

# Ensayando identidades

## Estado e indígenas en el Perú contemporáneo

LUDWIG HUBER



El proyecto aquí resumido se propone explorar la construcción social de identidades étnicas en el Perú; en particular, se indaga sobre la categoría de «pueblos indígenas». Nuestro trabajo parte de la premisa que el actor decisivo en la construcción de esos «pueblos» es el Estado.

En el Perú, la identidad indígena ha ganado importancia política desde que el Estado promulgó, en 2011, la Ley N.º 29785, mediante la cual se otorga el derecho a la consulta previa a los «pueblos indígenas u originarios» del país. Más recientemente, el tema de la identidad étnica se convirtió de nuevo en foco del interés público, cuando en el Censo Nacional de 2017 se incluyó una pregunta sobre la autoidentificación. El proyecto se sustenta sobre la base de una extensa revisión bibliográfica y un corto trabajo de campo en la comunidad San Juan Bautista de Cañaris.

### ¿Quiénes son? El rompecabezas de los «pueblos indígenas»

Definir «quién es el indio» parecería una cuestión sencilla y empírica. No obstante, al profundizar sobre el tema, uno se ve enfrentado a un embrollo cognoscitivo y jurídico cada vez mayor. Resulta, además, una cuestión con implicancias políticas muy controvertidas. La revisión bibliográfica muestra que el concepto de «pueblos indígenas»

es relativamente nuevo. Surge recién alrededor de la mitad del siglo XX cuando las Naciones Unidas y la OIT empezaron a interesarse por los derechos de poblaciones marginales, entre ellas las «indígenas y tribales». Desde entonces, el término «indígena» se ha difundido a nivel global y hoy en día es de uso generalizado en publicaciones académicas, en manifiestos políticos y en la normatividad legal.

Sin embargo, la divulgación del concepto no fue acompañada por un acuerdo sobre su contenido. Hasta la fecha, ningún ente de las Naciones Unidas ha adoptado una definición oficial del término «indígena». Tampoco se ensaya una explicación en el Convenio N.º 169 de la OIT, el cual se limita a expresar algunos criterios para determinar su alcance como: el hecho de haber vivido en el territorio antes de una conquista; la diferencia cultural; la autoidentificación; y una situación de subordinación sociopolítica en el contexto nacional contemporáneo.

En el mismo sentido, las Ciencias Sociales también han tenido problemas para aprehender conceptualmente a los «pueblos indígenas». Desde la antropología, quizás el intento más sólido por llegar a una definición de «pueblo» fue el de Edward H. Spicer,<sup>1</sup> quien entiende los pueblos como enclaves culturales que lograron resistir las presiones

1 Ver por ejemplo su *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Tucson: The University of Arizona Press, 1986.



Fuente: Perú21

de asimilación por parte de los Estados, sustentándose en un vínculo espiritual compartido, la relación con un determinado territorio y el idioma propio. A partir de ello, Spicer habla de «sistemas culturales persistentes»,<sup>2</sup> aclarando que persistente no es sinónimo de estático. La peristencia de un pueblo no depende de la continuidad de rasgos culturales manifiestos y visibles, sino que lo importante es que mantenga su sistema simbólico.

En años más recientes, a medida que los «pueblos indígenas» han ganado mayor atención pública, se han producido debates académicos acalorados sobre la utilidad del concepto, con algunas posiciones sumamente críticas. Particular revuelo causó un artículo de Adam Kuper, en el que el autor alega que el concepto de «pueblo indígena» se sustenta en una noción antropológica obsoleta que reemplaza el término discriminatorio «primitivo».<sup>3</sup> Las preocupaciones de Kuper no eran solo de naturaleza académica, ya que el problema de

fondo —para él— son las consecuencias políticas de la construcción de un «indígena» inexistente en la vida real, pues corre el riesgo de generar riñas étnicas o la apelación a criterios racistas.

Sin embargo, la teoría social también ha presentado sendas alternativas a los fundamentalismos. Algunas de estas aproximaciones alternativas se expresan en los términos de la «política del reconocimiento», que ganó popularidad primero con la obra de Charles Taylor y después con autores como Nancy Fraser o Axel Honneth. En esta versión, la etnicidad polítizada puede consolidar significativamente la posición del grupo sin recurrir a una política de la identidad excluyente.

