presentada por Antonio Pop Caal en el XLI Congreso Internacional de Americanistas celebrado en México en 1974³. En este texto, Pop Caal cuestiona la validez de las representaciones del indígena hechas por aquellos que no lo son, atacando especialmente a la teoría de la ladinización.

Finalmente, vale la pena destacar, por pionera, la lucha por la representación de lo indígena que se daría en una de las primeras revistas indianistas de Guatemala, la revista *Ixim*, editada en la década de 1970. En la editorial de febrero de 1978 por ejemplo, la revista insistiría en distinguir a los indios de los pobres y campesinos criticando a los

3. Esta ponencia fue publicada en un libro de Guillermo Bonfil Batalla (1981) y ha sido rescatada por organizaciones mayas actuales (Revista Baqtun, s.f.).

“falsos marxistas que tienen posiciones paternalistas como los de la Universidad San Carlos que dicen que los indios no existen” (*Ixim* n° 5, febrero de 1978) y sostendría la unidad de todos los indios de Guatemala más allá de las lenguas y comunidades existentes (*Ixim* n°2, nov. 1977), precediendo en este sentido su reivindicación como Pueblo Maya.

De estos tres ejemplos, podemos concluir que los indígenas guatemaltecos van a irrumpir en el escenario de las ciencias sociales cuestionando la dicotomía que se arrasaba desde los inicios de la antropología: el indio como buen salvaje o el indio como mal salvaje, ambos anclados en el tiempo y opuestos a la civilización. Un indio que ya no podrá volver a representarse como ajeno al devenir de la historia, la modernidad y el Estado. A partir de entonces, muchos de los antropólogos, extranjeros y también guatemaltecos como Carlos Cabarrús (1979) o Ricardo Falla (1978), ambos jesuitas, tendrían en cuenta esta novedosa forma de ser y de estar indígena. Por ejemplo, Ricardo Falla (1995: 21) mostraría el impulso para la movilización que supuso el trabajo de la Acción Católica en las comunidades o describiría y analizaría directamente al movimiento indígena (Falla 1985). Otros autores nacionales y extranjeros (Smith 1990; Arias 1990; Bastos y Camus 1996, 2003) continuarían esta línea de análisis que, desde una perspectiva a la vez histórica y antropológica, relacionaba etnicidad con nación, estado y poder.

Finalmente, la brutalidad de la violencia, la guerra y los abusos a los derechos humanos de finales de los 1970 y principios de los 1980, impregnarían hasta tal punto la realidad guatemalteca que incluso un antropólogo norteamericano como Robert Carmack, que en los años 1970 había publicado libros de etnohistoria sobre los *k'iche'* (Carmack 1979), publicaría en 1988 la edición en inglés de *Guatemala: cosechas de violencia. Los indios mayas y la crisis guatemalteca* (1995). Por ello, si tuviéramos que destacar tres características de la representación del indígena a finales del período que hemos esbozado serían: primero, el cuestionamiento de los propios indígenas sobre las representaciones que de ellos se habían hecho; segundo, la necesidad de analizar, entender y describir la reciente etapa de violencia que afectó especialmente a las zonas indígenas; y, tercero, el desplazamiento de lo indígena hacia lo maya.

3. La década de los noventa y lo indígena a partir de los Acuerdos de Paz

La década de los 1990 sentará las bases del proceso por el cual el “problema de lo indio” y las definiciones de lo indígena van a emborronarse y diluirse. En efecto, la atención y la acumulación de reflexión antropológica sobre estos objetos ha desembo-

cado en un resultado ciertamente irónico: hemos pasado de las definiciones claras y las categorías sin discusión a un “fuzzy object” que resulta cada vez más inaprensible. Si en las primeras décadas del siglo XX sabíamos con certeza qué era un indígena [quién/ qué era un indio], en los primeros compases de este siglo no parece estar nada claro.

La profusión de objetos de estudio indígenas en este periodo va a estar definida por la consolidación de un cambio epistemológico crucial, el de la transformación de “lo nativo a observar” en lo “indígena como sujeto político”. Ello incluirá también un cambio en las relaciones de los etnógrafos con sus objetos, definidos desde entonces como sujetos o colaboradores. Las preocupaciones centrales de los años cercanos a la firma de los Acuerdos de Paz podrían agruparse en dos grandes bloques: los efectos del conflicto armado en el tejido social (Carmack 1991, Sanford 2003 y 2003b, Manz 2004, Wilkinson 2004) – con la consecuente definición de la “memoria” como un concepto epistemológico central y su inclusión como un marcador de la identidad maya-y dos, la intensificación del persistente debate sobre “lo nacional”. Un proceso en el que la trama guatemalteca va a estar marcada por la evolución del movimiento Maya.

El “abrazo impregnado de miedo” con el que Adams (1990) describía las relaciones indígenas y ladinas bien podría valer para parte de las relaciones de los antropólogos con lo indígena a finales de los 1990, esta vez al calor del emergente debate sobre voces, representaciones y autoridad. La sospecha hacia la “antropología de la ocupación” resurgiría con la publicación en 1999 del trabajo de David Stoll *Rigoberta Menchú and the Story of all Poor Guatemalan*, que ponía en cuestión la veracidad de la autobiografía de la Premio Nobel Rigoberta Menchú escrita junto a Elisabeth Burgos en 1983. El conflicto Stoll-Rigoberta y los debates generados en torno a nociones como “verdad” o “testimonio” (Arias 2001) no pueden sin embargo oscurecer el clima de diálogo de toda una hornada de antropólogos norteamericanos (Fischer, E. y R. McKenna Brown 1999; Warren, K. 1998; Nelson, D. 1999) a comienzos de esa década, que colaboraron junto a intelectuales indígenas en la emergencia del activismo Maya.

Así, el contexto nacional – la firma del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas o la ratificación del Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) en 1995- y el internacional – el Quinto Centenario, la declaración del “Año Internacional de los Pueblos Indígenas en 1993 o el nombramiento de la “Década de los pueblos Indígenas” por la ONU a partir de 1994- crearon el espacio propicio para la irrupción del movimiento por los derechos culturales del pueblo Maya. No obstante, el activismo por los derechos culturales de los mayas también abrió la brecha entre las posiciones de los antropólogos y otras representaciones sociales. En un editorial de la Hora citado por trabajos de Sam Colop (1991) o Nelson (1999) se prevenía

contra ese “entusiasmo por las lenguas indígenas... juego político peligroso, contrario a la unidad nacional y también perjudicial para el destino de nuestros indígenas”. El movimiento maya también era entendido por lo tanto como “un dedo en la llaga” en la articulación étnica de la “Guatemala del Quinto Centenario”. Una cruzada abierta entre las posiciones conservadoras de la derecha y la nueva emergencia de lo indio.

Antes de que los antropólogos se interesaran por los elementos políticos y los procesos organizativos de las diversas organizaciones Mayas (Bastos y Camus 1995, 2003; Bastos y Brett 2010) o por los debates en torno a su definición como movimientos izquierdistas y populares o definidos por su carácter cultural (Warren 1998), la discusión entre antropólogos norteamericanos e intelectuales indígenas puso el foco sobre las aproximaciones constructivistas frente a las visiones esencialistas (Fischer 1999, 2001) y en el debate generado en estos años se incluyó el asunto de la “posición política” de los etnógrafos. Frente a los ataques provenientes de la hegemonía guatemalteca, que representaba el movimiento Maya como una suerte de invención, los activistas e intelectuales indígenas recreaban el discurso de la continuidad cultural, persistente en símbolos aún visibles a pesar de la dominación colonial. Fruto de la colaboración entre antropólogos y activistas, estos trabajos intentaron abrir puentes entre ambas perspectivas, reconociendo la continuidad de la tradición cultural maya mientras que “los nuevos criterios de identidad gravitan alrededor de los signos tradicionales de comunidad, aunque a veces pueden expresar significados opuestos” (Wilson 1995: 11). El movimiento Panmayanista se definía como autodeterminista, donde la identidad de lo indígena debía ser pensada más allá de la dicotomía colonial frente a lo ladino o lo no indígena (Warren 1998:11).

