

Una cuestión moral. Reflexiones sobre las discrepancias entre activismo y organizaciones indígenas en Perú

Silvia Romio¹

¹Université Catholique de Louvain, Bélgica

E-mail: silvia.romio@gmail.com

Recibido: 04/07/2021. Aceptado: 16/12/2022.

Como citar: Romio, Silvia. 2022. «Una cuestión moral. Reflexiones sobre las discrepancias entre activismo y organizaciones indígenas en Perú». *América Crítica* 6 (2): 119-133. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/5288>

Abstract—The text “The Declaration of Barbados I” (1977) marked a significant impact in the history of the relationship between *committed anthropology* and Latin American indigenous peoples, generating the emergence of a political, ethical and moral code on how anthropology had to fight *alongside* ethnic minorities. However, there have been few indications of how the anthropological’s theoretical tools were to act from within the indigenous movement. Can ethnographic writings describe ethically ambiguous political dynamics within indigenous social movements to which they are witnesses or allies? Is there a space for analysis and self-critique of the multiple linkages present in the relations between activism and indigenous leaders, as anthropology often suggests it should do? A case study of a lawsuit developed in Peru in 2012 will provide an opportunity to reflect on the relationship between anthropology, activism and writing and its ethical problems over time. — *Activism, engaged anthropology, research ethics, Amazonia, Peru.*

Resumen—La “Declaración de Barbados II” (1977) marcó una huella importante en la historia de la relación entre antropología comprometida y pueblos indígenas latinoamericanos, generando el surgimiento de un código político, ético y moral sobre cómo la antropología tenía que luchar al lado de las minorías étnicas. Sin embargo, pocas han sido las indicaciones sobre cómo los activistas tenían que actuar al interior del movimiento indígena mismo. ¿Pueden los escritos etnográficos describir dinámicas políticas éticamente ambiguas dentro de los movimientos sociales indígenas, de los cuales los activistas son (o fueron) testigos? ¿Existe un espacio de análisis y autocrítica acerca de los múltiples tipos de vinculación presentes en las relaciones entre el activismo y la política indígena, tal como la antropología interpretativa sugiere hacer? Un caso de querrelle desarrollado en Perú en el 2012 ofrecerá la base para una reflexión –seguramente parcial e incompleta- sobre la relación entre antropología, activismo y escritura y sus problemáticas éticas a lo largo del tiempo. — *Activismo, antropología comprometida, ética de investigación, Amazonia, Perú.*

Es opinión común de la mayoría de los estudios sociales que el nacimiento de la antropología amazónica en muchos de los países de América Latina tiene su fundamento en el movimiento activista y la nueva conciencia ético-social nacidos a final de los 60 e inicios de los 70

(Chaves y Del Cairo 2010; Pineda Camacho 2011; Caviedes 2002). Dinámica que estuvo movida por el deseo de “comprender, provocar y transformar la sociedad” (Boni, Koensler y Rossi 2020: 9).

A partir de aquella época empezaron a surgir múltiples

redes de acción, tanto al interior de grupos autónomos presentes en espacios promovidos por las universidades, así como en varios circuitos políticos de izquierda en los centros culturales de América Latina. En el caso del Perú, el año 1968 coincidió también con el inicio de la Revolución militar llevada a cabo por el general Velasco Alvarado, seguida muy pronto por el clamoroso evento de la Reforma Agraria. Ambos acontecimientos despertaron grandes emociones y expectativas hacia cambios y transformaciones sociales en todos los movimientos juveniles, espacios académicos y centros culturales de izquierda de la época (Degregori 2016; Espinosa 2014; Chaumeil 2018; Chirif 2006). En estos contextos, muchos jóvenes iban compartiendo análisis y datos sobre lo que estaba pasando al interior de su país en nombre de los procesos de “modernización” y “desarrollo” a cambio de violencias colectivas contra las minorías indígenas. Fue la difusión de un nuevo sentido de necesidad ética y moral de actuar en contra de ello a llevarlos hacia una conciencia política colectiva que pronto asumió el nombre de “etnología de urgencia” (Pineda Camacho 2005: 124). Los contenidos teóricos de estas discusiones tomaron sucesivamente forma en la programación del Primer y del Segundo Encuentro de Barbados (1971 y 1977)¹, espacios hoy considerados como el lugar de elaboración de la antropología comprometida².

El lazo entre antropología, activismo y escritura como forma de denuncia, estuvo presente desde el comienzo de la antropología comprometida y sigue muy vigente hasta la actualidad (Mirizzi 2020). Sin embargo, al in-

1 Se trata de dos encuentros que contaron con el auspicio de la Universidad de Berna y del Programa para Combatir el Racismo del Consejo mundial de las Iglesias de Ginebra. Tuvieron lugar en el 1971 y luego en el 1977 en la Universidad de Bridgetown, y participaron varios especialistas –antropólogos principalmente– que analizaron la situación de las poblaciones indígenas y su relación con los Estados nacionales, culminando con una declaración titulada “Por la Liberación del Indígena” (Zapata y Oliva 2019: 330).

2 “En enero de 1971 el Simposio de Barbados marcó el punto de partida de una antropología desde Latinoamérica, orientada a la acción junto con los pueblos indígenas y llamada “comprometida”, “antimperialista” y “liberadora”” (Grünberg 2021: 45). El concepto de antropología comprometida (traducida como: engaged anthropology; antropología militante; ect.) nace del vínculo entre activismo y antropología académica: en ella, se considera que la investigación etnográfica tiene que ser vuelta a apoyar una dinámica colectiva de apoyo a la defensa de los derechos indígenas, o de inclusión de las minorías étnicas dentro de la sociedad nacional. Esta acción considera diferentes campos de acciones: desde el apoyo y el acompañamiento de la política indígena, a la construcción de información libre sobre la realidad indígena, a la visibilización y sensibilización de las problemáticas de las minorías étnicas dentro de la sociedad occidental (o del Primer Mundo, usando un término de los años 80) (Zapata y Oliva 2019; Chaves y Del Cairo 2010).

terior de esta relación y sus postulados, hacía falta una aclaración sobre cuál hubiera tenido que ser el rol de los antropólogos frente a posibles manifestaciones de injusticia, de mala conducta o de posturas éticamente ambiguas o políticamente incorrectas desempeñadas por los mismos líderes indígenas (Jackson 1999). ¿Tenía -y tiene- el antropólogo el derecho a asumir una postura neutral y destacada y pasar a describir y denunciar sobre dichas prácticas? Este tipo de actitud habría llevado a la evidencia de una ulterior necesidad: la de demarcar un espacio neutro de análisis y autocritica entre activismo y movimiento social indígena sobre sus reciprocas relaciones de alianza y dependencia, tal como la antropología interpretativa sugiere hacer. Son de la misma época los trabajos de Clifford y Marcus (1986) que señalaban como la investigación antropológica tenía que ser entendida como una experiencia biográfica que debe ser traducida en términos académicos. Sin embargo, para los casos aquí considerados- las experiencias vitales de los activistas-, estamos hablando de vidas enteras que deberían traducirse en términos que han sido ajenos a dicha experiencia vital (Jackson 1999).

Aunque hoy día el recuerdo de los largos años setenta parece desvanecerse, esos tiempos y su herencia ideológica siguen llevando roles y perspectivas muy presentes, marcando de manera indeleble la historia de la militancia intelectual contemporánea (Boni, Koensler y Rossi 2020). Tomando en consideración la amplia producción literaria elaborada por los antropólogos en el Perú a lo largo de los últimos cincuenta años, se denota un cierto interés en describir los diferentes episodios conflictivos entre indígenas y actores externos (el Estado, las empresas extractivas, las misiones, etc.)³, sean estos colocados en tiempos pasados o en los actuales (Cortéz Farfán 2015). Sin embargo, son todavía escasos los escritos vueltos a trazar una historia crítica de las organizaciones indígenas en sus múltiples vinculaciones con el activismo y la disciplina misma de la antropología – donde, finalmente, es imposible marcar una diferenciación (Espinosa 2011, 2014; Chirif 2013; Osterling et al. 1983). Y, aún menos son los textos autobiográficos de los activistas o de líderes indígenas⁴ sobre sus mismas experiencias vitales dentro de las organizaciones.

