

Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: La indianidad en los trabajos pioneros de dos americanistas franceses: François Bourricaud y Henri Favre

Autor: Lavaud, Jean-Pierre

Forma sugerida de citar: Lavaud, J. P. (2000). La indianidad en los trabajos pioneros de dos americanistas franceses: François Bourricaud y Henri Favre. *Cuadernos Americanos*, 3(81), 107-117.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año XIV, Núm. 81, (mayo-junio de 2000).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

La indianidad en los trabajos pioneros de dos americanistas franceses: François Bourricaud y Henri Favre

Por *Jean-Pierre LAVAUD*
Université de Lille, Francia

HAN APARECIDO EN FRANCÉS DOS OBRAS que resumen la cuestión de las investigaciones internacionales sobre las relaciones interétnicas.¹ Tanto una como otra otorgan un amplio espacio a los trabajos anglosajones, citando algunos textos de autores francófonos africanistas, pero apenas mencionan los de los especialistas franceses sobre Centro y Sudamérica.

Sin embargo, si entendemos por etnicidad, siguiendo a Marco Martiniello, “la producción y la reproducción de definiciones sociales y políticas de la diferencia física, psicológica y cultural entre grupos llamados étnicos que desarrollan entre ellos relaciones de diferente tipo (cooperación, conflicto, competencia, dominación, reconocimiento etc.)”,² algunos estudios, anteriores a los años setenta —y que por ello no utilizan, naturalmente, el pasaporte de la noción de etnicidad— habrían merecido una mención. Adoptan una perspectiva relacional en una época “en que las ciencias sociales pensaban la etnicidad en términos de grupos humanos diferentes caracterizados por una historia y una cultura propias”³ y algunos incluso antes que Frederik Barth publicara su libro *Ethnic group and boundaries*, que data de 1969. *A fortiori*, estos escritos son muy anteriores a los de los africanistas, si tomamos como punto de referencia el libro de Jean-Loup Amselle y Elikia M’Bokolo *Au coeur de l’ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*, aparecido en 1985.

Dejaré aquí de lado los aportes de Roger Bastide —su libro *Les religions africaines au Brésil* apareció en 1960— que merece-

¹ Philippe Poutignat y Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l’ethnicité*, Paris, PUF, 1995 (Col. *Le sociologue*), y Marco Martiniello, *L’ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris, PUF, 1995 (*Que sais-je?*).

² Martiniello, *L’ethnicité*, p. 18.

³ *Ibid.*, p. 40.

rían sólo ellos largos apartados, para poner el acento en otros dos autores, François Bourricaud y Henri Favre, que se ocuparon del lugar de los indios en las sociedades de Centro y Sudamérica. El segundo no es mencionado jamás, y el primero sólo es citado en la bibliografía de P. Poutignat y J. Streiff-Fenart por su contribución a la obra colectiva de Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan *Ethnicity, theory and experience*, 1975, con el siguiente título: "Indian, mestizo and cholo as symbols in the Peruvian system of stratification". Ahora bien, en este artículo François Bourricaud desarrolla una argumentación que hacía rato le pertenecía y figura en varios textos anteriores escritos en francés. En su libro *Changements à Puno: étude de sociologie andine*, publicado en 1962, ya define al indio de los Andes "como aquel que, en sus relaciones con los no indios, ocupa una posición subordinada, instrumental y simbólicamente".⁴ En otras palabras, el indio es producto de una relación social, de relaciones sociales. Henri Favre no dice otra cosa cuando afirma en 1971 en su estudio sobre los tzotziles-tzeltales de México:

En efecto, los grupos indígenas no son autónomos. Están inscritos dentro de una red de vínculos que los unen a los no indios. Están insertados en un sistema de relaciones por medio de las cuales participan en la sociedad global. Sin embargo, esas relaciones están desequilibradas y son desiguales, por lo que su unión con los no indios y su participación en la sociedad global se realiza dentro de la dependencia.⁵

Por consiguiente, tanto el carácter relacional, más que esencial, de las identidades étnicas, como su carácter dinámico y no estático son afirmados por ambos autores: "Las categorías étnicas tal como se construyen en las relaciones intergrupales" son objeto de investigaciones donde denuncian la "ilusión culturalista".⁶

⁴ François Bourricaud, *Changements à Puno: étude de sociologie andine*, París, Travaux et mémoires de l'Institut des hautes études de l'Amérique latine, xi, 1962, p. 22 [*Cambios en Puno: estudios de sociología andina*, México, Instituto Indianista Interamericano, 1967, citamos por esta traducción].

