Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
Facultad de Ciencias Sociales
Escuela Profesional de Antropología

Un antropólogo indígena identificando pueblos indígenas (o reflexiones desde un ejercicio profesional para el Ministerio de Cultura del Perú)

TRABAJO DE SUFICIENCIA PROFESIONAL

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Antropología

AUTOR

Michael Arturo TAPIA CONDORI

ASESOR

Dra. Stéphanie Carine BORIOS

Lima, Perú

2025



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Tapia, M. (2025). *Un antropólogo indígena identificando pueblos indígenas (o reflexiones desde un ejercicio profesional para el Ministerio de Cultura del Perú).* [Trabajo de suficiencia profesional de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela Profesional de Antropología]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Michael Arturo Tapia Condori
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	75098205
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0001-6651-5312
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Stéphanie Carine Borios
Tipo de documento de identidad	Carné de extranjería emitido en Perú
Número de documento de identidad	000424148
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0001-6562-7355
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	Luisa Elvira Belaúnde Olchewski
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	06511623
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Mercedes Patricia Giesecke Sara Lafosse
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	06272423
Miembro del jurado 2	
Nombres y apellidos	Hernán Cornejo Velásquez
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	07766565

Datos de investigación	
Línea de investigación	No aplica.
Grupo de investigación	No aplica.
Agencia de financiamiento	No aplica.
Ubicación geográfica de la investigación	Edificio: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales País: Perú Departamento: Lima Provincia: Lima Distrito: Lima Latitud: -12.058139 Longitud: -77.081806
Año o rango de años en que se realizó la investigación	2025
URL de disciplinas OCDE	Antropología https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.03

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
(Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA)
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
VICEDECANATO ACADÉMICO

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TRABAJO DE SUFICIENCIA PROFESIONAL

En Lima, siendo el día sábado 13 de diciembre del dos mil veinticinco, reunidos, los miembros del JURADO CALIFICADOR conformado por los profesores Dra. Luisa Elvira Belaunde Olschewski (Presidente), Dra. Mercedes Giesecke Sara Lafosse (Miembro), Hernán Cornejo Velásquez (Miembro) y con la asistencia del Dr. Juan Felipe Meléndez De La Cruz, Vicedecano de la Facultad, se dio inicio a la sustentación del Trabajo de Suficiencia Profesional presentada por el bachiller Michael Arturo Tapia Condori, para optar el ***TITULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA*** *titulada:*

"Un antropólogo indígena identificando pueblos indígenas (o reflexiones desde un ejercicio profesional para el Ministerio de Cultura del Perú)".

A continuación, se formularon las preguntas y observaciones por parte de los miembros del Jurado. Luego de absueltas, el Jurado procedió a calificar la exposición del Trabajo de Suficiencia Profesional obteniendo la nota de:

DIECIOCHO (18)

El Jurado, de conformidad al Reglamento General de Grados y Títulos de la Facultad, acordó otorgar al Bachiller Michael Arturo Tapia Condori el ***TITULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA*** *y para dar constancia se extendió la presente Acta y firmaron:*

Dra. Luisa Elvira Belaunde Olchewski
Presidente

Dra. Mercedes Giesecke Sara Lafosse
Miembro

Mg. Hernán Cornejo Velásquez
Miembro

Dra. Stéphanie Carine Borios
Asesora

UNMSM
Firmado digitalmente por MELENDEZ DE LA CRUZ Juan Felipe FAU 20148092282 soft
Motivo: Soy el autor del documento
Fecha: 29.12.2025 09:33:12 -05:00

Dr. Juan Felipe Meléndez De La Cruz
Vicedecano Académico

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE
SAN MARCOS
Universidad del Perú, Decana de América

Anexo 1

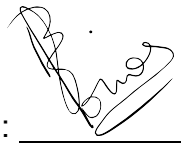
CERTIFICADO DE SIMILITUD

Yo, …Stéphanie Borios en mi condición de asesora acreditada con Dictamen Nº…027-D-EPANT-2025, de la E.P. de Antropología del Trabajo de Suficiencia Profesional (TSP), cuyo título es "Un antropólogo indígena identificando pueblos indígenas (o reflexiones desde un ejercicio profesional para el Ministerio de Cultura del Perú)", presentado por el Bachiller Michael Arturo Tapia Condori para optar el Título Profesional de Licenciado en Antropología,

CERTIFICO que se ha cumplido con lo establecido en la Directiva de Originalidad y de Similitud de Trabajos Académicos, de Investigación y Producción Intelectual. Según la revisión, análisis y evaluación mediante la plataforma PIDS, el documento evaluado cuenta con el 7….% de similitud, nivel PERMITIDO para continuar con los trámites correspondientes y para su **publicación en el repositorio institucional.**

Se emite el presente certificado en cumplimiento de lo establecido en las normas vigentes, como uno de los requisitos para la obtención del Título Profesional correspondiente.

Lima, _11____ de _diciembre__ de 2025__

Firma de la Asesora: 

Nombres y Apellidos de la asesora: _Stéphanie Carine Borios___

DNI: _000424148__(CE)_____

* Según corresponda: bachiller, magíster, doctor; título profesional o título de segunda especialidad

La vigencia del presente certificado corresponde a un período de noventa (90) días desde la fecha de su emisión; siempre que no haya observaciones en el texto durante el proceso de revisión por el jurado informante o surja alguna contingencia.

A Leocadia,

de su nieto "curioso" que se volvió antropólogo.



ÍNDICE

RESUMEN 4

INTRODUCCIÓN 5

CAPÍTULO 1. Repensando mis prácticas antropológicas de campo 13

1.1. ¿Quién soy como antropólogo indígena? Acerca de mis identidades y su impacto en el trabajo de campo con comunidades campesinas 17

1.2. Entrevistas, grupos focales y mapas parlantes. Consideraciones en torno al diseño y la aplicación de técnicas de investigación cualitativa 23

1.3. *"El campo manda"*. Problematizando la construcción del vínculo entre mi condición de servidor público y las comunidades campesinas 29

CAPÍTULO 2. Repensando mis prácticas antropológicas de escritorio 36

2.1. Elaborando objetividad. A propósito de la despersonalización de la escritura de mis informes de identificación de pueblos indígenas u originarios 39

2.2. La fabricación estatal del otro. Reflexiones alrededor de algunas formas de análisis y descripción de lo indígena en mi ejercicio profesional 42

2.3. *"¿Y qué hará con toda esta información?"*. Sobre los usos y destinos estatales del conocimiento producido con comunidades campesinas 45

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES 49

BIBLIOGRAFÍA 52

RESUMEN

Basándose en una experiencia laboral de dos periodos diferenciados entre 2024 y 2025 con comunidades campesinas de las provincias peruanas de Ayabaca, Chiclayo, Huaral, Huaura y Oyón, así como en el marco de la función pública de identificación de pueblos indígenas u originarios para la actualización de la Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios del Ministerio de Cultura del Perú, el presente documento explora y desarrolla un conjunto de reflexiones sobre los límites del quehacer antropológico, cuando se supedita a un procedimiento administrativo del Estado. Paralelamente, desde la sensibilidad y reflexividad antropológica, además de la identidad indígena del autor, su contenido busca reflexionar sobre el rol de la antropología en el Perú actual.

PALABRAS CLAVE:

Pueblos indígenas - Ministerio de Cultura del Perú - Antropología - Reflexividad

---

ABSTRACT

This document explores and develops a set of reflections on the limits of anthropological work when it is subject to the State's administrative procedure. This, based on work experience gained with rural communities in the Peruvian provinces of Ayabaca, Chiclayo, Huaral, Huaura, and Oyón during two distinct periods between 2024 and 2025. Such duties took place within the framework of public service to identify indigenous or native people in order to update the Official Database of Indigenous or Native Peoples of the Ministry of Culture of Peru. Simultaneously, from an anthropological reflexivity and sensitivity, as well as the author's indigenous identity, the document's content seeks to reflect on the role of anthropology in Peru today.

KEYWORDS:

Indigenous people - Ministry of Culture of Peru - Anthropology - Reflexivity

INTRODUCCIÓN

Durante dos periodos diferenciados de 2024 y 2025, me desempeñé como consultor para la Dirección General de Derechos de los Pueblos Indígenas (DGPI) del Ministerio de Cultura del Perú, con el objetivo de desarrollar su función pública de identificación de pueblos indígenas u originarios en el país, de acuerdo a lo dispuesto en el Decreto Legislativo Nro. 1360.[1] Esta competencia se desenvuelve con base en los criterios de identificación establecidos en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), así como una serie de normas que buscan actualizar la Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI), fuente del Estado peruano sobre los pueblos indígenas u originarios que existen a nivel nacional (Ministerio de Cultura, 2017).[2] Considerando que, a la fecha, la BDPI adolece de una brecha de identificación de localidades que pertenecen a pueblos indígenas u originarios, la DGPI contrata, con regularidad, profesionales formados en ciencias sociales que, mediante un sistema de trabajo temporal, recogen, sistematizan y analizan información social, histórica y cultural en diferentes áreas geográficas, a fin de reducir la brecha aludida.[3]

Para la actualización de la BDPI, los criterios de identificación de pueblos indígenas u originarios consisten en cuatro: tres objetivos y uno subjetivo. Los primeros se expresan mediante la continuidad histórica, conexión territorial e instituciones distintivas que posee una localidad determinada, mientras que el último es su autoidentificación (Ministerio de Cultura, 2017). Estos criterios se interpretan de forma conjunta, y sus evidencias permiten concebir al colectivo humano en cuestión con un origen anterior al Estado (continuidad histórica), cuyos ancestros vivían en el país o la región (conexión territorial), que conserva toda o parte de su cultura (instituciones distintivas), y es consciente de su identidad originaria (autoidentificación), independientemente del uso del término "indígena" (Ministerio de Cultura, 2017). Así, los elementos referidos posibilitan la identificación estatal de pueblos indígenas u originarios, que a su vez habitan diferentes

[1] Publicada el 22 de julio de 2018, esta norma designa al Ministerio de Cultura del Perú como ente rector en materia de pueblos indígenas u originarios, y específicamente al Viceministerio de Interculturalidad como responsable de su identificación y reconocimiento, a través de sus órganos técnicos.

[2] Actualmente, la BDPI contiene información sobre 55 pueblos indígenas u originarios en el Perú: 51 en el territorio amazónico y cuatro en los Andes. Parte del contenido de este instrumento de interés público, puede ser consultado vía el siguiente enlace: https://bdpi.cultura.gob.pe/

[3] Con localidades de pueblos indígenas u originarios, el Ministerio de Cultura hace referencia a los espacios geográficos donde viven, de forma colectiva, los pueblos indígenas u originarios del Perú (Ministerio de Cultura, 2017). Según el argot de la administración pública peruana, dichas localidades pueden ser: anexos, centros poblados, caseríos, comunidades campesinas, comunidades nativas, entre otros.

territorios, ejerciendo sus derechos colectivos reconocidos a nivel nacional e internacional (Ministerio de Cultura, 2019). Por consiguiente, la BDPI constituye un insumo importante para la elaboración y el desarrollo de políticas públicas vinculadas a los pueblos indígenas u originarios del Perú, además de ser el principal instrumento del Estado con información acerca del tema, consultado por los distintos niveles de gobierno u organismos públicos, así como la ciudadanía en general.

En función de mi ejercicio profesional como antropólogo al respecto, y situándome en un contexto donde acabo de culminar un nuevo servicio de similares características que, seguramente, influye en la redacción de estas páginas, mediante el presente Trabajo de Suficiencia Profesional (TSP) busco responder la siguiente pregunta: ¿de qué manera mi experiencia laboral en identificación estatal de pueblos indígenas u originarios posibilita la reflexividad antropológica en el Perú actual? Mi planteamiento engloba dos asuntos que proceden de la naturaleza misma de mi trabajo. Como mencioné, este fue ejecutado durante dos temporadas distintas. La primera, llevada a cabo entre abril y junio de 2024 en una comunidad campesina de la provincia de Huaral, cuatro comunidades campesinas de la provincia de Huaura, y una comunidad campesina de la provincia de Oyón; y la segunda, efectuada entre marzo y mayo de 2025 en una comunidad campesina de la provincia de Ayabaca y seis comunidades campesinas de la provincia de Chiclayo. Para ambos casos, ocupé el puesto de especialista, uno de los dos roles (el otro es el de analista) que conformaron los equipos técnicos constituidos, desde la DGPI, para el cumplimiento de las metas institucionales. Cada experiencia contempló dos procesos consecutivos: trabajo de campo y elaboración del informe de identificación, asumiendo como especialista el liderazgo de ambos. El trabajo de campo conllevó mi traslado a las localidades mencionadas para aplicar instrumentos de recolección de información con metodologías participativas, como entrevistas, grupos focales y mapas parlantes. La elaboración del informe de identificación consistió en la sistematización de la información recolectada (que estrictamente fue responsabilidad del analista), una búsqueda archivístico-bibliográfica, y la redacción de un documento técnico, descriptivo y analítico que sustentase, o descartase, la pertenencia de las comunidades campesinas abordadas a pueblos indígenas u originarios del país. Por añadidura, este trabajo contó con la supervisión y conformidad del Ministerio de Cultura.

¿A qué se debe la elección del ejercicio profesional referido para los propósitos de mi TSP? Básicamente son tres los motivos. En un primer plano, por lo que ha significado

para mí en cuanto al empleo de mis conocimientos, desde mi formación en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos hasta el propio historial de experiencia laboral que he venido desarrollando. Esto se hizo evidente, sobre todo, durante el trabajo de campo desplegado con comunidades campesinas, que me permitió pensar en el diseño y la aplicación de técnicas de investigación cualitativa, a fin de recolectar información de índole social, histórica y cultural sobre sus colectivos. A su vez, destacaron las interacciones desenvueltas con miembros de estas localidades, y que involucraron relaciones de respeto, apertura y confianza mutuas, así como situaciones negativas y de contingencia que, para un caso específico, inclusive derivaron en un posterior cambio de comunidades campesinas asignadas. Admito sinceridad cuando expreso que mis dinámicas de trabajo con los ciudadanos aludidos se caracterizaron por una comunicación constante, a pesar del poco tiempo que permanecía en cada localidad: entre dos y tres días, generalmente. En ese sentido, surgieron situaciones que me interpelaban no solo como antropólogo, sino también como persona que posee otras identidades, en especial la de ser indígena, tras mis contactos con los comuneros que compartían sus tiempos, saberes y vivencias conmigo, evaluando de forma crítica cómo mi acervo profesional, emocional y cultural influía en las percepciones e interpretaciones ejercidas con ellos, mientras desenvolvía mi encargo. No menos importante fue reconocer los efectos de mi condición, a veces ni tan positiva, de servidor público del Ministerio de Cultura, tras mi llegada a una comunidad campesina. Esta casi siempre implicaba la atención de demandas, la eventual solución de problemas, o la simple orientación administrativa para resolver alguna consulta, varias veces no relacionada con el motivo de mi trabajo, las propias competencias del Ministerio de Cultura o mi formación en antropología.