Dentro de dicho panorama, un evento ha marcado una

3 Conflictos generados entre indígenas y no indígenas (policías, militares, grupos armados, colonos, etc.).

4 En los últimos años han sido publicados en Perú dos textos autobiográficos de líderes indígenas en los que estos hablan también de sus relaciones dentro de las organizaciones indígenas y sus vínculos con el activismo y las ONGs, entre otros actores (Inoach Shawit 2021; Badini y Chanchari Pizuri 2020).

cierta *discontinuidad*. Entre el 2012 y el 2013, a partir de una situación de denuncia de acuerdos secretos entre el presidente de una histórica organización indígena en el Perú y una empresa extractiva, un grupo de activistas decidió publicar una serie de artículos en los que expresaban sus opiniones sobre el hecho, acompañadas por reflexiones subjetivas y críticas sobre la supuesta “conducta moral” de unos líderes o de todo el movimiento social indígena peruano. Sin embargo, estas publicaciones no generaron un espacio de discusión y reflexión abiertas y colectivas, tal como se habría esperado.

El presente artículo quiere desarrollar una reflexión acerca de la relación densa y multidimensional presente entre la antropología comprometida y las organizaciones indígenas en Perú. Dimensión que implica diferentes niveles de subjetividad y acción: lo afectivo, lo ideológico y lo pragmático. Este trabajo es de matriz interdisciplinar entre la antropología amazónica, los estudios sobre la afectividad y las ciencias políticas. Ello nace por una serie de reflexiones personales e intercambios realizados durante mi experiencia de trabajo e investigación antropológica en Perú entre los años 2010 y 2019. Debido a mis estudios en antropología y ciencias políticas, me interesé por la historia de algunas organizaciones indígenas del Perú, en particular la organización de nivel nacional AIDSEP⁵ y unas de sus bases regionales (ORPIAN-P, CAH, entre otras)⁶. Entre los años 2019 y 2020, gracias a un fondo recibido por la Universidad Libre de Berlín, pude seguir con mi investigación sobre la relación entre activismo y movimiento indígena peruano en los años 70 y 80. Durante ese periodo realicé un grupo importante de entrevistas y una investigación de archivo⁷.

ANTROPOLOGÍA COMPROMETIDA Y DIMENSIÓN IDEOLÓGICA

Según Brysk (2000: 18), “el movimiento indígena transnacional comenzó formalmente en 1971 con la Conferencia de Barbados de antropólogos disidentes, quienes

se comprometieron a promover la autodeterminación indígena y entrar en la política”. En continuidad con esta posición, Charles Hale (2006: 99) identifica la declaración de Barbados como “un llamado a despertar” dirigido hacia una nueva relación entre antropología y pueblos indígenas, que fue factor de una metodología de trabajo novedosa, es decir la investigación activista, más usualmente llamada como antropología comprometida (Grünberg y Varese 2019). Esta se colocó como base ideológica y perspectiva de acción para la definición de un nuevo rol de la antropología en muchos de los países latinoamericanos⁸ dentro de los procesos sociales de cambio de la época. Dicho movimiento no fue exclusivo de los antropólogos: ello terminó por involucrar todas esas personas que se reconocían como activistas o simple simpatizantes de la causa indígena⁹. Sin duda, la teorización de la antropología comprometida ofreció los parámetros para identificar la forma y la finalidad de la producción escrita de la antropología - y en particular de la antropología amazónica- para las siguientes generaciones, dentro y fuera del espacio académico.

Según la antropología comprometida, la labor de investigación etnográfica debía ir acompañada por una ética de respeto, un principio de acción y la búsqueda de una relación democrática e igualitaria con los indígenas. En otras palabras, la investigación etnográfica no podía estar desligada de un proyecto de acción política mayor. Los antropólogos - y todos los activistas- tenían que apoyar una actividad social y política dedicadas a acompañar las demandas de los grupos indígenas en temas de problemáticas sociales, económicas o judiciales¹⁰. La publicación

8 En lo específico estamos considerando las realidades de Perú, Colombia, México, Brasil, Argentina, Paraguay, Venezuela, Chile, Nicaragua, entre otros.

9 Retomando las palabras de Alberto Chirif, es importante subrayar que “la adhesión al activismo no fue solamente una cuestión de antropólogos, ya que había otros profesionales también. E, incluso, gente sin profesión que se involucró en el tema de los derechos indígenas” (Chirif, conversación personal. 09.06.2022, Lima). De la misma forma, el enfoque del presente artículo, consciente de sus limitaciones, quiere de todas maneras enfocarse sobre la realidad profesional y emocional de los antropólogos activistas, que llamaremos también “antropólogos comprometidos”, con lo que no se quiere suponer una contraposición con los antropólogos dedicados a la vida académica. A lo largo de los últimos cincuenta años, muchos fueron los académicos que asumieron también un rol de activistas en el acompañamiento y defensa a los derechos de los pueblos indígenas.

10 Los principales marcos de acción de una antropología comprometida fueron identificados en el acompañamiento de los grupos indígenas hacia una conciencia sobre sus propios derechos dentro las respectivas sociedades nacionales; en la construcción de todos los posibles materiales y herramientas (teóricas, literarias, artísticas, científicas, fílmicas, etc.) útiles para apoyar el proceso de “liberación” de los indígenas de sus vínculos históricos de dependencia, esclavitud

5 Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana

6 Fruto de estos trabajos son las publicaciones de la tesis de maestría (Romio 2010) y de doctorado, además de unos artículos.

7 Este ensayo es fruto de dicha investigación, además de los múltiples encuentros, intercambios y colaboraciones con los activistas que trabajaron en Perú a favor de los derechos de los grupos indígenas amazónicos desde los años 70. Algunos de ellos han dedicado toda su vida al activismo en Perú, mientras que para otros fue una etapa temporal de su trayectoria personal y profesional. Se consideran más de treinta entrevistas, en muchos casos realizadas en más de un encuentro con la misma persona. Para citar algunas de las personas más activas en esta investigación: Alberto Chirif, Richard Chase Smith, Frederica Barclay, Thomas Moore, Pedro García Hierro; Georg Grünberg, Käthe Meentzen; Angela Meentzen; Eric Sabourin.

del documento “La Declaración de Barbados II”, permitió una cierta circulación de estas ideas y principios en varios centros culturales de América Latina, recibiendo amplia resonancia dentro de muchos de los movimientos juveniles sensibles a la causa indígena (Bonfil Batalla et al. 1977).

Desde los albores de la antropología comprometida, numerosos fueron los espacios de discusión y análisis sobre la metodología ética de trabajo que esta rama de la disciplina tendría que asumir, además de su relación y postura frente a la academia y los “puristas” de la disciplina (Colajanni 2014). No parece casual que las primeras reflexiones más relevantes sobre la relación entre “antropología aplicada”, “académica”, y “metodología de trabajo” hayan salido publicadas en la década de 1970 dentro de ambientes académicos y estudiantiles de Francia, Reino Unido y Estados Unidos. Es decir, ahí donde la antropología académica tenía un peso relevante, además de ser unos de los lugares centrales de la revolución cultural de aquellos años. Entre los jóvenes antropólogos que iban participando a esos diferentes espacios, nacía el deseo de poner en discusión algunos axiomas de la disciplina y un predeterminado distanciamiento ético moral entre investigador y contexto de estudio (Goldschmidt 1979). Sin embargo, este tipo de discusión faltó en los centros de América Latina, ahí donde la antropología comprometida fue más una práctica que un axioma teórico.

Como muchos de estos antropólogos lo muestran, ha existido desde el comienzo una cierta problematización entre estas dos dimensiones: la producción escrita, que corresponde a un elemento esencial tanto para la antropología académica que, para el activismo político, terminaba siendo un campo de disputa. Según Grünberg, uno de los pioneros de la antropología comprometida, el problema entre apoyo a la causa indígena y escritura etnográfica fue un problema presente desde sus inicios. En sus memorias sobre la participación y la empatía de los activistas dentro del conflicto armado en Nicaragua (1985-1986), Grünberg escribe que:

Esta situación hizo imposible un análisis crítico de la tragedia en la Moskitia. Quién lo intentó, como el autor, fue calificado como enemigo de la revolución por tratar de entender las raíces del conflicto, ya que “... se requería un apoyo incondicional a la lucha revolucionaria del pueblo nicaragüense” (Grünberg

y marginalidad con la forma de poder externa (Grünberg 2021). Además, estaba el compromiso por parte de los antropólogos en participar activamente en el proceso de transformación de los estados latinoamericanos para la incorporación legítima, con derechos y equidad de los grupos indígenas (Grünberg 2021; Bonfil Batalla et al. 1977).

2021: 53).