⁵ Henri Favre, *Changements et continuité chez les Mayas du Mexique: contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique latine*, París, Anthropos, 1971 [apareció en castellano con el título *Cambio y continuidad entre los mayas de México: contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*, México, Siglo XXI, 1973; 2ª ed., corregida por el autor, México, CNCA, INI, 1984; citamos por esta última edición, aquí p. 379] se trata en realidad de su tesis, resultado de investigaciones de campo realizadas a comienzos de los años sesenta.

⁶ Poutignat y Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, p. 90.

No nos proponemos desarrollar ampliamente las razones por las cuales estos estudios de calidad son ignorados. Conviene sin embargo citar algunas de éstas porque están ligadas a los abordajes de la cultura y a las definiciones de los indios en boga en los años 1960-1970. En primer lugar, es evidente que los americanistas franceses son relativamente poco numerosos en comparación con los especialistas en otras áreas culturales, especialmente los africanistas. Es seguro que no se comunican entre ellos, como notaba Thierry Saignes en 1983.⁷ En segundo lugar, los trabajos de los sociólogos dedicados a las poblaciones indio-campesinas de los altiplanos y los valles fueron opacados por los de los observadores de los llanos, que en los años setenta resucitaron y pusieron de moda la figura del indio como el “buen salvaje”, inocente y atroz víctima del etnocidio en textos que ofrecían una visión primordialista y esencialista.⁸ Notemos de pasada que entonces se conocía todavía muy poco de estas poblaciones: “A comienzos de los años setenta, todavía no existían más que unas cincuenta monografías publicadas sobre toda la Amazonia; para una región comparable en superficie en África occidental se contaban unos dos mil”.⁹ Además, la orientación de la investigación en esos años estaba dominada por corrientes o paradigmas que frenaban u opacaban las investigaciones relativas a las relaciones interculturales. Ante todo el marxismo, que tendía a reducirlas a enfrentamientos de clase. Luego el estructuralismo que, siguiendo al funcionalismo, reforzaba “la tendencia al estudio de las sociedades como cerradas e inmóviles”.¹⁰ Por último, la escena universitaria estaba ocupada principalmente por los defensores de dos concepciones del indio que se caricaturizaban mutuamente: por un lado quienes postulaban una cultura —tan cercana a la naturaleza que para algunos no se distinguía de ella (una buena naturaleza, se entiende)— y en el extremo opuesto quienes hacían del indio el producto de un sistema de explotación de base económica que sólo el análisis marxista podía y lograba explicar. Y además los vivos debates que derivabantomaban la forma de un enfrentamiento entre americanistas y africanistas. Mientras que Pierre Clastres arañaba

⁷ Thierry Saignes, *Sur le fonctionnement de la recherche latino-américaniste en France (sciences sociales): quelques réflexions d'un chercheur*, ms., mayo de 1983.

⁸ Principalmente los escritos de Robert Jaulin.

⁹ Anne-Christine Taylor, *L'américanisme tropical, une frontière fossile de l'ethnologie*, ms., 1983.

¹⁰ Pierre-Jean Simon, “L'étude des minorités et des relations interethniques dans l'anthropologie et la sociologie française”, *Pluriel*, núm. 32 (1982).

a Claude Meillassoux y a Maurice Godelier en la revista *Libre*,¹¹ un equipo de africanistas bajo la dirección de Jean-Loup Amselle fustigaba la imagen ahistórica y reaccionaria de los indios que presentaba un conjunto de americanistas que podían pasar por representativos: Claude Lévi-Strauss, Robert Jaulin, Pierre Clastres, Jacques Lizot, Roger Renaud.¹² En total, la comprensión de la dinámica de las sociedades indias y de su perpetuación no resultaba iluminada por esas discusiones acaloradas, y a veces acerbas, a las que el indio sólo servía de pretexto.

