



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

rca.icanh@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e
Historia
Colombia

Gros, Christian

¿Indígenas o campesinos , pueblos de la selva o de la montaña? Viejos debates, nuevas perspectivas

Revista Colombiana de Antropología, vol. 49, núm. 1, enero-junio, 2013, pp. 45-69

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105029052003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿INDÍGENAS O CAMPESINOS, PUEBLOS DE LA SELVA O DE LA MONTAÑA?

Viejos debates, nuevas perspectivas

CHRISTIAN GROS

INSTITUT DES HAUTES ETUDES DE L'AMÉRIQUE LATINE

c gros2@wanadoo.fr

Resumen

Este artículo interroga en qué medida la creación de una etnicidad genérica, producida por las movilizaciones indígenas durante las tres últimas décadas, permite superar la ruptura tradicional que existe entre pueblos indígenas de las tierras bajas y las comunidades indígenas campesinas de los Andes.

PALABRAS CLAVE: Amazonia, Andes, indígenas, identidad, etnicidad.

INDIGENOUS PEOPLES OR PEASANTS, FOREST PEOPLES OR HIGHLANDERS? OLD DEBATES, NEW PERSPECTIVES

Abstract

This article questions to what extent a generic identity created by the mobilization of the indigenous population over the past three decades, has had a role in overcoming the existing traditional rupture/break between the indigenous lowlands peoples and the peasant community of the Andes.

KEYWORDS: Amazonia, Andes, indigenous peoples, identity, ethnicity.

INTRODUCCIÓN¹

El surgimiento, al final del siglo pasado, de un movimiento indígena que tejió lazos a escala latinoamericana es un fenómeno sobre el que no cabe duda y el cual ha suscitado numerosos análisis (Bengoa 2000). Este movimiento creó un sentimiento difuso de pertenencia común entre pueblos situados en lugares diferentes, que viven en condiciones distintas y que generalmente no se conocían entre sí. Una identidad transétnica surgió así, en cada país y entre ellos, y vino a superar la fragmentación tradicional propia del mundo indígena. Sin embargo, hay que subrayar que

esta creación de una comunidad imaginada², que recurre a una historia común y a una comunidad de destino, es de naturaleza política e identitaria antes que cultural, al tiempo que es performativa a nivel internacional a través de la adopción de nor-

mas y disposiciones que acuden a la figura del indígena (o del autóctono) genérico, que se piensa como portador de derechos particulares dada su particular condición histórica (poscolonial).

La emergencia de este nuevo movimiento lleva a preguntarnos si acaso este implica que las diferencias entre grupos étnicos, generalmente considerables, pierden entonces parte de su significado y, adicionalmente, si se puede proyectar sobre el conjunto del mundo indígena, de manera irreflexiva, los análisis sobre la naturaleza y el sentido de las movilizaciones identitarias étnicas originados en el estudio de grupos particulares. Asimismo, cabe interrogarse ¿cómo entender, cuando se analizan esas movilizaciones étnicas, la existencia en los pueblos en cuestión de una voluntad paralela, celosa y a veces excesiva de diferenciarse del vecino, incluso el más cercano, y, por qué no, aquel con el que se comparte más? ¿Cómo pensar el reforzamiento, en el interior de cada país, de una frontera interna producto de esta politización de una identidad étnica genérica, teniendo en cuenta que nunca antes como en esta época de globalización neoliberal los procesos de hibridación y de mestizaje habían sido tan fuertes y generalizados? Estas preguntas no son sencillas y para avanzar en su formulación limitaré mi análisis al lugar y al sentido que se puede atribuir a la existencia de una doble ruptura.

1 Publicado originalmente en francés en la revista *Caravelle* n.º 96, de junio del 2011, páginas 71-89, con el título "Indiens ou paysans, peuples de la forêt ou de la montagne?: vieux débats, nouvelles perspectives". Se publica con la autorización del autor y de *Caravelle*.

2 Retomando la célebre formulación de Benedict Anderson (1983) a propósito de las comunidades nacionales.

La primera, clásica, establece una separación dentro del mundo indígena entre indígenas de las tierras bajas, principalmente de la cuenca amazónica, y sus vecinos de las montañas y valles de los Andes³. La segunda es aquella ruptura que, en espacios nacionales y en contradicción con una historia anunciada y de numerosas prácticas observables, parece instaurarse entre poblaciones indígenas, entendidas como un todo unificado, y mestizas. La primera división parece derivarse de una evidencia: entre las poblaciones indígenas de los Andes y aquellas tradicionalmente organizadas en formas tribales o por linajes de los llanos y la selva, las diferencias en cuanto al medio ambiente, la historia, la forma de vida, en síntesis, la cultura, son indiscutiblemente considerables. La segunda división del orden social obviamente no es nueva, pues se encontraba ya en el marco del sistema de castas que caracterizaba el sistema colonial. Sin embargo, actualmente se puede observar cómo es esgrimida frecuentemente por diversos actores: reivindicada por los movimientos indígenas que quieren marcar así una frontera étnica que atraviesa el país; y utilizada por los Estados de la región y sus administraciones, que la han convertido en una categoría de derecho (no se debe olvidar que siempre ha existido una legislación que concierne a las poblaciones indígenas) y de su acción (sea esta indigenista o no). No obstante, en esta época de multiculturalismo triunfal (Gros y Dumoulin 2011), esta división parece fundamentarse también en un principio legítimo de la organización social, ya que, incluso más allá de los mismos Estados, se ha reconocido a las poblaciones indígenas (entendidas como un todo genérico) derechos en el más alto nivel y los encontramos no solo en las constituciones políticas de varios países de América Latina, sino también en el sistema normativo internacional (Bellier 2006)⁴.

Así, en tanto investigador que ha consagrado buena parte de su trabajo al estudio de las movilizaciones indígenas originadas en los Andes y en las tierras bajas (Amazonia y Llanos), tanto como al análisis de las políticas públicas de tipo neoindigenista, en este artículo quisiera dar cuenta de la manera en que estas divisiones del orden social se impusieron en mi experiencia,

3 Sobre la discontinuidad tardía entre sierra y piedemonte amazónico, así como sobre el origen histórico de esta separación durante la época de la Colonia, véase el trabajo notable de Renard-Casevitz, Saignes y Taylor-Descola (1986).

4 Por ejemplo, la Convención 169 de la OIT relativa a los derechos de los pueblos indígenas y tribales (adoptada en 1989), así como la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Autóctonos, aprobada por la ONU en el 2007.

prácticamente por su propio peso. En este sentido, quisiera interrogarme por las razones que permitieron que sociedades que considero dependen de aproximaciones analíticas diferentes se hayan podido reconocer o puedan ser reconocidas como miembros de una misma “familia”, que participen de una misma comunidad de destino.