Trabajos como el de Diane Nelson también suponían un intento por acabar con las representaciones identitarias en torno al concepto de “etnostalgia” entre los activistas mayas. Tratando de superar la dualidad indígena/pasado *versus* ladino/modernidad Nelson utiliza la etiqueta “maya-hacker” (2009:407). Esta autora muestra una identidad indígena apegada, desde el activismo, al conocimiento de las nuevas tecnologías de la información y las redes. Pero nadie parecía poner en cuestión que “lo maya” había irrumpido para quedarse. En palabras de Adams: “la consecuencia de todo esto es que los mayas de Guatemala triunfaron en la invención de un nuevo grupo étnico, el maya, que no existía en 1950, pero que muchos reconocen como existente ahora” (1995: 410). Las diferencias serían notables entonces:

“...“maya” es una autodefinición con una connotación política no sólo evidente, sino conscientemente asumida por quien la usa. Frente al “indígenas”, es una etiqueta auto-otorgada o no impuesta, y que hace referencia a un pasado común y glorioso; frente al origen

colonial y por tanto la carga de subordinación que contienen “indio” e “indígena”... significa sentirse parte de un colectivo histórico identificado por unos antepasados, una historia y una cultura común y diferenciada, que supera lo local y las fronteras lingüísticas; y que tiene una serie de derechos que hasta ahora han sido negados tanto por la Corona de Castilla como por la República de Guatemala.” (Bastos y Camus 2003: 18)

Otro rasgo distintivo sobre la construcción de la identidad indígena va a sobresalir en la década de los noventa, con especial relevancia para la disciplina: los indígenas quieren hablar por sí mismos, decidir *lo que son* (Cojtí 1997, Esquit 2002, Sam Colop 1991, Velásquez Nimatuj 2002). Diversos intelectuales interesados por los métodos y aproximaciones de la antropología criticarán en esa época los trabajos de *kaxlanes* –no mayas-, bajo la memoria de las perspectivas asimilacionistas de los primeros trabajos antropológicos (Montejo 1999: 17). Debate complejizado aún más, como ha señalado Casaus (2001: 222), al incluir las reelaboraciones de la dualidad ladino indígena (por ejemplo con las tesis de Morales que critican el concepto de “Pueblo Maya” opuesto al “Pueblo Ladino” mediante atributos esencialistas de carácter cultural, político y religioso), los argumentos basados en la pureza étnica de lo maya de los trabajos de Cojtí (1997) o las posibles identificaciones e identidades de contenido más o menos étnico que contienen estas etiquetas (Adams y Bastos, 2003). Sus definiciones también serían revisadas en los trabajos enmarcados dentro de la nueva “ideología multicultural” que vendría a ocupar los espacios de la ideología liberal (Bastos y Cumes 2007; Hale 2003) en los albores del siglo XXI.

Si algunas versiones indígenas enfatizan la continuidad esencialista como argumento identitario central, la respuesta de cierta Academia sería la crítica por la ingenuidad y el romanticismo de tales postulados, al trabajar lo auténtico sin cuestionar las bases epistemológicas del concepto de autenticidad en sí (Fischer 2001b: 305). En palabras de Victor Montejo (1999: 13): “como mayas, nos es difícil lidiar con el mundo académico, porque si les decimos a los “expertos” lo que es lo maya, se resisten a escucharnos; en cambio, les parece más científico (¿o quizás más cómodo?) decirnos qué se supone que es un maya o como se define la cultura maya”. Como detalle más que anecdótico de ese cambio de paradigma, señalar aquí que en las reediciones de la biografía de Rigoberta Menchú apartan de la coautoría a la antropóloga con la que trabajó.

Frente a cierto olvido de las etnografías de los 1940 y los 1960, este es el tiempo en que se asientan los análisis de la etnicidad en términos de asimetrías políticas y económicas (Bastos 2000: 109). Lo indígena pasa a ser visto como un elemento al que rescatar de su ubicación en la subalternidad. Un colectivo social presente, pero subyugado

y subordinado, movido bajo los intereses del Estado, entre la segregación y las tibias intenciones de la asimilación (Taracena *et. al.* 2003, *cit.* en Bastos y Camus 2003: 90).

¿Qué es ser indio entonces a inicios del siglo XXI? Adams y Bastos (2003) replantearán estas cuestiones, hasta entonces marcadas por la sempiterna distinción indígena-ladino. Adams finaliza diciéndonos que aunque el término ladinización siga usándose en el lenguaje común, ha perdido todo valor analítico (2003: 55), sobre todo tras el reconocimiento del Estado de que los indígenas, se han transformado, pero no para ladinizarse, sino exigiendo la ciudadanía diferenciada. De esta forma, el tradicional problema de lo indígena parece de esta forma diluirse en los trabajos de los investigadores de la última década a través de investigaciones donde la identidad parece más el *lugar* de estudio que el objeto de estudio. La migración interna y a los Estados Unidos, que supone la ruptura con la comunidad como espacio primario de sociabilidad y de identificación (Camus 2002, Bastos 1999), etnografías sobre las nuevas formas de violencia, las clases dominantes, educación, desarrollo y cooperación, indigenismo y turismo o flujos de mercados liberales... los objetos se multiplican en la medida que la preocupación por definir lo indígena parece volverse un asunto secundario. El pasar de los años ha traído consigo una multiplicidad de objetos de estudio donde el cuestionamiento ontológico del problema indígena cimbreaba hacia los problemas indígenas.

Conclusión

En Guatemala, en los inicios del s. XX, al mismo tiempo que los mayas prehispánicos eran entendidos y valorados a la hora de construir ideológicamente la idea de nación, los indígenas contemporáneos (que nunca se calificaron ni se valoraron socialmente como mayas sino como “indios”) se entendieron y analizaron como un problema para la integración nacional. Ante el “problema del indio”, la antropología en Guatemala respondió mayoritariamente con estudios culturalistas, de comunidad y de personalidad, con una fuerte orientación aplicada a favor del asimilacionismo. A partir de la década de 1920, los primeros antropólogos norteamericanos llegarían a Guatemala en el marco de proyectos universitarios. La antropología en Guatemala mapeó las culturas indígenas con la presencia de antropólogos muy destacados cuyos trabajos serían usados para favorecer la integración del indígena a partir de la creación del Instituto Indigenista Nacional (1945) y, sobre todo del Seminario de Integración Social fundado en 1955.

Sin embargo, las imágenes de los indígenas que proyectan la mayoría de esos trabajos, con adjetivaciones que los encuadran en el infantilismo o en la degradación, los coloca

en una difícil situación para la integración igualitaria y congruente. La exotización del indígena se alimenta en buena medida de una doble idea, de orígenes antiguos pero intensamente amplificadas en esta época, respecto al ser indígena: la del indio infantil y noble frente a la del indio degradado y violento y, en cualquier caso, primitivo. Esta ambigüedad está en la raíz del imaginario europeo sobre el salvaje, por el que se siente, simultáneamente, horror y fascinación.

Así, más allá de las evidencias de la discriminación social sobre los indígenas en Guatemala, las construcciones ideológicas sobre ellos han tenido esa variable pendular. En muchos momentos el indio ha representado el paradigma del salvajismo y la degeneración y en otros momentos el indígena ha representado lo genuino, lo que es esencialmente loable de la humanidad. En la génesis o el mantenimiento de los estigmas que, de algún modo han consolidado la subalternidad del indígena o han dado origen a su preeminencia, también han contribuido los antropólogos con caracterizaciones acerca de la ingenuidad, la violencia, el fatalismo, el fanatismo, la deslealtad o la grandeza moral. En todo caso, las aproximaciones antropológicas al indígena hasta 1970 dieron lugar a un amplísimo conocimiento de sus culturas pero ese conocimiento no favoreció el diálogo interétnico.

En la segunda etapa estudiada (entre 1970 y 1996) las imágenes del indígena estuvieron condicionadas por la guerra y por el desarrollismo de los años 1970. El argumento central aquí era ver cómo se *desindianizaba* al indígena como consecuencia de esos diálogos con el desarrollismo económico y el conflicto político. Si el contexto de la etapa anterior llevaba a la búsqueda de un asimilacionismo etnocéntrico sobre bases de la preeminencia étnica ladina, en este periodo nos encontramos con nuevos planteamientos de asimilacionismo paternalista, en este caso basadas en la clase social: el indígena se superará y crecerá en tanto converja y luche con sus compañeros de clase, los campesinos y los proletarios. Organizaciones políticas izquierdistas y mayormente las revolucionarias, tesis etnodesarrollistas pensadas para la mejora indígena y nuevas actitudes religiosas, herederas del Concilio Vaticano II (sobre todo a través de la acción católica) y del primer desembarco evangélico progresista, convergen en la idea de “modernización del indígena”. No obstante no podemos entender la etapa siguiente de “emergencia indígena” y revitalización maya si no consideramos cómo en este cuarto de siglo lo indígena sobrevivirá en y se proyectará desde asociaciones culturales. En concreto, desde el activismo étnico-cultural y también como señaló Falla para el caso de San Antonio Ilotenango, desde el activismo religioso (1978: 545-548).

El periodo final que hemos tratado aborda los sentidos que la antropología está dando al renacimiento maya en Guatemala, pero no solo. Según hemos comentado

en otro lugar (López García 2009) fue en 1996, cuando el historiador Mario Roberto Morales escribió el artículo titulado “los mayas salen del clóset”, advirtiendo de los peligros neocoloniales del llamado “renacimiento maya”. Presentado ese renacimiento como construcción foránea, “de gringos y europeos”, dicho autor suponía que la adopción del orgullo étnico y cultural así prefigurado era una expresión de la continuidad del colonialismo. Así, lejos de ser la identidad étnica un valor y un sentimiento incuestionable, está sometido a modas y coyunturas como lo están las identidades políticas, religiosas o económicas. Y, sin ninguna duda, de estos énfasis ideológicos en torno al ser indígena en Guatemala, buena parte del material para su representación ha venido de la antropología. Como hemos visto en estas páginas, la antropología ha otorgado una muy diversa atención a los temas indígenas pero apunta a que las categorías que en el pasado fueron útiles resultan hoy no solo incómodas sino inadecuadas.