En la perspectiva europea, la discusión tuvo luego otro ápice de atención en los 90, cuando se publicaron una serie de textos – sobre todo en Francia –, que facilitaron el proceso de una primera definición sobre el rol de la “antropología aplicada” y de la “militante”, dentro y fuera de la academia (Colajanni 2014). En ellos, se consideraba que uno de los principales puntos frágiles de la antropología comprometida fuese propio una limitada “libertad de investigación” de sus adherentes, debido al fuerte condicionamiento ético, político y moral que el investigador habría llevado con los casos estudiados. Dicha dimensión de ambigüedad se expresaría luego dentro de las mismas producciones escritas. Además de las influencias jugadas en sus análisis por los compromisos personales con las organizaciones o instituciones no académicas, que estos antropólogos comprometidos estaban asumiendo en colaborar con ellas. Colaboraciones y relaciones de amistad y trabajo que iban a involucrar múltiples niveles de la esfera profesional y personal: desde el compromiso político, hasta los valores de tipo ético y moral – tanto durante la investigación misma como en el momento de la redacción escrita (Colajanni 2014: 30).

Las mismas cuestiones se encuentran expresadas, hoy en día, dentro de los textos producidos por la antropología política vinculada con el anarquismo. Según Beltrán Roca Martínez (2020), por ejemplo, el investigador y el militante tienen mucho que decirse mutuamente. Es presumible que toda organización o movimiento social que pretenda transformar el estado de las cosas, tendrá más oportunidades de hacerlo si parte de un conocimiento más o menos acertado de esa realidad que él mismo pretende modificar.

En este sentido, los intelectuales tienen una labor nada desdeñable en la transformación social, no sólo contribuyendo a identificar las maneras más eficaces de subvertir el orden social, sino también mostrando –o tratando de mostrar– las posibles consecuencias no previstas de las acciones de las fuerzas transformadoras. Una vez asumida la importancia de los investigadores para los movimientos sociales cabe preguntarse: ¿qué tipo de relación es deseable entre el investigador y el militante? La respuesta a este interrogante no está exenta de polémica (: 7).

Siguiendo las perspectivas de Foucault (Foucault 2005), el saber se encuentra estrechamente ligado con el poder. Por lo tanto, la pretendida monopolización del conocimiento por parte de los intelectuales y la Academia introduce una grave asimetría en esta relación investigador-

militante que se quiere esbozar.

Desde las ideologías autoritarias, esta asimetría no suele suponer ningún problema, lo que, es más, suele ser percibida como deseable. El “intelectual orgánico” del marxismo cumple una clara función vanguardista. No obstante, aquellos que pretendan generar con sus prácticas estructuras y procesos democráticos, deberán inventar fórmulas para equilibrar la balanza (Roca Martínez 2020: 7).

Dentro de la misma discusión, según Graeber (2004) la antropología sirve de inspiración para deslucidar ciertas dinámicas de poder, de abuso y dependencia dentro de la sociedad o en todo tipo de colectivos. Para él, la etnografía puede servir de modelo aproximado de *cómo* podría ser el trabajo de *intelectuales revolucionarios no vanguardistas*. El etnógrafo observa la realidad, registra sus interpretaciones en su cuaderno de campo, trata de conocer las lógicas que subyacen a las prácticas de los actores sociales. Y, por último, devuelve sus conclusiones a sus informantes “no como prescripciones, sino como contribuciones, posibilidades –como regalos” (: 12). Para Graeber, el *intelectual revolucionario no vanguardista* no es, por lo tanto, ni un representante ni un dirigente: sino un asesor, con toda la limitación de poder que ello implica.

A conclusión de esta reflexión, vale la pena citar unas palabras de Jean Jackson (1999), antropóloga amazonista, quien, a final de los 90 publicó un ensayo sobre las dudas y los cuestionamientos personales surgidos dentro de su experiencia de trabajo de campo con los tukano. Ella misma se había enfrentado a una serie de situaciones ambiguas en temas de política indígena, y se preguntaba cuál fuese el rol del antropólogo en este campo. El surgimiento de ciertas acusaciones por parte de actores locales hacia su rol profesional en cuanto promotora de nuevas expresiones de colonialismo, dependencia, o de reapropiación de saber de Otros. En sus conclusiones, ella afirmaba que:

No tengo una línea directa con la verdad; por supuesto, muchas de mis opiniones están sistemáticamente distorsionadas por las diversas posiciones sociales que ocupo. No puedo saber lo que los tukanos sienten o piensan realmente. Sin embargo, sigo creyendo que las opiniones externas y críticas pueden ayudar. Hay un lugar para el Otro antropólogo porque le hacemos un lugar y porque la verdad (particular y situada) de la antropología es útil a veces. Además, tenemos el permiso -y el deber- de hablar porque nuestros sujetos pueden hablar cada vez más por sí mismos, lo que nos libera para dar nuestro análisis, por muy crítico que sea a veces

(Jackson 1999: 303, traducción de la autora).

LA ANTROPOLOGÍA COMPROMETIDA EN LA PRODUCCIÓN LITERARIA: LÍMITES Y DESAFÍOS HISTÓRICOS

Volviendo la atención sobre la amplia producción literaria producida por la antropología amazónica en el Perú, es fácil notar como ella haya mostrado ser un campo amplio y variado (Cortéz Farfán 2015; Chaumeil 2018; Degregori 2016). Entre sus principales publicaciones, destacan las descripciones etnográficas de ciertas realidades indígenas, todavía poco conocidas y sometidas a procesos de dominación cultural, explotación de recursos por mercados globales, formas de esclavitud o agobiadas por problemáticas sanitarias (Santos Granero 1996; Espinosa 2014). Por otro lado, tenemos una significativa producción sobre la vida de los diferentes movimientos indígenas, con una particular predilección por las formas de luchas, las dinámicas de resiliencias, así como la gestación de proyectos de desarrollo (Cortéz Farfán 2015; Osterling et al. 1983)¹¹.

Dentro de estas narrativas, los antropólogos se posicionan como testigos y narradores únicos y originales: sus textos son fruto de una experiencia de vida compartida en las comunidades indígenas por un periodo de tiempo usualmente muy largo.

La mayoría de los ensayos publicados sobre las experiencias de vida de las organizaciones indígenas se caracterizan por una forma no convencional de redacción. Entre sus múltiples características, cabe mencionar que, en muchos casos, se trata de una redacción a múltiples manos, en coautoría entre antropólogos con otros miembros de la organización o de la comunidad indígena. En ellos, se aprecia el uso de perspectivas que priorizan miradas subalternas en la descripción de la realidad y en el análisis histórico político del contexto de estudio (Cortéz Farfán 2015). Todo ello lleva a la construcción y circulación de materiales literarios útiles para el conocimiento etnográfico sobre las realidades indígenas; además que, para la formación de análisis políticos sobre las problemáticas cotidianas presentes en contextos periféricos marginales, considerando a las comunidades indígenas como víctimas de las nuevas formas de explotación y consumo por los mercados globales.

Además de todo eso, hay que considerar un ulterior aspecto, usualmente ocultado: esos mismos ensayos son

11 Para mencionar un ejemplo, podemos considerar la amplia producción en este sentido realizada por el International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), desde la década de los setenta hasta la actualidad.

elocuentes, de manera implícita, de la compleja y longeva relación que se ha venido construyendo entre el activista y los líderes indígenas mismos. Una relación que considera múltiples y sobrepuestas dimensiones de acción y emoción: las colaboraciones políticas, el intercambio de saberes e informaciones, la construcción de un pensamiento común, la realización de determinados proyectos (particularmente los de desarrollo) y el compartir sus resultados (tanto los satisfactorios como los frustrados), etc. Finalmente, no hay que olvidar la dimensión de una profunda relación afectiva, en muchos casos consolidada por lazos familiares (matrimonios, hijos, ahijados, etc.) entre el activista (hombre o mujer) y los miembros de la comunidad de referencia¹².

En otras palabras, podemos leer algunos de textos como una forma de balance acerca de la trayectoria de vida de los activistas mismos, quienes no son solamente autores de los textos, u “observadores participantes”, sino que han venido jugando roles activos dentro de los mismos hechos narrados. Ellos son actores legítimos en la producción de la acción colectiva que están describiendo. Por lo tanto, el contenido de dichos textos se presenta como resultado de una negociación que no es ni simple ni lineal (Boni, Koensler y Rossi 2020; Chaumeil 2018).

Los mismos roles y responsabilidades asumidos por los antropólogos dentro de las organizaciones indígenas o con las comunidades, han venido transformándose con el tiempo, asumiendo significados y funciones distintas. Por consecuencia, sus investigaciones, nacidas por un compromiso personal y político juvenil, se fueron modificando de forma, contenido y significado en el tiempo.

En la actualidad, muchos de estos antropólogos se encuentran involucrados dentro de proyectos de desarrollo o de asesoría política a las organizaciones a través de las ONGs o de otras plataformas políticas.