Pero volvamos a nuestros dos autores, que hacen claramente del indio el resultado de relaciones sociales de dependencia. Uno y otro expresan las mismas reservas sobre la conceptualización de Robert Redfield¹³ en términos de cultura *folk*, con lo cual designa a pequeñas sociedades de tecnología rudimentaria, cerradas sobre ellas mismas, sin contacto con el mundo moderno, fuertemente integradas tanto desde el punto de vista de las redes que enlazan entre sí a los habitantes como de las normas y valores que regulan sus conductas. Para François Bourricaud, que sigue a Charles Foster, las comunidades en cuestión “exhiben las influencias más numerosas y diversas de la cultura occidental”.¹⁴ En consecuencia, ninguna de estas comunidades *folk* puede ser “estudiada aisladamente de la sociedad global en cuyo interior se desarrolla” y toda interpretación de las sociedades *folk* debe por lo tanto acudir a la historia. La vida social en Puno se explica entonces a la vez por los contactos que los habitantes han tenido en el pasado y por “el esfuerzo actual de adaptación a una sociedad más amplia en vías de industrialización, o más bien de urbanización”.¹⁵ Se abre camino así una tarea que debe comenzar por la descripción de la “sociedad global” en la que el indio ejerce su actividad: es este mismo esfuerzo “lo que debería constituir la tarea propia del sociólogo”. Por ello, agrega, “consideramos con prudencia los llamados estudios de comunidades”.¹⁶ Con este punto de partida, señala que

La sociedad indígena no solamente está ligada a la sociedad misti, en cuanto a que la primera sufre la dominación de la segunda; una y otra viven, por

¹¹ Pierre Clastres, “L’anthropologie des marxistes”, *Libre*, 3 (1978).

¹² Jean-Loup Amselle, ed., *Le sauvage à la mode*, Paris, Le Sycomore, 1979.

¹³ Robert Redfield, *Peasant society and culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1956.

¹⁴ Bourricaud, *Changements à Puno*, p. 28 [trad. p. 27].

¹⁵ *Ibid.*, p. 29 [trad. pp. 27-29].

¹⁶ *Ibid.*, p. 30 [trad. p. 29].

decirlo así, en simbiosis, aunque toda interpretación de una supone la comprensión de la otra [...] Por referencia al blanco y al mestizo el indígena adquiere conciencia de su propia originalidad y de sus propias diferencias, del mismo modo por referencia al propio indígena, el misti y el cholo se sitúan y definen.¹⁷

Se ve así bosquejado un método que, para explicar las actitudes y los comportamientos, pone en escena un sistema de interacción en un medio; método formalizado por Raymond Boudon en 1979 en su libro *La logique du social*.

En cuanto a Henri Favre, pone en relación los estudios del pueblo mexicano de Tepoztlán efectuados en 1926 por Robert Redfield y en 1943 por Oscar Lewis. El primero ve en esta comunidad el arquetipo de la *folk community*; el segundo, diecisiete años más tarde, lo pinta atravesado por tensiones, con sus formas de cooperación debilitadas y sus habitantes individualistas. Esta evolución parece confirmar la hipótesis de Robert Redfield de la disolución progresiva de las especificidades culturales de las comunidades *folk* en la sociedad urbana. Pero Henri Favre hace notar que esta transformación radical, en tan pocos años, deriva de que, entretanto, la Revolución Mexicana fue llevando su obra a cabo, se institucionalizó transformando radicalmente el México central, especialmente por la Reforma Agraria. En el origen de estos cambios culturales hay cambios estructurales. En consecuencia, “la aculturación engendra menos dinamismo del que supone”.¹⁸ La condición del indio cambia como consecuencia de conmociones estructurales. Para Henri Favre, no puede cambiar sino como consecuencia de este tipo de conmociones.

El punto de vista de François Bourricaud, que deja una mayor libertad de maniobra a los actores dominados que son los indios, está lejos de ser tan radical. Es que de hecho nuestros dos autores divergen en la manera de conceptualizar el tipo de dependencia del indio; una diferencia que proviene en parte de las situaciones mismas que analizan, pero no sólo de ellas. En México, en los años sesenta, ladinos e indios conforman dos categorías exclusivas cuya línea de separación rara vez es puesta en duda¹⁹ ya que “cuando un indio habla español y se viste a la europea, es automá-

¹⁷ *Ibid.*, p. 29 [trad. p. 29].

¹⁸ Favre, *Changements et continuité chez les Mayas du Mexique* p. 328 [trad. p. 382].

¹⁹ *Ibid.*, p. 84 [trad. p. 93].

ticamente integrado a la sociedad nacional (colonial). Pasa del grupo dominado al grupo dominante, de la categoría de los explotados a la de los explotadores, sin que el recuerdo de sus orígenes obstaculice este pasaje y lo ligue de alguna manera al grupo o categoría del que salió”.²⁰ No hay un corte neto de este tipo en Perú, donde la categoría intermedia el cholo, entre el criollo o misti y el indio permite juegos sociales más sutiles y diferenciados; “el cholo es el indio en vías de ascenso y de mutación”²¹ suscitando a la vez hostilidad y simpatía, pero sobre todo envidia, pues es el pícaro, el listo que cambia de estado.