Bibliografía

- ADAMS, R. (1956) *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*, Guatemala: SISG
- ADAMS, R. (1990) “Ethnic images and Strategies in 1944”. In Smith, C. y M. Moors (eds) *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988*, Austin: University of Texas Press.
- ADAMS, R. (1995) *Etnias en Evolución social, estudios de Guatemala y Centroamérica*, México: Universidad Autónoma metropolitana.
- ADAMS, R. y S. BASTOS (2003) *Las relaciones étnicas en Guatemala: 1944-2000*, Guatemala: CIRMA.
- ARIAS, A. (1990) “Changing Indian Identity: Guatemala’s Violent Transition to Modernity”. In Smith, C (ed) *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988*, Austin: University of Texas Press, pp. 258-286.
- ARIAS, A. (2001) *The Rigoberta Menchú Controversy*, Minneapolis: University of Minnesota
- BASTOS, S. (1999) “Migración y diferenciación étnica en Guatemala. Ser indígena en un contexto de globalización”, *Papeles de Población* 5 (22), pp. 199-243.
- BASTOS, S. (2000) “De la nación-Estado a la nación multicultural. Una reflexión histórica y crítica”, *Trayectorias. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León* nº 4-5.

- BASTOS, S. y R.L. BRETT (2010) *El movimiento maya en la década después de la paz: 1997-2007*, Guatemala: F&G Editores.
- BASTOS, S. y CAMUS, M. (1996) *Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas: 1986-1992*, Guatemala: FLACSO.
- BASTOS, S. y CAMUS, M. (1995) *Abriendo caminos: Las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de Derechos Indígenas*, Guatemala: FLACSO.
- BASTOS, S. y CAMUS, M. (2003) *Entre el mecapal y el cielo: desarrollo del movimiento maya en Guatemala*, Guatemala: FLACSO.
- BASTOS, S. y A. CÚMEZ (2007) *Mayanización y vida cotidiana: La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Guatemala: FLACSO.
- BONFIL BATALLA, G (1981) *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México: Nueva Imagen.
- BUNZEL, R. (1981) *Chichicastenango*, Guatemala: SISG.
- CABARRÚS, C.R. (1998 [1979]) *La Cosmovisión Q'eqchi' en Proceso de Cambio*, Guatemala: Cholsamaj.
- CAMUS, M. (2002) *Ser indígena en ciudad de Guatemala*, Guatemala: FLACSO.
- CARMACK, R. M. (1979) *Historia Social de los Quichés*, Guatemala : SISG.
- CARMACK, R. M. (ed.) (1991 [1988]). *Guatemala. Cosechas de violencia. Los indios mayas y la crisis guatemalteca*, Guatemala: FLACSO.
- CARMACK, R. M. (1997) "El trabajo de Adrián Inés Chávez". In Chávez, A.I. *Pop Wuj. Poema mito-histórico ki-chè*, Costa Rica: Liga maya internacional-TIMACH, pp. 128.
- CASAÚS, M. E. (2005) "La generación del 20 en Guatemala y su imaginario de nación". In *Las redes intelectuales centroamericanas, un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*, Guatemala: F&G Editores, pp. 253-290.
- CASAÚS, M. E. (2001) "La renegociación de las identidades étnicas a raíz de los acuerdos de paz en Guatemala". In Pitarch, P. y J. López García (eds.) *Derechos Humanos en Tierras Mayas. Política, representaciones y moralidad*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- CELIQUETA, G. (2009). "*La race n'a jamais été vaincue*": *autorité et représentation politique indigène à Quetzaltenango (Guatemala)*, Tesis Doctoral. Paris: Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales.
- COJTI, C. D. (1997) *Ri Maya Moloj pa Iximulew: El movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj.
- ESQUIT, E. (2002) "*Otros poderes, nuevos desafíos. Relaciones Interétnicas en Tecpán y su entorno departamental: 1971-1935*", Guatemala: IDEI-USAC

- FALLA, R. (1985) “El movimiento indígena”, *Anales de la Academia de Geografía e historia de Guatemala* 59 (año 61), pp. 437-461.
- FALLA, R. (1995 [1978]) *Quiché Rebelde: Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché, 1948-1970*, Guatemala: USAC.
- FISCHER, E. F. (1999) “Cultural Logic and Maya Identity: Rethinking Constructivism and Essentialism”, *Current Anthropology* 40, No. 4, pp. 473-499.
- FISCHER, E. F. (2001) *Cultural Logics and Global Economies: Maya Identity in Thought and Practice*, Austin: University of Texas Press.
- FISCHER, E. F. (2001-b) “Derechos Humanos y relativismo cultural: la ética antropológica en el área Maya”. In Pitarch P. y J. López García (eds.) *Los derechos Humanos en Tierras Mayas*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 291-310.
- FISCHER, E. y R. McKENNA BROWN (1999) *Activismo cultural maya*, Guatemala: Cholsamaj
- GARCÍA RUIZ, J. (1999) “De la resistencia a la alternativa. Entre “etnoresistencia” discursiva y “etnoestrategia” operativa. Construcción de la identidad socio-política y dinámicas de la acción colectiva en el llamado “movimiento maya”, *Estudios y Documentos* 13, Quetzaltenango: Muni-k’at, pp. 35-66.
- GILLIN, J. (1958) San Luis Jilotepeque. *La seguridad del individuo y de la sociedad en la cultura de una comunidad guatemalteca de indígenas y ladinos*, Guatemala: SISG.
- GONZÁLEZ- NONCIANO, J. R. (1998) *Esas sangres no están limpias. El racismo, el Estado y la Nación en Guatemala (1944-1997)*, Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- GOUBAUD, A. (1946) “Conferencia del Director del Instituto Lic. Antonio Goubaud Carrera”, *Boletín del Instituto Indigenista Nacional*, vol. 1, pp. 17-25.
- GUTIÉRREZ MENDOZA, E. S. (2009) *Ensayos sobre pensamiento antropológico (Guatemala y Brasil)*, Guatemala: USAC.
- GUZMÁN BÖCKLER, C. (1997) “20 años después: Recuerdos de la primera edición del “Pop Wuj”. In Chávez, A.I. *Pop Wuj. Poema mito-histórico ki-chè*: Costa Rica : Liga maya internacional-TIMACH, p. xv-xxiv.
- GUZMÁN BÖCKLER, C. y J. L. HERBERT (1995 [1970]). *Guatemala. Una interpretación histórico-social*, Guatemala: Cholsamaj.
- HALE, C. R. (2003) “Does multiculturalism menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”. *Journal of Latin American Studies* 34, pp. 485-524.
- LA FARGE, O. (1994) *La costumbre en Santa Eulalia*, Guatemala: Cholsamaj.

- LÓPEZ GARCÍA, J. (2009) "Proyectos de desarrollo y cambios en el liderazgo indígena". In López García, J. y M. Gutiérrez Estévez, *América Indígena ante el s. XXI*, Madrid: s. XXI, pp. 241-280.
- LÓPEZ GARCÍA, J. (2011) "Teléfonos celulares en la era de los mayas: representaciones y usos entre los ch'orti' de Guatemala". In Pitarch, P. y Orobig, G. (eds.), *Modernidades indígenas*, Madrid: Iberoamericana Verbuert.
- LÓPEZ GARCÍA, J. (2014) "La curiosidad de las palabras y la senda del corazón en mujeres indígenas de Guatemala", *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n° 33, pp. 255-286.
- MANZ, B. (2004) *Paradise in Ashes- A Guatemalan Journey of Courage, Terror, and Hope*, University of California Press.
- MARTÍNEZ PELÁEZ, S. (1998 [1970]) *La Patria del criollo: Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, México: Fondo de Cultura Económica.
- MÉNDEZ DOMÍNGUEZ, A. (1975) "Big and Little Traditions in Guatemalan Anthropology", *Current Anthropology*, 16(4), pp. 451-552.
- MONTEJO, V. (1999) *Voices from exile: Violence and survival in modern maya History*, University of Oklahoma Press, Norman.
- NELSON, D. (1999) *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*, Berkeley: University of California Press.
- PÉREZ DE LARA, O. (1988) "El desarrollo de la Antropología en Guatemala: necesidades y perspectivas", *Estudios*, 2, pp. 52-85.
- POP CAAL, A. (s.f.) "Réplica del indio a una disertación ladina". In *Revista B'aqtun* n° 9 [en línea], Guatemala: organismo Naleb'. Disponible en: <http://baqtun.naleb.gt/index.php/antonio-pop/item/108-réplica-del-indio-a-una-disertación-ladina>.
- REDFIELD, R. (1956) "Comerciantes primitivos en Guatemala". In *Cultura Indígena de Guatemala. Ensayos de Antropología Social*, Guatemala: SISG, pp. 43-59.
- REINA, R. E. (1973) *La ley de los santos. Un pueblo pokomán y su cultura de comunidad*, Guatemala: SISG.
- Revista *Ixim* n°2, noviembre 1977.
- Revista *Ixim* n°5, febrero 1978.
- SAM COLOP, E. (1991) *Jub'aqtun Omay Kuchum K'aslemal, Cinco siglos de encubrimiento*. Guatemala: CECMA.
- SANFORD, V. (2003) *Buried Secrets: Truth and Human Rights in Guatemala*. New York: Palgrave Macmillan.
- SANFORD, V. (2003-b) *Violencia y Genocidio en Guatemala*, Guatemala: F & G Editores.
- SMITH, C. (1990) *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988*, Austin: University of Texas Press