Durante más de cincuenta años, por lo tanto, el acti-

12 Un buen caso de estudio de ese tipo de experiencias (raramente documentada) es el texto “Querido Perico” (Chirif 2015), en el que se aborda la experiencia de un grupo de activistas de origen español, el grupo “Desarrollo del Alto Marañón” (DAM), que entre las décadas de 1970 y 1990 vivieron en unas comunidades indígenas awajún en la zona del Alto Marañón (Perú). En continuidad con su vocación política y profesional, este grupo de activistas facilitó la creación de una organización política autónoma indígena, una serie de proyectos comerciales y agropecuarios para la autonomía económica local, el manejo de un centro de salud, etc. Su presencia y sus centros de formación para indígenas, facilitaron también el quiebre de una serie de relaciones de poder entre los indígenas y los comerciantes mestizos y los misioneros locales, inaugurando un nuevo periodo de “organización política indígena”. Además, ellos contribuyeron al proceso de titulación de tierras indígenas en la zona. Algunos de ellos, finalmente, pasaron a construir un núcleo familiar dentro de las comunidades interesadas.

vismo en América Latina ha venido desarrollando una relación compleja entre lo que el investigador vive directamente (lo profesional, lo personal y la militancia) y lo que sucesivamente pasa a (d)escribir. Tales textos se desarrollan, por lo tanto, dentro de un delicado equilibrio entre el alejamiento (observación externa) y la participación (militancia política) del antropólogo mismo, en el que su tema de estudio es a la vez su campo de acción política e ideológica. En otras palabras, “hacer antropología comprometida requiere entrar en un campo intenso y ambivalente de colaboraciones prácticas y teóricas” (Boni, Koensler y Rossi 2020: 69). A la luz de todo ello, se podría por lo tanto afirmar que existe una línea de frontera implícita entre los que es “legítimo” y lo que no es “consentido” escribir, dentro de esta esfera de acción y producción de acción política.

EL ACTIVISMO FRENTE A LAS ETAPAS DE “CAÍDAS” DE LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS PERUANAS

Observando la estrecha relación histórica entre activismo y organizaciones indígenas en Perú, se nota como el punto de inicio sea usualmente identificado con la publicación, en el 1968, de la tesis del joven antropólogo Stefano Varese, “La sal de los cerros”, texto que se volverá una piedra miliar dentro de los estudios amazónicos del país (Chirif 2006).

Hacia finales de 1976, los activistas intelectuales domésticos y extranjeros, cada uno centrado en diferentes áreas de la Amazonia peruana, se juntaron en reuniones informales en la capital y espontáneamente se autodenominaron el Grupo de Investigadores de la Selva“. En su primer comunicado se etiquetó de “Herederos de la corriente de pensamiento ilustrada por el Simposio de Barbados” (Grupo de Investigadores de la Selva, 1976). Los principales protagonistas fueron un biólogo francés (Dominique Temple), un antropólogo estadounidense (Richard Chase Smith) y una antropóloga británica (Carolyn Health) además de dos antropólogos peruanos que trabajaban en SINAMOS en esa época (Carlos Mora y Alberto Chirif) (Greene 2009: 237-238).

Dentro de este grupo, inicialmente la participación de líderes indígenas no fue considerada como un aspecto esencial (: 238). Sin embargo, de manera espontánea algunos de los miembros empezaron a llevar consigo unos amigos indígenas, representantes de las organizaciones

recién nacidas, en los encuentros en Lima¹³. Poco a poco surgieron las discrepancias entre los miembros del grupo, y los líderes indígenas ahí presentes: estos últimos pasaron a criticar el trabajo de desarrollo e investigación llevado por los activistas, y reclamar mayor autonomía en el manejo de los proyectos de desarrollo y gestión de fondos.

Lo que recuerdo con mucha nitidez fue una tarde en que las relaciones al interior de ese espacio de colaboración entre “antropólogos” y líderes de organizaciones se invirtieron. Los “antropólogos” fuimos convocados por los indígenas a la “Casa Nativa” [...]. No teníamos idea de lo que estaba a punto de ocurrir en términos del proceso organizativo indígena amazónico, ni tampoco del cambio en la definición de nuestro rol en un nuevo escenario. Era el 1979 [...]. Dejó en claro que ese sería un espacio de coordinación indígena. Eso era exactamente lo que aspirábamos, que asumieran el protagonismo de su destino. Evaristo [Nugkuag] continuó su explicación en presencia de otros líderes, para decirnos que en adelante ellos serían quienes tendrían acceso al financiamiento para trabajar con las comunidades. En realidad, muchos no éramos conscientes de las implicancias del financiamiento y no lo habíamos elaborado el tema como un asunto de relaciones de poder. Los líderes indígenas sí lo habían visualizado porque llevaban tiempo en contradicciones con las misiones católicas, principalmente en torno al uso de fondos obtenidos a nombre o en beneficio de los pueblos indígenas [...]. La consecuencia impensada de esa notificación fue que los “antropólogos” quedamos, por decir lo menos, descolocados (Barclay 2021: 327).

El testimonio de Barclay es particularmente sugerente para el reconocimiento de cómo el tema económico -en lo específico el manejo de los financiamientos para los proyectos de desarrollo- haya representado un *punto dolens* desde el comienzo de la relación entre activismo y organizaciones indígenas. Tanto de ser imputado como uno de los aspectos clave en la decisión de los líderes indígenas de “independizarse” frente a los antropólogos. Los primeros reclamaban mayor autonomía en la dimensión de administración financiera dentro de las organizaciones, los segundos consideraban ser más preparados para eso, además de conocer las reglas y las normas legales en las relaciones entre lo local y lo global.

La tensión terminó para dar espacio a una separación institucional: por un lado, nació el CIPA (Centro de In-

vestigación y Promoción Agropecuaria), guiado por los activistas – en particular por Chirif y Mora; por el otro lado los indígenas fundaron su propia organización, que pronto asumiría el nombre de COCONASEP y sucesivamente el de “Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana”, AIDSESEP (Greene 2009: 239). “Mientras que el CIPA duró unos pocos años, la AIDSESEP sigue viva y muy activa todavía”, me dijo un día, con una tímida sonrisa, Richard Smith mismo¹⁴. Con el pasar de los años, la relación entre el activismo en Perú con la AIDSESEP terminó para confirmar esa misma dinámica, de fluctuación y fragmentación.

En síntesis, se puede afirmar que, a las etapas de entusiasmo y fuerte alianza entre activismo y política indígena, suele suceder unas más pesimistas, dominadas por sensaciones de decepción y desconfianza. Estas situaciones suelen ser motivadas por tensiones internas a la AIDSESEP: en muchos casos la Junta Directiva, al término de su mandado o al final de un proyecto de desarrollo, no puede rendir cuenta de sus gastos a las empresas financiadoras o a las ONGs. Entre los episodios más ejemplares, existen casos emblemáticos en los 90, en el 2002 y luego en el 2012. En tiempos más recientes, también las juntas directivas de la organización han tenido los mismos problemas, tanto en el 2015 (Rivera Rua 2023) como en el 2019¹⁵. Este tipo de problemática no corresponde a algo propio de la AIDSESEP: más bien, es necesario recordar que ello representa una situación muy frecuente dentro de casi todas las organizaciones indígenas, sean ellas andinas o amazónicas, tanto de nivel nacional que regional o local. Sin embargo, por evidentes cuestiones de espacio, se priorizarán aquí solo unos casos vinculados con la AIDSESEP: ellos serán utilizados como una entrada para una reflexión más amplia sobre la relación afectiva del activismo con la política indígena, y no para “criminalizar” o consolidar una específica imagen de la misma.

En la próxima sección temática se realizará un breve recorrido sobre algunos de estos casos dentro de la AIDSESEP, evidenciando como los activistas suelen acusar sensaciones de decepción y amargura, que terminan por generar diferentes formas de análisis o de críticas hacia las conductas de las organizaciones indígenas.

13 Fuente: conversación personal con Richard Chase Smith, Lima, 16 de junio 2022.

14 Richard Smith, conversación personal, Lima, 10 de junio 2019.

15 Fuente: <https://bit.ly/3vO6hUW>

ETAPAS DE CRISIS DENTRO DE LA HISTORIA DE LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS EN PERÚ

La primera situación de este tipo ocurrió en el 1996, cuando la AIDSESEP pasó por su primera crisis estructural. La imposibilidad de su junta directiva, al término del mandato, de rendir cuenta de sus gastos a las agencias de cooperación internacional, financiadoras de los proyectos, determinó un estado de alerta y crisis en la relación entre ambas organizaciones. Ello motivó a la formación de un equipo de investigación, guiado por Alberto Chirif¹⁶, una figura reconocida dentro y fuera de la academia y representativa del activismo en Perú. En el informe final de la investigación, Chirif reconocía la presencia de una mala gestión de fondos. Esta se imputaba a una doble responsabilidad: por un lado, la AIDSESEP y por el otro, las ONGs mismas, financiadoras y ejecutoras de los proyectos. Según su investigación, la estrecha relación de las ONG con las organizaciones indígenas, en el tiempo, se había reforzado a tal punto que estas dos instancias colaboraban juntas en la realización de los proyectos de desarrollo además que en la gestión de los fondos (Favre 2009). En sus conclusiones se afirmaba que no era, por lo tanto, justo ni posible separar sus acciones: las responsabilidades por los problemas económicos tenían que ser asumidos por ambas partes.