En un segundo plano, cabe resaltar la idoneidad del antropólogo para el desempeño de las funciones encomendadas, además del respaldo institucional de la DGPI sobre la importancia de mi oficio. Los equipos técnicos que se formaron al respecto, solían integrarse más por antropólogos que otros profesionales de las ciencias sociales; bajo mi comprensión, no porque se trataba de un trabajo con poblaciones potencialmente indígenas u originarias, sino por las características de los acercamientos, las interacciones y los saberes que se desarrollaban con sus miembros. Es decir, probablemente la valoración radicaba en la forma particular como el antropólogo Luis Reyes concibe la antropología: *"como una práctica, (...) no como corpus normativo disciplinar ni como sistema cerrado de reglas, sino como un arte de los encuentros"* (Reyes, 2025: 59). Esta

manera de entender la antropología apela a su sentido pragmático y dialógico, *"desde la escucha atenta a los gestos menudos, desde el resonar que produce el roce de mundos que no fueron hechos para encajar entre sí"* (Reyes, 2025: 59). El antropólogo Tim Ingold intenta ser más concreto al respecto, definiendo el quehacer antropológico mediante la *"profunda observación, conversación y práctica de la participación"* ejercidas con las personas y comunidades con las que se trabaja (Ingold, 2020: 12). Así, la antropología resulta *"una forma de estudiar con la gente más que hacer estudios sobre ella"* (Ingold, 2020: 116). Pensando en lo que realicé durante mis prácticas antropológicas de campo y de escritorio para la DGPI, estos modos de entender el oficio aparentemente se alinearon a lo que buscaba el Ministerio de Cultura con la contratación de antropólogos. No obstante, en las siguientes páginas sostengo que mi ejercicio profesional para la identificación estatal de pueblos indígenas u originarios no ha deseado ser complaciente ni acrítico bajo el corsé del procedimiento administrativo del Estado que quiso obligarme a reproducir ciertas dinámicas que consideré antiantropológicas. Dicho eso, percibo que mi experiencia laboral constituye un caso interesante a partir del cual reflexionar acerca del desempeño de los antropólogos en el servicio público.

El tercer y último plano de los motivos que me llevaron a elegir mi experiencia laboral referida, guarda relación con lo anterior, en el sentido que la antropología posee una larga trayectoria de servicio público al país. Así, los antropólogos Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval arguyen que, *"en el caso peruano, lo mejor de la antropología contribuyó a ampliar la 'foto de familia', a transformar la 'comunidad imaginada' llamada Perú"* (Degregori & Sandoval, 2007: 22-23). Ambos autores, en función de una lectura histórica sobre el aporte de antropólogos peruanos, parecen referirse a su capacidad etnográfica, la que a través de sus diferentes monografías cambió la imagen de una nación pensada "*por sus élites como occidental y criolla"*, para pasar a ser más contradictoria y plural (Degregori & Sandoval, 207: 22-23). Tras ello, el aprecio colectivo de los representantes del oficio se sintetizaría en *"lo que mejor saben hacer"*, pues tal como pregunta el antropólogo Marcio Goldman: *"¿y en qué otra cosa podría consistir la etnografía sino en 'retratos' de los pueblos y de las personas cuyas vidas uno ha compartido a lo largo de un periodo de tiempo?"* (Goldman, 2024: 18). A pesar que la etnografía no es propiedad exclusiva de los antropólogos, y que mi trabajo realizado para el Ministerio de Cultura no puede ser calificado como etnográfico por razones que explico más adelante, creo que la capacidad etnográfica aprendida durante mi experiencia laboral más general

fue otra valoración que importó para contratarme, por una clara vocación que se manifiesta desde el Estado en la actualización de la BDPI: clasificar a sus ciudadanos y reconocer a algunos grupos de ellos como pueblos indígenas u originarios. Según el antropólogo Ludwig Huber, dicha función no es reciente pues, *"a lo largo de la historia del Perú colonial y republicano, el Estado ha sido el actor externo más poderoso (...) que se ha atribuido el derecho de aplicar (...) la categorización social de las personas que ahora se denominan 'indígenas'"* (Huber, 2021: 33). Por consiguiente, este TSP busca incidir en el vínculo histórico de la antropología peruana con los pueblos indígenas u originarios, así como en los ejercicios profesionales como el mío, que ingresan en la vorágine administrativa y estatal para emplear los conocimientos propios del oficio.

Los motivos disertados que justifican la elección de mi experiencia laboral, corresponden a los dos procesos consecutivos que la conformaron, y de los que he brindado ya algunos alcances: trabajo de campo y elaboración del informe de identificación. En función de ello, planteo las siguientes preguntas específicas. Primero, ¿cómo el desenvolvimiento de mi trabajo de campo en comunidades campesinas de las provincias de Ayabaca, Chiclayo, Huaral, Huaura y Oyón, en el marco de mi ejercicio profesional para la identificación estatal de pueblos indígenas u originarios, posibilita reflexiones sobre mis prácticas antropológicas y metodológicas? Segundo, ¿cómo la elaboración de mis informes de identificación estatal de pueblos indígenas u originarios, en comunidades campesinas de las provincias de Ayabaca, Chiclayo, Huaral, Huaura y Oyón, posibilita reflexiones sobre mis prácticas de redacción, construcción de lo indígena y validación del conocimiento? Estas interrogantes buscan orientar el contenido de mi TSP hacia su objetivo general, que consiste en reflexionar sobre el rol de la antropología en el Perú actual, con base en mi experiencia laboral en identificación estatal de pueblos indígenas u originarios en las comunidades campesinas aludidas. Asimismo, en sintonía con cada pregunta específica, he formulado dos objetivos específicos para estructurar dos capítulos. En el primero, problematizaré mis prácticas antropológicas y metodológicas a partir del trabajo de campo realizado durante mi ejercicio profesional para la identificación estatal de pueblos indígenas u originarios. En el segundo, analizaré mis prácticas de redacción, construcción de lo indígena y validación del conocimiento en función de mis informes de identificación estatal de pueblos indígenas u originarios. Cada capítulo se compone de tres apartados, cuyos contenidos se entrelazan y direccionan hacia los dos objetivos mencionados. En breve, el presente documento reúne seis subcapítulos en total.

En el capítulo 1, titulado "Repensando mis prácticas antropológicas de campo", desarrollo tres espacios de problematización conectados, que responden a un intento de balance crítico-reflexivo sobre el trabajo de campo que llevé a cabo en dos temporadas diferenciadas de desempeño laboral para el Ministerio de Cultura. En ese sentido, presento tres apartados que giran en torno al dilema de mis identidades, principalmente mi identidad indígena, y su impacto durante las visitas desplegadas en las localidades referidas; el desenvolvimiento de técnicas de investigación cualitativa (entrevistas, grupos focales y mapas parlantes); y la construcción del vínculo entre mi condición de servidor público y las comunidades campesinas con las que trabajé. En el capítulo 2, denominado "Repensando mis prácticas antropológicas de escritorio", presento mis ideas mediante tres apartados relacionados entre sí, para analizar la elaboración de mis informes de identificación de pueblos indígenas u originarios. Estos subcapítulos polemizan sobre la objetividad de mi escritura y su despersonalización, algunas formas de analizar y describir lo indígena en comunidades campesinas, y los usos y destinos estatales del conocimiento producido con estos colectivos. Adicionalmente y como cierre de la estructura abordada, señalo y profundizo un número de conclusiones y recomendaciones.

Cabe resaltar que, a lo largo de estas páginas, mi intención no es hacer un monólogo, sino dialogar con lo que otros autores han escrito sobre los temas desarrollados. Claro está, el insumo principal de mi TSP es mi ejercicio profesional aludido, por lo que mi revisión bibliográfica previa solo funciona de forma complementaria. Tampoco busco hacer una antropología del Estado peruano, y menos una evaluación sobre cómo se viene dando la identificación estatal de pueblos indígenas u originarios del Perú. No obstante, haré referencia a algunos estudios conectados con mi punto de partida. Por ejemplo, el que la socióloga Rosa Pizarro realizó sobre prácticas estatales en el marco de la Ley de Consulta Previa, y donde, habiendo cumplido un rol laboral parecido al mío, expone reflexiones en primera persona, aunque no se basa únicamente en su experiencia (Pizarro, 2021). También destacan trabajos como el anteriormente citado de Ludwig Huber, que ofrece una visión más panorámica y analítica sobre la ciudadanía indígena construida desde el aparato estatal (Huber, 2021). Por añadidura, la antropóloga Sandra Torrejón aborda las tensiones y los desencuentros en la implementación de la BDPI durante sus primeros años (Torrejón, 2018), mientras que los antropólogos Gerardo Damonte y Rafael Barrio de Mendoza, también realizan un análisis parecido, pero haciendo énfasis en repensar lo indígena desde las comunidades campesinas (Barrio de Mendoza & Damonte, 2013).

Antes de ingresar a la parte final de esta introducción, deseo agradecer de forma puntual a algunas personas que me acompañaron o motivaron durante el planteamiento y la escritura de este documento. No fueron muchas, porque preferí el silencio en el proceso, aunque jamás la soledad. En el programa de actualización y asesoría para el Trabajo de Suficiencia Profesional de la Escuela Profesional de Antropología, mi agradecimiento a Stéphanie Borios, Tilsa Ponce y Federico Helfgott, por su valiosa retroalimentación a mis ideas, así como impulso a no dejar de pensar, cuestionar y redactar. Asimismo, aunque desde un espacio más amical, a Sara Mateos y Marco Zileri, quienes no solo han sido sabios y excelentes interlocutores en torno a nuestros temas que nunca se acaban para conversar, sino hospitalarios y gentiles conmigo, incluso desde el mismo desarrollo de mi trabajo para el Ministerio de Cultura. En esa línea, también agradezco a María Aldava y Mauro Jurado, por sus determinaciones y complicidades para que me aventurara en esta ardua tarea, además de sus amistades incondicionales. En un nivel más íntimo, a Matilde Condori y Lorenzo Valencia: a ella porque espero haber saldado una pequeña deuda que llevaba ya algunos años, pero a la que jamás renuncié por el amor que le tengo; a él porque hizo menos complicado todo esto, y porque desde que nos conocimos jamás ha dudado de mis capacidades, como tampoco de nuestros sentimientos. En general, agradezco a mis hermanos, familiares y demás amigos, casi todos residentes en Tacna: espacio por el que siento mucho, y que nunca ha dejado de ser mi hogar.

Para finalizar, el presente TSP no ha sido pensado con la intención de ofrecer una receta de mejoras laborales, desde mi sensibilidad y reflexividad antropológica, y menos a partir de mi experiencia de trabajo hasta aquí divulgada, probablemente de la manera más subjetiva posible que en términos contractuales se me recomienda no hacer. Por ello, deseo dejar por sentado que estas páginas atañen exclusivamente a mis ideas, recuerdos y pensamientos, apelando a mi libertad de escritura y sin revelar nombres de comunidades campesinas, autoridades, comuneros, e incluso compañeros de labores. Evidentemente, hay muchas cosas por cambiar para bien, en torno a las condiciones de trabajo bajo las cuales he desenvuelto mis funciones como servidor público y antropólogo para la DGPI del Ministerio de Cultura; algunas afectándome directamente, otras a las localidades con las que me desenvolví. Dicho eso, mediante la compleja misión de escribir al respecto, y repensar viejas y nuevas cuestiones sobre la antigua relación entre la antropología, los pueblos indígenas u originarios del Perú, y el Estado, espero contribuir, con conocimiento de causa y de alguna manera, al desarrollo de esta necesaria e importante discusión.



CAPÍTULO 1.

REPENSANDO MIS PRÁCTICAS ANTROPOLÓGICAS DE CAMPO

Tengo claros los recuerdos sobre la primera comunidad campesina que visité, en el marco de la experiencia laboral que he venido refiriendo. Fue la única con la que curiosamente concluí que no pertenecía a un pueblo indígena u originario, por el no cumplimiento del criterio objetivo de la conexión territorial y el criterio subjetivo de la autoidentificación.[4] A pesar de haber sido reconocida como "comunidad indígena" por parte del Estado, poco antes del proceso de la Reforma Agraria y la invención oficial de la expresión "comunidad campesina", esta localidad de la provincia de Huaura se componía de familias migrantes de diversos orígenes y no arraigadas a su geografía comunal, lo cual devenía en una desorientación completa sobre su identidad y ancestros colectivos. En realidad, el contacto con esta comunidad tuvo algo de suerte, porque la DGPI no me entregaba nombres, números telefónicos, y menos directorios, de las localidades que debía visitar durante el trabajo de campo. Así, según la capacitación previa que había recibido, era el especialista quien generalmente veía la forma de solucionar este problema, a fin de contactar a los colectivos asignados y programar sus visitas. Claramente, dicha cuestión jugaba en contra del objetivo laboral, pues no es que los miembros de una comunidad campesina vivan pendientes de la llegada sorpresiva de un antropólogo, representante del Ministerio de Cultura, para la atención inmediata de sus requerimientos, y menos cuando existe premura de tiempo en la recolección de información.[5] En contraste, la operatividad del trabajo se definía de ese modo, y la cosa solía ser más complicada cuando se trataba de empezar con la primera localidad, ya que como especialista debía comunicarme con sus autoridades y consultar si, al día siguiente o en las próximas horas, podría arribar a su territorio para la realización del trabajo. Por supuesto, con otras comunidades campesinas, en caso la comunicación telefónica era desplegada desde el primer día habilitado por el contrato laboral, había más tiempo para que sus integrantes, de estar proclives a colaborar con mi misión estatal, se prepararan de acuerdo a su disposición y considerando que el desempeño de mis funciones involucraría su participación constante.

Debido a la ausencia de una entidad pública que reúna los directorios actualizados de comunidades campesinas del Perú, ubiqué la identidad del presidente de la junta directiva de la localidad aludida mediante la municipalidad provincial de su jurisdicción. Entonces,

[4] Según la guía metodológica establecida por el Ministerio de Cultura al respecto, para que una localidad sea identificada como parte de un pueblo indígena u originario del Perú, necesariamente deben cumplirse los cuatro criterios de identificación mencionados en la introducción (Ministerio de Cultura, 2017).

[5] En aquella oportunidad, por las seis comunidades campesinas que debía visitar, recuerdo haber contado con dieciséis días ininterrumpidos de periodo laboral para la realización del trabajo de campo. Esta medida impuesta desde la DGPI, generaba una dinámica técnica de dos o tres días por cada localidad.

al obtener también su número telefónico, procedí a llamarlo para presentarme y solicitar una primera reunión presencial. El presidente, nieto de ciudadanos piuranos y ancashinos asentados en la zona, que habían trabajado para una exhacienda local, no dudó en corresponder de la mejor manera con mi objetivo, citándome al día siguiente a primera hora. Ocurrido el momento, mi compañero de trabajo y yo nos presentamos con nuestros chalecos institucionales del Ministerio de Cultura, entregándole nuestra credencial documental y un oficio dirigido desde la DGPI hacia su investidura, que el día anterior le había enviado también por WhatsApp, pero que requería de su firma para evidenciar su recepción física.[6] La importancia de esta formalidad, en el inicio del trabajo de campo, era fundamental por dos razones: primero, porque partía del supuesto que había desconocimiento sobre la BDPI, e incluso la competencia pública del Ministerio de Cultura en la atención de comunidades campesinas; y segundo, la posible existencia de desconfianza en torno a la llegada de dos personas desconocidas al territorio comunal, con la intención de recoger información detallada sobre la localidad. En ese sentido, el chaleco institucional y la documentación mencionada otorgaban una suerte de respaldo que contribuía a reducir suspicacias, temores o dudas primerizas.