Es en este sentido que Alan Barnard propone repensar el concepto de la indigeneidad. En su discusión en torno al artículo de Kuper, Barnard reconoce que no puede haber una definición teórica de lo indígena sin problemas. El término solo

2 Edward H. Spicer: «Persistent cultural systems: A comparative study of identity systems that can adapt to contrasting environments». *Science* n.º. 174, 1971, pp. 795-800.

3 Adam Kuper: «The Return of the Native». *Current Anthropology* Vol. 44, n.º. 3, 2003, pp. 389-402.

tendría sentido viéndolo como concepto legal y como tal puede ser «políticamente útil».<sup>4</sup> Varios antropólogos comparten esta idea. Courtney Jung, por ejemplo, refuta una definición de los «pueblos indígenas» en términos étnico-culturales o de descendencia histórica. Además percibe la indigeneidad más bien como criterio político: se trata de un recurso que permite a los más pobres y desposeídos del mundo desafiar los términos de su exclusión.<sup>5</sup> Según Aída Hernández, este sentido político distingue la indigeneidad de conceptos afines en las ciencias sociales, como el de «grupos étnicos».<sup>6</sup>

Estos son elementos de una revisión del concepto de la etnicidad en las ciencias sociales que se ha producido como consecuencia de la progresiva politización del término. Destacamos entre ellos el enfoque de Brubaker y su crítica al «grupismo»,<sup>7</sup> la cual plantea que la identidad étnica no es algo que las personas «tienen» o a lo que «pertenecen», sino un repertorio cognoscitivo que la gente usa para construir un sentido de sí mismos y de su pertenencia. Siguiendo a Bourdieu, Brubaker insiste en que los investigadores deberían enfocarse en los procesos mediante los cuales las categorizaciones se convierten en grupos reales. Traduciendo el enfoque al argumento de nuestro trabajo, en vez de celebrar el «despertar del movimiento indígena», la pregunta correcta sería: «¿en qué circunstancias determinados actores deciden presentar sus reclamos en términos clasistas, y en qué circunstancias lo hacen en términos étnicos?»

## El rol del Estado y el poder de nombrar

James Scott identifica como principal desafío del Estado el hacer «legible» la sociedad; es decir, estandarizar una complejidad extraordinaria de costumbres locales con tal de facilitar las funciones administrativas.<sup>8</sup> Mediante clasificaciones administrativas, los Estados dividen la población en distintas categorías, entre ellas las étnico-raciales.<sup>9</sup> Uno de los productos más recientes de esta lógica estatal son los «pueblos indígenas».

Según Bourdieu, las clasificaciones siempre están orientadas hacia la producción de efectos sociales.<sup>10</sup> Lejos de proporcionar solo un retrato ordenado de una situación existente, imponen una interpretación de un fenómeno social y «llaman a la existencia lo que aparentemente describen o designan».<sup>11</sup> En este sentido, Bourdieu habla del «poder de nombrar»:<sup>12</sup> un poder que reside en la capacidad de producir sentido común sobre ciertos conceptos sociales y así legitimar la asignación de recursos o estatus para unos, y a la vez desautorizarla para otros. Más que un simple dispositivo metodológico, la clasificación social «es parte de las tecnologías de poder en un Estado moderno»<sup>13</sup> y revela las prioridades de un determinado régimen político; o viéndolo desde otro ángulo, las luchas a favor o en contra de ser clasificados de cierta manera son «una dimensión de todas las luchas de clase».<sup>14</sup>

La clasificación de los «indígenas» implica la conversión de conceptos abstractos y complejos

4 Alan Barnard: «Kalahari revisionism, Vienna and the 'indigenous peoples' debate». *Social Anthropology* Vol. 14, n°. 1, 2006, pp. 1-16.

5 Courtney Jung: *The Moral Force of Indigenous Politics. Critical Liberalism and the Zapatistas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

6 R. Aída Hernández Castillo: «La construcción de lo indígena como campo de poder. Posibilidades y limitaciones de las identidades indígenas en las luchas emancipadoras». En Victor Armony y Stephanie Rousseau (eds.): *Diversidad cultural, desigualdades y democratización en América Latina*. Bruselas: Peter Lang, 2012.