Encontramos una situación parecida en el 2002, en la elaboración por parte del antropólogo Richard Smith del Informe Final acerca de una situación problemática dentro de las organizaciones yanasha de selva central en su rendición de cuentas con unas ONGs financiadoras. El problema de fondo era el mal manejo comunitario de los proyectos de desarrollo por parte de comunidades indígenas en un proyecto de conservación ambiental en Oxapampa. En dicho texto, el autor problematizaba la presencia de dinámicas ilícitas en el manejo de los fondos por parte unos líderes indígenas. En particular, subrayaba el proceso de redistribución de tales fondos entre los familiares de los líderes en cuestión, utilizando la temática del don dentro del contexto del tránsito de una economía tradicional a una economía de mercado. Smith, adaptando los conceptos básicos de la teoría de reciprocidad elaborada por Marcel Mauss¹⁷ dentro del caso en cuestión, señalaba que “la economía del don representaba

un modelo perfecto para identificar el tipo de motor presente dentro de las relaciones de poder entre el líder, sus familiares, la comunidad y la ONG” (Chase Smith 2002). En resumen, Smith identificaba ese escenario como una dinámica dominada por una serie perpetua de intercambios de favores. Dicho intercambio, a su vez, mostraba tener una doble funcionalidad: por un lado, permitía la acumulación de prestigio con fines políticos en manos de los líderes; por el otro, era funcional en la resolución de tensiones entre intereses individuales y necesidades colectivas presentes dentro de la comunidad (: 156).

En estos casos, los activistas buscaron encontrar una negociación entre la descripción etnográfica del hecho (y, por lo tanto, una forma de denuncia de manejos informales de financiamientos por parte de los líderes indígenas), y las herramientas teóricas ofrecidas por la antropología clásica.

Sin embargo, esto no ocurrió en el 2012, cuando esos mismos antropólogos y activistas asumieron posiciones claramente distintas en relación con la AIDSESEP frente a un nuevo tipo de problema.

Fue el descubrimiento de uno de estos acuerdos a desencadenar, en octubre de 2012, un escándalo particularmente grave al interior de la AIDSESEP, que afectó considerablemente la reputación pública de la organización además de la credibilidad de su presidente, Alberto Pizango Chota. Este último, en aquel periodo, recubría un rol importante a nivel internacional, en cuanto representante reconocido de la eco-etno-política en defensa del medio ambiente (Greene 2006; Romio 2022). El punto de quiebre empezó con la publicación, en el portal web de Servicios en Comunicación Intercultural (Servindi), de un artículo de denuncia contra Alberto Pizango Chota, por haber firmado secretamente un contrato de colaboración con la empresa petrolera Petrobras¹⁸. En dicho contrato, la AIDSESEP asumía que la empresa petrolera tuviese el derecho de ingresar en los territorios de unas comunidades indígenas a cambio de 200 mil soles (US\$ 76 000 aprox.).

La noticia de la firma de Pizango con Petrobras determinó un incómodo silencio al interior de la izquierda peruana, tanto de colectivos políticos que, de círculos de activismo, además que de muchas de las ONGs ambientalistas cercanas a la organización. A partir de la noticia, el líder indígena y toda la organización caían así en una situación de evidente ambigüedad: por un lado, la AIDSESEP había consolidado su imagen pública como representante de la política de conservación ambiental y de lucha a la explotación de recursos ambientales. Por

16 Alberto Chirif es un antropólogo peruano por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Trabaja desde hace 50 años en temas relacionados a la Amazonía, especialmente en el reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos indígenas. Actualmente, se desempeña como consultor independiente.

17 Referencia al texto clásico de la antropología sobre reciprocidad e intercambio de bienes de Marcel Mauss (2009).

18 Fuente: <https://www.servindi.org/actualidad/75029>

el otro lado, su presidente mostraba no desdeñar, en secreto, la posibilidad de aliarse con empresas extractivas. Además, esta situación dejaba abierta la duda de que las ganancias nacidas por este acuerdo quedaran entre las manos del líder y su equipo, sin dejar beneficio alguno a las comunidades involucradas ni a la organización en sí.

Diferentes fueron los activistas que se expresaron abiertamente en contra de dicho contrato, publicando escritos y cartas abiertas donde ponían en duda su histórica relación de alianza con la AIDSESEP¹⁹. Entre ellos, encontramos las palabras de Pedro García Hierro, un reconocido activista y abogado defensor de los derechos territoriales indígenas:

Por un lado entiendo, y puede no gustarme nada, que una comunidad decida o se vea conminada a aceptar una actividad que saben (o no) que les demolerá durante 40 años, a cambio de unos pagos ridículos que nunca compensarán ni remotamente lo que van a perder y que se llevarán en muy corto plazo los propios familiares de los relacionistas de las empresas. Pero al fin y al cabo ponen sus tierras, su salud, sus alimentos, sus vidas y su libertad a cambio (Pedro García, 11 de noviembre de 2012)²⁰.

Entre todas, la posición más contundente fue la sostenida por el antropólogo Alberto Chirif, quien publicó una serie de artículos breves donde expresó abiertamente su rechazo hacia este tipo de acuerdos. En su carta, titulada “AIDSESEP, una crisis de principios” (Chirif, 10 de noviembre 2012)²¹ publicada en el portal web de Servindi, Chirif hablaba abiertamente de su decepción hacia la decisión de Pizango de firmar un acuerdo secreto con la empresa petrolera, terminando siendo incoherente con la política sostenida por la AIDSESEP y por él mismo en los últimos años. La carta terminaba con afirmaciones muy directas, en las que Chirif no se abstenía en hablar directamente de problema de “corrupción” indicando no solamente a Pizango, sino a toda la organización indígena. Aquí unos de los pasos más significativos del texto:

Las contradicciones en las que ha incurrido AIDSESEP al firmar el contrato con Petrobras son graves. No se trata de un error pequeño o de un acto de corrupción individual. Con el contrato AIDSESEP desmonta principios que le han dado solidez a lo largo de su vida (Chirif 2012).

La incondicionalidad es el peor favor que se le puede hacer a un amigo porque ocultar sus equívocos no hace más que afirmarlo en sus errores (Chirif 2012).

Como era previsible, esta carta abrió un espacio de debate y reflexión en todos los rincones del país. Entre las varias reacciones, la más impactante fue la respuesta oficial dada por Pizango mismo. Siempre a través de una carta publicada por el portal web de Servindi, Pizango declaraba que “el movimiento indígena tenía que independizarse del mundo de las ONG internacionales y buscar su propio camino”²². En otras palabras, el líder estaba aquí reivindicando su autonomía en escoger cuál camino fuese lo mejor para encontrar fondos y financiamiento para la organización AIDSESEP. Él pedía mayor distanciamiento de las “actitudes paternalistas” de los activistas, y reclamaba su derecho a elegir solo las mejores estrategias de acción frente al actual panorama económico global.

Un año más tarde, el mismo Chirif volvió a publicar un artículo sobre el mismo tema, esta vez de marco más académico. Con el título “Auges y caídas de las organizaciones indígenas” (Chirif 2013), el autor proponía un análisis detallado de la trayectoria histórica del movimiento indígena en el Perú. Encontramos aquí una reconstrucción del proceso temporal del movimiento indígena peruano, donde se privilegiaban los eventos de insurrección acontecidos desde la época colonial hasta los días más actuales. El aspecto novedoso del texto quedaba en sus conclusiones, que no eran positivas. En ellas, el autor trazaba un balance negativo sobre la dimensión actual de la política indígena, retomando el tema del escándalo de la firma de Pizango con Petrobras y analizando las problemáticas en ámbitos legales que este contrato conllevaba (así como en gran contradicción con la política ambientalista). Chirif cerraba su ensayo con estas palabras: “[...] sorprende que una institución que ha enarbolado la bandera de la autonomía a lo largo de su historia haya intentado convertirse en esclava por contrato” (Chirif 2013: 160).