Tras la reunión presencial sostenida, las inquietudes del presidente se centraron en el destino de los datos recopilados y el involucramiento de sus comuneros al respecto. Entonces, luego de explicarle mejor esos aspectos, procedimos con la programación de nuestras actividades, a su solicitud, durante dos días por el tiempo disponible para las mismas. El primero en ser entrevistado fue él mismo, quien a través de las preguntas que le íbamos planteando, comprendió la necesidad de convocar a comuneros proclives al diálogo y conocedores de su colectivo, en función de perfiles sugeridos anticipadamente.[7] Los comuneros entrevistados lo fueron por recomendación del presidente, cuestión que debía ser así para generar validación con la localidad, y luego haya menor probabilidad de cuestionamientos a la calidad de la información recogida. No obstante, la participación

[6] Como he venido indicando, para el trabajo desplegado se formaba un equipo técnico compuesto de dos cargos: especialista y analista. El rol de especialista siempre me ha sido encomendado, mientras que, como analista, en la primera temporada hubo un sociólogo, y en el segundo periodo una antropóloga. Durante el trabajo de campo, como especialista debía compartir labores en cuanto a la aplicación de los instrumentos de recolección de información. Culminado ello y a partir de lo recolectado, se daba pase al trabajo de escritorio, donde el analista debía enfocarse en procesar la información a través de una matriz, mientras que el especialista se apoyaba en sus resultados para redactar el informe de identificación.

[7] Para el desarrollo de las entrevistas en cada comunidad campesina, cuyo número oscilaba entre seis y siete, la DGPI pedía paridad en cuanto al sexo de los comuneros entrevistados, así como la prioridad de los siguientes perfiles: adultos mayores, autoridades, jóvenes, líderes y exautoridades.

comunal se tornó complicada para las sesiones grupales debido a que sucedió, desde temprano en el día de su agenda, un intento de ocupación ilegal de tierras comunales por parte de un grupo de personas sin relación alguna con el colectivo. Los comuneros se trasladaron a la zona en disputa e impidieron el asalto parcial de su territorio. Cansados, asistieron después a las dinámicas de nuestro trabajo, pidiendo que se realizaran de forma rápida, ya que anochecía y debían regresar a sus casas cuanto antes. El presidente no pudo acompañarnos en estas, pero hacia el final nos dio el alcance y agradeció la visita. De esta manera, pidió que le avisáramos nuestra disponibilidad posterior para degustar algún plato típico en la ciudad de Huacho, por las buenas impresiones que habíamos generado entre sus compañeros con las actividades desplegadas. Agradecimos su gentil oferta, empero, la cita no se concretó, debido a la premura de nuestro tiempo en campo, y también para no generar una situación de compromiso por el eventual gesto recibido. Adicionalmente, la información que requeríamos había sido recolectada como se debía, así que ese era el fin del vínculo con su localidad.[8] Era mejor no dar cabida a una situación que pudiese entorpecer posteriormente nuestra misión, y más cuando, acabada la visita, concluimos que no se cumplían dos criterios de identificación.

Esta suerte de viñeta etnográfica corresponde a un tipo de visita técnica que realicé con una comunidad campesina. En ese sentido, son varios los factores que influyen en lo que denomino mis "prácticas antropológicas de campo", y que busco repensar y problematizar mediante el presente capítulo. Así, este ha sido estructurado en tres partes, donde empleo recuerdos personales y extractos de mis vivencias laborales. La primera, se enfoca en el dilema de mis identidades, principalmente como antropólogo indígena, y su impacto en el trabajo de campo desarrollado con trece localidades de las provincias de Ayabaca, Chiclayo, Huaral, Huaura y Oyón. La segunda, se centra en el diseño y la aplicación de las técnicas de investigación cualitativa desarrolladas con las comunidades campesinas aludidas, tales como entrevistas, grupos focales y mapas parlantes. La tercera, se fija en la construcción de mi vínculo, como servidor público del Ministerio de Cultura, con los colectivos visitados y bajo la conocida frase de "el campo manda". En realidad, se trata de tres ámbitos sobre un mismo tema que he considerado importante separar, describir y analizar, a fin de abarcar la integridad de mis labores desempeñadas al respecto.

[8] De hecho, no volví a contactarme con ningún miembro de dicha comunidad campesina, como tampoco hubo insistencia por parte de su autoridad. He llegado a creer que, a lo mejor, solo se trató de un acto de cordialidad para quedar en buenos términos con nosotros y a título personal. Con notables excepciones, mi retiro de una localidad generalmente ha sido la última situación de contacto con la misma.

1.1. ¿Quién soy como antropólogo indígena? Acerca de mis identidades y su impacto en el trabajo de campo con comunidades campesinas.

Hace unos años, me enteré de una información familiar inédita, tras comparar las partidas de nacimiento de mi madre y mi abuela materna. En el caso de mi madre, el año es 1961 en la provincia de Tacna, y una variable denominada "raza" indica que es "mestiza", mientras que, en el caso de mi abuela materna, nacida en 1929 en la provincia de Tarata, la misma variable oficial la categoriza como "india".[9] Intrigado por esta discordancia, decidí sumergirme en una investigación personal para determinar las clasificaciones identitarias de ese tipo que registradores públicos del Estado peruano habían otorgado a algunos de mis familiares. Hasta la generación de mi abuela materna, "indio" es la categoría que prevalecía. No obstante, en la de mi madre, empezaba a irrumpir la de "mestizo" con mayor frecuencia. En más de una oportunidad, le he preguntado a ella cómo se percibe en términos étnicos, cual si fuese un censista estatal que ahora está obligado a preguntar la autoidentificación étnica de cualquier ciudadano peruano. Mi madre, sin dudarlo, siempre me ha respondido que es mestiza. Entonces, por la confianza habida, suelo cuestionarla: "tus padres hablaban aimara, además de español, y tenían costumbres o tradiciones del pueblo aimara, algunas de las cuales todavía reproduces tú, ¿por qué no autodefinirse como aimara o indígena?". Mi madre jamás ha cedido a mis interrogantes, pues a menudo sus respuestas son expresadas así: "porque yo no soy como ellos, no sé hablar aimara, porque yo nací en la costa, soy de la ciudad de Tacna". Con el pasar del tiempo, he asumido que mi madre tiene la libertad de concebir, como mejor le parezca, su autoidentificación étnica, a pesar de que no la comparto, y porque comprendo que su caso se asemeja al de varios ciudadanos peruanos a quienes, como sugiere el antropólogo Frank Salomon, *"el término indígena generalmente cae al oído como una palabra cargada de connotaciones raciales inaceptables"* (Salomon, 2001: 66).

En mi caso, cuando se emitió mi partida de nacimiento hacia 1994 en la provincia de Tacna, la variable estatal de raza ya no existía. Sin embargo, aprendí inconscientemente a definirme como mestizo, muchas veces obligado por un entorno familiar citadino que, casi siempre, renegaba de sus orígenes indígenas. En contraste, al volverme un adulto, aprendí a abrazar la identidad que me había sido negada, al punto que "mestizo" se ha

[9] Las provincias de Tacna y Tarata pertenecen al departamento de Tacna. Entre los imaginarios sociales de esa zona del país, Tacna suele ser concebida como un espacio costeño, mientras que Tarata anclada en la sierra. La realidad geográfica de ambas jurisdicciones denota una mayor complejidad de la que se ha construido culturalmente, pues solo como dato: la provincia de Tacna involucra costa y sierra a su vez.

vuelto una palabra que evito emplear hoy, o que me frunce el ceño cada vez que la oigo, sobre todo entre mi familia. No solo mi abuela materna, sino también mi abuelo materno, con quienes crecí en la ciudad de Tacna y que ahora moran en el lejano "*alaxpacha"*,[10] fueron indígenas: aimaras, para ser más específico. Nunca lo escuché desde sus bocas. Es decir, como autoidentificación étnica. No obstante, empecé a asumirlo, por ejemplo, por su constante empleo de la lengua aimara, aquella que no pudieron heredar a sus hijos, y menos a sus nietos. Mis quince primeros años de vida los experimenté con ellos, bebiendo toda esa indigeneidad a la que no se le ponía nombre en mi hogar, pero que luego decidí afirmar y reproducir desde mi propio yo. Claramente como arma política en una sociedad nacional que, al igual que mi familia, aún está acostumbrada a no aceptar sus raíces originarias, he aprendido a autodefinirme como un ciudadano aimara de Tacna, además de antropólogo por mi formación profesional. De hecho, ser indígena es una de las primeras identidades que reivindico por donde voy, lo cual no venía siendo así hasta hace una década, pero ahora lo es y con eso basta. Empiezo este apartado con las líneas previas porque deseo situarme, en el presente TSP, como un antropólogo indígena que, en su trayecto laboral, tuvo a su cargo dos experiencias de trabajo relacionadas con la identificación estatal de localidades que pertenecen a pueblos indígenas u originarios del Perú. Dicho eso, me gustaría también reconocer que, tras el desempeño laboral abordado, he obtenido mayores y mejores herramientas para reconocerme como indígena, sobre todo por la ausencia del idioma aimara en mi bagaje cultural, y que en varias ocasiones ha sido motivo de cuestionamiento externo hacia la naturaleza de mi indigeneidad. La falta de dominio de una lengua indígena en una persona, lo indica el Ministerio de Cultura, no constituye un factor indispensable para el sustento de una identidad indígena, pues la autoidentificación étnica es un proceso subjetivo que se enfoca más en el reconocimiento individual de antepasados, tradiciones y sentimientos de afinidad cultural hacia una identidad, sea de un pueblo indígena u originario, población afroperuana, entre otros.[11]

En un plano diferenciado y tal como ha sido referido anteriormente, la autoidentificación es uno de los criterios de identificación de localidades que forman parte de pueblos indígenas u originarios que, según la normativa nacional vigente, el Ministerio de Cultura ha estandarizado entre sus procedimientos administrativos. Así, *"hace referencia a la conciencia del grupo colectivo de poseer una identidad indígena u originaria"*

[10] Término aimara que refiere el "mundo de arriba", hacia donde se dirigen las almas de los difuntos.
[11] Para la dilucidación estatal de este concepto, véase: https://bdpi.cultura.gob.pe/glosario

(Ministerio de Cultura, 2017: 29), sin necesidad de manifestar las palabras "indígena" u "originario". Dicha explicación fue reiterativa en las capacitaciones que he recibido, como parte de mis experiencias laborales aquí mencionadas, y antes de empezar el trabajo de campo con las comunidades campesinas asignadas. En ese sentido, lo que generalmente encontré, entre las conversaciones ejercidas con varios comuneros, es el reconocimiento de su indigeneidad bajo sus propios términos, y muy pocas situaciones en las que reivindicaban abiertamente su condición de "ciudadanos indígenas". Una curiosa excepción sucedió, no obstante, en una comunidad campesina que visité de la provincia de Chiclayo. Así, al inicio, fue complicado contactar por vía telefónica a integrantes de su junta directiva, hasta que logré mi cometido y me comuniqué con su presidente. Mi sorpresa fue determinar que se trataba de una persona que conocía la existencia de la BDPI, además de las competencias del Ministerio de Cultura sobre el tema. Este presidente tuvo gestos de acogida tras el arribo del equipo, y me advirtió, desde el principio, que su colectivo formaba parte del pueblo indígena mochica,[12] por lo que sus miembros darían toda la información necesaria para lograr su incorporación a la BDPI.

Mi llegada a la comunidad campesina aludida se dio luego de haber visitado otras seis localidades. Y al ser prácticamente la última, sentía el peso del cansancio por el periodo de trabajo prolongado que había ejercido. A pesar de ello, los primeros datos ofrecidos por su presidente motivaron mi reincorporación física y, luego de un viaje largo, me presenté con mi compañera de labores, también antropóloga, en su local comunal. El presidente, al vernos, nos saludó y recibió con varias atenciones. Galletas y botellas de agua para ambos, mientras nos presentábamos y conversábamos sentados frente a él. Conforme avanzaba nuestro diálogo, percibía que habíamos generado una buena impresión, porque esa es la principal cuestión que siempre espero y deseo cuando se trata de llegar a una comunidad campesina y entrevistarme con su principal autoridad. ¿Qué podría decir al respecto? Que hasta la forma de vestir importa, procurando llevar camisa, pantalón y correa, además de mi chaleco institucional. Por la relativa juventud que llevo a cuestas, así como el temor de no ser tomado en serio con mi misión, la elección de mis prendas buscaba proyectar formalidad en mi apariencia, así como seriedad profesional.

[12] A pesar de no ser reconocida como un pueblo indígena u originario por parte del Estado, la identidad y cultura mochica existe, principalmente en los departamentos de Lambayeque, La Libertad y Piura. A mediados del siglo XX, incluso, algunos ciudadanos conocían su antigua lengua, denominada *muchik*, que terminó extinguiéndose con el transcurso de los años. En la actualidad, viene siendo reivindicada mediante interesantes procesos de revitalización lingüística locales.

Hasta en la selección de mis palabras trataba de ser cuidadoso, intentando mostrarme como un hombre articulado y seguro de lo que quería transmitir en el momento de hablar. Tampoco es que había generado una situación performativa, pues no por suposiciones mías, sino referencias ajenas, mi personalidad pública se acomoda a mis intenciones laborales. De esta manera, una cuestión que identifica mi dialecto por donde voy, es tratar de usted a mis interlocutores, especialmente cuando no tengo relaciones de confianza con ellos, y aun si fuesen de mi edad. En el trabajo de campo, esta suerte de precepto personal se transformó en recomendación para mis compañeros de labores, porque asumo que es mal visto tutear a quienes recién estábamos conociendo. Preocuparme por generar buenas impresiones, en el primer contacto con una localidad, conllevó estrategias que buscaban no perturbar el vínculo que iba tejiendo con sus integrantes, lo cual se condice con la idea del etnógrafo como sujeto situado y percibido en el campo, de acuerdo con el antropólogo Eduardo Restrepo, quien en esa línea sostiene que *"cargamos bagajes de los cuales no podemos desprendernos a voluntad. A menudo somos investidos con ciertos estereotipos en terreno, de los cuales no podemos escapar"* (Restrepo, 2022: 88). En contraste, a diferencia de lo que considera el antropólogo Daniel Bizeul, no creo que este panorama obligue *"a un alejamiento de nosotros mismos y a abandonar nuestros arraigos sociales, al menos mientras dure la investigación"* (Bizeul 2025: 52). No ha sido mi situación en estricto, y pienso que depende del contexto donde el antropólogo se desenvuelve.

La conversación sostenida con el presidente viró luego en la primera entrevista que se trabajaría con su comunidad campesina. En ese sentido, recuerdo su explicación sobre cómo concebía su identidad mochica, resaltando la indigeneidad de algunos componentes de su vida cotidiana, como el culto a los cerros o los conocimientos ancestrales que había heredado de sus antepasados y que aplicaba en sus prácticas culturales o actividades colectivas, como el *"ayni"*[13] y la "*minka"*[14]. No expresé un cuestionamiento inmediato, pero percibía que aún no se definía lo mochica como tal en su intervención. Entonces, procedió a explicar en qué consistía su culto a los cerros, basándose en mitos locales, en la interpretación de topónimos y el vínculo entre la historia oficial que se conoce en torno a los mochicas con la conformación de su territorio comunal. El nivel de especificidad

[13] El *"ayni"* consiste en un sistema de trabajo andino y prehispánico donde un grupo de personas ejercen labores, generalmente agrícolas, prestando su fuerza de trabajo de forma equitativa, temporal y sin intermediación del dinero. En la misma comunidad campesina, también se le llamaba *"torna"*.