7 Rogers Brubaker: *Ethnicity without Groups*. Cambridge MA y Londres: Harvard University Press, 2004

8 James C. Scott: *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, Londres: Yale University Press, 1998.

9 Mara Loveman: *National Colors. Racial Classification and the State in Latin America*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

10 Pierre Bourdieu: *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press, 1991, p. 220.

11 *Ibid.*

12 Pierre Bourdieu: «El espacio social y la génesis de las 'clases'». *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Universidad de Colima, Vol. III, n°. 7, pp. 27-55. 1989, p. 38.

13 Ian Hacking: «How should we do the history of statistics?». En Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (eds.): *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago IL: The University of Chicago Press, 1991, p. 181.

14 Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, p. 105.

como la cultura y la etnicidad en variables «duras» que comprimen identidades múltiples en una sola categoría unitaria. Eso suele suceder mediante la reificación de las identidades con criterios esencialistas y ahistóricos. Así, los países con importantes poblaciones nativas han recurrido a una impresionante diversidad de categorías en ese sentido. Estudios etnográficos, a su vez, revelan una tremenda elasticidad en la aplicación de las normas. También se han documentado muchos casos donde la categorización estatal se convierte en una herramienta para descartar poblaciones que reclaman una identidad indígena como «no auténticas», lo que genera un mecanismo de exclusión para todos aquellos que no se adecúan a la definición legal.

Para los indígenas, dada la matriz (neo)colonial de su existencia que los ubica en los márgenes del poder, el reclamo por reconocimiento implica la exigencia de aceptar criterios foráneos e integrarlos en su propio cosmos sociocultural. Esto es, tienen que presentar su identidad de una manera que se sustenta en la visión de los sectores dominantes para hacerla legítima. La adopción de criterios culturales ajenos, a su vez, cambia la autopercepción de los nativos, y la indigeneidad se convierte en una identidad «externamente imaginada y después interiorizada».<sup>15</sup>

Pero el poder también provoca resistencia. Gayatri Spivak usa el término «esencialismo estratégico» para referirse a la «autoesencialización» (temporal) de grupos subalternos con fines emancipadores.<sup>16</sup> El tema de Spivak es el género; en nuestro caso serían los indígenas quienes tienen que «autoesencializarse» para darles contundencia a sus reclamos. Empiezan a expresar su cultura y sus tradiciones en nociones primordiales, y lo suelen hacer recurriendo a los mismos criterios que les fueron impuestos por sus colonizadores. De esta manera, las clasificaciones burocráticas acaban produciendo grupos sociales realmente existentes

que apelan a una identidad étnica, tal como lo pronosticó Bourdieu.

### La Base de Datos del Viceministerio de Interculturalidad

A partir de este marco teórico —que por razones de espacio acá se puede presentar solo de manera reducida— le damos una mirada a la Base de Datos de Pueblos Indígenas (BDPI) que se le encargó al Viceministerio de Interculturalidad (VMI) para definir el ámbito de aplicación para la Ley de Consulta Previa. Se trata de un instrumento no vinculante que actualmente contiene 55 «pueblos indígenas u originarios», de los cuales 51 se encuentran en la Amazonía y 4 en la sierra (aimara, quechuas [en plural], jaqaru y uros); la costa quedó excluida desde el inicio.

La ley precisa los criterios para identificar a los pueblos indígenas u originarios en el Perú sobre la base del Convenio 169 de la OIT. Como «criterios objetivos» se señala:

- a) Descendencia directa de las poblaciones originarias del territorio nacional.
- b) Estilos de vida y vínculos espirituales e históricos con el territorio que tradicionalmente usan u ocupan.
- c) Instituciones sociales y costumbres propias,
- d) Patrones culturales y modo de vida distintos a los de otros sectores de la población nacional.