Es emblemático reconocer cómo, en los tiempos siguientes, cayó un cierto silencio sobre esta querrelle y los puntos de reflexión sobrellevados por Chirif en el artículo. No hubo, a nivel público, una discusión abierta sobre este hecho, o sobre una presunta etapa de “declive” y “decaimiento moral” del movimiento indígena en Perú, tal como Chirif había comentado en el artículo. Alberto Pizango acabó su trayectoria política un años después, por el término del mandato en la AIDSESEP y dejando

19 Para obtener más informaciones sobre el tema, consultar este artículo, que es un resumen del debate del tiempo: <https://www.servindi.org/node/51203>

20 Fuente: <https://www.servindi.org/node/51203>

21 Para leer el texto completo: <https://www.servindi.org/actualidad/76564>

22 Fuente: <https://www.servindi.org/node/51203>

la organización en una situación de fuerte crisis interna por deudas financieras y por debilidad política frente a las instituciones externas.

La misma discusión fue sucesivamente retomada por otro antropólogo peruano, Oscar Espinosa: él propuso una entrada teórica distinta frente a estos tipos de situaciones. Según su perspectiva, “estas situaciones complejas llevan también a interpretaciones que pueden resultar injustas en relación con las prácticas políticas indígenas” (Espinosa 2016: 131). Acerca del rol de la antropología frente a la observación de casos de “mal manejo de fondos” y de “redistribución de fondos entre familiares” por líderes indígenas, Espinosa sugería el uso de términos y conceptos propios de la antropología política, cuales: “clientelismo”, “prácticas políticas tradicionales”, entre otros. En particular, el autor sostenía la importancia de una discusión más compleja sobre la práctica del clientelismo en la política indígena, observando sus transformaciones entre las prácticas del pasado y con las más actuales:

Las discusiones planteadas en torno al clientelismo, sin embargo, no se limitan necesariamente a la descripción más o menos objetiva de determinadas prácticas políticas, sino que usualmente van acompañadas de juicios de valor sobre esta práctica. En este sentido, generalmente se considera el clientelismo como una práctica negativa, asociada frecuentemente a actos de corrupción, que, además, en la medida que corresponde a rezagos de formas tradicionales e informales de hacer política, atenta directamente contra los procesos de modernización democrática o de la vida democrática en general (: 132).

En su esfuerzo de construir una base teórica sobre la política indígena, Espinosa proponía - implícitamente - un modelo de actitud del antropólogo: volver a ser un “observador participante” y no un antropólogo militante. Vemos por lo tanto que, los puntos en cuestión sublevados por los “activistas de primera generación” seguían abiertos.

EL VINCULO AFECTIVO ENTRE ACTIVISTAS Y ORGANIZACIONES INDÍGENAS

Como se ha podido observar, el tema en debate dentro de esta *querelle* corresponde, según las voces de los activistas de la “primera generación”, a una cuestión de fondo. Es decir, la falta de respeto hacia los principios éticos y valores morales que tienen que gobernar la política indígena. Los diferentes autores se colocaban en la posición de una conversación imaginaria con el líder

indígena Pizango donde, si bien de manera amigable, le reprochaban una serie de fallos. Entre ellos, su falta de responsabilidad política y moral, además de la ausencia de una postura ética en su proceder. Finalmente, se consideraba que esta acción terminaba por revelar el perfil ético y político no solamente del presidente de la AIDSESEP, sino de *todo* el movimiento indígena en el Perú. Es decir, la reflexión levantada por los activistas apuntaba a problematizar una supuesta “crisis de valores” de nivel colectivo, en cuanto se encontraba presente en todas las ramas del mismo movimiento indígena peruano.

Observando el desarrollo de dicha *querelle*, surge la presencia de emociones como la decepción y la amargura, y también de la pasión. Todos ellos se presentan como elementos que inspiran el contenido de sus publicaciones y que los activistas no buscan aquí ni limitar ni filtrar. Dentro de esta reacción, se hace evidente una situación de sobrexposición de los múltiples roles jugados por los activistas: el del antropólogo, el del militante activista pero también las dimensiones más íntimas del amigo y del familiar. Es decir, esos mismos roles que han caracterizado todas sus experiencias vitales.

En este sentido, el aspecto novedoso presente en estas publicaciones corresponde a la acción de discontinuidad - ¿o de transformación? - que dichos activistas asumieron en aquel entonces frente a los dictámenes propios de la antropología comprometida. En estos casos, ellos decidieron pasar a la acción, donde la palabra escrita iba en contra de la política indígena, corriendo el riesgo de debilitar la imagen pública y el poder político de la organización frente a las instituciones estatales y las empresas financieras.

Efectivamente, la elección de Chirif fue la de asumir una posición de crítica abierta no solamente hacía unos líderes, sino contra de todo el movimiento indígena (tal como lo sucedido en Perú en el 2012): esta posición consideraba una serie de riesgos. En primer lugar, hablar de “fracaso” respecto a la trayectoria de una organización indígena, en particular de una histórica y prestigiosa como la AIDSESEP, significaba acentuar sus fragilidades estructurales internas. Segundo, este tipo de acusaciones terminaban por vulnerar la precaria relación de consenso entre el movimiento indígena con la opinión pública. En tercer lugar, esta reflexión habría tenido que implicar -de alguna manera- un espacio de autocrítica: es decir, una reflexión sobre el trabajo desempeñado por la antropología comprometida al lado de la misma organización durante los último cuarenta años. Sin embargo, esta postura, si bien esté presente en otras publicaciones anteriores del mismo autor (Chirif 2006), estuvo ausente en el debate

del 2012. En dicho debate, los activistas asumieron un distanciamiento inusual frente a la situación problemática de la organización, donde ellos ya no se reconocían como miembros de esta o parte del problema, sino como observadores externos y viejos amigos.

Dicho distanciamiento parece ser motivado por razones vinculadas a sensaciones de frustración, decepción y amargura hacia la trayectoria actual de la política indígena. Si asumimos una perspectiva más general, podemos fácilmente reconocer que son propios las emociones de fuerte impacto, como la pasión política, la empatía frente a las injusticias y el deseo de transformación social, esas mismas que motivaron la fundación de la antropología comprometida y alimentaron sus acciones en el tiempo. Emociones que pueden también desembocar en sensaciones profundamente negativas dentro de las problemáticas que la relación cotidiana con los líderes indígenas puede generar. En particular, cuando estos últimos parecen alejarse contundentemente de las visiones éticas y políticas de los activistas.

LA DIMENSIÓN ÉTICO-MORAL EN LA ANTROPOLOGÍA COMPROMETIDA

La cuestión ético-moral siempre se ha encontrado en el corazón de la vida misma del activismo en general y de la antropología comprometida en América Latina en particular. En su texto, Nancy Scheper-Hughes muestra que el problema ético y el rol de la antropología frente a las situaciones de vulnerabilidad y violencia encontradas en el trabajo de campo, correspondía a una discusión fundamental en la década de 1970 por los jóvenes investigadores. Muchos entre ellos escogieron pasar de ser “antropólogos objetivos” a ser “compañeros” política y moralmente involucrados (Scheper-Hughes 1995: 410).

Sin embargo, en el tiempo, el rol de mantener una mirada ético-moral como guía de la acción y del posicionamiento político de los antropólogos activistas, ha implicado volver la mirada hacia el interior del campo de la acción misma (Geertz 1974): ello ha generado una serie de problemáticas no siempre fáciles de resolver. Como se ha podido observar, al interior de las posturas propias de la antropología comprometida existe una frontera bastante porosa y poco cuestionada entre la práctica de militancia y la perspectiva etnográfica. Se trata de “un delicado equilibrio entre el distanciamiento y la implicación” (Boni, Koenler y Rossi 2020: 165).

Pasando de la dimensión ideal a la pragmática, el antropólogo se encuentra involucrado en una serie de situaciones que ponen de manifiesto la frontera ambigua y porosa de su rol, entre observador participante,

intelectual revolucionario y actor-agente transformador. Además, estamos hablando de un panorama temporal bastante amplio, dentro del cual se va construyendo una superposición entre la vida privada, la política y la profesional de estos mismos actores.

Con el pasar del tiempo, este tipo de tensión ha venido ejercitando siempre más presión dentro de la esfera íntima, privada, y pública de los mismos antropólogos. Entre los varios temas sensibles a este doble rol, el caso de la ambigua relación entre líderes indígenas y manejos de fondo corresponde a un elemento constante y cíclicamente debatido dentro estas dinámicas: por un lado, corresponde a una temática común dentro de las experiencias de trabajo cotidiano a los cuales los activistas se tenían que enfrentar; por el otro, el observar este tipo de dinámicas sin reaccionar o marcar una distancia correspondía (y sigue correspondiendo) a un tema éticamente problemático. ¿Qué tipo de posición tendrían que asumir los antropólogos frente a los casos colectivamente definidos de “corrupción”? Son ellos colaboradores, externos, fautores morales o jueces impasibles dentro de estas situaciones que los implican a diferentes niveles, desde lo profesional, a lo afectivo. Además, que a nivel de ética y respeto de principios éticos y valores políticos a los cuales se han consagrado.