[14] La *"minka"* es otro sistema de trabajo andino y prehispánico, de condición obligatoria en la localidad que acuerde llevarla a cabo. También emplea fuerza de trabajo gratuita, aunque con fines de bienestar común. En el mismo colectivo, como en otros lugares, se le denominaba *"minga".*

fue tal que mi opinión cambió tras la primera impresión, dándome por satisfecho respecto a su compleja alocución. Vuelvo a leer esta línea escrita, y sí, esa fue la sensación que tuve después de su respuesta: la de satisfacción porque correspondía a la forma elaborada de autoidentificación que el Ministerio de Cultura establece. Me he preguntado si acaso mi identidad de antropólogo, durante el trabajo de campo, involucraba la de medidor de indigeneidad entre comuneros peruanos a raíz de esta respuesta. Como también me he planteado interrogantes como: ¿de dónde venía esa autoridad arrogada para determinar si una respuesta de ese tipo es lo suficientemente buena y convincente? ¿Acaso de mi identidad indígena o quizá por ser un antropólogo capacitado en estos temas? ¿Por qué no me conformé con las primeras líneas que ya me había brindado? ¿Qué estaba buscando con mi espera de una respuesta más sólida cuando me encontraba en un nivel totalmente subjetivo? ¿Será que deseaba corresponder con esta primera comunicación del presidente cuando me dijo que su comunidad pertenecía al pueblo mochica?

Una recomendación que recibía antes del trabajo de campo, desde la DGPI, era la necesidad de explorar con mayor fuerza las preguntas de autoidentificación, y recuerdo que, para el caso de los colectivos de la provincia de Chiclayo, el énfasis fue mayor porque, como aludí, la BDPI no reconoce al pueblo indígena u originario mochica. Entonces, desde la coordinación de los equipos técnicos me comentaban que mi trabajo de campo sería la oportunidad idónea para recolectar toda la información que se podía al respecto, y supongo que, por esa advertencia, entre otras razones más, tenía estos lentes sofisticados para ver cómo en mis localidades se desarrollaría el criterio subjetivo de la autoidentificación. En contraste, más allá de este contexto, creo que casi siempre tenía presente esta suerte de precepto, porque también es cierto, como señalan Rafael Barrio de Mendoza y Gerardo Damonte, que la categoría de indígena, para el caso de las colectivos andinos, luego del giro del lenguaje estatal que impulsó el gobierno del expresidente Juan Velasco, *"como identidad colectiva cesó en aquellos lugares en donde existía, estableciéndose con mayor consistencia las referencias de campesino comunero"* (Barrio de Mendoza & Damonte, 2013: 132). Por añadidura, lo indígena comenzó a ser empleado como *"un marcador ubicuo de discriminación y diferenciación social, en combinación con otros referentes como el género, fenotipo, estilo de vida, educación, raza o lugar"* (Barrio de Mendoza & Damonte, 2013: 133). Al respecto, Frank Salomon explica que, por ese motivo, *"para los peruanos que se quedan en el campo, inscritos en comunidades*

campesinas (...), el quehacer de desasociar la identidad local o comunal del estigma indígena implica problemas de orden conceptual" (Salomon, 2001: 67).

La entrevista mencionada no fue la única situación durante mi trabajo de campo que motivó estas reflexiones. En realidad, hubo varias. Pero curiosamente surgió una anécdota con la misma comunidad campesina, en el desarrollo del grupo focal, que me agradó mucho porque sentí que mi visita técnica había trascendido la lógica perversa del "antropólogo pregunta y comunero responde". Así, uno de los participantes me interrogó si yo me consideraba indígena, mientras conversábamos sobre la pérdida de la lengua mochica en su territorio. Sorprendido, respondí que sí, y aproveché en contar brevemente el porqué. Me quedó la duda de cuál había sido el motivo que llevó a ese comunero a romper este sentido de la conversación que veníamos ejerciendo, si acaso mi color de piel marrón, mis rasgos faciales o mi forma de hablar. A lo mejor había sido simple curiosidad, lo que me impulsó a decir que quizá mi identidad se parecía un poco a la de ellos, porque si bien me considero indígena, no domino la lengua que sí conocían mis abuelos maternos. Expliqué que esto tenía que ver mucho con lo arraigada que está la discriminación étnico-racial en nuestra sociedad nacional, pero que era imperativo entre todos no avergonzarnos de nuestra indigeneidad. Varios de sus rostros me observaban atentos y, al término de la reunión, percibí que habíamos desarrollado un diálogo fructífero y hasta educativo. No he dejado jamás de pensar que en todas mis visitas siempre aprendía más de la cuenta, lo cual me hace sentir un antropólogo indígena privilegiado, por lo que iba registrando.

Como *"filosofía con participación de la gente"*, Tim Ingold define a la antropología, refiriendo *"la importancia de establecer una buena relación de comunicación"* en el trabajo de campo (Ingold, 2020: 20-21). Concibo la práctica antropológica de este modo también, y en ese sentido estoy de acuerdo cuando el mismo autor indica que el propósito del oficio *"no es etnográfico sino educativo"*, ya que *"no se trata de escribir las vidas de otros, sino de unirse a ellos en la tarea común de encontrar maneras de vivir"* (Ingold, 2020: 21-22). Asumo, a la par, que las condiciones del trabajo de campo que me posibilitó mi ejercicio profesional, en el marco de la identificación estatal de pueblos indígenas u originarios, no fueron óptimas, pero traté de aprovecharlas para generar conversaciones simétricas como la que desplegué con esa comunidad campesina y chiclayana. Siento que, a lo mejor, la indigeneidad sin lengua que nos unía influyó para aplicar las técnicas de recolección de información como se debía y con aprendizajes mutuos. Con este colectivo, dicho sea de paso, concluí que sí pertenecía a un pueblo indígena u originario.

1.2. Entrevistas, grupos focales y mapas parlantes. Consideraciones en torno al diseño y la aplicación de técnicas de investigación cualitativa.

La antropología no consiste *"en proporcionar datos sobre 'otras culturas'"*, sentencia Ingold, aduciendo que esta forma de entender el oficio sucede por reducirla a una función etnográfica (Ingold, 2020: 110). Aunque su propuesta no surge desde la crítica a lo que el antropólogo João Pacheco de Oliveira identifica como una *"asimetría fundacional"*, que otorga *"al investigador el monopolio del registro y la interpretación (...), al tiempo que cosifica y priva de vida y dinamismo a lo investigado"*, pienso que ambas posturas poseen un punto en común al considerar que la etnografía presupone *"una relación de poder*" (Pacheco de Oliveira, 2025: 10). Este encuentro de pensamientos se relaciona con la crítica de Luis Reyes hacia el *"hechizo racionalista de la antropología"*, que deriva en la *"fabricación sistemática de dos figuras -antropólogo y nativo-"* (Reyes, 2025: 63). Dicho planteamiento refiere la concepción clásica de dos personajes que se oponen de forma complementaria, *"puesto que el antropólogo detenta el lenguaje, la reflexividad y la potestad de nombrar, mientras que el nativo -también llamado interlocutor o informante- es aquel que vive su cultura, proporcionando materia prima para la elaboración de la etnografía"* (Reyes, 2025: 61-62). Las ideas expuestas disertan sobre la naturaleza de la antropología y confluyen en la necesidad de trascender el designio etnográfico. Con base en ello, además de compartir esas miradas sobre el ejercicio del oficio, sostengo dos posiciones en el presente apartado: primero, que mis prácticas antropológicas de campo, durante mi experiencia laboral, no fueron etnográficas, pero implicaron técnicas de investigación cualitativa que, generalmente, forman parte de la etnografía (entrevistas, grupos focales y mapas parlantes).[15] Segundo, que incluso sin considerar etnográfico mi desempeño metodológico en el trabajo de campo, este se halla diseñado para reproducir la asimetría fundacional de la antropología que refiere João Pacheco de Oliveira, y el hechizo racionalista de la antropología que expresa Reyes. De esta manera, el encuadre de recolección de información para mi trabajo de campo se vislumbra potencialmente como antiantropológico, pero convocante de antropólogos.

[15] Otro instrumento que desarrollé durante el trabajo de campo desplegado fue la ficha comunal, una suerte de encuesta con información precisa, de aplicación unitaria por localidad visitada, y que se trabajaba con las autoridades principales, por el tipo de información oficial que requería su llenado. Debido a su condición no cualitativa y porque sus variables también son trabajadas en los demás instrumentos, he decidido no incorporarla a la discusión de este subcapítulo. No obstante, me parece pertinente mencionar su existencia para completar la dimensión real de mi experiencia laboral.

La primera comunidad campesina con la que concluí que sí pertenecía a un pueblo indígena u originario se trató de una ubicada en la provincia de Huaral, a donde llegué con mi compañero de labores y me quedé incomunicado, debido a la carencia de cobertura telefónica para mi operador. Con anterioridad, sin embargo, la municipalidad distrital de su jurisdicción me había facilitado los datos de contacto de su presidente, quien, saludando nuestra misión de conocer la historia, cultura y realidad de su localidad, quiso atendernos de forma directa, aunque expresando dos requerimientos previos a nuestro arribo: primero, que me presentara vía telefónica ante la asamblea comunal que se realizaría el mismo domingo planificado para viajar a su zona y, segundo, que lo esperáramos en un anexo intermedio del camino, a donde llegaría para recogernos con su movilidad. Asumí estos pedidos de la mejor manera y, llegado el día, actuamos de acuerdo a las indicaciones solicitadas. Entonces, subimos al pequeño auto con el que se había movilizado, y emprendimos el trayecto hacia su comunidad. En mi intento de generar buenas impresiones, inicié una conversación para evitar los silencios incómodos, así como motivar la apertura dialógica del presidente. Preocupado, me comentó algunas demandas de su colectivo, como la necesidad de generar ingresos a través del potencial turístico de su geografía, o la solución al conflicto limítrofe que había con una localidad contigua, que no reconocía sus derechos ancestrales sobre una extensión grande de tierras. Al respecto, recuerdo que me preguntó si conocía alguna forma de acceder a documentación antigua que evidenciara la propiedad comunal del área en disputa. Le respondí que sí, que podría hacerlo mediante búsquedas en fondos documentales del Archivo General de la Nación o el Archivo Diocesano de Huacho. Como había percibido su interés genuino en torno al tema, le sugerí que podría contar conmigo para una orientación más específica, pues permanecería en la ciudad de Huacho por unos días, al igual que en Lima, posteriormente. Lancé mi ofrecimiento no solo por mi impulso de caerle bien y así lograr la realización efectiva del trabajo de campo, sino también porque, mientras avanzábamos el agreste camino hacia su comunidad, me di cuenta que realmente se había dado el tiempo para atendernos desde un inicio, aparte de la gentileza de recogernos en su propio auto y a una distancia ni siquiera corta. Tras llegar al destino, le pagamos por el servicio realizado como correspondía, y ahora que traigo a colación esto, el presidente siempre se cuestionó el porqué de nuestra llegada sin camioneta institucional. Esta primera percepción fue coherente con las expectativas que, luego comprendí, se había generado al decirle que procedíamos de la sede central del Ministerio de Cultura, pensando que éramos alto funcionarios en vez de simples consultores.

Cuando llegamos al principal centro poblado de la comunidad campesina, el presidente nos llevó a su local comunal y solicitó reunirse con nosotros. De ese modo, procedimos, acompañados de algunos miembros de su junta directiva, y entregándole nuestro oficio y credencial, así como explicando el motivo de la visita. Aquí es donde empezaron a generarse discordancias, pues además de confundirnos con servidores públicos que tienen capacidad de toma de decisiones, él había pensado que, por las competencias quizá más conocidas de nuestro ministerio, visitaríamos los diferentes sitios arqueológicos que había en los alrededores, o que nos quedaríamos varios días en la zona y no solo dos como lo habíamos planificado. Pensándolo de nuevo, seguramente tenía proyectadas varias acciones en función de ello, pero lo cierto es que yo jamás había dado cabida a proyectar pensamientos de esa índole. Frustrado, tampoco comprendía que él debía ser uno de los siete comuneros con quienes trabajaríamos las entrevistas, pues según su parecer, era mejor conversar con gente anciana para informarnos adecuadamente sobre los temas que deseábamos conocer. Esta reacción natural, de considerarse insuficiente para brindar una entrevista, y más cuando podría ser lo contrario, la he percibido en diferentes situaciones laborales, por lo que mi actitud suele abocarse a insistir hasta cierto límite: haciendo comprender el contenido de las preguntas, indicando a la persona que no hay respuesta mala ni buena, expresando que no voy a tomarle un examen con nota, y que, de no saber o no querer brindar alguna respuesta, se puede pasar a la siguiente interrogante, porque tampoco se trata de forzar su voluntad. El presidente accedió ante mi explicación, y así empezamos nuestra primera entrevista, que terminó durando cerca de dos horas. Es decir, realmente tenía por contar más de lo que, bajo su consideración, no iba a poder.[16]

Luego de la entrevista con esta autoridad, se acordó que trabajaríamos el resto de los instrumentos entre lo que quedaba del domingo y el día siguiente, y que seríamos acompañados en la medida de lo posible por él porque como estábamos usando grabadora de voz, probablemente alguien no lo tomaría bien.[17] La entrevista aludida tampoco estuvo exenta de malentendidos, ya que, a mi compañero, porque fue trabajada con él, en

[16] Sobre el desarrollo de las entrevistas en el trabajo de campo, Eduardo Restrepo señala que definir cuándo y dónde es adecuado llevarla a cabo también forma parte de su diseño (Restrepo, 2022: 127). En general, mi tendencia metodológica consistía en aprovechar la primera reunión de presentación, con la autoridad principal, para aplicar algún instrumento, que podía ser la ficha comunal, y que de hecho desarrollé en aquel momento con el presidente aludido, y también la entrevista, como para introducirme al conjunto de información que se recopilaría en la comunidad campesina.

[17] Dicho sea de paso, en el inicio de la entrevista y grabación, la DGPI recomendaba evidenciar, de manera verbal, el consentimiento del comunero entrevistado para ser grabado, además de otros datos claves, como la fecha de realización, el nombre de la persona, su edad y si desempeña algún cargo comunal.

reiteradas ocasiones el presidente le decía que no lo entendía. Y la verdad es que sí, durante el corto tiempo que iba conviviendo con el analista de mi equipo, me había percatado que se dirigía con dificultad a las personas que entrevistaba.[18] Las preguntas de la guía eran concisas y claras, pero él prefería replantearlas a su modo, quizá como una forma de intentar hacerse comprender mejor.[19] El resultado, lamentablemente, no era el esperado, y de ahí el cuestionamiento. Lo que aprendí de esta experiencia es que, para el desarrollo de una entrevista, se requiere del dominio de la guía, además de una actitud atenta porque siempre hay temas que no estén contemplados, pero es importante plantear, conocer y recopilar.[20] En el caso de mi compañero, él reconoció que no conocía bien las preguntas, y que tampoco deseaba leerlas para no parecer un improvisado.[21] En contraste, el presidente, al enterarse que mi compañero dominaba el quechua, dejó de lado su actitud evidente y lo trató mejor. En la localidad que visitamos, no se hablaba quechua, ni siquiera entre los adultos mayores, quienes generalmente conservan este atributo dado el contexto. No obstante, de las referencias orales que obtuvimos luego, supimos que sí se había conocido el idioma en generaciones muy antiguas, y que si por ahí alguien lo hablaba era porque no procedía de la localidad, sino de alguna zona más alta, ajena y lejana. La principal evidencia de una preexistencia del quechua en el territorio comunal se hallaba en los topónimos, la configuración de algunos apellidos y también expresiones cotidianas. Por eso, cuando el presidente supo del conocimiento del quechua de mi compañero, dejó de mostrarse esquivo con él, y más bien valoró las interpretaciones que ejercía cuando nuestra conversación se centró en los nombres de cerros locales y sus significados.

[18] Esta cuestión no es menos importante, pues de ello se desprende que la calidad de la información recopilada en una localidad, dependía mucho del perfil de quién aplicaba los instrumentos, solo para remitirme a la capacidad profesional del consultor contratado por la DGPI, y no a otros aspectos más.