- STOLL, O. (1958 [1889]) *Etnografía de Guatemala*, Guatemala: SISG
- STOLL, D. (1999) “*Rigoberta Menchú and the Story of all Poor Guatemalans*”, Boulder: Westview Press.
- TARACENA, A. et al. (2004) *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944-1985*, Guatemala: CIRMA.
- TAX, S. (1956) “La visión del mundo y las relaciones sociales en Guatemala”. In *Cultura Indígena de Guatemala. Ensayos de Antropología Social*, Guatemala: SISG.
- TAX, S. (1964) *El capitalismo del centavo: una economía indígena de Guatemala*, Guatemala: SISG.
- TERMER, F. (1957) *Etnología y Etnografía de Guatemala*, Guatemala: SISG.
- VELÁSQUEZ NIMATUJ, I. A. (2002) *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala*, Guatemala: NawalWuj
- WAGLEY, Ch. (1957) *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico social de una comunidad indígena de Huehuetenango*, Guatemala: SISG.
- WARREN, K. B. (1998) *Indigenous movements and their critics. Pan-maya activism in Guatemala*, Princeton University Press.
- WILKINSON, D. (2004) *Silence on the Mountain: Stories of Terror, Betrayal, and Forgetting in Guatemala*, Duke University Press.
- WILSON, R. (1995) *Maya Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' Experiences*, Norman: University of Oklahoma Press
- WISDOM, Ch. (1961) *Los chortís de Guatemala*, Guatemala: .
- ZELAYA, H. (1989) *La ladinización como objetivo de estudio de la antropología de la ocupación: ensayo sobre la obra de Richard Adams, como paradigma de la antropología aplicada al desarrollo político social de Guatemala*, Guatemala: Tesis Escuela de Historia, Universidad de San Carlos.

Philippe Descola (2011) *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Éditions Quæ, collection Sciences en questions, París, 110 p. ISBN 978-2-7592-0911-8

Juan Javier Rivera Andía
 Universitat Autònoma de Barcelona

Luego de un prefacio (por R. Larrère) no del todo imprescindible, encontramos, en este libro, dos temas principales: por un lado, una reflexión sobre unos métodos y epistemologías centrales para la antropología; y, por otro lado, una crítica de otras propuestas (sobre todo, anglosajonas) de la disciplina. En el contexto de esta revisión, estas conferencias dadas por Philippe Descola, en Francia, entre el 2007 y el 2008, también constituyen una suerte de reivindicación de ciertos aspectos de la obra de Lévi-Strauss (no la primera ni la más extensa, pero quizá sí una de las más detalladas al respecto).

El hilo conductor del libro es el conocido cuestionamiento, elaborado por Descola y otros autores, de la aprehensión de la experiencia humana como el resultado de la coexistencia de dos campos de fenómenos regidos por principios (a saber, el de las ciencias de la naturaleza y el de las ciencias de la cultura), cuya distinción el autor fija en la segunda mitad del siglo XIX (p. 9, 12, 33 y 38).¹

Las dificultades para establecer un diálogo entre ambos dominios -sea, por ejemplo, porque el tratamiento de los hechos culturales es demasiado pobre, o porque los mecanismos biológicos invocados en el origen de un hecho social son demasiado generales (p.10)-, destacan la necesidad recomponer naturaleza y sociedad en un ensamblaje nuevo: uno donde se presenten como expresiones instituidas de relaciones entre entidades cuyo estatus ontológico y capacidad de acción varíen según su posición (p. 100).

El mundo, aquello que existe fuera de nuestro cuerpo y en interface con él, se presentaría, pues, como un conjunto finito de cualidades y de relaciones, que pueden o no ser actualizadas por los hombres según las circunstancias y según las inferencias relacionadas con la asignación de cualidades a los objetos y a los tipos de relación que las unen (p. 76). Así, aunque ciertas ontologías sean más hospitalarias a ciertas prácticas, no tendría porqué deducirse que estas sean imposibles fuera del cuadro que las engendra (p. 98). Bastaría, según Descola, con un empirismo modesto para describir un escenario como

1. De forma más precisa, la emergencia de lo que hoy llamamos culturas como objetos científicos, susceptibles de ser opuestos por sus características al campo de las regularidades naturales, aparecería en torno a 1880, fecha de los intensos debates que, sobre todo en Alemania, buscaban distinguir los métodos de las ciencias de la naturaleza y los de la cultura.

este (p. 77) y comenzar, así, a integrar la caduca división entre naturaleza y cultura en un nuevo campo analítico, en el seno del cual el naturalismo moderno se reduciría a una de las expresiones posibles de los esquemas generales que gobiernan la objetivación del mundo (p. 82).

En este punto, surge un problema adicional: ¿Cómo podríamos combinar el universalismo científico con el carácter relativo del dispositivo conceptual por medio del cual expresamos nuestra propia objetivación del mundo? (p. 74) En el caso del etnógrafo, por ejemplo, el dualismo entre naturaleza y cultura lo induciría a aprehender el sistema de objetivación de la realidad que estudia como una mera variante de aquel que nos es familiar (p. 56). Así, se efectuaría una doble traducción: el observador comienza por traducir su cultura en aquella del observado, desvelando una división del mundo supuestamente análoga a la que le es familiar, para luego retraducir esta división en un lenguaje aceptable por su comunidad de origen (p. 54). Estaríamos, pues, frente a una suerte de “etnocentrismo sabio”: la creencia de que, aunque las realidades que los humanos objetivan no sean universalmente compartidas, la manera de objetivarlas sí lo sería (p. 35).

Aprovechando los argumentos de un debate que Claude Lévi-Strauss sostiene con Marvin Harris,² a mediados de los setenta, Descola distingue lo que llama las dos naturalezas de aquel: una “naturaleza naturalizante” (como fuente de determinación absoluta) y una “naturaleza naturalizada” (como actualización de esta determinación en formas de ser, de pensar y de actuar, que pueden ser estudiadas independientemente) (p. 30-31). Se trataría, pues, de dos determinismos simultáneos y complementarios. Por un lado, encontraríamos uno de tipo tecno-económico, que impone al pensamiento constreñimientos que resultan de la relación que una sociedad tiene con su medio. Por otro lado, hallaríamos otro determinismo, que manifestaría las exigencias propias del funcionamiento del “espíritu” (y que, por tanto, tendría una dimensión universal). (p. 25). Es decir, mientras que la naturaleza como colección de no-humanos se ve reducida a una posición marginal -servir de alimento al pensamiento-, en cambio, la naturaleza orgánica del hombre se ve conferida de una función eminente: la de estructurar las operaciones del “espíritu” en resonancia con las propiedades de la materia (p. 27). O,

2. Harris es considerado aquí como un exponente de una corriente materialista de la antropología norteamericana relacionada con autores tan importantes como Alfred Kroeber y Julian Steward. En este último, Descola identifica una dificultad epistemológica y metodológica fundamental: Steward recurre al determinismo y al evolucionismo en lo que respecta al uso social de los recursos naturales, pero acude a un difusionismo contingente cuando se trata de la religión y sus valores. Tal dificultad provendría de un hecho más o menos recurrente: « el pensamiento utilitarista tiene horror de las instituciones inútiles » (p. 22).

en otras palabras, mientras que la naturaleza exterior al hombre es más bien hipostasiada como una suerte de léxico de rasgos distintivos a partir del cual los órganos sensibles y el cerebro producirían textos según una sintaxis propia; encontraríamos una suerte de gramática natural del entendimiento que se mantendría invariable (p. 27). Cabe notar que el reconocimiento de esta suerte de paradoja sutil en la obra de Lévi-Strauss, contrasta con la cierta severidad con que se evalúa la obra de autores como el mismo Marvin Harris³, Bronisław Malinowski⁴, Roy Rappaport⁵ o Tim Ingold⁶.