Sobre el tema de la interrelación entre antropología comprometida y etnografía amazónica, Charles Hale describe su experiencia personal, destacando los aspectos contradictorios y ambiguos entre la militancia y la reflexión (y escritura) a posteriori (Hale 2006: 96)²³. De manera particular, Hale subraya el aspecto de coparticipación en las acciones, decisiones y trayectorias de vida entre organizaciones políticas y activismo, aspecto que sucesivamente suele pasar desapercibido. Asimismo, Hale reconoce el doble rol que el activismo termina por jugar en relación con la política indígena: un frágil, complejo y a veces ambiguo equilibrio entre el estar “al interior” del movimiento y asumir una mirada “externa”.

Estos movimientos son a la vez inspiradores y comprometidos; los activistas del movimiento son valientes defensores de la justicia local y global, pero

23 “Por investigación activista me refiero a un método a través del cual afirmamos una alineación política con un grupo organizado de personas en lucha y permitimos que el diálogo con ellos dé forma a cada fase del proceso, desde la concepción del tema de investigación hasta la recogida de datos y la verificación y difusión de los resultados. En segundo lugar, reflexiono sobre el carácter contradictorio de los movimientos por el derecho a la tierra con los que me he alineado. Sin embargo, sospecho que estas contradicciones se aplican, con distintas particularidades, a los movimientos sociales en general” (Hale 2006: 96).

están parcialmente implicados en los mismos sistemas de opresión a los que se proponen oponerse (Hale 2006: 98).

[...] Una vez que ponemos entre paréntesis la objetividad y afirmamos el carácter intersubjetivo de la investigación en ciencias sociales, cabría esperar que se abrieran las puertas a un creciente interés por las metodologías de investigación activistas y su respaldo como actividad académica legítima dentro de la disciplina (: 99).

Para quienes afirman la idea de que el conocimiento se produce a través de un diálogo entre actores políticamente situados, parecería un paso relativamente fácil y lógico incorporar este proceso de forma más integral en el propio método de investigación, especialmente cuando se comparte una alineación política con los sujetos de estudio. “Sin embargo, a medida que la antropología ha consumado este cambio hacia una alineación explícita con los pueblos marginados, también hemos desarrollado una nueva apreciación de las complejidades de la política subalterna” (: 99).

CONCLUSIONES

Los casos analizados en este artículo han puesto en evidencia cómo los aspectos de fragmentación, contradicción y desilusión, caracterizan -de alguna manera- la vida misma del activismo en América Latina, y particularmente de la historia de la antropología comprometida en el Perú. Dentro de los contextos de mal manejo de fondos o de desilusión en las relaciones de confianza con los líderes, los casos aquí tratados han mostrado esta ambigua postura asumida por los activistas. Por un lado, coherentes con su ética-moral, rehusándose a “cerrar los ojos” y prefiriendo hablar abiertamente sobre los hechos, asumiendo, a ratos, una posición alejada de los actores indígenas. Por el otro, vemos en el tiempo una transformación importante en su relación afectiva con las organizaciones indígenas: se presentan así los que prefieren adoptar las herramientas teóricas de la antropología para encontrar explicaciones del fenómeno, a la vez que se consolida un grupo que marca un distanciamiento entre su operado y las organizaciones, y que acusa abiertamente estas últimas de “corrupción” y de “traición” con el diseño político originario que ellos mismos, los antropólogos activistas, contribuyeron a formar.

En síntesis, el tipo de publicaciones aquí analizadas (las de Chirif y otros activistas en Perú del 2012 y 2013) son muestras de una relación íntima, profunda y de larga fecha, que vincula el mundo del activismo desde una antropología comprometida con la vida de las organi-

zaciones indígena. Tal como sabemos, las emociones distan mucho de ser un asunto meramente privado que se experimenta de forma interna por un individuo. “Más bien, las emociones se sienten colectivamente a través de nuestras relaciones con los demás. Como tales, las emociones son relaciones sociopolíticas que conforman nuestras identidades y comportamientos en los espacios públicos y privados”²⁴. A tal propósito, algunos estudiosos consideran que vale la pena valorizar la dimensión de la “ambivalencia”²⁵ al interior de los movimientos sociales, así como en la historia del activismo. Eso a partir de sus múltiples campos de acción, en cuanto la ambivalencia corresponde a un aspecto propio e imprescindible de la dimensión emocional de los activistas (Boni, Koenler y Rossi 2020: 69). Por su misma definición, la ambivalencia corresponde a un conjunto contradictorio de emociones simultáneas. Ser ambivalente significa entrar y estar en una *liminalidad*, ese espacio intermedio, ni aquí ni allá²⁶.

Sobre la misma temática, Hanne Veber (1998), antropóloga con larga trayectoria en la selva peruana, subraya la necesidad de repensar las herramientas metodológicas y teóricas etnográficas para describir un proceso de política indígena contemporánea. En este sentido, ella sugiere repensar las dinámicas etnohistóricas y políticas reconociendo el activismo como una parte inherente de todo el proceso que ha llevado a la luz las organizaciones indígenas y su relación con las ONG.

Tal como Veber (1998) ya sugería hace más de veinte años, sigue siendo necesario ampliar y desarrollar las herramientas de estudio en las ciencias sociales, sobre todo las dedicadas a las dinámicas políticas en América Latina. En el futuro próximo, será fundamental poder encontrar las formas y las metodologías de análisis apropiadas para dar fisonomía al importante rol jugado por el activismo dentro de la construcción de los diferentes movimientos políticos indígenas en América Latina. También para poder analizar con detalle las diferentes etapas de esta his-

24 Fuente: <https://ambivalentactivism.wordpress.com>

25 Según el Diccionario de la RAE, “Ambivalencia” es concepto que quiere entender como un estado de ánimo, transitorio o permanente, en el que coexisten dos emociones u opuestos”: <https://dle.rae.es/ambivalencia?m=form>

26 “La ambivalencia no suele asociarse al activismo. Cuando pensamos en las emociones que movilizan a los activistas, solemos identificar el miedo, la rabia y/o la esperanza como aquellos sentimientos que impulsan a las personas a levantarse y salir a intentar hacer un cambio. Pero éstas no son las únicas emociones que determinan el comportamiento de los activistas. Cada vez más observamos cómo los activistas están animados por un conjunto contradictorio de emociones generadas por nuestro incierto momento político y económico.” Fuente: <https://ambivalentactivism.wordpress.com>

toria, los acercamientos y las distancias entre activismo y liderazgo indígena, y cuánto esta dinámica haya influido en el tiempo en la definición de un camino común. En última instancia, tal como el presente artículo ha querido subrayar, aparece necesario y urgente la elaboración de un trabajo en profundidad sobre las historias de vida de los diferentes antropólogos comprometidos, que pueda poner en valor su lado emocional, sus expectativas y sus esfuerzos individuales dentro del desarrollo históricamente complejo del llamado “movimiento político indígena”.

En otras palabras, estamos hablando de un estudio detallado sobre las trayectorias biográficas que entrecruzan los movimientos etno-políticos: ello podría ofrecer clave de lecturas inéditas sobre las dinámicas políticas recientes, además de revelar niveles de comprensión más precisos sobre las dinámicas de éxito y de fracaso de los movimientos colectivos.

AGRADECIMIENTOS

Una parte de la investigación presente en este trabajo ha sido realizada gracias al apoyo de la beca Global Faculty en el 2019 dentro la Universidad Freie de Berlin. Gracias a ella, en colaboración con Ingrid Kummels, al interior del laboratorio Latin American Institut (LAI), pude desempeñar la investigación de archivo y recolección de historias de vida de activistas alemanes involucrados con el “affaire Herzog” y, en general, sensibles a la defensa de los “pueblos amenazados” entre los años 70-90. Esta investigación se juntó a la que he conducido personalmente en Perú, desde el 2017 hasta la actualidad, vuelta a reunir historias de vida y archivos personales de activistas europeos y peruanos implicados en la defensa de los “pueblos amenazados” en los años 60 y 70.