FLASH BACK

Mi primer contacto con poblaciones amerindias data de principios de la década del setenta. En esa época tuve la oportunidad de trabajar en la Amazonia colombiana, en el Vaupés, una región periférica ubicada en la frontera con Brasil, donde habitaba un conjunto de poblaciones de la familia lingüística tucano oriental que practicaba la horticultura de tala y quema, la cacería y la pesca en las márgenes de los grandes ríos y sus principales afluentes (Gros 1991).

Los tucano, clasificados como sociedades “tribales” en el *Handbook of South American Indians*⁵, libro que era la referencia

⁵ El *Handbook of South American Indians*, editado por Julian H. Steward (1946-1959), uno de los máximos exponentes de la ecología cultural, proponía una clasificación entre: 1) tribus marginales; 2) tribus de la selva tropical; 3) civilizaciones andinas.

obligada del momento sobre grupos indígenas, eran vistos como un ejemplo perfecto de sociedades “frías”; no conocían el Estado ni las clases sociales, lo cual no implicaba que no pudieran estar

fuertemente jerarquizadas o divididas. En ese entonces, Lévi-Strauss (1955, 1962) y Clastres (1974), entre otros, acompañaban mis lecturas. Mi investigación, en cuanto sociólogo, consistía en tratar de determinar cuáles habrían podido ser, en este mundo en apariencia inmóvil donde reinaba una abundancia primitiva a lo Sahlins (1972), las consecuencias de la introducción de una nueva herramienta de origen blanco en la división del trabajo social. Una herramienta cuya distribución entre hombres y mujeres era desigual y que no se podía elaborar en el lugar.

Me interesaban entonces las transformaciones económicas y sociales que generaban un poco de desorden a mis colegas antropólogos. Para ellos, de hecho, la época demandaba más bien aquello que se dio en llamar antropología de rescate: una antropología que estaba guiada por la idea de que se debía empezar a trabajar lo más pronto posible si se querían guardar las huellas de sociedades en

vía de transformación muy rápida o incluso de desaparición. De hecho, Darcy Ribeiro (1968) ya había mostrado cómo, desde el inicio del siglo xx, numerosos pueblos amazónicos habían desaparecido en Brasil o se encontraban sometidos a procesos de aculturación intensos que en poco tiempo los conducirían a la asimilación. Incluso en Francia, Robert Jaulin (1970, 1972) denunciaba vehementemente el etnocidio programado que adelantaban los Estados de la región con la complicidad de los antiguos Estados coloniales.

En síntesis, numerosos antropólogos, trabajando a veces como arqueólogos que reconstruyen a partir de fragmentos dispersos el esplendor de civilizaciones ya desgastadas, eran enviados de urgencia a las zonas más alejadas de la selva para intentar dar cuenta, en su pasada integralidad, de culturas en peligro. En ese entonces, se pensaba que todo cambio que viniera del exterior, por intermedio de misioneros, comerciantes, agentes del Estado o de pequeños y grandes comerciantes, produciría efectos negativos e irreversibles en las frágiles culturas de estos grupos selváticos. Sin embargo, en América Latina el debate era más político y oponía a aquellos que (tanto de derecha como de izquierda) creían que este proceso de aculturación era inevitable e incluso necesario si se quería asegurar el progreso, el desarrollo del país y la integración de regiones periféricas a la nación moderna, y aquellos, minoritarios, que veían en el avance del “frente de civilización” o de colonización la prolongación de un hecho colonial que negaba el derecho histórico de estos pueblos a disponer de su cultura.

Valga mencionar que en la década del setenta, durante mi primer viaje al Vaupés, no existía ninguna de las organizaciones indígenas que poco a poco cubrían el mapa de Colombia y de los países vecinos, mientras que la discusión sobre la “cuestión indígena” y su solución se dejaban al ventrilocuismo (expresión de Guerrero [2010]) de expertos, profesionales y militantes externos. El primer encuentro de Barbados⁶ es quizás el mejor ejemplo de este ventrilocuismo: en él se reunió a los tenores de la antropología crítica y de allí salió un manifiesto que marcó la época; sin embargo, ningún

6 Auspiciado por el Programa de Lucha Contra el Racismo y la Comisión de Iglesias para Asuntos Internacionales del Consejo Ecuaménico de las Iglesias, en colaboración con el Departamento de Etnología de la Universidad de Berna (Suiza), se realizó en Barbados, entre el 25 y el 30 de enero de 1971, un simposio sobre los “Conflictos interétnicos en América del Sur”, que concluyó con una declaración que marcó la historia del indigenismo latinoamericano.

representante indígena, ni de las tierras altas o de las bajas, estuvo presente para hacer escuchar su voz directamente.

En 1976 una nueva investigación me condujo a recorrer la cordillera Central de los Andes colombianos entre grupos indígenas y campesinos. Un mundo totalmente diferente de aquel que había conocido y no solo por su geografía. Los paeces, los guambianos o los pijaos que encontraba en los departamentos de Cauca y Tolima eran *indígenas de resguardo* que, a cambio de pagar un tributo, habían obtenido el reconocimiento territorial durante la Colonia y desde entonces disponían de autoridades reconocidas (frecuentemente en un estado penoso) que conformaban un cabildo. Un mundo subordinado hecho de agricultores que vivían en comunidad y que conocían el Estado, la ley y su administración desde hacía varios siglos; un mundo que vivía entonces en el marco de una sociedad de clases (tras haber sido una sociedad de castas) y en este sentido había sido objeto de particulares formas de dominación y explotación.

Sin embargo, tras una historia accidentada, marcada por la resistencia y los conflictos, las comunidades indígenas de esta

región habían empezado a alzar la frente: el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)⁷, creado en 1971, había establecido como

⁷ El CRIC es la primera organización indígena creada en Colombia que agrupa comunidades a nivel departamental.

su objetivo la recuperación de tierras, el final de las formas de servidumbre aún existentes en las haciendas, la reconstrucción de los resguardos y de sus autoridades políticas, la defensa de la lengua y de la cultura. Los pilares de este combate, que aún no cesa, eran acabar con el racismo y con su explotación, la lucha por la dignidad y el respeto, el derecho al derecho y a la organización y el reconocimiento de su “autonomía”. Este lograr hacer escuchar su voz —*voice*, siguiendo a Hirschmann (1970)— dibujaba entonces los contornos de una lucha contrahegemónica que cuestionaba las formas de dominación simbólicas que pretendían mantener sometido este mundo indígena. Asimismo, con la construcción de una organización indígena de un nuevo tipo, que enlazaba comunidades hasta ahora separadas, los indígenas del Cauca y del Tolima parecían querer ir más allá de una cultura de la resistencia y de las formas de *revueltas morales* (Scott 1990; Thompson 1979), que hasta entonces iban de la mano con su posición subordinada.

Si insisto en la orientación del movimiento indígena que nació en esta región del país, es para subrayar aquello que para mí separaba este universo de aquel que había conocido años antes en las tierras bajas. Contrario a lo que observaba en los Andes, en el Vaupés el discurso era menos político; aquí, la lucha por la tierra no era realmente un tema de discusión (la colonización de las tierras indígenas no era un asunto relevante para el Vaupés y la producción de caucho estaba en su nivel más bajo) y el problema que surgía más bien era la pérdida de la cultura provocada por la acción misionera, fuera esta católica o protestante. Pérdida de la tierra de un lado, pérdida de la cultura del otro...