La sección final, que transcribe las preguntas y respuestas posteriores a las conferencias, no solo ofrece algunos argumentos adicionales a los ya mencionados,⁷ sino que además ahonda en algunos casos ilustrativos. De esta manera, se mantiene, por ejemplo, el énfasis en la distinción entre, a grandes rasgos, unos Andes analogistas y una Amazonia animista (p. 87). Antes de concluir, quisiéramos notar brevemente una suerte de disparidad temporal en estas caracterizaciones. Así, mientras que la Amazonía animista es sobre todo etnográfica y contemporánea, en cambio, los Andes, que son considerados como predominantemente analogistas, son más bien los del pasado, los que nos describen los cronistas y los estudios etnohistóricos. Así lo sugiere, por ejemplo, la alusión al término “pachacuti” que se restringe a un periodo histórico específico y a una de las varias lenguas andinas. Aunque es cierto que también se alude a los chipaya,

3. Así sucede, por ejemplo, con la distinción, usada por Harris, entre « emic » y « etic ». En el caso del entorno de una cultura, cuya complejidad, recuerda Descola, es mucho mayor que los parámetros acústicos del lenguaje, sería imposible considerar elementos « etic » haciendo abstracción de todo contexto cultural, pues es en función de las categorías propias del observador que se los aísla. (p. 53).

4. En este caso, Descola resalta la oscilación entre argumentos teleológicos y proposiciones tautológicas en la propuesta de las «necesidades primarias » y « necesidades secundarias » elaborada por Malinowski (p. 43-45).

5. Con respecto a Roy Rappaport, Descola se detiene en los postulados del libro *Ecology, meaning and religion*, de fines de los setenta, acerca de la función adaptativa de las instituciones y su explicación por una causa final: “Aquello que la explicación por las causas finales busca hacer pasar por una relación de causalidad necesaria no es sino la afirmación de una simple compatibilidad entre una forma cultural y una función biológica” (p. 45-46). Cabe mencionar que hubiera sido interesante contar también con una apreciación del último Rappaport, cuya obra póstuma recurre a autores como Charles Peirce, que ha sido también adoptado por autores más recientes (como Eduardo Kohn), más o menos cercanos a los planteamientos de Descola.

6. En cuanto a la antropología fenomenológica de Tim Ingold, y su recuperación del concepto de Umwelt (desarrollado por Jacob von Uexküll), Descola arguye que se trata de una posición legítima en el plano filosófico, pero no en el antropológico (p. 65). Como lo ha sostenido en otras partes, Descola adjudica a Ingold la intención de “decretar la preeminencia de una ontología particular” (p. 65), invirtiendo el prejuicio etnocéntrico: así, la objetivación moderna no sería entonces más que una excrecencia monstruosa que disimularía la verdad de la experiencia primera del mundo.

7. Así, en cuanto al contraste entre “interioridad” y “fiscalidad”, por ejemplo, niega que sea “una tentativa subrepticia de reintroducir el dualismo cartesiano del espíritu y el cuerpo, al contrario, este último representa una variante local de un sistema de distinciones general a toda la humanidad” (p. 95).

que habitan hoy en los Andes bolivianos, nos preguntamos si, a la luz de la etnografía andina, el animismo no sería igual de relevante para caracterizar al menos algunas de las diversas y poco exploradas regiones de los Andes contemporáneos.

En suma, este valioso y conciso libro nos aproxima a una de las propuestas quizá más prominentes de la antropología actual, y nos confirma la certeza de cuán necesario es describir las « colectividades » de humanos, estudiando también los principales grupos no-humanos con los que aquellas interactúan (e, inversamente, estudiar las especies animales, considerando los medios ampliamente antropomorizados en los que estos viven) (p. 102). Tal es, en efecto, la empresa que tienen por delante quienes consideran la relación entre el hombre y la naturaleza como la cuestión más crucial de este nuevo siglo (p. 77).

Corry, Stephen (2014) *Pueblos indígenas para el mundo del mañana*. Círculo Rojo editorial, Madrid, 453 p. ISBN 978-84-9076-575-3

Mònica Martínez Mauri
 Universitat de Barcelona

La guía de Stephen Corry nos presenta la realidad que viven los pueblos indígenas del mundo revelando la importancia de su existencia y supervivencia para el interés común de la Humanidad. Las 453 páginas de la versión española publicada en 2014 por la editorial Círculo Rojo son de lectura amena. La intención de Corry no es escribir un manual de antropología, sino un libro que despierte conciencias y que permita entender al público en general quiénes son los pueblos indígenas y qué problemas afrontan en la actualidad. En este sentido, el libro nos transporta a lugares tan exóticos y lejanos como las Islas Andamán, la Amazonia o el África de los pueblos pigmeos y bosquimanos. Este amplio recorrido nos muestra que los pueblos indígenas habitan en todo el planeta y que sus problemas, a pesar de la distancia que los separa, son en muchas ocasiones compartidos.

Desde el mundo del activismo podemos decir que la guía –gracias a los numerosos ejemplos y a su impecable estilo narrativo– es un elemento de sensibilización eficaz. Sin embargo me atrevería a decir que desde la antropología social el libro parece plantear interrogantes innecesarios y debates ya cerrados. Corry a pesar de ser muy crítico con los antropólogos y antropólogas que han trabajado con sociedades indígenas –ver especialmente las páginas 374-388 dedicadas a nuestro gremio–, tiene tendencia a usar conceptos y teorías críticas formuladas desde la disciplina. Un ejemplo de ello es lo que él denomina el error amish (pp. 51-52), para referirse a la frecuente y malintencionada asociación entre pasado y pueblos indígenas, es decir, creer que de la misma manera que los amish, los pueblos indígenas viven anclados en el pasado por utilizar tecnologías que el mundo moderno considera obsoletas. En los años 1980 los antropólogos norteamericanos ya criticaron al estructuralismo por no considerar al Otro como a un semejante contemporáneo, incluso Johannes Fabian en *Time and the Other* elaboró el concepto de “alocronismo” (alo: otro; cronos: tiempo) para referirse a la tendencia de mantener al otro a distancia en el tiempo. La reflexión de Corry sobre la temporalidad de las sociedades indígenas es un tema bien estudiado por nuestra disciplina.

Corry tampoco es original al señalar que a pesar de que muchos gobiernos del mundo hayan aprobado mejores políticas para los pueblos indígenas, el balance sigue siendo

pesimista: la gran mayoría sigue sin cumplirlas (p. 326). Esta reflexión fue central en uno de los últimos informes que elaboró el antropólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen (2006) cuando todavía era Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas en las Naciones Unidas. Stavenhagen hablaba de la “brecha de la implementación” para referirse al incumplimiento de las leyes a favor de los derechos indígenas.

Un último punto de encuentro de Corry con nuestra disciplina se produce cuando se esfuerza en demostrar la unidad en la diversidad humana, es decir: todos somos humanos y tenemos cultura, pero la cultura también nos hace diferentes los unos de los otros.

Desde un punto de vista antropológico también crea una cierta incomodidad la diferencia que establece la guía entre pueblos indígenas y pueblos indígenas tribales. Por un lado, los pueblos indígenas serían “los descendientes de quienes estaban en el lugar antes de la llegada de otros que ahora constituyen la sociedad mayoritaria y dominante. Se definen en parte por su ascendencia, en parte por los rasgos particulares que indican su diferencia en relación con quienes llegaron más tarde, y en parte por la visión que tienen de sí mismos” (p. 49). Por el otro, los pueblos indígenas tribales serían aquellos que tienen un modo de vida eminentemente autosuficiente y que se diferencian claramente de la sociedad mayoritaria y dominante (p. 53).

En primer lugar, sorprende esta obsesión por las definiciones y clasificaciones, cuando paradójicamente los antropólogos ya hace tiempo que hemos aceptado que pueblo indígena no es una categoría analítica, sino política, y que, como tal, debe respetarse el criterio de auto-identificación promovido por numerosos movimientos indígenas durante las últimas dos décadas. Desde un punto de vista *emic*, las definiciones y clasificaciones de Corry son en algunos casos problemáticas. En este sentido es interesante citar el caso de los garifunas de la América central, un pueblo tribal pero no indígena según Corry (p. 213).