[19] Esta práctica no es aislada y, menos, errónea, ya que se trataba de una entrevista semiestructurada. Así, Rosa Pizarro indica que los consultores que entrevistó *"coincidían en señalar que en ningún caso se hacen todas las preguntas de la guía, y que es poco común que se formulen como tal"* (Pizarro, 2021: 107).

[20] Ello derivaba del hecho que la guía de entrevista, tal como se estipula en la guía metodológica para la identificación de pueblos indígenas u originarios del Ministerio de Cultura, contempla 116 preguntas por realizar a una sola persona (Ministerio de Cultura, 2017). Logísticamente, es imposible plantear todas, y también ocurre que no tiene sentido expresarlas de paporreta. Por ejemplo, en el último trabajo de campo que desarrollé y cuyo abordaje no ha sido contemplado en este TSP, la analista era una socióloga y recuerdo haberla escuchado recurrentemente decir *"okay"*, luego de varias respuestas que daban los comuneros a quienes preguntaba. Pocas veces exploraba luego de estas, y lo más frustrante fue que no encontré la forma de decirle que necesitaba mejorar su manera de desarrollar entrevistas, sin hacerla sentir incómoda o acusándome de mansplaining, por lo que se pasó todo el trabajo de campo laborando así. Es decir, perdiendo ocasiones para recopilar más y mejor información luego de sus *"okay"*.

[21] Se trataba, además, de su primera experiencia haciendo trabajo de campo para la DGPI. Pero en mi caso también lo era, por lo que considero que se trataba de una simple diferencia de formación profesional e historial laboral llevando a cabo entrevistas semiestructuradas en comunidades campesinas.

En general, la relación sostenida con el presidente fue irregular. Es decir, con altos y bajos, con momentos que parecían indicar que estaba de acuerdo con nuestros parámetros de trabajo, y otros donde se mostraba reacio a brindarnos facilidades. Yo siempre he procurado llegar a una comunidad campesina con la intención de desplegar bien mis funciones, no solo por mi compromiso laboral con el Ministerio de Cultura, sino convencido que el objetivo de mi trabajo beneficiaba enormemente a la localidad visitada, y mejor si se concluía que pertenecía a un pueblo indígena u originario. De hecho, me he preguntado si mi identidad indígena me llevaba a buscar premeditadamente eso, y si de ahí derivaba mi esfuerzo doble de hacer un buen trabajo de campo, que para la DGPI consistía en recopilar la mayor cantidad de información para que no queden dudas del cumplimiento o no de los cuatro criterios de identificación.[22] Sin embargo, la experiencia me ha enseñado que hay una distancia efectiva entre mi apuesta como antropólogo por una actitud dialogante y respetuosa durante el trabajo de campo, y la personalidad de una autoridad comunal que simplemente es una persona difícil de tratar, o incluso con intereses subalternos que van en contra del bienestar de su propio colectivo. Sobre esto, no fue el caso de la comunidad campesina abordada, pero sí el de otras, donde encontraba juntas directivas simultáneas y con disputas judiciales por tráfico ilegal de tierras, o presidentes que llevaban lustros ocupando sus cargos, por encima de sus estatutos y asambleas generales. Ser autoridad de una localidad no era garantía, en absoluto, de un ciudadano con una trayectoria limpia o que cuente con la aprobación legítima de sus congéneres por su desempeño. En ese sentido, la recomendación de comuneros, por parte del presidente de un colectivo, para que sean entrevistados por el equipo técnico y así haya respaldo comunal de nuestras labores, era un arma de doble filo, ya que podía jugar en contra de la calidad de la información recogida en el trabajo de campo.

En comparación con la entrevista realizada al presidente de la comunidad campesina aludida, las demás que contaron con su intermediación se llevaron a cabo sin mayores inconvenientes. Algunas fueron trabajadas por ambos, y otras de forma autónoma. Es decir, cada quien conversando con un comunero seleccionado. Asimismo, quedaban pendientes las actividades colectivas: grupo focal y mapa parlante. El primero se debía

[22] Constantemente tengo presente, además, el caso de la única comunidad campesina con la que concluí que no pertenecía a un pueblo indígena u originario, y cuya visita he descrito anteriormente. La causa no considero que sea por haber aplicado mal los instrumentos de recolección de información, sino porque solo tengo en mente el precepto que todas las comunidades campesinas del Perú son primariamente parte de pueblos indígenas u originarios, aunque cabe la posibilidad que algunas terminan por suprimir los atributos o características que evidencian el cumplimiento de los criterios de identificación.

desarrollar con un mínimo de seis comuneros, y consistía en una conversación pautada, también con una guía, aunque flexible, donde fortalecíamos información en torno a la historia, geografía, identidad y visión de desarrollo de la localidad. El segundo podía realizarse con el mismo grupo de personas y luego del grupo focal, involucrando la demarcación del territorio comunal sobre una imagen satelital impresa y a gran escala, donde los comuneros participantes identificaban no solo sus linderos, sino hitos como restos arqueológicos, cerros locales, vías de acceso, recursos hídricos, entre otros. La aplicación de estos instrumentos requería de la coincidencia, en cuanto a la disponibilidad de tiempo, de sus asistentes, quienes debían ser comuneros participativos y voluntariosos. En la localidad referida, sucedió que el presidente no asistió, pero no porque no podía, sino porque no quiso. De hecho, cuando le comenté la necesidad de llevarlos estos instrumentos a cabo, me cuestionó porque bajo su criterio debían realizarse con todos los comuneros. Entonces, le expliqué que ello no era factible, porque resultaba complicado hacerlos con grupos grandes, además que habría problemas con la programación de su fecha y hora, cuando la idea era concretarlo ese mismo lunes. A su vez, criticó la realización del mapa parlante, al ver la imagen impresa y no lograr ubicarse. Recuerdo escucharlo decir que, si él no lo entendía, menos podrían ubicarse los demás. Al final y a regañadientes, convocó estas actividades en el local comunal para la noche y delegó su representación a uno de los miembros de su junta directiva. Las actividades nos tomaron cerca de tres horas, y fueron desarrolladas de muy buena manera. Esto lo recalco incluso para el mapa parlante, pues no volví a desplegar otro con una abrumadora cantidad de información, sobre tierras comunales y estancias pastoriles, como el que se desarrolló ahí. Los comuneros de esta localidad conocían holgadamente su territorio y terminaron divirtiéndose con la identificación de hitos. Considerando que el material se iba conmigo como evidencia del instrumento aplicado, me pidieron permiso para tomarle fotografías, a lo que claramente no me negué pues se trataba, en realidad, de su trabajo.

"La forma más correcta, (...), de intentar minimizar esta relación de poder subsumida en la investigación es construir el papel de investigador junto con la comunidad investigada", afirma Pacheco de Oliveira, a propósito del desempeño del antropólogo en el trabajo de campo (Pacheco de Oliveira, 2025: 10). Pese a que el diseño de los instrumentos que debía aplicar, siguiendo los lineamientos de la DGPI, no cesaban de reproducir la lógica del "antropólogo pregunta y comunero responde", intenté que sus desenvolvimientos no se dieran así, básicamente por mi manera de comprender mi oficio.

1.3. *"El campo manda"*. Problematizando la construcción del vínculo entre mi condición de servidor público y las comunidades campesinas.

Durante la segunda temporada de la experiencia laboral que desarrollé para el Ministerio de Cultura, a propósito de la identificación estatal de pueblos indígenas u originarios, me encomendaron trabajar con siete comunidades campesinas de la provincia de Ayabaca, donde tendría un plazo de dieciocho días para llevar a cabo el trabajo de campo, que incluía mi traslado a la zona desde la ciudad de Lima. Nunca había viajado a Ayabaca y, por ende, mientras se definía el inicio de mi contrato y la jornada de capacitación previa, decidí averiguar información sobre la zona, así como definir una estrategia que me permitiera conseguir los nombres de autoridades, números telefónicos, entre otros datos. Entonces, me enteré de un conflicto social activo que había cerca de estas localidades, por lo que, supuse, habría la posibilidad de que los ánimos sociales contra el Estado anduvieran crispados. Dio la casualidad, además, que en un programa virtual que solía ver, recientemente se había entrevistado a personas involucradas en el asunto, por lo que recuerdo haberlo conversado con mis coordinadores, básicamente como una alerta de información que podría influir en la naturaleza de mi servicio. Supe también que se trataba de comunidades campesinas que involucraban despliegues de rondas campesinas, por lo que, recomendé, no solo debía emitirse oficios para los presidentes de mis colectivos, sino también a las directivas de sus rondas campesinas, por la tarea de vigilancia que ejercen sobre sus territorios comunales.[23] En la DGPI me comunicaron que hacía bien en tener presente esas cuestiones, y que, de ser necesario en el momento, se procedería con la elaboración de esa documentación. Así, antes de partir, logré contactarme con un funcionario de la municipalidad distrital que tenía en su jurisdicción a varias de mis localidades por visitar, facilitándome parte de la información requerida, y diciéndome que, de necesitar ayuda en los desplazamientos, tomara en cuenta un eventual apoyo logístico que podrían brindarnos como institución pública. Naturalmente, en el interín de la comunicación, esta persona quiso asegurarse de mi identidad como consultor del Ministerio de Cultura, por lo que le proporcioné mi documentación y demás alcances.

[23] Las rondas campesinas constituyen formas autónomas y democráticas de organización comunal, adscritas a comunidades campesinas y nativas del país, que ejercen funciones relativas a la seguridad y paz interna de sus ámbitos territoriales. Según el Ministerio de Cultura, la Central Única Nacional de Rondas Campesinas del Perú (CUNARC-P) es la organización nacional que aglutina a las rondas campesinas y, por ende, es representativa de pueblos indígenas u originarios ante el Estado peruano. Por ello y luego de un proceso ampliamente participativo, la CUNARC-P ha sido incorporada a la lista de organizaciones representativas de pueblos indígenas u originarios de la BDPI.

Llegado el momento de la partida y habiendo conseguido algunos datos para el inicio del trabajo de campo, consideré necesario entrevistarme con una agrupación local de rondas campesinas antes de proceder con la aplicación de los instrumentos de recolección de información, básicamente para prevenir cuestionamientos a nuestra presencia en la zona, y porque el conflicto social del que me había enterado no era cosa menor. De esta manera, tomamos un acuerdo con mi compañera de labores ya en Piura: viajar a la ciudad de Ayabaca de forma directa y procurar ahí el contacto con las rondas campesinas, o incluso una asociación federada que reunía a las comunidades campesinas que nos habían asignado, así como otras más. El trayecto del viaje emprendido fue complicado, con un deslizamiento en la trocha que nos llevaba hacia nuestro destino, y que nos dejó varados durante unas horas hasta la noche. Superado el problema y luego del pernocte en la ciudad de Ayabaca, por la mañana no encontramos persona alguna en la municipalidad provincial que nos diera razón sobre la información que buscábamos. Sin embargo, sí conseguimos una dirección del local de la aludida organización federada, a donde fuimos, pero lo encontramos cerrado, no faltando alguien que se encontraba cerca y a quien preguntamos si conocía a los miembros de esa institución y, en caso sí, cómo podríamos hacer para entrevistarnos con algún miembro de la misma. Imagino que el individuo percibió que no éramos de la zona, además que llevábamos puestos nuestros chalecos del Ministerio de Cultura. Para sorpresa mía, amablemente nos brindó los nombres y números telefónicos de algunos directivos de esa organización, sin pedirnos nada a cambio.[24]

Como una bola de nieve que crecía cada vez más, logré comunicarme por vía telefónica con la secretaria de esa federación, quien se mostró amable conmigo, pero me dijo no poder atenderme en persona porque era domingo. Considerando que no teníamos otro pendiente más en esa ciudad, solicité una reunión para el día siguiente, explicándole que teníamos un plazo de trabajo y que solo actuábamos por una cuestión de respeto, debido a que nuestro contacto era directo con cada comunidad campesina nombrada en nuestro oficio. La secretaria me respondió que derivaría mis datos a la asesora legal de su organización, y que con ella terminaría coordinando mi pedido. Así, a los minutos, recibí

[24] Para los elementos físicos que corroboraban mi condición de servidor público del Ministerio de Cultura en el trabajo de campo, Pizarro emplea el término de *"marca de estatalidad"*, en referencia a los chalecos institucionales, oficios, credenciales, y demás documentación que mostraba durante el ejercicio de mis tareas, pero también a fin de demostrar que el trabajo de campo forma parte de un procedimiento técnico-administrativo de la DGPI. Según su parecer, estas *"marcas de estatalidad no solo hacen que dicho procedimiento sea diferente a un 'trabajo de campo' etnográfico o con fines antropológicos, sino que evidencian que sus resultados tienen un efecto de estatalidad"* (Pizarro, 2021: 119-120).

la llamada de la asesora legal, quien escuchando las razones por las que, como equipo técnico del Ministerio de Cultura, nos encontrábamos en la zona, empezó a cuestionar la naturaleza de nuestra presencia y me pidió un oficio dirigido desde la DGPI hacia su institución, porque bajo su criterio esta primaba sobre cualquier comunidad campesina de la provincia. Además, se mostró desconfiada en torno a nuestra misión, explicando la situación social por la que atravesaba la sierra piurana a causa del conflicto minero del que me había informado antes, la coincidencia de nuestra aparición y el petitorio local para la aplicación de la Ley de Consulta Previa.[25] Inclusive, fue un poco más allá con su declaración, diciendo que, bajo esas circunstancias, ya no correspondía a las comunidades campesinas ayabaquinas someterse a un proceso de identificación estatal de pueblos indígenas u originarios, pues era clara la posición del Estado peruano respecto al no reconocimiento de sus identidades y derechos colectivos, pese a que formaban parte de los pueblos indígenas u originarios guayacundo y quechua.[26] Luego de escucharla atento, concluí en la necesidad de ser más técnico con mis expresiones porque era evidente que no trataba con alguien no conocedor del tema, a pesar que había imprecisiones en su opinión. Por ejemplo, sostener que su federación estaba por arriba de las comunidades campesinas, y que en realidad tienen autonomía jurídica amparada por la ley, lo cual supe manifestarle y terminó cediendo. Claramente, no iba a tener sentido generar una polémica por teléfono, por lo que la invité a reunirnos de manera cordial. Entonces, comentó que me informaría en las próximas horas, aunque iba a preferir coordinar en persona con sus congéneres al día siguiente. De esta manera, nos despedimos y culminó la llamada más complicada que había tenido como servidor público del Ministerio de Cultura.

[25] El ingreso del tema de la Ley de Consulta Previa a la conversación telefónica sostenida con esta persona, no hizo más que sintiera empatía con la situación de las comunidades campesinas de Piura, ya que venían luchando por el reconocimiento de sus derechos colectivos y la no afectación de sus territorios. Como antropólogo indígena me unía a la consigna de la organización aludida, expresada por su asesora legal, y también recordaba que la BDPI y el servicio estatal que yo realizaba habían surgido, justamente, en el marco de la promulgación de la ley referida (Torrejón, 2018: 7). A propósito de ello y para comprender la dimensión del problema que se iba manifestando en la interacción descrita, Sandra Torrejón sintetiza bien la naturaleza de esta ley, sosteniendo que involucra *"la obligación del Estado peruano de consultar a los pueblos indígenas u originarios en caso de promover medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectar sus derechos colectivos, (…), a través de un diálogo intercultural que garantice la inclusión de sus opiniones en los procesos de toma de decisión política"* (Torrejón, 2018: 19).