No hay que sorprenderse entonces si con mis colegas que trabajaban con poblaciones andinas o de Mesoamérica el debate no giraba alrededor de las consecuencias negativas de la aculturación, incluso del etnocidio, sino sobre el sentido que revestía esta lucha por la tierra y las demandas identitarias que la acompañaban. ¿Estábamos acaso frente a una variante del movimiento campesino que, de la mano de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC)⁸, tenía fuerte presencia en toda la región, o más bien frente a un fenómeno radicalmente nuevo? Es decir, ¿cómo se debían abordar las poblaciones que se movilizaban

8 La ANUC fue creada por el gobierno de Carlos Lleras Restrepo a finales de la década del sesenta.

a partir de sus características étnicas o campesinas: indígenas o campesinos, luchas de clase o reivindicaciones culturales? Aunque este debate académico puede parecer obsoleto hoy en día, ya que la historia parece haber zanjado la discusión en dirección del carácter étnico e identitario de los movimientos que nacieron en esta época entre los grupos indígenas, recordemos que en el campo y en los años sesenta la apuesta iba más allá de la semántica. Según la definición que se daba del “actor” movilizado localmente, se podía dar cuenta de estos movimientos en el marco clásico de las luchas adelantadas por el campesinado en el mundo (lucha por la tierra, contra la servidumbre y diferentes formas de explotación, entre otros), y se podía entonces pensar en términos de alianzas entre diferentes componentes del campesinado; pero si se trataba de movilizaciones analizadas más bien como “indígenas” o “étnicas”, se debía pensar en términos de luchas anticoloniales (en ese momento se hablaba de colonialismo interno) construidas alrededor de reivindicaciones culturales, que asociaban reclamos territoriales y demandas de

autonomía... Un proyecto diferente que, más allá de los debates académicos, tenía consecuencias políticas⁹.

Tomando el caso de Colombia, la cuestión era la hegemonía que intentaba ejercer sobre el movimiento indígena una organización campesina como la ANUC, que se había lanzado también a la invasión de tierras prometidas por el Estado y su programa de

reforma agraria. Frente a aquellos que reivindicaban el movimiento indígena insistiendo en sus “especificidades culturales”, los dirigentes de esta organización

⁹ Sobre la crítica a este punto en Francia y en esta época, véase Amselle (1979) y Dewere (1980).

¹⁰ Un testimonio de este conflicto se encuentra en Gros y Morales (2010).

campesina denunciaban un racismo invertido y una estrategia indigenista que no tenía otro propósito sino dividir el movimiento campesino sobre una base “artificial” y así hacerle juego al poder¹⁰.

Es importante mencionar de una vez, ya que es esencial para el argumento, que desde mi punto de vista esta controversia entre “campesinistas” e “indigenistas” no carecía de interés. Para mí —a quien fácilmente ubicaban en el campo de los últimos por el solo hecho de trabajar sobre (y con) organizaciones indígenas—, los indígenas campesinos que vivían en sus resguardos, o que rechazaban la subordinación (conocida con el nombre de *terraje*) en las haciendas, me parecían aquellos que, de forma paradójica, se aproximaban más al tipo ideal construido alrededor del campesinado por autores que en ese entonces dominaban la discusión, como Mendras (1976), Wolf (1966, 1969) o Shanin (1976), y con cuyos argumentos me identificaba. En efecto, entre los indígenas de la sierra se estaba realmente frente a agricultores que formaban comunidades incrustadas en una sociedad de clases (con la presencia estatal) y que disponían de relativa autonomía en ella. Además, poseían la particularidad, en este caso esencial, de que a las formas tradicionales de explotación y de dominación ligadas a la condición de campesino se añadía una subordinación específica dado su origen indígena... Perdonarán que me haya detenido en debates y en una época que parecen bastante lejanos, pero este *flash back* busca mostrar cómo, cuando se trabajaba con poblaciones indígenas, uno se encontraba inmediatamente sumergido en universos y problemáticas alejadas según se situara y trabajara “arriba” o “abajo”, en los Andes o en la Amazonia.

Hay que anotar también, y como se verá más adelante esto no carece de importancia, que en este periodo no existían aún

las confederaciones que después congregarían a nivel nacional las diferentes vertientes del movimiento indígena alrededor de una identidad genérica común. Esta solo se podía construir a partir de eufemismos referidos a aquello que, históricamente, podía distinguir, separar e incluso oponer estos dos grandes conjuntos. En Colombia, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) se creó solo hasta 1982, mientras que en Ecuador la Conaie (que nace de la unión de Ecuarunari y Confeniaie) no surgirá sino cuatro años más tarde¹¹. De hecho, en los años sesenta, estos dos mundos vivían separados salvo en ciertas regiones del piedemonte que actuaban como un tapón entre la montaña y la selva y, de manera generalmente conflictiva, por medio de los movimientos migratorios provenientes de los Andes, que con el apoyo del Estado y de las autoridades locales se lanzaron a la colonización de las tierras bajas, supuestamente “libres” (baldías) y sin uso productivo. En esa época era entonces difícil imaginar que en poco tiempo se pudiese construir en el interior de un conjunto tan heterogéneo una identidad “imaginada” transétnica que acompañase la creación de movimientos indígenas nacionales, lo cual superaba los determinismos geográficos e históricos.

11 Conaie: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador; Ecuarunari: Confederación Kichwa de Ecuador, creada en 1972, que reúne los pueblos kichwa de la sierra; Confeniaie: Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana, creada en 1980.

CUARENTA AÑOS DESPUÉS...

Cuarenta años después, y si se recuerdan los anteriores interrogantes, parece que podemos decir: 1) los debates que agitaban los años setenta (¿etnocidio o desarrollo?, ¿indígenas o campesinos?) parecen superados ampliamente en beneficio de nuevos interrogantes; 2) ha sido posible crear una identidad genérica transétnica encarnada en organizaciones indígenas capaces de construir, movilizar y politizar una etnicidad en los ámbitos nacional y transnacional, es decir, capaz de agrupar poblaciones indígenas de las tierras bajas e indígenas campesinas andinas; 3) sin embargo, a pesar de este fundamental proceso ideológico y político, la distancia que separa los unos de los otros sigue siendo significativa y aún amerita ser considerada en nuestros análisis. Retomemos estas preguntas.

¿Etnocidio o “indigenización de la modernidad”?