En segundo lugar, decir que incurre en contradicciones. No se puede reflexionar sobre “el error amish” y dos páginas más tarde construir una definición en base a este error. Etnografías recientes como la de Reyes y Huanca (2015) –también reseñada en este volumen– nos muestran que las sociedades autosuficientes, cazadoras y recolectoras, a las que Corry llama tribales, usan el teléfono móvil a pesar de no tener electricidad y vivir en medio de la selva. Hoy en día el uso de las tecnologías y el modo de vida no parecen ser criterios fiables para categorizar sociedades. Los estudios etnográficos nos muestran que la distinción entre pueblos indígenas y pueblos indígenas tribales es ilusoria y que la movilidad entre la selva y la urbe es una realidad desde hace décadas. Muchos antropólogos hemos podido constatar que individuos que pueden ser catalogados como

“tribales” no solo han vivido en contextos urbanos, sino que se han proletarizado durante años y que en un momento dado, han decidido volver a su comunidad “tribal”. Este es por ejemplo el caso que he podido observar durante años con los gunas de Panamá. Muchos han trabajado como cocineros en la ciudad, incluso algunos fueron empleados en las bases norteamericanas del canal. Una vez jubilados, después de haber pasado gran parte de su vida en un gran centro urbano, estos indígenas –que nunca dejaron de serlo– vuelven a sus comunidades de origen y adoptan un modo de vida eminentemente autosuficiente. En definitiva, no hay que olvidar que muchas sociedades “tribales” se sustentan con remesas que envían sus familiares desde los centros urbanos.

Por último, la relación que se establece en la guía entre ser indígena y tener una ocupación anterior del territorio también parece conflictiva. Desde un punto de vista histórico, existen ejemplos de sociedades no indígenas que ocupaban un territorio considerado indígena antes que lo hicieran los indígenas. Esta situación es usual en zonas donde coexisten sociedades quilombolas –descendientes de los esclavos africanos traídos al continente americano a principios del s. XVI– e indígenas sedentarizados durante el periodo colonial.

Por último es oportuno señalar algunas ideas desconcertantes, como por ejemplo cuando afirma que “es cierto que los pueblos indígenas tienen costumbres ‘bárbaras’, pero también las tienen las sociedades industrializadas” (p. 259). También cuando al abordar el papel de las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) en la lucha por los derechos indígenas solo se refiere a las ONGs internacionales establecidas en países del Norte (pp. 350-360). Corry olvida comentar el efecto mimético que ha tenido este estilo organizativo sobre la realidad política de los pueblos indígenas de todo el mundo, limitándose a transmitir la idea que “las voces tribales que hablan en defensa propia tienen relativamente poca fuerza” (p. 361). Un argumento que resta fuerza a una de las principales demandas del libro: considerar que los pueblos indígenas son actores políticos decisivos para el futuro del planeta.

Referencias citadas:

FABIAN, J. (1983) *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.

REYES-GARCÍA, V. y T. HUANCA (eds.) (2015) *Cambio global, cambio local. La sociedad tsimane' ante la globalización*. Barcelona: Icaria Editorial / Institut Català d'Antropologia.

STAVENHAGEN, R. (2006) *Los derechos humanos y las cuestiones indígenas. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, Documento E/CN.4/2006/78, 16 de febrero de 2006.

Martínez Mauri, Mònica (directora), George Angher, Daniel Buitrago-Rosas, Euclides Campos, Igua Jiménez y Grupo Wagibler (2014) *Una guía ornitológica y cultural a las aves de Gunayala / An ornithological and cultural guide to the birds of Gunayala*. Panamá: Editorial Novo Art. 72 p. ISBN 978-9962-651-92-5

Beatriz Rovira Folch
Universidad de Panamá

Una tendencia notable de los macro emprendimientos turísticos es: restar protagonismo al conocimiento local o, en su defecto, tratarlo con superficialidad, insistir en posturas esencialistas y ahistóricas, y banalizar los contenidos, con el recurso a los estereotipos y a la folclorización de las comunidades respectivas. El efecto es la inmovilización de un repertorio de prácticas, de expresiones, y su reconocimiento y aceptación como herencias inalteradas del pasado (Jiménez Villagrán 2014), desconociendo el dinamismo propio de todo proceso social. Esta situación va de la mano con una articulación subalterna de las comunidades locales al mercado de la gran industria turística. Por el contrario, en el denominado turismo comunitario, los anfitriones dejarían el rol de subalternidad (como dice una autora de una manera muy sugestiva “meramente fotografiable”) para asumir el rol de gestores, de su territorio e identidad cultural (Santafé 2012).

El documento reseñado contribuye a los esfuerzos orientados hacia una estrategia de desarrollo del turismo comunitario que se implementan desde el pueblo Guna. Tiene como cometido promover el conocimiento sobre la avifauna del sector occidental de la comarca Gunayala (Panamá) y fundamentalmente, proveer de material interpretativo de calidad; resultante de un proyecto sistemático de generación de conocimiento y no un mero producto de corte mediático, reduccionista y simplificador. La iniciativa es muy relevante y su significado debe resaltarse en el contexto general de las actividades turísticas en el país.

La guía se estructura en dos secciones. Una, se concentra en la perspectiva antropológica acerca de las aves, mientras que la otra es un listado de especies identificadas con sus nombres científicos y populares en castellano, dulegaya e inglés, recurso útil para aficionados a la observación de la avifauna. La primera, bajo el título de “Las aves en el mundo Guna”, refiere a las aves en el mundo mítico, en la vida ritual y doméstica y presenta una etnoclasificación. En su elaboración se reconoce el prolongado trabajo etnográfico de Mònica Martínez Mauri, investigadora de la Universidad de Barcelona, que da sustento a este enfoque antropológico del “intercambio y (de los) diálogos” entre

aves y humanos en la Guna Yala de hoy (Martínez Mauri 2013), labor que implica el abordaje de una de las díadas u oposiciones de mayor trayectoria en el pensamiento antropológico: el par de conceptos “naturaleza y cultura”.

Desde la perspectiva de la tradición cultural hegemónica se suele considerar esta dualidad como de validez universal: tal concepción da cuenta, entre otras cosas, de la reticencia que en general se tiene a entender, e incluso en algunos casos a admitir, que los procesos evolutivos conducentes al ser humano a partir de ancestros no humanos pueden explicarse en términos de continuidades más que de rupturas. Si bien la biología brinda elementos contundentes en este sentido, es general la adherencia a un modelo de pensamiento en el cual la “animalidad” se opone a la “humanidad”. A tal punto, la palabra “animal” suele emplearse como insulto en ciertas circunstancias. Esta oposición subyace no sólo a la distinción entre humanidad y animalidad, sino que, además, constituyó una plataforma ideológica que sostuvo el rótulo de “pueblos naturales” para aludir a los “otros” culturalmente diferentes, en el contexto de la expansión colonial.

Sin embargo, como lo expresa uno de los más conocidos autores que se ha ocupado de esta cuestión basándose en las experiencias etnográficas (referente teórico del texto que comentamos, Philippe Descola), “los equivalentes terminológicos del par naturaleza/cultura son prácticamente imposibles de encontrar fuera de las lenguas europeas” (Descola 2012). Argumento muy plausible para descartar su carácter universal. En contraposición, este autor ha constatado que las nociones que podrían traducirse como interioridad (subjetividad, afectos, conciencia, reflexividad, aptitud para soñar, etc.) y materialidad (forma, fisiología, sustancia, entre otros), se hallan representadas en todas las lenguas conocidas, aunque con delimitaciones particulares.

Estos criterios y sus combinaciones caracterizan tipos de ontologías, es decir, modalidades diferentes de identificación. En este marco, identificación se define como aquel mecanismo a través del cual establecemos diferencias y semejanzas entre mí mismo y otros existentes “infiendo analogías y distinciones de apariencia, comportamiento y propiedades entre eso que pienso que soy y eso que pienso que son los otros” (Descola 2012: 86).

En un estilo adecuado al carácter divulgativo de la guía, la revisión de la relación entre las aves y los humanos en Gunayala, aporta una de las posibles constataciones transculturales de las “vías alternativas” para describir, clasificar y tornar tangibles las relaciones que los humanos establecen entre sí y con otros seres vivos, en una aproximación ontológica.

Con este propósito, el texto toma el modelo heurístico propuesto por Descola, basado en los criterios discriminantes de materialidad e interioridad, empleando la denomina-

ción de “animismo” para el caso de la cosmovisión Guna: en ella se asume una semejanza en la interioridad de humanos y animales, aun cuando se reconozcan diferencias en su materialidad. En palabras del texto reseñado “diferenciar el mundo animal del humano no tiene sentido”. (Martínez Mauri *et al.* 2014: 19)

“En la Guna Yala de hoy, al igual que hace decenas de años, las relaciones entre las aves y los dules son equiparables a las relaciones que mantienen los humanos entre sí. No sólo las aves están dotadas de una interioridad análoga a la de los humanos, sino que viven en el seno de colectivos que poseen una estructura y propiedades idénticas: se trata de sociedades completas, con jefes, con chamanes y con rituales, entre otros”. (Martínez Mauri *et al.* 2014: 19)

En términos generales, y a sabiendas de los riesgos que esto implica, fundamentalmente el de reificar los modelos y desconocer la existencia de situaciones de interculturalidad, de hibridación; podemos decir que la ontología naturalista (en la cual está claramente inmersa la tradición occidental hegemónica desde el siglo XVII), a diferencia de la del pueblo Guna, contrasta a los humanos y no humanos en términos de interioridad más que de materialidad, asignándole a la cultura el valor de elemento distintivo. Una expresión más de la manera que Occidente ha ido construyendo la dualidad naturaleza-cultura.