[26] A pesar de no ser reconocida como un pueblo indígena u originario en la BDPI, la identidad y cultura guayacunda existe, principalmente en las provincias piuranas de Ayabaca y Huancabamba. Se sabe, además, que sus localidades fueron históricamente anexadas al Tahuantinsuyo hacia el siglo XV, por lo que sus poblaciones terminaron quechuizándose, incluso luego del contacto posterior con los españoles. En la actualidad, comunidades campesinas y localidades en general de esa zona, reproducen y conservan algunos atributos identificados como guayacundos y quechuas.

Me ha pasado en todas las comunidades campesinas que he visitado: el hecho de ser identificado como trabajador del Ministerio de Cultura, ha sido tomado a veces de forma positiva, pero también negativa. No obstante, lo que sucedió en la zona abordada excedió mis proyecciones, sobre todo porque devino en una situación más dramática de lo que parecía: el cambio de las localidades asignadas, además de mi retiro voluntario de la provincia de Ayabaca. Como el reloj avanzaba en contra de nuestro tiempo, y tenía la intuición de que la comunicación de la asesora legal no llegaría de forma oportuna (tal como ocurrió), con mi compañera de labores decidimos viajar al distrito donde yo ya me había contactado con un funcionario de su municipalidad. Entonces, llamé por teléfono a la autoridad principal de una primera comunidad campesina, quien afortunadamente correspondió a mi intención de buscarlo en persona y presentar al equipo técnico de manera oficial. Así sucedió y, ya frente a él, le comenté lo que me había ocurrido en la ciudad de Ayabaca, donde muy aparte de la complicada interacción con la institución anteriormente aludida, también había conocido, de forma casual, al líder de la ronda campesina de su localidad. De hecho, esa persona me había derivado con él mismo, y solo porque, al vernos con nuestros chalecos institucionales frente al Santuario del Señor de Ayabaca, se acercó y me preguntó cuál era el motivo de nuestra presencia en la zona. Supongo que este ciudadano tenía un parecer diferente en torno al Ministerio de Cultura que el que tenían los miembros de la organización federada, o quizá simplemente era un asunto de personalidad, porque recuerdo que me senté con él en la plaza de Ayabaca y conversamos cerca de una hora, como si fuésemos amigos de toda la vida.

En el diálogo con aquel líder rondero, inevitablemente salió el tema del conflicto minero local, por lo que comprendí que la gente de Ayabaca, en general, estaba muy desconfiada con la llegada de servidores públicos desde Lima, y más si se relacionaban con los problemas que había. El panorama era muy claro: un sector importante del Estado venía haciendo todo lo posible, tras bambalinas, para que no se aplicara el proceso de consulta previa en la zona, ya que existía un consenso popular para la no autorización de operaciones mineras privadas, y porque de concretarse estos intereses se afectaría una cabecera de cuenca trascendental para el bienestar de varias localidades piuranas. Por la cuantiosa cantidad de dinero que había de por medio, ese sector estaba dispuesto a pisotear los derechos colectivos de los principales afectados, no importándole lo que por ley correspondía hacer. Dicho escenario dialogaba muy bien con una observación oportuna de Huber a propósito de la actualización de la BDPI: que, a través de su

procedimiento administrativo bajo un marco legal, el Estado *"clasifica a 'sus' indígenas en un contexto particular, caracterizado por la tensión entre una apertura hacia políticas de interculturalidad y la persistencia neoliberal"* (Huber, 2021: 16). Por añadidura, lo que ocurría también evidenciaba que el Estado era *"en realidad una multiplicidad de instituciones que pocas veces actúan con el mismo interés e idéntica motivación* (Huber, 2021: 72). Honestamente, con lo que sucedió después, he llegado hasta creer que el amable comunero con quien me puse a conversar en la plaza de Ayabaca, se presentó ante mí con la intención de tasarme y acceder a información probablemente turbia. Sin embargo, yo no tenía nada que ocultar, pues mi propósito era público y más bien sentía que, de concretarse mis actividades en el trabajo de campo, favorecía a las comunidades campesinas asignadas para la protección de sus derechos colectivos.

Regresando al contexto de la conversación con el presidente de la localidad que nos recibió, la organización federada ya se había contactado con las comunidades campesinas indicadas en el oficio, para que se evaluara el desenvolvimiento de nuestro trabajo bajo sus propios términos y no los del Ministerio de Cultura. También se encargó de propagar falsedades sobre nuestras identidades, aduciendo que hasta podríamos ser infiltrados de las mineras, porque un chaleco institucional o una credencial no eran garantía de nada. Esto lo supe porque dio la casualidad que me encontré con hasta tres presidentes de comunidades campesinas en el distrito ayabaquino que se volvió nuestro pequeño centro de operaciones. Los presidentes me decían que guardaban buenas relaciones con los miembros de aquella institución y que, si bien estaban alertas por la situación, nosotros parecíamos no venir con malas intenciones. Asimismo, consideraban que lo mejor era someter la autorización de la aplicación de nuestros instrumentos a sus asambleas generales, y porque aun estando sus colectivos federados, contaban con autonomía respecto a sus tomas de decisiones. En el interín, también empezamos a desarrollar nuestras actividades con la primera comunidad campesina, pues tuve temor que su presidente cambiara de parecer por lo que venía ocurriendo. En realidad, esta autoridad se mostró siempre amable y jamás desconfiado, por lo que no volvimos a tocar el asunto de las otras localidades. Por si fuese paradójico, desde el Ministerio de Cultura se contactaron con una organización nacional de rondas campesinas para comunicar lo que iba sucediendo en la provincia de Ayabaca, así como socializar nuestras identidades y encargos. Digo que me pareció paradójico porque entonces me enteré que había una línea de comunicación directa entre la coordinación de la DGPI con los actores involucrados,

pero los antropólogos habíamos sido enviados con las rondas campesinas sin hacer uso de la misma. Este comportamiento estatal, en realidad, no me sorprendió, pues una crítica que tengo en torno al trabajo de algunos servidores del Ministerio de Cultura, en el marco de la identificación de pueblos indígenas u originarios, es la ausencia de una estrategia comunicativa que evite esas contingencias en el trabajo de campo. Como antropólogo, usando una metáfora de Restrepo, lo que ocurría era mi caída en paracaídas sobre una comunidad campesina, para aplicar mis instrumentos de forma inmediata y terminar perdiendo de vista que, aun si no se tratase de un quehacer etnográfico, *"el trabajo de campo toma tiempo, tiene su propio ritmo"* (Restrepo, 2022: 47).

Lo que aconteció al final fue que, el mismo día que logré terminar mis actividades con la primera comunidad campesina, la organización anterior emitió una carta abierta, que probablemente circula en redes sociales todavía, donde hacía público mi nombre y el de la analista, así como exigía nuestro retiro inmediato de la zona pues los colectivos en cuestión no corresponderían con nuestras labores ministeriales en vista que no se había desplegado una comunicación previa, consentida e informada acerca de nuestro trabajo. A su vez, informaban que los antropólogos habían ingresado sin permiso a los territorios de las comunidades campesinas, por lo que estaban violando sus autonomías, y que de no retirarnos aplicarían la jurisprudencia que es propia de las rondas campesinas. Esta última información me molestó evidentemente, pues en ningún momento mi compañera de labores ni yo habíamos ingresado a las jurisdicciones de las comunidades campesinas sin permiso de sus autoridades. Salvo el caso de la primera localidad cuyo presidente autorizó el despliegue de nuestro trabajo, después de la ciudad de Ayabaca, que no es territorio comunal, habíamos permanecido en otra ciudad más pequeña y de carácter distrital. Ofendido porque se me acusaba de una práctica no ética, procedí a llamar a la asesora legal y a la secretaria de dicha institución. Me respondió la segunda y le expresé la imprecisión del documento que habían hecho público. Le aclaré, además, que jamás había violado algún acuerdo de las comunidades campesinas que tenía encomendado visitar, y que desde la sede central del Ministerio de Cultura se tomaría una decisión respecto a nuestra permanencia en la provincia. "El campo manda" es una expresión que siempre se nos reiteraba desde la DGPI, haciendo alusión al peso de la información recolectada para el cumplimiento de los criterios de identificación en una comunidad campesina. En mi caso, creo que también fue útil para entender los límites de mi quehacer antropológico cuando desempeñaba mi condición de servidor público del Estado.



CAPÍTULO 2.

REPENSANDO MIS PRÁCTICAS ANTROPOLÓGICAS DE ESCRITORIO

Culminar el trabajo de campo siempre resultaba un momento satisfactorio, básicamente debido a que cesaba la presión institucional de aplicar los instrumentos de recolección de información con el total de localidades asignadas. En contraste y durante su despliegue, el temor era latente porque, como he demostrado en el capítulo 1, un buen trabajo de campo no dependía solo de mi capacidad profesional, sino de una serie de factores, más externos que internos. Tras el desarrollo de ello, iniciaba la segunda parte de las funciones encomendadas por el Ministerio de Cultura, en el marco de la identificación estatal de pueblos indígenas u originarios, y cuya tarea principal era la elaboración del informe de identificación. Este consistía en un documento con una estructura definida, donde entre diferentes apartados destacaban ocho temas clave a desplegar: autoidentificación; lengua o idioma; historia (que a su vez es subdividida en seis acápites: preinca, inca, colonial, republicana, Reforma Agraria y contemporánea); organización social; organización política; actividades económicas; uso del territorio y de los recursos naturales; cosmovisión, prácticas y creencias ancestrales (Ministerio de Cultura, 2017). Sobre una plantilla obligatoria para el comienzo de la redacción, se consideraban dos componentes más: resultados de la identificación de los pueblos indígenas u originarios, y ejercicio de derechos colectivos. En breve, el número de páginas dependía del número de colectivos con los que había desarrollado el trabajo de campo. En mi primera experiencia, de seis comunidades campesinas, presenté un informe de más de cien páginas. En la segunda fueron siete, por lo que redacté un documento de 180 páginas. El cambio era notable, y creo que se debió también a la mayor experiencia que había adquirido.

Antes de iniciar el proceso de escritura, según la guía metodológica de identificación de pueblos indígenas u originarios, se tenía que sistematizar y luego analizar la información recogida en el trabajo de campo. La segunda tarea era concretamente mi responsabilidad como especialista, mientras que la primera era ejercida por el analista con ayuda de una matriz establecida. De esta manera, el analista debía escuchar todos los audios de las grabaciones efectuadas en las entrevistas, grupos focales y mapas parlantes, para ir transcribiendo, en forma de citas, las referencias orales que correspondían a los diferentes temas habidos en la matriz. Colocándolo en perspectiva, se trataba de una función titánica, además que se disponía de un tiempo limitado para su ejecución. Este debía ser acabado antes de la confección del informe de identificación que tenía a mi cargo, pues de lo contrario atrasaba su proceso y terminaba aplazando mi entrega. Siendo justo, parte importante de hacer un buen informe dependía del trabajo sistematizador del analista: de

su buen oído, de sus criterios inteligibles para ubicar las citas donde correspondían, y de su habilidad para determinar en qué momento acababa una alusión útil sobre algún atributo o característica que evidenciaba el cumplimiento de los criterios de identificación. Dicho eso, como especialista ya no era necesario escuchar los audios de los instrumentos aplicados, aunque en varias ocasiones resultaba inevitable, puesto que mi forma de concebir una información específica no necesariamente era igual a la del analista. En los casilleros de datos sobre los distintos aspectos que componían el informe, también es cierto que un buen número de información se perdía, por el hecho que no era factible volcar todo lo recogido en el trabajo de campo al documento, aparte del empleo de información secundaria que derivaba de mi búsqueda archivístico-bibliográfica. Al final, si bien todo este trabajo de escritorio era colaborativo, pienso que, por más que se contaba con una estructura de redacción predefinida y la sistematización había corrido a cuenta de las labores del analista, el informe seguía siendo de mi autoría. Una autoría invisible, además, porque como antropólogo debía desaparecer a lo largo de sus líneas. Estas eran las condiciones laborales de lo que llamo "mis prácticas antropológicas de escritorio", y que en este capítulo intentaré repensar y problematizar.

El enfoque con el que trabajo las siguientes páginas ha tratado de ser lo más antropológico posible. Es decir, para nada ingresando en la lógica vacía de comparar lo hecho con lo que pedían que haga las páginas equis de la guía metodológica. En ese sentido, opto por un abordaje más libre, analizando tres aspectos que considero importantes sobre el proceso de redacción del informe de identificación, para el planteamiento de tres subcapítulos breves. El primero, se fija en la despersonalización de mi escritura que se me forzaba a hacer desde la coordinación de la DGPI para construir un lenguaje "objetivo" durante la exposición de "mis" ideas. El segundo, se centra en algunas maneras de construir lo indígena en comunidades campesinas que son identificadas como parte de pueblos indígenas u originarios, y que son "mías", pero a la vez del Ministerio de Cultura, incidiendo en lo que denomino "la fabricación estatal del otro". El tercero, se enfoca en los usos y destinos del conocimiento producido con los colectivos visitados en el trabajo de campo, a partir de la siguiente pregunta reiterativa que recibía por parte de varios comuneros: *"¿y qué hará con toda esta información?"*, para volver a pensar el vínculo del Ministerio de Cultura con las localidades abordadas. En suma, se trata de tres ámbitos acerca de un mismo tema que he considerado importante describir y analizar, a fin de abarcar la integridad de mis labores desempeñadas al respecto.

2.1. Elaborando objetividad. A propósito de la despersonalización de la escritura de mis informes de identificación de pueblos indígenas u originarios.

Bizeul, en un texto sumamente reflexivo donde diserta la necesidad de una práctica antropológica que lleve a los antropólogos a explicar a sus lectores quiénes son, recuerda que, *"impulsados por ideales compartidos por el erudito y el filósofo, estamos sujetos a una promesa de verdad sobre el mundo social y, más en general, sobre la especie humana"*, lo cual constituye *"la base de nuestra reivindicación de ser escuchados y reconocidos como grupo profesional"* (Bizeul, 2025: 43). En esa línea, algunos antropólogos se autoidentifican pomposamente como "científicos sociales", condición que aparentemente los transfigura en personajes dotados de una sapiencia que vuelve indiscutibles sus análisis, y como si de eso se tratara el desarrollo del conocimiento. De acuerdo con Bizeul, este posicionamiento no tiene asidero, pues *"no hace falta ser antropólogo o historiador para sentirse autorizado a afirmar y explicar"*, ya que *"los investigadores en ciencias sociales no tienen ningún privilegio estatutario ni medio de autoridad que obligue a reconocer la solidez de sus relatos y análisis, salvo en círculos estrechos, sobre todo académicos"* (Bizeul, 2025: 42). Aunque quizá sea una visión drástica y hasta antiantropológica en torno al ejercicio del oficio, pienso que es pertinente su llamado a bajarse de la nube de la cientificidad, y comprender, más bien, que la autoridad del antropólogo viene más por una cuestión de percepciones en el contexto donde se desenvuelve, que de un precepto filosófico irrefutable.