En lo concerniente a los pueblos de la selva, que según nuestro criterio no son y jamás han sido “campesinos” (incluso si ellos son agricultores y cazadores-recolectores), es cierto que las transformaciones ocurridas en pocas décadas han sido considerables e incluyen aspectos tan variados como el medio ambiente, la economía, los territorios, las relaciones con el Estado y la sociedad nacional. No obstante, contrario a la idea que postulaba que dichas transformaciones conducirían ineluctablemente a su desaparición en tanto entidades culturales separadas y que la inclusión a la sociedad dominante no podía sino producir la pérdida de su identidad cultural en beneficio de una extraña identidad *ribereña*¹² y mestiza, se observa de su parte una resistencia notoria a su disolución en un conjunto más amplio y mestizo. Aquello que llama la atención, visto con distancia, es una capacidad impresionante de mantenerse como entidades

12 *Ribereña*: nombre dado a las poblaciones instaladas desde hace un buen tiempo en las riberas de los ríos amazónicos y que comparten un conjunto de rasgos culturales comunes.

13 *Malocas*: grandes viviendas colectivas que reúnen a varias familias emparentadas entre sí.

distintas y de aclimatar los cambios impuestos desde el exterior. En su conjunto, estos pueblos han manifestado una vitalidad y un ingenio de los que no se los creía capaces.

Un ejemplo, entre otros posibles, aunque significativo de los nuevos tiempos: las malocas¹³, que se abandonaban aún a principios de la década del setenta en nombre del progreso y de la religión, florecen de nuevo en espacios antes considerados improbables y se encuentran incluso en el corazón mismo de las grandes ciudades (Sánchez 2007); en estos espacios emblemáticos, fiestas y rituales que no se realizaban desde hacía mucho tiempo son reactivados o reinventados bajo nuestra mirada. Otro ejemplo, quizá más diciente: si bien los shuar de Ecuador, al igual que los macuxi de Brasil, puede que hayan empezado a criar ganado (como en tiempos más lejanos lo hicieron los mapuche o los wayúu), lo cual constituye evidentemente un cambio radical en su economía, sus relaciones con la tierra y el medio ambiente, lo hacen sin embargo para controlar de este modo sus territorios, responder a nuevas necesidades y no desaparecer en tanto shuar o macuxi; es decir, para resistir al desplazamiento y mantenerse como una entidad distinta.

Paralelamente a estas transformaciones se puede observar la formación de nuevas organizaciones políticas indígenas que, en las tierras bajas, se propusieron agrupar sobre una base étnica y regional pueblos que ignoraban su existencia entre sí o que mantenían rivalidades guerreras. Organizaciones “modernas” que reposan en la conciencia de una pertenencia común y que en conjunto permiten el establecimiento de nuevas formas de interlocución con las otras partes del movimiento indígena, la sociedad nacional y el Estado. Organizaciones que serán capaces de federarse a nivel nacional¹⁴ y en la región amazónica con la creación de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (Coica), que fue creada en 1984 y reúne hoy en día organizaciones de los nueve países que comparten la cuenca amazónica.

14 Por ejemplo: Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (Opia); Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep); Central de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano (Cidob).

Ciertamente tales transformaciones han sido difíciles y dolorosas y aún son frágiles y un poco artificiales. Sería fácil mostrar la otra cara de la moneda, como la confusión que a veces reina en el seno de ciertos grupos o la migración que afecta a los jóvenes, y en particular a las mujeres. Es cierto que los pueblos indígenas que han buscado mantenerse como entidades culturalmente distintas en el contexto de la sociedad nacional, por medio de este proceso y de las innovaciones necesarias que lo acompañan, se han alejado de aquello que eran cuando la antropología de rescate se proponía escribir su testamento. Sin embargo, al ver el camino recorrido en menos de medio siglo, así como la renovación demográfica que lo acompaña, se puede pensar que, como bien lo ha dicho M. Sahlins, en las tierras bajas se ha producido un proceso inesperado de *indigenización de la modernidad* (Sahlins 2007), fenómeno que sobrepasa el marco de este texto, pero sobre el cual podemos adelantar algunas observaciones.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede afirmar que frecuentemente nos hemos equivocado en el análisis de estas sociedades. No había en ellas un determinismo estructural, tampoco cultural, que las mantuviera más allá de la historia e imposibilitara la incorporación de cambios importantes en sus formas de vida, gobierno y producción. Al contrario, se observa en ellas una plasticidad sorprendente, una aptitud e incluso un deseo manifiesto de incorporar innovaciones a veces fundamentales que se creía,

que por venir del exterior, simplemente las destruirían. De otra parte, el contexto en el cual está inmerso el mundo indígena de la selva experimentó, en el lapso de algunas décadas, cambios que no fueron únicamente negativos y que por el contrario jalonaron su renovación. Esto es importante.

La mirada exterior sobre estas sociedades, las representaciones sobre aquello que representan sus “culturas” y su lugar en un medio ambiente que se busca conservar cambiarían progresivamente. Se pasa entonces de una situación en la cual el colono con su hacha (o la motosierra), figura heroica de un progreso que se pretendía introducir a toda costa en los rincones más alejados de las selvas, cede su lugar a la figura del indígena guardián de la naturaleza y de sus equilibrios, y esto por el bien general del planeta... Incluso, en los años noventa este cambio en las representaciones sobre un universo que se pretendía salvaje y sin futuro se superpone al reconocimiento de derechos colectivos en el marco de países que optan por políticas multiculturales. En consecuencia, los territorios indígenas, propiedad colectiva de los pueblos que los habitan, progresivamente serán demarcados y esto sobre vastas extensiones. Aunque se pueda pensar que este reconocimiento tardío de una territorialidad indígena se hace con base en una concepción del territorio muy diferente de aquella de los pueblos indígenas que los habitan y que aún está muy lejos

de ser respetada realmente, no se puede olvidar que este reconocimiento ha sido fundamental para que el proceso de “aclimatación de la modernidad” tenga lugar¹⁵. Valga decir que, en un contexto global de lucha por el acceso a recursos naturales, estos derechos

15 “La lucha llevada a cabo por los pueblos no-occidentales para crear su propia versión de la modernidad desmiente la oposición, propuesta por Occidente, entre tradición y cambio, costumbre y racionalidad —y aún más en el siglo xx entre tradición y desarrollo—” (Sahlins 2007, 319). Para conocer un análisis de la dimensión económica de este fenómeno, véase Gros y Foyer (2010).

territoriales, asociados a otros derechos, han dado a los pueblos de la selva ubicados en regiones particularmente apetecidas en razón de su riqueza natural nuevas armas para defender una posición geográfica y una territorialidad estratégica.