La guía no solo promueve y difunde el conocimiento local, sino que brinda al lector elementos de juicio para establecer comparaciones entre el modelo animista y el naturalista y, seguramente, para pensar de qué manera estas diferentes ontologías condicionan la relación que los humanos entablamos con el medio ambiente en general. Ante el dinamismo de las sociedades, es seguro que a futuro tanto uno de los modelos como el otro se modifiquen. Algunos indicios en el seno del naturalismo son elocuentes: desde hace aproximadamente dos décadas, empezamos desde la antropología a considerar la existencia de culturas no-humanas, con base en los avances de los estudios primatólogicos. En el ámbito de las legislaciones nacionales, recordemos que recientemente Ecuador redefinió el concepto de naturaleza en su nueva constitución de una manera mucho más afín a cosmovisiones locales. Además, y este es un hito significativo en el derrumbe de la oposición pretendidamente universal de naturaleza /cultura, se han empezado a borrar las barreras entre los territorios de las ciencias naturales y sociales. De esto es claro testimonio *La guía ornitológica y cultural a las aves de Gunayala*, como un ejemplo de esfuerzo interdisciplinar.

Referencias citadas:

DESCOLA, Ph. (2012) *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.

JIMÉNEZ VILLAGRÁN, A. (2014) “Entre la historia y la tradición: Reflexiones a partir del proceso de folclorización del pasado en Salta”, *Corpus*, 4 (1). <http://corpuserchivos.revues.org/793>

MARTÍNEZ MAURI, M. (2013) “Intercambios y diálogos entre aves y humanos. Apuntes etnográficos en la Gunayala de hoy”, *Canto Rodado* 8 pp. 41-58.

SANTAFÉ TRONCOSO, V. (2012) *El encuentro turista-anfitrión, desde una perspectiva intercultural y su incidencia en el desarrollo del turismo comunitario: estudio de caso comuna Tsáchila de Chigüilpe*. Tesis de maestría. FLACSO-Ecuador. <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/5846/2/TFLACSO-2012VTST.pdf>

Victoria Reyes-García y Tomás Huanca (eds.) (2015) *Cambio global, cambio local. La sociedad tsimane' ante la globalización*. Icaria Editorial / Institut Català d'Antropologia, Barcelona. 380 p. ISBN 978-84-9888-624-5

Mònica Martínez Mauri
Universitat de Barcelona

El libro editado por Tomás Huanca y Victoria Reyes compila los trabajos realizados entre los tsimane' de Bolivia por un equipo multidisciplinar de veinte investigadores durante quince años. Se trata de una etnografía coral que enfatiza la idea de cambio y adaptación de una sociedad amazónica, la tsimane', a los procesos sociales, económicos, políticos y climatológicos globales. Una etnografía realizada a partir de investigaciones que se han caracterizado por el uso de técnicas cualitativas y la constitución de una base de datos de carácter longitudinal. Pero unas investigaciones que fueron precedidas por un trabajo de campo prolongado de más de cuatro años por parte de los editores del volumen. Estamos por lo tanto ante una obra que ha combinado una entrada a campo clásica con un periodo de obtención de datos muy sistemático que se ha servido de novedosas técnicas.

El libro, integrado por 13 capítulos, aborda múltiples aspectos del cambio en la sociedad tsimane'. Los tres primeros capítulos trazan la historia, describen el marco ecológico, territorial, jurídico, así como la situación demográfica de este pueblo. Es aquí donde se hace evidente la gran diversidad biológica que alberga el territorio tsimane', pero también las amenazas –colonos, extractivismo, aumento demográfico, entre otros– que enfrentan sus habitantes.

En los capítulos V y VI se nos ofrecen detalladas descripciones de las transformaciones en las actividades de subsistencia (agricultura, pesca, caza y recolección de productos silvestres). En general se constata que los tsimane', al integrarse a la economía de mercado se dedican más a la agricultura comercial y consiguen mejores tecnologías, como por ejemplo las armas de fuego para cazar, que los llevan a abandonar sus actividades de subsistencia sustentables provocando una degradación del medio en el que viven.

En el siguiente capítulo, Eduardo A. Undurraga y Ricardo A. Godoy estudian la relación entre la integración al mercado y las posibilidades de acumular riquezas con la desigualdad económica. Después de describir las principales actividades generadoras de ingresos monetarios y de riqueza, los investigadores se centran en comprender la desigualdad entre los tsimane' llegando a la conclusión que se trata de una sociedad relativamente igualitaria. Esta distribución más igualitaria de la riqueza se explica por

tratarse de una sociedad de pequeña escala, íntimamente relacionada a través de múltiples vínculos de parentesco y regida por normas de reciprocidad.

En el capítulo VII, Lisa Ringhofer se sirve de la teoría de las transiciones del régimen sociometabólico con el fin de entender las dinámicas interrelaciones entre la sociedad tsimane' y su entorno físico, así como establecer su perfil metabólico. Después de analizar variables como el grado de dependencia hacia el mercado, las estrategias de producción y consumo de alimentos, o los flujos de energía, determina que estamos ante un perfil metabólico con características similares a los patrones de regímenes históricos de caza, recolección, agricultura y, en menor medida, industria. Un perfil híbrido típico de las sociedades contemporáneas rurales hoy.

En los capítulos VIII, IX y X se presentan interesantes datos en relación a los cambios en la dieta tradicional tsimane', se presentan los patrones de enfermedad, salud, tratamiento y los problemas nutricionales; por último, se discuten las formas de medir –subjetiva y objetivamente– las mejoras en la calidad de vida.

En el capítulo XI se abordan los cambios en el conocimiento ecológico tradicional en relación a la adaptación al medio y los procesos de cambio global. Numerosos ejemplos sobre el conocimiento ecológico referido a plantas medicinales, animales de caza, paisajes, muestran que este conocimiento sigue estando en la base de sus modos de subsistencia y está parcialmente afectado por el acceso a la economía de mercado.

Tomás Huanca en el penúltimo capítulo del libro se adentra en la cosmovisión, los mitos, las extintas prácticas chamánicas, los poderes sobrenaturales y las creencias asociadas con el bosque. Su aproximación, –sin adoptar la perspectiva ontológica ni cuestionar la universalidad del dualismo cartesiano–, no pone en duda la importancia de la tradición oral para los tsimane' de hoy. Aunque condicionada por la integración al mercado, los desplazamientos y la influencia de la cultura occidental, la manera de ver el mundo de los tsimane' todavía concibe las relaciones entre humanos y no humanos de forma parecida a otras sociedades de las tierras bajas de la América tropical. Todavía otorgan agencialidad a los seres, no visibles, que habitan el bosque y los mitos continúan modelando las formas de conducta de los humanos.

El último capítulo sitúa la voz de los tsimane' en un primer plano para entender su compleja percepción del cambio. Los investigadores indagan sobre su manera de ver los cambios en la arena política, su visión del futuro, la transformación de la economía de subsistencia, el extractivismo, el turismo y los conflictos ambientales.

Cambio global, cambio local. La sociedad tsimane' ante la globalización, es un trabajo ambicioso, pero exitoso. No solo consigue resumir un gran número de datos y visiones sobre los cambios que enfrenta una sociedad amazónica compuesta por 12.000 personas,

sino que llega a construir reflexiones muy valiosas sobre el futuro de nuestra humanidad. En los últimos años el proyecto de investigación con los tsimane' ha conseguido financiarse con fondos del European Research Council y ampliar su mirada a los cambios que experimentan otras sociedades de cazadores-recolectores de Asia y África. La producción científica del equipo de Victoria Reyes es envidiable, el número de artículos que han escrito para las audiencias científicas anglófonas se han multiplicado en los últimos tiempos. Pero además de pensar en la academia, han tenido el acierto de escribir este libro. Un libro pensando para los científicos sociales del mundo hispano, ciertamente, pero también para los bolivianos, para los estudiantes, para los tsimane' que quieren saber como su mundo ha sido estudiado por antropólogos, biólogos, ambientólogos, geógrafos, ecólogos y agrónomos.

En definitiva, muchos de los capítulos de este libro podrían ser objeto de una *TED talk*. Gracias al riguroso uso de las técnicas cuantitativas, cada apartado nos desvela, de forma muy convincente, una realidad que parecía oculta. Al igual que este tipo de charlas, en poco tiempo, en pocas páginas, en un lenguaje comprensible para cualquier tipo de público y con el uso de tecnología adaptada –mapas, programas estadísticos–, aprendemos a ver un determinado aspecto desde un nuevo prisma. De la misma manera que una *TED talk* introduce ideas que vale la pena difundir (*ideas worth spreading*), este libro plantea perspectivas que vale la pena explorar.