En tanto, como «criterio subjetivo», la ley determina «la conciencia del grupo colectivo de poseer una identidad indígena u originaria», es decir la autoidentificación.<sup>17</sup>

Cumpliendo con los requisitos de la ley, la BDPI utiliza un enfoque donde cultura y sociedad son

15 Ronald Niezen: *The Origins of Indigenism. Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press, 2003, p. 11.

16 Gayatri Chakravorty Spivak: "Subaltern studies. Deconstructing historiography". En Donna Landry y Gerald MacLean (eds.): *The Spivak Reader*. Londres: Routledge, 1985.

17 Artículo 7.



consideradas como equivalentes<sup>18</sup> y contempla solo la diversidad entre colectivos socioculturales, sin tener en cuenta la heterogeneidad dentro de ellos. El equipo del VMI se encontró con el lenguaje originario como único indicador «objetivo» disponible en el repertorio del Estado. La «conexión territorial», que prueba la ocupación de una zona del país por parte de los ancestros de las poblaciones referidas,<sup>19</sup> se halló en el registro de «tierras comunales» de Cofopri y en la Sunarp. Ambos factores —lenguaje originario y tierras comunales— son considerados como indicadores de la «continuidad histórica» de los «pueblos». Además, los registros están acompañados por una breve descripción histórica-cultural del respectivo «pueblo», basada en una revisión bibliográfica. Son datos rudimentarios, que no pasan de ser accesorios o decorativos y en sí no son lo suficientemente solventes como para definir una identidad étnica. El «criterio subjetivo» —la autoidentificación— no fue tomado en cuenta.

El resultado es inevitable: un mapa étnico del Perú presentado como multiplicidad de comunidades territoriales, históricamente arraigadas y con un orden sociocultural homogéneo; una imagen del «indio» ruralizado y congelado en el tiempo como ejecutor de rituales de origen prehispánico. Así, un conjunto de «creencias y prácticas ancestrales» que proporciona la etnografía andinista vale como calificador de los «pueblos quechuas». La presentación del «pueblo aimara» sigue el mismo patrón. En el caso de los matsigenka, para mencionar también un ejemplo de la Amazonía, igualmente sobresale el continuismo que omite los múltiples cambios que afectaron su organización social y, en última instancia, su identidad. Se evidencia, entonces, una noción de «pueblo» que no hace justicia ni al estado de reflexión teórica ni a la evidencia empírica.

El concepto de «pueblos indígenas u originarios» en la BDPI se convierte así en un artificio, una demostración de construcción jurídica abo-

nada con criterios metodológicos rebatibles. Si bien el lenguaje es el indicador étnico que más se usa, estudios etnográficos y sociolingüísticos demuestran que las comunidades lingüísticas y las comunidades étnicas no necesariamente coinciden. También la «continuidad histórica» ha recibido fuertes críticas desde las ciencias sociales empíricas. Obviamente no se cuestiona el trauma de la experiencia colonial ni la construcción discursiva del «indio» por los colonizadores; lo que está en duda es la relevancia de la descendencia pre-conquista como elemento para la construcción de identidades contemporáneas. Según el antropólogo Tim Ingold, lo que él llama el «modelo genealógico» asume que los indígenas de hoy en día son «los mismos» que aquellos que estaban allí al principio, y que sus principales características consisten en un conjunto de atributos confeccionados por sus antepasados.<sup>20</sup>

¿Podimos esperar otra cosa? Difícilmente. La burocracia requiere categorías «duras»: grupos sociales claramente delimitados, asignados a un determinado territorio y conservando elementos culturales como el idioma o ciertos comportamientos. Por otro lado, la base de datos estaba amarrada a los requisitos normativos establecidos en la Ley de Consulta Previa y el mismo Convenio 169. El resultado es una ficción jurídica que el filósofo del derecho Lon Fuller describe como «declaraciones, también erróneas, que tienen cierta utilidad».<sup>21</sup>

El criterio de la utilidad me parece crucial. No tiene sentido juzgar la base de datos según el grado de su acercamiento a la «realidad», verificada por el análisis social. Hay que entenderla en su propia lógica, calificar el logro de sus objetivos, su utilidad como herramienta jurídica y política. El riesgo es que las decisiones sobre políticas públicas que se sustentan en una visión de identidad restringida y estática, por muy bien intencionadas que sean, terminen excluyendo a importantes porciones de la población. Este es el criterio por el cual debe medirse la «utilidad» de

18 Lo que Kroeber y Parsons llamaron el "concepto condensado de cultura y sociedad"; ver A. L. Kroeber y Talcott Parsons: "The concepts of culture and of social system". *American Sociological Review* Vol. 23, n.º. 5, 1958, pp. 582- 583.