El caso de los pueblos de los Andes

Miremos ahora el caso de los pueblos de los Andes: ¿quién se acuerda del debate acerca de si ellos debían considerarse como indígenas o como campesinos? La lucha por la tierra, central

en las primeras movilizaciones, ciertamente no ha desaparecido y puede incluso propiciar alianzas con el campesinado mestizo con el cual el campesinado indígena comparte numerosos problemas, así a veces existan entre ellos conflictos por tierras y recursos, entre otros. Sin embargo, esta lucha no es sino una parte de un proyecto global que, alrededor de cuestiones culturales y políticas, orienta una movilización colectiva que no ha dejado de ganar terreno desde entonces. Claramente se trata ahora de un “proyecto de vida” (buen vivir) que está en ruptura con el modelo dominante defendido por organizaciones indígenas que, aquí también, se organizan en federaciones que permiten ir más allá del ámbito local y comunitario; un proyecto que abarca ámbitos tan variados como la salud y la educación, la autoridad y la resolución de conflictos, un proyecto que busca convertir las solidaridades comunitarias y étnicas en la plataforma para lograr transformaciones profundas. Estas últimas defienden una relación diferente entre los seres humanos, y entre estos y la naturaleza, al tiempo que cuestionan la direccionalidad de un sistema económico que otorgaba a los pueblos indígenas una posición subordinada. Un proyecto utópico quizá, que no está exento de contradicciones, pero que moviliza y está acompañado de una demanda concreta de ciudadanía.

Con esta nueva voz, que conjuga lo particular y lo universal, nos alejamos de la cultura de resistencia y de la economía moral que caracterizaba el mundo campesino e indígena; aún más si tenemos en cuenta el proceso de democratización iniciado en los años ochenta, que se concretó en las reformas constitucionales de la década siguiente y en el acceso a espacios políticos hasta entonces inaccesibles para las poblaciones indígenas: conquista de poderes locales y regionales, lucha por una representación en los más altos niveles del Estado... Lo anterior permite comprender por qué hoy en día se extiende la esfera de intervención del movimiento indígena, mientras que los movimientos campesinos apoyados por organizaciones de tipo corporativo y de origen nacional-popular no son sino la sombra de lo que fueron.

¿HACIA UNA CONVERGENCIA?

Durante cerca de cuarenta años los cambios han sido entonces considerables tanto en la sierra como en las tierras bajas, y con ellos se ha producido cierta convergencia. Un símbolo de los nuevos tiempos lo constituye el hecho de que poblaciones que se creía que definitivamente se habían vuelto mestizas o que habían desaparecido declaran ahora, tanto en los Andes como en la selva, restablecer su pasado indígena (Brown 1989; Jackson 1991; Rappaport 1992; Zambrano 1993), y bajo esta etnicidad reencontrada afirman su voluntad de formar parte activa de un mundo del cual se habían alejado o bien habían rechazado deliberadamente (Gros 2002b).

Es posible que este proceso de reindianización, que desde nuestra mirada puede parecer a algunos un poco “artificial”, sea de origen estratégico (Bourdieu 1980; Cohen 1985; Nagel 1994; Spivak 1988), en esta época en la que la globalización neoliberal conjugada con políticas multiculturales atrae nuevos posicionamientos identitarios. Es cierto incluso que en determinados espacios ser reconocido como indígena dota, a quien se reclama como tal, de cierto capital simbólico y de derechos particulares, así como permite encontrar aliados y acceder a diversos recursos que no se pueden vislumbrar siendo campesino o colono. Sin embargo, esta afirmación y politización de una identidad cultural hasta entonces silenciada, o negada, tiene lugar en los márgenes del mundo indígena. Es esta la expresión de una situación generalizada, fruto de una movilización étnica que cubre dos generaciones y de políticas públicas ad hoc que la legitiman; esta afirmación y politización produce efectos. En síntesis, la elección estratégica de una identidad indígena tiene repercusiones simbólicas y políticas sobre quienes la realizan. Max Weber señalaba ya cómo la actividad política comunitaria, más que cualquier otra, producía la idea de una comunidad de sangre; una comunidad “imaginada” como una gran familia, una gran fratría que, a través de círculos concéntricos, tiende a agrandarse, de la Amazonia hacia los Andes y viceversa.

Múltiples razones permitieron la construcción de una identidad genérica transétnica y movilizadora que reagrupa bajo una misma subjetividad colectiva a los pueblos de la selva y de los Andes. Un mundo hasta ahora fragmentado se ha ido aprendiendo

a conocer y reconocer en arenas regionales, nacionales e internacionales, así como ha aprendido a intercambiar sus experiencias. Se agrupa alrededor de problemáticas comunes (educación, salud, economía, etc.) y con frecuencia dispone nacional e internacionalmente de los mismos interlocutores, aliados y adversarios, al tiempo que se rige por un marco normativo y un conjunto de dispositivos jurídicos comunes. Frente al exterior, este mundo ha forjado de manera progresiva un gran discurso que lo agrupa.

Aunque esta construcción de una identidad genérica es performativa y se ha traducido en el plano político en la creación de organizaciones representativas en las escalas nacional (organizaciones panétnicas) y continental, esto no significa la desaparición de las líneas de fractura que históricamente han separado, e incluso opuesto, a pueblos indígenas de la selva de las poblaciones indígenas campesinas de los Andes. Sobre numerosos temas, las problemáticas y los posicionamientos siguen siendo sensiblemente diferentes; incluso en el plano organizativo las tensiones entre federaciones indígenas de las tierras altas o de las bajas están lejos de haber desaparecido de la región, tal como lo demuestran varios ejemplos en Bolivia, Ecuador y Colombia, sin mencionar aquí el caso de Perú (cfr. *infra*). Veamos algunos de ellos.

Comenzaré por una simple anécdota: hace cerca de diez años tuve la ocasión de visitar diferentes países andinos para hacer una investigación, por demanda del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), sobre los dispositivos constitucionales, jurídicos y reglamentarios concernientes a los pueblos indígenas (Gros 2000a). Este trabajo me condujo a visitar en Bolivia la sede de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) —fundada en La Paz el 26 de junio de 1979—, y la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (Cidob), fundada en 1982 en representación de 34 pueblos del oriente boliviano. La CSUTCB tenía un pasado prestigioso, como heredera del katarismo¹⁶, y encontraba lo esencial de su fuerza en las poblaciones indígenas y campesinas de la sierra, mientras que la Cidob agrupaba lo esencial de las organizaciones

indígenas del oriente boliviano y se había dado a conocer debido a la gran marcha indígena organizada en 1990: una movilización por el “territorio y la dignidad” que, partiendo de Santa Cruz

¹⁶ El katarismo es un movimiento cuyo nombre viene del líder indígena del siglo XVIII Tupac Katari, y que tuvo gran relevancia en el proceso de reconocimiento político aymara en Bolivia.

hacia la capital, presentó por primera vez en la arena pública los reclamos de los pueblos indígenas de las tierras bajas.

Las instalaciones de la CSUTCB, que visité en primer lugar, estaban ubicadas en un edificio deteriorado del centro de la ciudad; daban una imagen singular para una organización de su importancia. Una secretaría esquelética, sin computador visible, una máquina de escribir y un fax como único elemento de la modernidad burocrática. Una recepción amable pero reservada de parte de las autoridades sindicales, quienes revisaron con cuidado mis credenciales (Evo Morales estaba presente durante esta visita) para al final, tras un interrogatorio minucioso, firmar un contrato que escurpulosamente detallaba los términos de nuestro acuerdo. En Santa Cruz, en la sede de la Cidob, ubicada en los antiguos espacios recuperados del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), la decoración cambia de manera radical: instalaciones aireadas, una secretaría moderna atendida por recepcionistas voluntarias y gallardas, actividad visible con incesante presencia de numerosos visitantes ligados a varias ONG extranjeras y una recepción abierta seguida de una comida animada de discusiones más técnicas con funcionarios de la Cidob debidamente diplomados y con evidente competencia en sus tareas.