En el marco de la identificación estatal de pueblos indígenas u originarios, considero que la valoración de la antropología y sus representantes, no solo se daba por su desempeño en el trabajo de campo, sino también por sus prácticas antropológicas de escritorio. Entre estas, su capacidad para la escritura que, inevitablemente, se relaciona con lo etnográfico y a pesar que mi experiencia laboral, como he referido varias veces, no haya consistido en hacer etnografía. En contraste, hablar de una escritura antropológica, como una suerte de estilo de redacción que identifica al antropólogo, tampoco se condice con la realidad, por lo que probablemente la valoración aludida se enfocaba en la habilidad de describir con detalle lo que caracterizaba a cada una de las localidades visitadas. Al respecto, no encuentro problemática la contratación de antropólogos con esos fines, pues durante mucho tiempo, como menciona el antropólogo Clifford Geertz, hubo una suerte de mandato divino en el quehacer antropológico que se resumía en la siguiente frase: *"lo que nos importa son los tikopia y los tallensi en sí mismos, y no las estrategias narrativas*

de Raymond Firth o los mecanismos retóricos de Meyer Fortes" (Geertz, 1989: 11). Esta visión sobre la escritura de los antropólogos claramente buscaba congraciarse con la búsqueda de la objetividad, lo cual se sumaba a la cuestionable creencia de que *"los buenos textos antropológicos"* no debían *"invitar al atento examen crítico literario, ni merecerlo"*, pues debían ser textos *"planos y faltos de toda pretensión"* (Geertz, 1989: 12). Dicho eso, si bien en la elaboración del informe de identificación se apreciaba la habilidad antropológica para "escribir cultura", también es cierto que esta debía someterse a algunas pautas de redacción para no perder de vista que seguía formando parte de un procedimiento administrativo estatal y demandante de tecnicidad e imparcialidad.

Con base en lo anterior, sostengo que estas pautas de redacción referidas tenían el objetivo de despersonalizar mis informes de identificación, no solo porque me recomendaban escribir en tercera persona, sino porque el único espacio de sus cuantiosas páginas donde aparecía mi nombre era cuando al principio, de acuerdo a la estructura de redacción de la DGPI, debía mencionar que el equipo técnico para las visitas desplegadas se había conformado por el especialista "ye" y el analista "zeta". Es decir, no podía indicar siquiera mi condición de autor de los documentos, pues para criterios burocráticos no importaba. Ahí es donde, entonces, encontraba conflictivo su contenido, porque a pesar de los moldes estatales con los que era elaborado, no dejaba de ser escrito por una persona y, en mi caso, por un antropólogo. Así, esta y demás identidades mías, aparte de mi bagaje cultural, seguramente influían en su composición, para bien o mal, evidenciando que la información proporcionada había sido obtenida a partir de mi presencia en el lugar. Por añadidura, se generaban situaciones extrañas donde, por ejemplo, debían acomodarse las transcripciones de los audios, de los instrumentos que fueron aplicados, a un lenguaje que no incorporara al antropólogo o profesional que había preguntado y conversado in situ. Esta cuestión terminaba alterando, en algunos casos, la naturaleza de los registros orales obtenidos. Todo porque no era factible visibilizar la presencia del especialista o analista, ya que invalidaría el carácter incuestionable del informe, además que sus críticas no solo venían de ese lado, sino también por otros no menos importantes. De acuerdo con Bizeul, este enfoque de redacción es peligroso para la antropología porque se preocupa *"en saber si nuestros interlocutores dicen la verdad, si los archivos son fieles a los eventos, si los datos administrativos son fiables"*, dejando de lado *"a la persona que investiga y escribe"*, así como el cuadro de realidad que esta elabora a partir de su experiencia, y que seguramente acarrea elementos de su manera de concebir la realidad (Bizeul, 2025: 45).

Contrario al estilo de redacción aludido y reproducido por antropólogos (donde vergonzosamente me incluyo) con los lineamientos de la DGPI para la elaboración de los informes de identificación, desde las últimas décadas del siglo XX y tras lo que se ha llamado el "giro reflexivo" en antropología, hoy existe el consenso de integrar al antropólogo *"casi enteramente a la escena"*, para no seguir afianzando narrativas, ya obsoletas, que omiten las condiciones concretas e indispensables con las que se genera el quehacer antropológico para el desarrollo del conocimiento (Pacheco de Oliveira, 2025: 24-26). Algunos antropólogos, creyentes de la objetividad en las ciencias sociales, no ven con buenos ojos los efectos esas críticas, y también hay autores, como Clifford Geertz, que consideran que la *"la antropología está mucho más del lado de los discursos 'literarios de los 'científicos'*", lo cual tampoco nos convierte en novelistas, *"del mismo modo que el hecho de construir hipótesis o escribir fórmula tampoco nos convierte, como algunos parecen pensar, en físicos"* (Geertz: 1989: 18). Con todo, el mismo autor incide en que *"la habilidad de los antropólogos para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que con su aspecto factual o su aire de elegancia conceptual"*, y que en el proceso de esa suerte de *"milagro invisible"* es que importa la escritura (Geertz, 1989: 14).

Para terminar en un plano más personal, me gustaría dejar en claro que, dadas las condiciones técnicas para la elaboración de los informes de identificación, y tratándose de un documento que finalmente es adoptado por el Estado peruano, mi cuestionamiento no busca que mi nombre completo aparezca como autor en el resultado de mi trabajo, pues sinceramente ese asunto solo me parece la punta del iceberg. En realidad, tiene que ver con la construcción del conocimiento y su sinceramiento mediante la escritura, lo que seguramente aplica mejor para un ámbito académico y no estatal, pero que, incluso así, percibo necesario visibilizar en la redacción. Esta preocupación aumentó cuando me enteré que algunos especialistas, con tal de llegar a la fecha pactada de entrega del informe o quizá porque son conscientes de no tener destreza para escribir, usaban inteligencia artificial, lo que verifiqué por mi cuenta al tener acceso a sus informes de identificación. Para mí, ello transgrede abiertamente el sentido del contenido de estos documentos, así como la naturaleza del proceso administrativo de identificación de pueblos indígenas u originarios. La inteligencia artificial, "sin haber estado ahí", sin realizar trabajo de campo, tiene la autoridad de decir algo sobre localidades de las que seguramente recién se entera que existían y bajo responsabilidad de especialistas incautos. Lo más alarmante es que dicha problemática no ha sido aún tema de discusión oficial entre consultores y la DGPI.

2.2. La fabricación estatal del otro. Reflexiones alrededor de algunas formas de análisis y descripción de lo indígena en mi ejercicio profesional.

Una de las entrevistas cuya realización recuerdo con profundo agradecimiento, fue la que desarrollé con una comunera adulta mayor de una comunidad campesina de la provincia de Huaral. El presidente de su localidad me había asegurado que era una de las personas que mejor conocía los tiempos antiguos de la zona, y que iba a ser provechoso conversar con ella. Cuando llegó el momento de conocerla, me invitó al patio de su casa, me senté frente a ella sobre una pequeña banquita prestada, y así empezamos a dialogar, de manera muy cercana y como si fuese un pequeño alumno con su maestra. Los temas que tocamos fueron diversos: desde los ciclos agrícolas de determinados alimentos, sus labores pastoriles cuando era más joven, las fiestas tradicionales en torno al agua que todavía subsistían, hasta los nombres de los cerros que conformaban el territorio comunal. A pesar de su edad, que superaba los ochenta años, conservaba su memoria lúcida. De repente, sin habérselo pedido, aunque supongo que motivada por el auditorio atento y curioso que representaba para ella, me contó una historia que generó un enorme impacto en mí: un relato sobre gentiles, con el que se enfocó en caracterizarlos, en explicar qué sucedía si se tocaban sus vestigios, en aclarar que no eran sus antepasados a pesar que los llamaba también "abuelos", y en sentenciar que habían desaparecido antes de la existencia del mundo tal cual es conocido hoy. Absorto, por la cantidad de detalles que había tras su narración, y porque se trataba de la primera vez en mi experiencia como antropólogo que oía, de forma directa, una historia sobre gentiles, continuamos conversando sobre otros aspectos hasta que decidimos culminar la entrevista y nos despedimos.

Al término del trabajo de campo de esa ocasión, y mientras desarrollaba la búsqueda archivístico-bibliográfica que serviría de complemento para la elaboración de mi informe de identificación, por los numerosos relatos sobre gentiles que había recogido, ninguno de ellos comparable en extensión y complejidad al de la comunera referida, di con una intrigante información que me ayudó a comprender mejor el contexto de su producción. La zona por donde había estado constituía un espacio de complicada evangelización cristiana durante la época colonial, motivo por el que, desde el siglo XVI, se confeccionaron los relatos sobre gentiles, para incorporarlos a la conversión de los indígenas locales, y restarle terreno al paganismo autóctono. Acerca de los gentiles, Salomon señala que *"se han convertido en un enfoque simbólico donde se condensan las preocupaciones sobre autoctonía e identidad"*, agregando que en algunas comunidades

campesinas se les llama también "abuelos", *"pero nadie los reclama como ancestros personales"* (Salomon, 2001: 68-69). En ese sentido, la narración de esta ciudadana huaralina evidenciaba la transmisión oral de historias sobre gentiles en su localidad, y porque recuerdo que me hizo énfasis en que uno de sus abuelos se la había contado cuando era niña. Esta interpretación que ejercía me permitía demostrar el cumplimiento de los criterios de continuidad histórica e instituciones distintivas. No obstante, vale decir que no estaba afirmando que estos relatos no se habían modificado en más cuatrocientos años, para sustentar la supervivencia de una comunidad indígena en los Andes. Solo que era posible vincular el antecedente histórico de una expresión cultural con otros atributos que se iban registrando sobre esta comunidad campesina, que terminó siendo identificada como parte del pueblo indígena u originario quechua, reconocido por la BDPI.

Dio la casualidad que en el trabajo de campo abordado, aunque en otra comunidad campesina de la provincia de Huaura y que limitaba con el Océano Pacífico, desarrollé una entrevista con un comunero adulto mayor que era muy respetado entre los suyos, y que había sido, incluso, presidente de su colectivo. Así, cuando llegó el momento de reunirme con él en su casa, las referencias que trataba de recopilar se direccionaban hacia el sistema de haciendas en la zona, el impacto de la Reforma Agraria, el boom pesquero e industrial de los años setenta y ochenta, así como la organización política anterior de su localidad. Este ciudadano huaurino expresaba con seguridad y holgura sus conocimientos, hasta que ingresamos a la parte final de la entrevista, donde me tocaba preguntarle sobre medicina tradicional y curanderismo. Ante ello, recuerdo que respiró un poco y como si estuviese a punto de confesarme algo serio, me dijo que creía en la brujería y que me iba a explicar el porqué. En los siguientes minutos, que se extendieron ampliamente, me contó que su suegro era el brujo más conocido de la comunidad, y que su poder era tal que hasta había asesinado a su propia hija por haber heredado sus habilidades. Es decir, la esposa del comunero aludido y por la que había quedado viudo hace años. Con detalles sobre las actividades que le tocó experimentar, me indicó que esos temas no eran falsos, y que en la comunidad campesina la brujería se practicaba desde que tenía uso de la razón. En realidad, su testimonio fue trágico, y le agradecí por haber querido compartirlo conmigo. Hasta ese momento, yo desconocía que la brujería era un elemento arraigado a la cultura del lugar, y ya en la búsqueda archivístico-bibliográfica que realicé luego, comprendí que no era cosa menor, sino que había antecedentes de su empleo local desde el siglo XVI, según documentos coloniales que la vinculaban con secretismos indígenas.

Aunque la conexión iba a parecer forzada porque no pude entrevistar a un brujo oriundo que me explicara los detalles de su oficio, percibí que era necesario mencionarlo, nuevamente como evidencia del cumplimiento de los criterios de continuidad histórica e instituciones distintivas, y porque también había concluido, tras considerar otro número de atributos y características, que pertenecía al pueblo indígena u originario quechua.

Estas formas de análisis y descripción de lo indígena en comunidades campesinas del Perú, tanto de la sierra por el caso de la localidad huaralina que mencioné, como de la costa respecto al colectivo huaurino que referí, debía desarrollarlas ciñéndome no solo a los criterios de identificación, sino también a los ocho temas clave que al inicio del presente capítulo se refirieron. Al respecto, Huber sostiene que la BDPI ofrece una concepción de los pueblos indígenas u originarios que se caracteriza *"por una idea transfigurada sobre la cohesión grupal premoderna y se materializa en una imagen del 'indio' ruralizado y congelado en el tiempo como ejecutor de rituales de origen prehispánico"* (Huber, 2021: 78). Asimismo, añade un asunto más problemático, cuando menciona que desde el Ministerio de Cultura *"se espera que los pueblos indígenas demuestren su 'autenticidad' con un estilo de vida prehistórico"*, debido a que *"la indigeneidad es reconocida solo de manera retrospectiva"* (Huber, 2021: 82). No resto mérito a sus observaciones, porque considero que da en el clavo al referir una suerte de fabricación estatal del otro cuando se trata de caracterizar una localidad para la actualización de la BDPI. De esta manera, mis dos ejercicios expuestos bien podrían evidenciar su afirmación de que la indigeneidad es reconocida de forma retrospectiva. En un acto de sinceridad, análisis y descripciones como las presentadas abundan en mis informes de identificación, pero porque el criterio de continuidad histórica debe manifestarse recurrentemente como medidor obligatorio, ya que de lo contrario la identificación no procede. Ahora bien, comprendo el trasfondo de la crítica de Huber cuando señala la "imagen del indio ruralizado y congelado en el tiempo", aunque en sintonía con una observación más propositiva como la que hacen Barrio de Mendoza y Damonte sobre el mismo tema, sugiriendo que la identificación estatal de pueblos indígenas u originarios debería considerar también *"el dinamismo y la complejidad existentes en las formas de adscripción identitaria andina"* (Barrio de Mendoza & Damonte, 2013: 130). En esa línea, que las rondas campesinas hayan sido reconocidas como formas de organización comunal indígena por la misma BDPI, y a pesar que fueron creadas en los años setenta, ya es un indicio de cierta apertura estatal en torno a la agenda.

2.3. *"¿Y qué hará con toda esta información?".* Sobre los usos y destinos estatales del conocimiento producido con comunidades campesinas.

Percibí discutible cuando en el primer taller de capacitación laboral que recibí, en el marco de la identificación estatal de pueblos indígenas u originarios, se nos recomendó evitar decir durante el trabajo de campo, que realizábamos una evaluación en la localidad para verificar si se cumplían los cuatro criterios de identificación que había empezado a memorizar: autoidentificación, continuidad histórica, conexión territorial e instituciones distintivas. Discutible porque, en vez de ello y según la coordinación de la DGPI, era preferible manifestar que se estaba actualizando información social, histórica y cultural de comunidades campesinas a nivel nacional, por lo que de ahí la necesidad de hacer el levantamiento de información mediante la aplicación de ciertos instrumentos. Determiné que me estaban invitando a no ser honesto con personas que, más bien, requerían confiar en mí para brindarme sus tiempos y disposiciones como parte del desenvolvimiento de mis labores. Entonces, recuerdo que, para cerciorar la rigidez de este pedido, leí el contenido del oficio y la credencial, dándome cuenta que no había ocultamiento de información, aunque es cierto que no se indicaba de forma precisa el asunto de los criterios de identificación. En función de ello, decidí ser honesto respecto a la divulgación del objetivo de mi misión con cada colectivo visitado, así como evitando dar muchos detalles al respecto o empleando un lenguaje que no abusara de tecnicismos, para no generar malentendidos o crispar las relaciones que recién iba construyendo. De hecho, actué así con todas las comunidades campesinas asignadas y, con excepción del problema que hubo en las localidades de la provincia de Ayabaca, mis labores no tuvieron mayores percances en cuanto a las referencias institucionales de mis visitas.