Numerosas son las personas que apoyaron el proceso de elaboración y redacción del presente artículo. Sería imposible mencionarlas todas, sin embargo vale la pena agradecer personalmente algunas, que han invertido tiempo y paciencia en la lectura proporcionándome validos consejos y observaciones. En primer lugar, quisiera agradecer a los revisores ciegos y todo el equipo editorial de la revista por las observaciones enviadas y el interés en la publicación de este texto. Además, me parece necesario agradecer a los amigos y colegas que han apoyado directamente e indirectamente esta investigación y su reflexión: Alberto Chirif, Richard Smith, Georg Grünberg, Frederica Barclay, Jean Pierre Chaumeil, Mario Zuñiga Lossio, entre otros.

REFERENCIAS

- Badini, Riccardo, y Rafael Chanchari Pizuri. 2020. *Las dos mitades de Rafael Chanchari Pizuri. Testimonio crítico shawi*. Lima: Editorial Horizonte.
- Barclay, Frederica. 2021. “Barbados: derrotero de unos inicios”. En *Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de los Barbados*, editado por Alberto Chirif, 327-330. Lima: IWGIA.
- Bonfil Batalla, Guillermo, Esteban Emilio Mosonyi, Gonzalo Aguirre Beltrán, Lourdes Arizpe y Silvia Gómez Tagle. 1977. “La declaración de Barbados II y comentarios”. *Nueva Antropología* II (7): 109-125.
- Boni, Stefano, Alexander Koenler y Amalia Rossi. 2020. *Etnografie militanti. Prospettive e dilemmi*. Milano: Meltemi-Mimesis.
- Brysk, Alison. 2000. *From tribal village to global village: Indian rights and international relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- Caviedes, Mauricio. 2002. “Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980”. *Revista colombiana de antropología*, n.º 38, 237-260. <https://doi.org/10.22380/2539472x.1263>.
- Chase Smith, Richard. 2002. “El don que hiera. Reciprocidad y gestión de proyectos en la Amazonía indígena”. En *El cuidado de los bienes comunes: gobierno y manejo de los lagos y bosques en la Amazonía*, editado por Richard Chase Smith y Danny Pinedo. Lima: IEP, IBC.
- Chaumeil, Jean Pierre. 2018. “Una Ventana Hacia la Antropología Amazónica en el Perú (1997–2017)”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 15 (2): 105-117.
- Chaves, Margarita, y Carlos Del Cairo. 2010. *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Chirif, Alberto. 2006. “A casi 40 años de La sal de los cerros: un libro, un proceso”. En *La sal de los cerros: resistencia y utopía en la Amazonía peruana*, Varese S., XIX-XLIX. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Chirif, Alberto. 2012. *AIDSESEP, una crisis de principios*. <https://www.servindi.org/actualidad/76564>.
- Chirif, Alberto. 2013. “Auges y caídas de las organizaciones indígenas”. En *Selva vida: de la destrucción de la Amazonía al paradigma de la regeneración*, editado por Stefano Varese, Frédérique Apffel-Marglin y Róger Rummrl, 135-161. Lima: IWGIA.
- Chirif, Alberto. 2015. *Querido Perico. Pedro García Hierro, defensor de los derechos de los pueblos indígenas*. Lima: IWGIA.
- Clifford, James, y George E. Marcus. 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography: a School of Ame-*

- ican Research advanced seminar. Editado por James Clifford y George E. Marcus. Berkeley: University of California Press.
- Colajanni, Antonino. 2014. “Ricerca “pura” e ricerca “applicata”. Antropologia teoretica e antropologia applicativa a un decennio dall’inizio del terzo millennio”. *DADA Rivista di Antropologia post-globale* 2:25-40.
- Cortéz Farfán, Leonardo. 2015. “Entre la antropología activista y el análisis sociopolítico. La antropología y el proceso del desarrollo en la Amazonía peruana (1983-2015)”. *Estructura Salvaje*, n.º 4, 37-60.
- Degregori, Carlos Iván. 2016. *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Espinosa, Oscar. 2011. “La antropología amazónica en el Perú y su relación con el movimiento indígena”. En *Por donde hay soplo*, editado por Jean Pierre Chaumeil, Oscar Espinosa y Manuel Cornejo Chaparro, 377-392. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Espinosa, Oscar. 2014. “Balance de la antropología amazónica en el Perú: La antropología y la política indígena en la Amazonía peruana”. En *VI Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología del Perú*, 183-206. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Espinosa, Oscar. 2016. “Clientelismo, élites y pragmatismo político indígena en la Amazonia contemporánea: revisando algunas categorías de análisis político”. En *Política y poder en la Amazonia: Estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos*, editado por Francois Correa, Philippe Erikson y Alexandre Surrallés, 128-145. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Favre, Henri. 2009. “El movimiento indianista: un fenómeno “glocal””. En *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, editado por Valérie Robin Azevedo y Carmen Salazar-Soler, 29-37. Lima: IFEA.
- Foucault, Michel. 2005. *Antología. L’impazienza della libertà*. Milano: Feltrinelli.
- Geertz, Clifford. 1974. ““From the Native’s Point of View”: On the Nature of Anthropological Understanding”. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 28 (1): 45. <https://doi.org/10.2307/3822971>.
- Goldschmidt, Walter. 1979. *The uses of Anthropology*. Washington: American Anthropological Association.
- Graeber, David. 2004. *Fragments of an anarchist anthropology*. Cambridge: Prickly Paradigm Press.
- Greene, Shane. 2006. “Getting over the Andes: The Geo-Eco-Politics of Indigenous Movements in Peru’s Twenty-First Century Inca Empire”. *Journal of Latin American Studies* 38 (2): 327-354. <https://doi.org/10.1017/S0022216X0600733>.
- Greene, Shane. 2009. *Caminos y carreteras, acostumbrando la indigeneidad en la selva peruana*. Lima: IEP.
- Grünberg, Georg. 2021. “Barbados 1971, an ongoing challenge”. En *Towards the conquest of self-determination. 50 Years since the Barbados Declaration*, editado por Alberto Chirif, 45-58. Lima-Copenhague: IWGIA.
- Grünberg, Georg, y Stefano Varese. 2019. “Prefacio”. En *La situación indígena en América del Sur*, editado por Georg Grünberg, 2-6. Cuenca-Quito: Universidad Politécnica Salesiana-Abya Yala.
- Hale, Charles R. 2006. “Activist Research v. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology”. *Cultural Anthropology* 21 (1): 96-120. <https://doi.org/10.1525/CAN.2006.21.1.96>.
- Inoach Shawit, Gil. 2021. *Entre la dependencia y la libertad: siempre awajún*. Lima: Fundación Nia Tero-Equitad, IWGIA.
- Jackson, Jean. 1999. “The politics of ethnographic practice in the Colombian vaupés”. *Identities. Global Studies in Culture and Power* 6 (2-3): 281-317. <https://doi.org/10.1080/1070289X.1999.9962646>.
- Mauss, Marcel. 2009. *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Mirizzi, Ferdinando. 2020. “‘Antropologia applicata.º uso sociale dell’antropologia’: una questione solo terminologica?” *Antropologia Pubblica* 6 (2): 281-291.
- Osterling, Jorge, Héctor Martínez, Teófilo Altamirano y Henry F. Dobyns. 1983. “Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940-80 [and Comments and Reply]”. *Current Anthropology* 24 (3): 343-360.
- Pineda Camacho, Roberto. 2005. “La historia de los antropólogos y la Amazonía”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n.º 1, 121-135.
- Pineda Camacho, Roberto. 2011. “Antropólogos y movimientos indígenas en la Amazonía oriental colombiana: una visión panorámica (1960-2000)”. En *Por donde hay soplo*, editado por Jean Pierre Chaumeil, Oscar Espinosa y Manuel Cornejo Chaparro, 355-375. Lima: IFEA-Fondo Editorial PUCP-CAAAP.
- Rivera Rua, F. 2023. “Avances y desafíos del movimiento indígena amazónico en el Perú post-Baguazo.” Tesis doctoral, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Roca Martínez, Beltrán. 2020. *Anarquismo y antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología y el pensamiento libertario*. Sevilla: Pensamiento Libre.
- Romio, Silvia. 2010. “Analyse socio-politique de l’AIDSESP une organisation de l’Amazonie péruvienne”. Tesis doctoral, EHESS.

- Romio, Silvia. 2022. "Liderazgo indígena y mass media. El caso de Alberto Pizango en la política peruana". *Anthropologica* 40 (48): 143-172.
- Santos Granero, Fernando. 1996. *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*. Quito: Abya Yala.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1995. "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology". *Current Anthropology* 36 (3): 409-440.
- Veber, Hanne. 1998. "The Salt of the Montaña: Interpreting Indigenous Activism in the Rain Forest". *Cultural Anthropology* 13 (3): 382-413.
- Zapata, Claudia, y Elena Oliva. 2019. "La Segunda Reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina". *Revista de Humanidades* 39:325-353.