Evocar estos contrastes formales entre las dos confederaciones puede parecer insignificante y podría conducir a sacar conclusiones precipitadas sobre la acción de cada una de ellas. Sin embargo, incluso antes de todo análisis en profundidad, es evidente a la mirada del visitante extranjero que este mundo del oriente indígena recientemente organizado está a mil leguas de la tradición sindical de la CSUTCB, que se remonta a la revolución boliviana de 1952. De una parte, la voluntad activa de conectarse con el exterior para sacar el mejor provecho de los recursos potenciales y de la discusión sobre el reconocimiento y el control de territorios indígenas y de sus recursos, todo esto asociado a la puesta en escena de un indígena ecológicamente correcto, respetuoso de la biodiversidad, muy en la línea de la figura del *nativo ecológico* analizado por Astrid Ulloa (2004); de otra parte, un discurso mucho más político al borde de la retórica política preestablecida que marca la distancia con el visitante, así como la desconfianza instintiva que sigue la tradición de la cultura de la resistencia propia del sindicalismo andino, no obstante moderno y aguerrido... En ambos casos tiene lugar el sentimiento en el

observador de la existencia de relaciones difíciles, incluso conflictivas entre las dos confederaciones, lo cual se ha confirmado desde entonces.

Segundo ejemplo: la cuestión de la tierra, el territorio y la autonomía inscrita en el centro de las preocupaciones del movimiento indígena, que incluso parece aglutinarlo. Hablaré aquí del caso colombiano, retomando de forma parcial lo escrito antes, pero pensando que mis observaciones tienen validez más amplia. Hablar de territorio y de autonomía en los Andes colombianos remite a la comunidad indígena campesina y a su enraizamiento en el marco de un modelo que, con la institución del *resguardo*, data de la Corona española; este constituye una institución que ha sido apropiada y reivindicada por los descendientes de las primeras *parcialidades*. Aquí, cada territorio está claramente delimitado y es de tamaño generalmente reducido; así, el minifundio sigue siendo la regla, incluso tras la recuperación de tierras obtenidas por el movimiento indígena. En este contexto es difícil, para el Estado y las organizaciones indígenas, pensar y organizar una autonomía territorial de nivel supracomunitario que no se haga sino a través de la suma de autonomías para formar, en el mejor de los casos, *mancomunidades* (asociaciones de comunidades) indígenas (Gros 2003). El proyecto de creación de entidades territoriales indígenas (ETI) previsto por la Constitución colombiana no se ha concretado aún después de veinte años de su adopción. El contraste es evidente con la situación que reina en las tierras bajas.

Los resguardos indígenas se presentan acá como una novedad radical introducida por el Estado en la década del ochenta. Cubren millones de hectáreas (más de treinta actualmente) y su ocupación extensiva —frecuentemente son considerados también como parques y reservas naturales— tiene poco que ver con aquella que domina en las comunidades andinas (Gros 2004). Valga agregar que si en el primer caso la autonomía defendida se puede pensar a partir de una experiencia histórica de autonomía relativa asociada a formas de gobierno establecidas (el cabildo) que encuentran su fundamento en la organización colonial, en el caso de los pueblos de las tierras bajas la autonomía está por construir, ya que estos últimos han vivido hasta hace poco sin un verdadero control por parte del Estado y disponían de otras formas de gobierno.

Finalmente tenemos el caso de Perú, donde, como es bien conocido y en contraposición a sus vecinos próximos, las poblaciones campesinas andinas de lengua kichwa o aymara no se autodefinen como indígenas, sino como parte de *comunidades campesinas*, con lo cual dejan la indigenidad en manos de los pueblos del piedemonte o de la selva, que se autoclasifican como *comunidades nativas*. Este es un ejemplo claro de aquello que mencioné anteriormente, es decir, de la conveniencia de diferenciar identidad y cultura. Si se adopta un punto de vista culturalista, no hay duda alguna de que estas *comunidades campesinas* de Perú participan igual que sus vecinas bolivianas o ecuatorianas de una cultura andina de la cual se han trazado los rasgos comunes. Sin embargo, el Estado peruano, en la época del gobierno militar de Velasco Alvarado (1968-1975), tuvo el cuidado de perpetuar por medio de la legislación la separación tradicional existente entre los pueblos de lo alto y de lo bajo, llevándolos así a organizarse sobre una base diferente. Si actualmente, por diferentes razones, se puede contar con un proceso de etnización que acerca los Andes peruanos a la situación que prevalece en Ecuador o en Bolivia, también se puede estar seguro de que será

17 La literatura sobre esta "especificidad peruana" es considerable. Solo daré dos ejemplos: De Gregori (1999) y Robin (2004).

más difícil que en otros lugares ver que campesinos de los Andes y nativos de la *selva* se reúnan en un solo conjunto¹⁷. Así, Perú

ofrece un ejemplo particularmente elocuente del rol que puede desempeñar el Estado en la formación de identidades sociales.

LAS DOS CARAS DE LA IDENTIDAD

Este doble fenómeno —la construcción de una identidad genérica transétnica y la conservación de identidades específicas— nos lleva a una reflexión más general sobre la manera en que se pueden construir y reconstruir fronteras étnicas a partir de una dialéctica entre lo interno y lo externo. Es decir, aquello que Juteau (1999) denomina *las dos caras de la identidad* y cuyas principales líneas de razonamiento seguiremos aquí. En el caso que nos interesa, tendríamos en primer lugar una frontera externa que apela a la *invención del indígena en una relación de dominación*. El indígena genérico que aquí se aborda, sin importar la diversidad

de grupos así denominados, es considerado un producto de la modernidad colonial¹⁸ y resiste la dimensión colonial de esta

modernidad. En este sentido, sería entonces esta resistencia común de pueblos colonizados la que produciría un proceso de *comunalización*, retomando el concepto de Max Weber, étnica: en nuestro caso, entre los diferentes grupos (pueblos, nacionalidades) que viven en los Andes o en las tierras bajas; incluso entre unos y otros sin importar las diferencias. Comunalización que, hay que señalar, es percibida y denunciada constantemente por quien ejerce la dominación como la prueba de un arcaísmo cuya existencia justifica su posición dominante. Un “arcaísmo” que se supone resiste a lo universal moderno construido sobre el individuo y solidaridades electivas, y esto a pesar de que él es fruto de esta modernidad colonial.