En mi contacto con diferentes comuneros durante el trabajo de campo, había la siguiente expresión que casi siempre se repetía: *"¿y qué hará con toda esta información?"*, haciéndose referencia a los datos que recopilaba tras la aplicación de mis instrumentos. Aunque no lo parezca, considero que era una expresión problemática por tres motivos. Primero, porque daba a entender una lógica extractivista sobre el modo como yo accedía al conocimiento de la localidad visitada, desapareciendo luego para no volver nunca más. Segundo, porque el comunero dejaba de involucrarse en un proceso que se había desplegado de forma conjunta y participativa, reproduciéndose hasta cierto punto la dinámica del "antropólogo pregunta y comunero responde". Tercero, porque en el hipotético caso que el servidor público debía sistematizar la información e incluso

redactar el informe de identificación como tal, no se asumía que habría un proceso posterior de validación colectiva del contenido, siendo la comunidad la principal interesada o afectada por lo que el documento sostenía. En suma, esta expresión, además de manifestar una preocupación natural sobre los usos y destinos del conocimiento trabajado con las comunidades campesinas, evidenciaba la persistencia del denominado "hechizo racionalista de la antropología", aludido desde el capítulo 1.

Según Reyes, uno de los efectos permanentes de la antropología continúa siendo *"la producción de una oposición parcial entre los regímenes occidentales de pensamiento, representados en la figura del 'antropólogo', y los múltiples modos de existencia (en su mayoría no occidentales) cristalizados en la figura del 'nativo'"*, reproduciéndose un esquema de acción donde *"el antropólogo piensa sobre la vida del nativo, la organiza, la traduce, la teoriza y, en última instancia, la explica"*, mientras que el nativo *"antes que pensar, solo vive"* (Reyes, 2025: 61-62). Llama la atención que Reyes no emplea el término de "otro" en vez de nativo, porque claramente no está refiriendo al indígena como tal, sino una categoría conceptual más amplia que sí lo incluye. Así, *"el nativo solo comienza a existir cuando el antropólogo, apelando a su autoridad etnográfica, lo inventa a su contraimagen y desemejanza para, posteriormente, finalizar su captura a través de una rotulación"* (Reyes, 2025: 62). Lo más grave de este panorama del oficio es cuando *"el antropólogo se vuelve no solo intérprete autorizado y vocero de las vidas de los nativos, sino el que porta el saber legítimo para diagnosticar y, eventualmente, ofrecer soluciones a los problemas urgentes de los otros"* (Reyes, 2025: 64). No creo que, para el caso de mis prácticas antropológicas generadas en el contexto de mi experiencia laboral y que observo a partir de la expresión *"¿y qué hará con toda esta información?"*, la causa se encuentre en este efecto inmediato de la antropología o en mi propia condición de antropólogo, sino en la manera como han sido planteadas mis funciones desde el propio Estado. En contraste, da la casualidad que aquí el "hechizo racionalista de la antropología" sí calza, por lo que me pareció pertinente traerlo a colación, por el respeto que he tratado de tener a las comunidades campesinas con las que trabajé en mi experiencia profesional, así como mi convencimiento de que los términos de esa relación deberían cambiar, a fin de *"eliminar la desigualdad de los intercambios, más no los intercambios mismos"* (Degregori & Sandoval, 2007: 52).

Con base en el vínculo que empieza a tejerse entre una localidad visitada y la DGPI del Ministerio de Cultura, a propósito de la identificación de pueblos indígenas u originarios,

no tiene sentido en absoluto, cumplido el objetivo por el que se realizó la visita técnica, tirar por la borda lo trabajado cuando, más bien, debería procurarse seguir desarrollando el vínculo, no asumiendo compromisos que quizá no se está en condiciones de desempeñar, pero sí tareas enmarcadas en el mismo objetivo por el que se arribó al colectivo. De ahí mi llamado a seguir trabajando con los ciudadanos en cuestión una vez recopilada la información en el trabajo de campo; y si por una cuestión de procedimiento administrativo estatal debe el especialista seguir asumiendo el rol de la elaboración del informe de identificación, pues que su contenido, al menos, esté sujeto a un proceso de revisión y validación colectiva. De hecho, en otras oficinas del Ministerio de Cultura, como la Dirección de Patrimonio Inmaterial, los expedientes de postulación para las declaratorias de Patrimonio Cultural de la Nación sí incorporan este mecanismo justamente para evidenciar el trabajo participativo con los portadores y cultores de una expresión cultural inmaterial, además de una cuestión mínima de respeto a sus conocimientos y derechos culturales como ciudadanos peruanos. Es cierto que lo anterior involucraría la honestidad de la divulgación de los objetivos del trabajo por realizar, y que ello eventualmente podría generar mayores situaciones de conflicto por todo lo que acarrea la actualización de la BDPI en cuanto a la aplicación de la Ley de Consulta Previa, pero seguramente hay la forma de adecuar el procedimiento estatal a uno que haga efectiva la interculturalidad que como institución se pregona.

Finalmente, aunque como gesto performático funciona y puede parecer un acto mínimo de respeto a las localidades de los pueblos indígenas u originarios con los que se trabaja, la devolución del informe de identificación tendría que acarrear necesariamente las sugerencias previas, porque de lo contrario no cambiaría nada de las estructuras que llevan a desenvolver, del modo como ha sido descrito, las relaciones entre el Estado y las comunidades campesinas que he cuestionado. En ese sentido, resulta interesante la interrogante que Reyes se plantea para ir en contra del "hechizo racionalista de la antropología": *"¿es posible ejercer una antropología sin reificar la escisión fundacional antropólogo-nativo? Y si lo fuera, ¿cómo sería esa otra antropología?"* (Reyes, 2025: 72). Pienso que sí es posible, al menos desde las prácticas antropológicas que se llevan a cabo en el marco de procedimientos administrativos del Estado como el abordado aquí. Es una tarea difícil en el Perú, dadas las condiciones históricas y sociales de los pueblos indígenas u originarios a nivel nacional. Pero incluso de a pocos es factible, y aun cuando se trata de desarrollar políticas públicas interculturales en un contexto neoliberal.



CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

"(...) la antropología es una disciplina especialmente reflexiva".
Marcio Goldman

Se aproximaba la noche en una comunidad campesina a donde había arribado solo horas antes, encontrándome con un cartel escrito a tiza que frente a su plaza principal decía: "COMUNICADO. SE COMUNICA A LOS COMUNEROS REUNION EL DIA MARTES A LAS 6 PM. MIERCOLES JUEVES CON LOS REPRESENTANTES DEL MINISTERIO DE CULTURA. LA DIRECTIVA", por lo que procedí a liderar un pequeño encuentro que se había programado, tras mi llegada y la de mi compañero de labores. Se trataba de un pueblo pequeño donde la mayoría de las personas, además de castellanohablantes, también se expresaban en quechua. Para asombro mío, casi todos eran adultos y prácticamente no había niños, salvo unos tres o cuatro que noté en la única escuela cuya población estudiantil se conformaba por ellos. También se disponía de una antigua iglesia de origen colonial, así como un campanario de bases viejas y debilitadas. En el transcurso de esta reunión de presentación, me enteré que existía un proyecto estatal para la reubicación de los comuneros locales a un área cercana y segura, pues debido a una falla geológica de la que se tenía evidencia, en cualquier momento podía ocurrir un deslizamiento que sepultaría al pueblo por completo. Algunos ya tenían planeado mudarse, mientras que otros estaban decididos a no abandonar sus hogares. Estos temas salieron de la conversación que sostuve con un grupo de veinte ciudadanos intrigados por el arribo de servidores públicos del Ministerio de Cultura, para saber más sobre su historia, cultura, organización y realidad, durante tres días.

Conforme se aplicaban los instrumentos de recolección de información, uno de los momentos que más recuerdo de aquella visita fue la cena, donde me sentaba a comer con el presidente de la comunidad campesina en su casa, y porque su esposa se había ofrecido con la atención de las comidas a cambio de una retribución económica. La autoridad referida era un señor ya mayor, nacido en la localidad y de ancestros oriundos. Parecía una persona tranquila, no muy conversadora, pero profundamente analítica. Decidido a no dejar pasar en vano mi tiempo junto a él, le preguntaba cualquier asunto que había explorado en las entrevistas realizadas. Él, de forma amable, correspondía a disipar mis dudas y a reforzar mis conocimientos adquiridos. Un momento gracioso que tuvimos fue cuando quiso asegurarse de cuál era mi profesión, y que al responderle que era

antropólogo, agregó que estaba cenando con un colega de la esposa de un expresidente peruano, lo que le confirmé sonriendo. Otro momento de nuestra interacción fue cuando le pregunté qué cosa había pensado cuando lo llamé por primera vez, y si acaso había temido que se tratara de una farsa, por lo lejano que resultaba llegar hasta su localidad. Me dijo que sí había imaginado eso, y que tuvo que ir leyendo señales mías para cerciorarse de quién era. Es decir, mi cuerpo y subjetividad habían estado en juego durante el trascurso de mis intervenciones y comportamientos, algo que naturalmente derivaba del encuentro de dos personas que no se conocían, pero estaban obligadas a interactuar de manera olímpica (Pacheco de Oliveira, 2025: 9). Por añadidura, recuerdo que, en mi último día en el lugar, dialogamos sobre nuestras identidades indígenas. Entonces, acordamos en la necesidad que su colectivo no dejara de emplear su lengua originaria, y que, de requerir alguna orientación técnica al respecto o sobre cualquier función del Ministerio de Cultura en general, no dudara en contactarse conmigo.

Hay una cita que resuena constantemente en mi interior, desde aquella vez que la leí mientras estudiaba antropología en las aulas sanmarquinas: *"¿qué pasa cuando el Otro no está en una isla lejana, una selva impenetrable o algún desierto calcinante, sino dentro del propio país, literalmente a la vuelta de la esquina o incluso dentro del propio antropólogo?, (...), ¿qué pasa cuando los Otros, antes objeto de estudio, se convierten ellos mismos en científicos sociales?"* (Degregori & Sandoval, 2007: 21). Aunque no la considero una regla, he intentado concebir una respuesta para ambas preguntas: creo que pasan prácticas antropológicas como las que desenvolví en aquella comunidad campesina y a lo largo de mi ejercicio laboral descrito. Es decir, se adquiere una sensibilidad diferente ante la realidad más próxima, y también ante la lejana, no porque derive de algo genético e incluso culturalmente colectivo, sino porque la sensibilidad se adquiere en función de la experiencia. Y la experiencia de ser indígena en el Perú es dura, conflictiva y trágica, básicamente por cómo se ha ido formando la sociedad nacional peruana, y lo que toca vivir a quienes, como yo, aprenden a reconocer su indigeneidad mientras se vuelven adultos, al igual que quienes deciden no ingresar en ese terreno maravilloso. Dicho eso, creo haber demostrado, mediante el contenido del presente documento, que mi quehacer antropológico se vio influenciado por las diferentes identidades que asumo conmigo, pero principalmente la de ser indígena; lo que me llevó al intento de trabajar con las comunidades campesinas asignadas, desestructurando el "hechizo racionalista de la antropología", bajo el corsé de un procedimiento administrativo del Estado peruano.

Por otro lado, en función de mi experiencia laboral en el marco de la identificación estatal de pueblos indígenas u originarios, así como siendo coherente con mi identidad indígena, considero urgente replantear la relación entre el Estado, los pueblos indígenas u originarios y las comunidades campesinas o nativas, para que procedimientos administrativos supuestamente basados en normas jurídicas a favor de los derechos colectivos de los pueblos indígenas u originarios, no continúen reproduciendo y legitimando prácticas que los someten a mecanismos poco transparentes o extractivistas en cuanto a la obtención de información sobre sus modos de vida. En ese sentido, mis ejercicios reflexivos presentados bien podrían servir como un pequeño aporte para la renovación de ciertas dinámicas desenvueltas por antropólogos, otros profesionales de las ciencias sociales y servidores públicos en general. Desde el amplio consentimiento informado que debería impulsarse en las localidades programadas (y con anticipación a la definición calendarizada de las visitas técnicas), hasta la validación colectiva y participativa de los informes de identificación que culminan los pasos para la identificación de pueblos indígenas u originarios, según las directivas estandarizadas por el Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura.

Finalmente, considerando que la *"verdadera contribución de la antropología no radica en su literatura, sino en su capacidad de transformar vidas"* (Ingold, 2020: 127-128), estoy convencido que solo desde un compromiso práctico con las comunidades y personas, es posible generar conocimiento desde el oficio y para el desarrollo del Perú. Yo no olvido que mi experiencia profesional abordada fue posible solo después del dramático conflicto amazónico que tuvo su punto de quiebre en los sucesos de Bagua del 5 de junio de 2009, y que derivó en el fortalecimiento del Estado, respecto a sus políticas públicas interculturales a favor de los pueblos indígenas u originarios, que se expresan en la Ley de Consulta Previa o la existencia de direcciones estatales como la Dirección General de Derechos de los Pueblos Indígenas, encargada de la Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios. La antropología en el Perú no volvió a ser la misma tras lo ocurrido en ese contexto, desterrando viejas prácticas de exotización y prejuicios de orden colonial (Surallés, 2011: 418). Dicho eso, quizá se comprenda mejor la necesidad de una vocación comprometida con los pueblos indígenas u originarios, y donde no haya *"que escoger entre el saber de las chacras y el saber de las bibliotecas, ni entre la voz de los abuelos y la teoría"* (Reyes, 2025: 32), para el desenvolvimiento de las prácticas antropológicas de campo y escritorio que cada antropólogo tiene la capacidad de hacer.

BIBLIOGRAFÍA

Barrio de Mendoza, R. & Damonte, G. (2013). Los dilemas del Estado peruano en la implementación y aplicación de la Ley de Consulta Previa en los Andes peruanos. *Anthropologica,* 31 (31), 127-147.

Bizeul, D. (2025). ¿Quién es el antropólogo o antropóloga? El porqué los lectores deben saberlo. *Anthropologica*, 43(54), 38-65.

Degregori, C. & Sandoval, P. (2007). Dilemas y tendencias en la antropología peruana: del paradigma indigenista al paradigma intercultural. En C. Degregori & P. Sandoval (Comps.), *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina* (pp. 19-72). Instituto de Estudios Peruanos; Instituto Francés de Estudios Andinos.

Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor.* Ediciones Paidós.

Goldman, M. (2024). *El fin de la antropología. Ensayos de geografía del pensamiento antropológico*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Huber, L. (2022). *Ensayando identidades. Estado e indígenas en el Perú contemporáneo.* Instituto de Estudios Peruanos.

Ingold, T. (2020). *Antropología, ¿por qué importa?* Alianza Editorial.

Ministerio de Cultura (2019). *Derechos colectivos de los pueblos indígenas u originarios*. Ministerio de Cultura.

Ministerio de Cultura (2017). *Etapa de identificación de pueblos indígenas u originarios. Guía metodológica*. Ministerio de Cultura.

Pacheco de Oliveira, J. (2025). *Una antropología sin muros. Ensayos sobre diferencia y otredad.* Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Pizarro, R. (2021). *Prácticas estatales para la identificación indígena en el marco de la Consulta Previa en el Perú. Una mirada al Viceministerio de Interculturalidad* [Tesis de Maestría - FLACSO Argentina].

Restrepo, E. (2022). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Reyes, L. (2025). *Por una antropología indisciplinada o practicantes soñando desde el patíbulo.* La Siniestra Ensayos.

Salomon, F. (2001). Una etnohistoria poco étnica. Nociones de lo autóctono en una comunidad campesina peruana. *Desacatos*, 7, 65-84.

Surallés, A. (2011). Antropología después de Bagua. Movimiento indígena, políticas públicas y conocimiento antropológico. En J-P. Chaumeil, O. Espinosa de Rivero, & M. Cornejo (Eds.), *Por donde hay soplo. Estudios amazónicos en los países andinos* (pp. 397-421). Instituto Francés de Estudios Andinos; Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú; Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Torrejón, S. (2018). *¿Quién es indígena en el Perú? Tensiones y desencuentros en la implementación de la Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas.* Escuela de Gobierno y Políticas Públicas de la Pontificia Universidad Católica del Perú.