19 Directiva N.º. 03-2012-M, ind. 7.1.3.

20 Tim Ingold: *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres, Nueva York: Routledge, 2000, capítulo 8.

21 Lon L. Fuller: *Legal Fictions*. Stanford CA: Standord University Press, 1967: 9)

la BDPI y de la política intercultural del Estado peruano en general.

### Proyectando el «indio permitido»: la culturalización ahistórica del indígena

La Amazonía fue la parte más fácil en las negociaciones entre el VMI y las demás instituciones del gobierno. La tarea consistía únicamente en designar a cada lengua originaria en la selva su respectivo «pueblo». Tampoco hubo resistencia política, pues ni al interior del Estado ni entre los empresarios hubo dudas sobre la identidad indígena de los pueblos amazónicos. La situación fue mucho más complicada con respecto a la sierra, tanto por cuestiones metodológicas como por intereses político-económicos. Por un lado, la falta de datos sobre la autoadscripción étnica de las comunidades campesinas fue uno de los motivos por el cual el VMI recurriría al lenguaje como indicador. Por otro lado, la propuesta del VMI de reconocer a los quechuas y aimaras como «pueblos originarios», encontró en el sector minero su resistencia más reacia, el cual contó con el apoyo de los sectores más poderosos en el gobierno. En los medios circuló mucho una entrevista con Ollanta Humala donde declara que las «comunidades nativas se dan en las zonas de selva con estas poblaciones que, muchas veces o antiguamente, se llamaban como no contactados». <sup>22</sup> Según la primera dama, además, «indígena que tiene celular ya no es indígena». <sup>23</sup> Manifestaciones similares fueron expresadas por empresarios mineros.

Estas declaraciones revelan una posición que repliega a los pueblos indígenas al margen de la sociedad nacional, La «calificación» que la indigeneidad debe cumplir para ser reconocida es su estilo de vida arcaico. Se les quita su historicidad, creando una manera de «gente sin historia». <sup>24</sup> La indigeneidad es presentada como el polo opues-

to del mundo «desarrollado», el indígena es el «otro», siempre un peldaño más bajo en la jerarquía, y pueblo indígena es sinónimo de sociedad primitiva, cuya invención fue uno de los pecados originales de la antropología social. Usando una situación previa al contacto con los europeos como especie de «línea de base», <sup>25</sup> se interpreta cualquier variación de esta situación como deformación, que sirve de argumento para desautorizar el derecho a la identidad. Es el espejismo perverso del *bon sauvage* que se inventó Rousseau: el «indio hiperreal» que vive feliz en un estado natural, no corrompido por los vicios de la civilización.

Detrás de esta figura se esconde un concepto de cultura centrado en la reificación que confía en atributos tangibles o medibles; una concepción de «cultura-como-cosas (materiales y mentales)» y una «analogía cuasi-biológica, según la cual un grupo de personas está percibido como 'tener' o 'poseer' una cultura más o menos en la forma en que una especie animal tiene pelaje o garras». <sup>26</sup> Al Estado le conviene esta conceptualización de la cultura que se ha vuelto hegemónica en el discurso burocrático, pues le permite transformarse en el juez de la autenticidad sin arriesgar demasiado: un cotejo del cumplimiento de los indicadores que él mismo se ha inventado le hace relativamente fácil sustentar la aprobación o el rechazo de la identidad indígena. Quiere decir que la política intercultural ha estado lejos de conllevar a una reducción del control estatal. Sin duda se ha producido una restructuración del escenario político, reemplazando el verticalismo represivo por redes horizontales, pero no se han eliminado las jerarquías que colocan a los indígenas en una posición de marginación.