En homenatge a Terence Turner

Montserrat Ventura i Oller
Universitat Autònoma de Barcelona

Quan aquest monogràfic sobre Amèrica era en premsa, hem rebut la trista notícia del traspàs de Terence Turner. L'antropologia amazonista ha viscut una explosió teòrica i etnogràfica sense precedents des de la dècada dels vuitanta, però en els seus fonaments podem comptar amb un nombre reduït de mestres: T. Turner n'és un i des de *Quaderns* volem dedicar-li aquest obituari com a homenatge.

T. Turner (1935-2015) fou Professor d'Antropologia a la Universitat de Chicago¹ d'on es va retirar el 1999. L'any 2000 participà en el cicle de “*Conversatoris*” del Departament d'Antropologia Social i Cultural de la UAB organitzat per V. Stolcke, després de conferències a París, Marsella, Cambridge i Manchester, fidel al seu esperit obert als debats de l'antropologia europea. Més tard fou Professor visitant a la U. de Cornell. La seva carrera iniciada el 1962 està vinculada amb el poble indígena Kayapo, una societat del Brasil Central de parla gê. Des del marxisme va treballar en diversos camps que esdevindrien clau en la teoria antropològica a venir, com la noció de persona, de cos social, de ritual, de parentiu, d'història. Crític amb l'estructuralisme, també aportà en la darrereria una anàlisi acurada al debat ontològic, amb l'avantatge del seu coneixement sobre les societats que l'han inspirat.

Paral·lelament, s'interessà i participà en la lluita dels pobles indígenes, particularment dels kayapo, contra l'extractivisme, a favor de la seva emancipació, pels drets humans, tant des de la teoria com de l'activisme, que per a ell no eren separables². Treballà prop de dues dècades en l'Institut Raoni, una organització comunitària kayapo.

En aquesta darrera vessant cal destacar la seva tasca en el camp de la comunicació audiovisual. Col·laborà amb la BBC i Granada Television amb films sobre els kayapo, un dels quals traduït al català per TV3 dins la sèrie “*A Disappearing World*”, que ha rebut diverses distincions internacionals. L'any 1990 fundà el *Kayapo Video Project*, que permeté a aquest grup realitzar els seus propis films tant sobre aspectes de la seva

1. Una part de la informació prové dels obituaris publicats per les Universitats de Chicago i de Cornell així com del núm. especial dedicat a Turner: Boyer, D. y S.Sangren (eds) 2006 (1) *Critique of Anthropology*.

2. Cf. Turner (2006a).

cultura com per a ús comunicatiu sobre la seva lluita política. Aquesta intervenció produí una transformació en la societat que T. Turner analitzà des de l'antropologia i els mitjans de comunicació amb aportacions brillants en el camp de l'epistemologia de la representació³.

Publicacions seleccionades

- 2009 "The crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit and Bodiliness", *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7 (1)
- 2007 "Envisioning history: anthropological theory and the rights of indigenous peoples. A comment" *Focaal: The European Journal of Anthropology*.
- 2006a "Anthropology as reality show and as co-production: Internal relations between theory and activism" *Critique of Anthropology*. 26:15-26.
- 2006b "Do anthropologists have an ethical obligation to promote human rights" *Anthropology News*. 47:3-4.
- 2006 "Political innovation and inter-ethnic alliance: Kayapo resistance to the developmentalist state" *Anthropology Today*. 23:3-10.
- 2006 "Tropos, marcos de referencia y poderes." *Antropología social*. 305-315.
- 2006 "Structure, Process, Form" in J. Kreinath, ed., *Theorizing Rituals*. Boston: Brill, 207-246.
- 2005 "Death, Passion, and politics: The Power of grief and the charisma of loss." *Reviews in Anthropology*. 34:245-256.
- 2002 "Shifting the frame from nation-state to global market: Class and social consciousness in the advanced capitalist countries." *Social Analysis*. 56-80.

3. Cf. Boyer, D. 2006 "Turner's Anthropology of Media and its Legacies", *Critique of Anthropology* 26 (1):47-60.

- 2002 "The Yanomami and the ethics of anthropological practice." *Occasional Paper Series #6* (Cornell University).
- 2002 "Representation, Politics and Cultural Imagination in Indigenous Video: General Points and Kayapo Examples," in L. Abu-Lughod, ed., *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. Berkeley: University of California Press, 75-89.
- 1996 "Social complexity and recursive hierarchy in indigenous South American Societies." *Journal of the Steward Anthropological Society*. 24: 37-59.
- 1995 "Social body and embodied subject: The production of bodies, actors and society among the Kayapo." *Cultural Anthropology* 10(2).
- 1994 "Bodies and anti-bodies: Flesh and fetish in contemporary social theory," in T. Csordas, ed., *Embodiment and Experience*. Cambridge University Press, 27-47.
- 1993 "The role of indigenous peoples in the environmental crisis: The example of the Kayapo of the Brazilian Amazon," *New Perspectives in Biology and Medicine*, 36:526-545.
- 1992 "Defiant images: The Kayapo appropriation of video." *Anthropology Today*, 8: 5-15. Trad. Al castellà: 1996 "El desafío de las imágenes: La apropiación Kayapo del vídeo" in F. Santos Granero (comp) *Globalización y cambio en la amazonía indígena*, Vol.I, Quito: Abya-Yala, pp.397-438.
- 1991 "Representing, resistance, rethinking: Historical transformation of Kayapo culture and anthropological consciousness," in G. Stocking, ed., *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. University of Wisconsin Press, 285-313.
- 1991 "'We are parrots,' 'twins are birds': Play of tropes as operational structure," in J.W. Fernandez, ed., *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford University Press, 121-158.

- 1990 "Structure and Entropy: theoretical Pastiche and the contradictions of structuralism.", *Current Anthropology*, 31 (5):563-568.
- 1985 "Animal Symbolism, Totemism, and the Structure of Myth" in G. Urton (ed) *Natural Mythologies: Animal Symbols and Metaphors in South America*, Salt Lake City: University of Utah pp.49-106
- 1980 "The Social Skin" in Chérfas, J. And R. Lewin (eds) *Not Work Alone*, London: Temple Smith, pp.111-140
- 1979 "The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model"; i "Kinship, household and community structure among the Kayapó" in David Maybury-Lewis (ed) *Dialectical Societies*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- 1966 *Social structure and political organization among the northern Cayapo*, PhD. dissertation, Harvard University.



GREENING BOOKS
www.bookdaper.cat
bDAP292

Quaderns de l'ICA 31
Pol-len edicions, sccl
Institut Català d'Antropologia,
2015

MOTXILLA ECOLÒGICA - Càlcul de la motxilla ecològica d'un exemplar de la publicació

Massa publicació (g)	Petjada de carboni (g CO ₂ eq.)	Residus generats (g)	Consum aigua (L)	Consum energia (MJ)	Consum matèries primeres (g)
295	573	40	5	10	156
Estalvis*:	411	2	19	22	285

* Impacte ambiental estalviat respecte a una publicació comuna semblant

QuAderns

de l'Institut Català d'Antropologia
Sèrie monogràfics

Amb el suport del programa de l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC) de la Direcció General de Cultura Popular, Associacionisme i Acció Culturals del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya



Generalitat de Catalunya
Departament
de Cultura

Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia és una revista de comunicació i debat científic adreçada als antropòlegs i antropòlogues socials. L'objectiu principal és crear un espai de discussió àgil i dinàmic sobre els temes d'interès en l'àmbit de l'antropologia.

MÒNICA MARTÍNEZ MAURI Y GEMMA OROBITG CANAL

A modo de introducción: breve genealogía intelectual de la antropología americanista en el estado español.

VÍCTOR BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR Y CARMEN MARTÍNEZ NOVO

Políticas de reconocimiento neoliberales y posneoliberales en Ecuador: continuidades y rupturas.

JAVIER MARTÍNEZ-SASTRE

"Desde tiempos ancestrales". Construcción identitaria y territorio en la cuenca baja del río Curaray. (Amazonía Ecuatoriana)

CH'ASKA EUGENIA CARLOS RÍOS Y MONTSERRAT VENTURA I OLLER

La autoetnografía y la perspectiva indígena en la antropología americana.

BEATRIZ PÉREZ GALÁN Y NORMA FULLER

Turismo rural comunitario, género y desarrollo en comunidades campesinas e indígenas del sur del Perú.

GERARDO FERNÁNDEZ JUÁREZ

"Rastas en el cementerio": rituales, globalización y derechos. El espectáculo público del patrimonio cultural inmaterial en los Andes.

EUGENIA RODRÍGUEZ BLANCO Y FRANCISCO ALBERTO HERRERA

"Trabajar en casa de familia". Mujeres indígenas migrantes en el empleo doméstico en Panamá.

JULIÁN LÓPEZ GARCÍA, GEMMA CELIGUETA Y LORENZO MARIANO

Las representaciones del indígena desde la antropología en Guatemala.

ISBN: 978-84-86469-94-8



9 788486 469948