Para quien, en nombre de lo universal de lo cual se pretende heredero, mantiene subordinado al otro, toda resistencia a su imperio no puede ser sino resistencia al progreso. Sin embargo, es esta cara externa la que permite que sociedades a veces muy diferentes se proyecten, en el espejo que les es presentado desde arriba, como una categoría común, aquella de indígena (autóctono). Valga resaltar, y Juteau insiste con razón en ello, que tomar en consideración la dimensión externa de la identidad constituye un antídoto poderoso frente a las posiciones esencialistas sobre la cultura, que no sobran en el movimiento indígena y entre sus aliados, quienes, en la búsqueda de fines prácticos y por razones ideológicas, son llevados a hacer de la cultura un *fetiché* y a practicar un *esencialismo estratégico* (Spivak 1988). En esta frontera externa cuenta menos la “cultura” de unos y otros, incluso si en el discurso ella ocupa un lugar privilegiado (una cultura difícil de definir hoy en día y sujeta a considerables variaciones), que la posición compartida en un sistema de dominación o, dicho de otra manera, la idea que uno se hace o se construye de una posición común. En este sentido, frente a los mismos reclamos se pueden encontrar pueblos indígenas que en la práctica han manifestado de manera explícita su alteridad y que no escatiman los diacríticos que permiten juzgarlos como indígenas, junto a otros cuya adhesión a la etnicidad viene tras un proceso profundo de mestizaje. Cultura e identidad no se

18 Una modernidad impuesta desde el exterior y que en su fase oscura está acompañada de un proyecto colonial (entre universalismo y capitalismo...).

deben confundir, incluso cuando se trata, tras la politización de la etnicidad, de reivindicar identidades culturales. La identidad (de grupo), como subjetividad colectiva, como representación simbólica de sí mismo y del otro, como recipiente común que establece una frontera, que une y separa (del otro), no presupone su contenido (variable desde todo punto de vista). Barth (1969) había comprendido bien este asunto.

Sin embargo, debemos vislumbrar otra cara de la identidad, interna esta vez, que por lo tanto alude menos a una posición subordinada con respecto al otro, que con respecto a sí mismo. Cada pueblo dispone, en cantidad variable, de elementos objetivos y subjetivos sobre los cuales se apoya cuando construye su diferencia: una historia, un territorio, una lengua, un *habitus*, “costumbres” diversas y variadas, etc. Numerosos diacríticos que le permiten, cuando lo desea, fundar su alteridad y que puede transmitir a la posteridad. En una lógica como esta, menos política, las identidades genéricas tienden a fragmentarse y, con la ayuda del “narcisismo de las pequeñas diferencias” (Freud [1929] 1981, 68), reaparecen antiguas divisiones que disgregan el mundo indígena. Considerar este aspecto “interno” lleva entonces a tomar cierta distancia frente a la aproximación propuesta por Barth (1969) sobre las fronteras interétnicas, y frente a todos aquellos que quisieran reducir un individuo o un grupo a su eventual subordinación. En las montañas como en la selva, la subordinación a la cual fueron sometidas las poblaciones indígenas es incontestable y seguramente tuvo efectos estructurantes, a veces comparables, en estas poblaciones. No obstante, al haber sido ejercida en grupos diferentes que viven en espacios singulares, no se manifiesta de la misma manera y con la misma intensidad: sus consecuencias han sido entonces variadas y no permiten asumir la historia y la complejidad de cada una. Cabe aquí, y de nuevo Juteau tiene razón al referirse a ello, la crítica clásica hecha por Sartre, quien, en su *Reflexión sobre la cuestión judía* (1946-1985), plantea que sin el antisemitismo el judío mismo no existiría... Incluso es válido aquel cuestionamiento que se puede hacer a los defensores del colonialismo interno, quienes, en México o en Perú, planteaban que con el final de las formas particulares de sumisión a las cuales estaban sometidas las poblaciones indígenas en países que hasta entonces no habían podido o querido romper con su situación de “dependencia”, los

indígenas de forma natural desaparecerían para fundirse en una ciudadanía mestiza.

La identidad como filiación y relación con el sí mismo, como *habitus*, es un legado que se transmite y se inscribe en historias particulares. Un legado que ciertamente se puede rehusar, y entre las poblaciones indígenas son numerosos quienes, al dejar el territorio (o incluso viviendo en él), emprendieron un camino en búsqueda de una vida mejor. También es un legado con el cual uno se puede reconciliar, individual o colectivamente, como mostré antes en este texto con el ejemplo de los *retornados* (usualmente hijos y nietos de los primeros) que ahora buscan sus raíces, frecuentemente inciertas, y se reetnizan bajo nuestra mirada.

La etnicidad, como politización de una identidad cultural por parte de pueblos indígenas y como cuestionamiento de una subordinación, no produce en esta época de globalización-homogeneización sino formas diferenciadas de hibridación que pueden dar lugar a identidades particulares. En efecto, tras la producción del indígena como categoría, asumida y reivindicada por pueblos que se reconocen entre sí por haber vivido diferentes formas de dominación colonial y por vivir ahora en una situación común poscolonial, se esconden y prosperan profundas diferencias étnicas. Estas diferencias se pueden mantener, y a veces incluso profundizar, en el seno mismo de pueblos de los Andes o de las tierras bajas, y entre estas dos categorías.

Es así como, con el aumento de reivindicaciones étnicas, se observa un doble proceso que puede parecer contradictorio. Por un lado, un movimiento de extensión de la categoría genérica de *indígena*, de carácter *englobante* que, más allá de lo local, agrupa en un mismo imaginario pueblos geográficamente cada vez más distantes; es, además, ratificada por diferentes dispositivos organizacionales, jurídicos y simbólicos que además, en estos tiempos de multiculturalismo neoliberal, forma parte de las nuevas políticas públicas de orientación neoindigenista en América Latina. Se trata de una categoría que es entonces performativa. De manera paralela a ella, por otro lado, se observa un proceso de afirmación de identidades particulares que sigue la lógica identitaria propia del movimiento de globalización en que nos encontramos. Esta lógica se preocupa por mantener y producir diferencia, distancias simbólicas y prácticas. La política de las identidades, si favorece

la existencia de una frontera entre quien es indígena y quien no, actúa también para reforzar fracturas internas resultado de historias particulares que son reinterpretadas en función de las necesidades del momento. Así, hay que ser prudentes cuando utilizamos la categoría genérica de *indígena* en nuestros análisis y conclusiones. Si ella es pertinente y es reivindicada por los actores mismos según el momento y el lugar y si es una categoría de la acción, conviene preguntarse entonces quién habla, actúa, se esconde o se protege tras ella, así como dónde se encuentra uno: en la Amazonia o en los Andes.