Charles Hale define esta situación como «multiculturalismo neoliberal» que se caracteriza por la despolitización a través del reconocimiento de formas culturales inofensivas. <sup>27</sup> El personaje del

22 Ollanta Humala en entrevista con David Rivera y Nicolás Lúcar (TV Perú, 28/04/2012); (<https://www.youtube.com/watch?v=pf2WeHWIYwM>).

23 Hildebrandt en sus trece año 4, n.º. 165, 2013.

24 Eric R. Wolf: *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

25 Peter Gow: *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991, p. 14.

26 Jean E. Jackson: "Becoming Indians. The Politics of Tukanoan Ethnicity". En Anna Roosevelt (ed.): *Amazonian Indians: From Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*. Tucson: University of Arizona Press, 1994, p. 385 y 383.

27 Charles Hale: «Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America». *PolAR: Political and Legal Anthropology Review* Vol. 28, n.º. 1, 2005, pp. 10–28.

multiculturalismo neoliberal es el «indio permitido» que personifica «un sujeto colectivo con derechos, un espacio negociado con prerrogativas, pero también con límites claros que hacen posible una gobernabilidad efectiva».<sup>28</sup> En nuestro caso, el indio permitido sería aquel que puede demostrar su «continuidad histórica», aferrándose a sus (muchas veces inventadas) tradiciones prehispánicas para reducirse a una sola identidad: la étnica. Las clasificaciones oficiales actúan así como mecanismo de exclusión en un país donde la mayoría de los pobladores que se autodefinen como indígenas son urbanos, muchos de ellos sin conocer ni su genealogía ni sus «costumbres ancestrales». Pero la BDPI ni siquiera puede evitar las exclusiones en el contexto para el cual estaba diseñada, el de la consulta previa en territorios rurales, pues descarta todas las comunidades de la costa y muchas de la sierra, sobre todo en el norte donde se ha perdido el quechua y donde hay importantes proyectos mineros.

Sin embargo, hay que reconocer que el fondo del problema se escapa del alcance del VMI, pues se deriva, en última instancia, de la forma de subjetividad indígena generada por el Convenio 169 y otros documentos de la legislación internacional. Lo que se necesita es una reconceptualización de la indigeneidad, entenderla como identidad política en el sentido propuesto por autores como Courtney Jung o Alan Barnar. Más que expresiones culturales fosilizadas durante siglos, el ser indígena expresa un posicionamiento social que lo excluye y lo margina. La diferencia con otras clases subalternas es el «racismo profundo y generalizado que muchos indígenas soportaron y continúan soportando».<sup>29</sup>

### El caso de los kañaris

Para ilustrar cómo se construyen identidades indígenas en el Perú de la consulta previa, se toma el ejemplo de los kañaris de Lambayeque. Cañaris es el nombre de un distrito en la sierra del departamento Lambayeque, en el norte del país. La

particularidad de la zona es que se sigue practicando el idioma quechua, en una región por lo demás completamente hispanohablante. Si bien las fuentes históricas son escasas, se toma por sentado que los kañaris de Ferreñafe son descendientes de mitimaes, reubicados por los incas de su hábitat original en las actuales provincias ecuatorianas Cañar y Azuay.

Aparte del quechua, los kañaris cuentan con un conjunto de elementos culturales que generan un sentimiento local de «ser diferentes»; sin embargo, los (pocos) trabajos antropológicos y etnohistóricos sobre la región destacan la ausencia de una autoidentificación indígena. Eso cambia recién en el marco de un conflicto minero que se inició hace poco más de una década; en este contexto, se ha producido un giro hacia la política de la identidad y la reivindicación de una identidad indígena.

En resumen, nuestro trabajo de campo reveló que la identificación como «pueblo indígena» en Cañaris es una novedad que solo se entiende tomando en cuenta la coyuntura contemporánea. Es un discurso que (i) surge como consecuencia de un conflicto social; (ii) es inducido por actores externos, sobre todo el Instituto Internacional Derecho y Sociedad (IIDS); (iii) es asumido con mayor entusiasmo por dirigentes con una posición antiminera, (iv) se sustenta principalmente en elementos de una cultura reificada (lenguaje, vestimenta, costumbres); (v) prioriza la particularidad local por encima de coincidencias con otros «pueblos quechuas», (vi) no toma como referencia histórica la conquista, sino la época colonial cuando el Estado les dio el reconocimiento como pueblo de indios; (vii) encuentra creciente aceptación en la población; pero (viii) causa todavía mucha confusión.