Traducción del francés
ÁLVARO ANDRÉS SANTOYO
aasantoyo@gmail.com

REFERENCIAS

- AMSELLE, JEAN-LOUP. 1979. *Le sauvage à la mode*. París: Éditions Le Sycomore.
- ANDERSON, BENEDICT. 1983. *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- BARTH, FREDRIK. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- BELLIER, IRÈNE. 2006. "Identité globalisée et droits collectifs: les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne". *Autrepart* 38: 99-118.
- BENGOA, JOSÉ. 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, PIERRE. 1980. "L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 35 (noviembre): 63-72.
- BROWN, DAVID. 1989. "Ethnic Revival: Perspective on State and Society". *Third World Quarterly* 11 (4): 1-17.
- CLASTRES, PIERRE. 1974. *La société contre l'Etat*. París: Minuit.
- COHEN, JAMES. 1985. "Strategy of Identity: New Theoretical Paradigms and Comparative Social Movements". *Social Research* 52 (4): 663-716.
- DEWERE, CHRISTIAN. 1980, *Indiens ou paysans?* París: Le Sycomore.

- DE GREGORI, CARLOS-IVÁN. 1999. "Estado nacional e identidades étnicas en Perú y Bolivia". *Construcción étnica y dinámica sociocultural*, editado por K. Koonings y P. Silva, 157-182. Quito: Abya-Yala.
- FREUD, SIGMUND. (1929) 1981. *Malaise dans la civilisation*. París: Presses Universitaires de France.
- GROS, CHRISTIAN. 1991. *Colombia indígena: identidad cultural y cambios sociales*. Bogotá: Cerec.
- _____. 1994. "Identités indiennes, identités nouvelles, quelques réflexions à partir du cas colombien". *Caravelle* 61: 129-160.
- _____. 2000a. "Compilation of Current Legislation on Indigenous Issues in Latin America (Bolivia, Chile, Ecuador, Perú)", Draft Report (TC-99 – 01 –00 7 – RG), Indigenous Peoples and Community Development Unit, Inter-American Bank, Washington D. C.
- _____. 2000b. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- _____. 2003. "Demandes ethniques et politiques publiques en Amérique Latine". *Problèmes d'Amérique Latine* 48 (primavera): 11-30.
- _____. 2004. "Des territoires multiculturels?". *Cahiers des Amériques Latines* 45: 31-50.
- GROS, CHRISTIAN y JEAN FOYER. 2010. *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena, siete estudios de casos*. Lima: IFEA, Flacso, Cemca.
- GROS, CHRISTIAN y TRINO MORALES. 2010 *¡A mí no me manda nadie!: historia de vida de Trino Morales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- GROS, CHRISTIAN y DAVID DUMOULIN, eds. 2011. *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latino-américain?* París: Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- GUERRERO, ANDRÉS. 2010. *Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura*. Ecuador: Flacso / Instituto de Estudios Peruanos.
- HIRSCHMAN, ALBERT. 1970. *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge: Harvard University Press.
- JACKSON, JEAN. 1990. "Changing Tukanoan Ethnicity and the Concept of Culture". Ponencia presentada en el simposio Amazonian Synthesis, an Integration of Disciplines, Paradigms and Methodologies, Nova Friburgo, Brasil, 2 de junio.
- _____. 1991. "Being and Becoming an Indian in the Vaupes". En *Nation States and Indians in Latin America*, editado por J. Sherzer y G. Urban, 131-155. Austin: University of Texas Press.

- JAULIN, ROBERT. 1970. *La paix blanche. Introduction à l'ethnocide*. París: Seuil.
- _____. 1972. *L'ethnocide à travers les Amériques*. París: Fayard.
- JUTEAU, DANIELE. 1999. *L'ethnicité et ses frontières*. Montreal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE. 1955. *Tristes tropiques*. París: Plon Terre Humaine.
- _____. 1962. *La pensée sauvage*. París: Plon, Editions de Minuit.
- MAYBURY-LEWIS, DAVID. 1991. "Becoming an Indian in Lowland South America". En *Nation States and Indians in Latin America*, editado por J. Sherzer y G. Urban, 207-235. Austin: University of Texas Press.
- MENDRAS, HENRI. 1976. *Les sociétés paysannes*. París: Armand Colin.
- NAGEL, JOANE. 1994. "Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture". *Social Problems* 41 (1): 152-176.
- RAMOS, ALCIDA. 1994. "The Hypereal Indian". *Critique of Anthropology* 14 (2): 153-171.
- RAPPAPORT, JOANNE. 1992. "Reinvented Traditions. The Heraldry of Ethnic Militancy in Colombian Andes". En *Andean Cosmologies through Time*, editado por R. Dover, K. Seibold y J. McDowell. Urbana: Indiana University Press.
- REDFIELD, ROBERT. 1956. *Peasants and Peasants Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- RENARD-CASEVITZ, FRANCE-MARIE, THIERRY SAIGNES Y ANNE-CHRISTINE TAYLOR-DESCOLA. 1986. *Linca, l'espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazonniennes et andines du xv^e au xvii^e siècle*. París: Recherche sur les Civilisations (ERC) / Association pour la Diffusion de la Pensée Française (ADPF).
- RIBEIRO, DARCY. 1968. *O processo civilizatório. Etapas da evolução sócio-cultural*. Série Estudos de Antropologia da Civilização, 1.^a ed. Washington: Smithsonian Institution Press.
- ROBIN, VALÉRIE. 2004. "Indiens, quechuas ou paysans? À propos des communautés quechuaphones des Andes sud-péruviennes". *Les Cahiers Alhim* 10.
- SAHLINS, MARSHALL. 1972. *Stone Age Economics*. Nueva York: Transaction Publishers.
- _____. 2007. *La découverte du vrai sauvage et autres essais*. París: Gallimard.
- SÁNCHEZ, LUISA. 2007. *Les fils du tabac à Bogota. Migrations indiennes et reconstructions identitaires*. Coll. *Chrysalides*, vol. 2. París: Iheal.

- SARTRE, JEAN-PAUL. (1946) 1985. *Réflexions sur la question juive*. París: Gallimard.
- SCOTT, JAMES. 1990. *Domination and the Arts of Resistance, Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- SHANIN, TEODOR. 1976. *Naturaleza y lógica de la economía campesina*. Barcelona: Anagrama.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY. 1988. "Can the Subaltern Speak?". En *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Cary Nelson y Larry Grossberg, 271-313. Chicago: University of Illinois Press.
- STEWART, JULIAN H., ed. 1946-1959. *Handbook of South American Indians*. Nueva York: Cooper Square Publishers, Incorporated.
- _____, ed. 1946-1959. *Handbook of South American Indians*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution.
- THOMPSON, EDWARD P. 1979. *Tradición, revuelta y conciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad industrial*. Barcelona: Crítica.
- ULLOA, ASTRID. 2004. *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Colciencias.
- WOLF, ERIC. 1966. *Peasants*. Nueva York: Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- _____. 1969. *Peasant Wars of the Twentieth Century*. Nueva York: Harper & Row. http://en.wikipedia.org/wiki/Peasant_Wars_of_the_Twentieth_Century
- ZAMBRANO, CARLOS VLADIMIR. 1993. "Reconstituting Identity, Representing History: Urban Indigenous Resurgence in Contemporary Colombia". Ponencia presentada en el Annual Meeting of the American Anthropological Association, Washington, D. C., diciembre.