Cañaris presenta así un buen ejemplo para los procesos que hemos expuesto en términos más abstractos en las páginas anteriores: la coyuntura política favorece el reconocimiento como «pueblo

28 (Charles R. Hale y Rosamel Millamán: «Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the *Indio Permitido*». En Doris Sommer (ed.): *Cultural Agency in the Americas*. Durham y Londres: Duke University Press, 2005, p. 284).

29 Andrew Canessa: «Who Is Indigenous? Self-Identification, Indigeneity, And Claims to Justice In Contemporary Bolivia». *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* Vol. 36, n.º. 3, 2007, pp. 195-237.

indígena» para obtener ciertos derechos, el Estado determina las condiciones de la identidad indígena, y los así clasificados tratan de adaptarse a estos parámetros lo mejor que puedan. Como suele suceder en estos casos, los kañarenses apelan a las definiciones culturalistas oficiales; es decir, recurren a la autoesencialización y se adaptan a los criterios que establece la normatividad nacional e internacional.

Sin duda, el flamante orgullo cultural entre los kañarenses no es *sui generis* sino estimulado por discursos globalizados que rodean la identidad indígena. No obstante, detrás hay una larga historia de desposesión y marginación, y mientras las clasificaciones culturalistas del Estado no les ofrecen otras salidas, la «esencialización estratégica» de sus costumbres y tradiciones se erige como un ejercicio político legítimo. No importa cuán socialmente construida sea la (nueva) identidad que surge en el proceso.

### Algunas reflexiones sobre el censo de 2017

Finalmente, el estudio comprende algunas reflexiones sobre el Censo Nacional aplicado en octubre 2017, el cual incluye una pregunta sobre la autoidentificación étnica. Pocas veces se ha visto tanta unanimidad entre el sector público, intelectuales afines a la causa indígena o afroperuana y las organizaciones sociales, quienes celebraron la «visibilización» que el censo iba a brindar a estas

poblaciones, la cual, a su vez, permitiría revertir su exclusión social.

Sin embargo, una vez más una revisión de la bibliografía muestra que la cosa no es tan sencilla.<sup>30</sup> Al igual que en el caso de la BDPI del VMI presentado arriba, las categorías las determina el Estado y representan una visión particular de la sociedad. Más que «visibilizar» identidades existentes, los censos forman parte de la construcción de estas identidades, de manera que nos encontremos de nuevo en el ámbito de la política y el ejercicio de poder.<sup>31</sup> Varios estudios ven en el censo una expresión de biopolítica y poder disciplinario en el sentido de Foucault.

En el Censo Nacional del Perú, los criterios para elegir una identificación étnica fueron las «costumbres y antepasados». Otra vez se recurre a una identificación culturalista que prioriza el pasado y excluye expresiones modernas de la indigeneidad. En vez de darles la oportunidad para reflexionar sobre la complejidad de sus experiencias socioculturales e históricas, los censados se ven obligados a presentarse de acuerdo con los criterios de la burocracia estatal.

Sin embargo, eso no necesariamente descarta la posibilidad que el censo pueda tener un efecto emancipador. Falta todavía concluir esta parte con un análisis de los resultados y su (potencial, pues hasta ahora inexistente) uso.

30 La bibliografía sobre el censo, y la estadística como mecanismo del ejercicio de poder estatal en general, es bastante amplia; solo quiero mencionar algunos "clásicos": William Alonso y Paul Starr (eds.): *The Politics of Numbers*. Nueva York: Russell Sage Foundation, 1987. Alain Desrosières: *The Politics of Large Numbers. A History of Statistical Reasoning*. Cambridge MA, Londres: Harvard University Press, 1998. Geoffrey C. Bowker y Susan Leigh Star: *Sorting Things Out. Classification and Its Consequences*. Cambridge MA, Londres: MIT Press, 1999.

31 Ver por ejemplo David I. Kertzer y Dominique Arel (eds.): *Census and Identity. The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses*. Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press, 2002.