Es notable que el análisis de estas dos situaciones tenga muy en cuenta percepciones y juicios de los actores. Ningún criterio objetivo permite, en efecto, decidir tajantemente por ninguna de las diversas posiciones sociales ni decir precisamente quién pertenece a cuál: la raza (todos son mestizados) no más que la lengua, el vestido, la religión —desde el punto de vista cultural, las proximidades son grandes y el sincretismo legión— ni la ocupación, el estilo de vida. Siempre se lee con mucho provecho el trabajo de “deconstrucción del objeto étnico” al que se libran nuestros dos autores;²² esta “rehabilitación de la historia” y la reintegración de los grupos étnicos “en conjuntos más amplios” “estructurados por factores económicos, políticos, y/o culturales” que los “determinan” y les dan un “contenido específico” no serán emprendidos para África sino en 1985,²³ es decir de veinte a treinta años más tarde.

El cuestionamiento de los abordajes objetivistas y culturales del indio conduce también a nuestros dos autores a concluir que la relación de dependencia entre minoría étnica y grupo dominante no es radical, no es del tipo que opone a negros y blancos en Estados Unidos. “En Puno no hay una ‘línea de color’ marcada; los rasgos físicos contribuyen sin duda a fijar el status de un individuo. Pero, como lo veremos después, éstos no bastan y a menudo no se les asigna sino poca importancia, aun si de un abogado dan una imagen muy parecida a la de un cargador o de un campesino

²⁰ *Ibid.*, p. 327.

²¹ Bourricaud, *Changements à Puno*, p. 84.

²² *Ibid.*, pp. 6-33 [trad. pp. 1-34], y Favre, *Changements et continuité chez les Mayas du Mexique*, pp. 81-111 [trad. pp. 93-127].

²³ Jean-Loup Amselle y Elikia M' Bokolo, *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*, París, La découverte, 1985; en América Latina, es interesante constatar que ese mismo trabajo de “deconstrucción” fue pronto retomado por algunos estudiosos, por ejemplo Ève-Marie Fell, cuyo libro *Les indiens, sociétés et idéologies en Amérique hispanique* (París, Armand Colin, 1973) todavía puede consultarse con provecho.

indígena”.²⁴ Mientras que en el estado de Chiapas, “el ladino reconocerá con mucha más facilidad las ‘roturas’ de su árbol genealógico cuando el monto de sus bienes y de sus entradas monetarias les asegura una situación de prestigio y autoridad indiscutible”. Y en la medida que “la adquisición de una posición social equilibra bien la herencia racial y el éxito hace olvidar un nacimiento bajo [...] no hay y no puede haber ‘racismo’ en las relaciones entre indios y no indios”.²⁵

Por el contrario, mientras que François Bourricaud se niega a calificar como colonial la dependencia del indio frente al misti, Henri Favre se esfuerza por demostrar la perpetuación de este tipo de dependencia; es incluso la tesis principal de su obra, bien marcada por el subtítulo: “Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina”. Para el primero, si la calificación de colonial es impropia, “es que la dominación, aunque se ejerza fuertemente [sobre el indio] no constituye en este caso una relación rigurosamente intransitiva”.²⁶

La dependencia de éste no es absoluta; por eso se distingue de la situación colonial en la que el grupo dominado no goza de ningún prestigio, por lo menos en el nivel consciente y explícito ante el grupo dominante, ni éste le reconoce, por lo menos explícitamente, ninguna excelencia. La distancia entre el grupo dominante y el grupo dominado (que se trate de distancias sociales, oportunidades de ascenso o de distancia cultural, prestigio acordado a tales o cuales formas de ser, de actuar o de pensar), es menor en Puno que en una ciudad colonial, o aun que en una ciudad del sur de los Estados Unidos.²⁷

Si el indio de Puno “no tiene ninguna oportunidad de acceso, en cuanto indio, al grupo dominante” puede, por el contrario, si ha ganado algo de dinero, instalarse en una pequeña tienda, convertirse en cholo, reconocerse bajo esta denominación y pasar por tal a los ojos de los otros.

En cuanto a los *tzotziles-tzeltales*, se encuentran insertos en una estructura de dependencia mucho más rígida, por lo menos Henri Favre lo presenta así: “Una sola y única estructura que fracciona, aísla y margina a algunos grupos para hacerlos servir mejor

²⁴ Bourricaud, *Changements à Puno*, p. 23 [trad. p. 21].

²⁵ Favre, *Changements et continuité chez les Mayas du Mexique*, p. 85 [trad. p. 97].

²⁶ Bourricaud, *Changements à Puno*, p. 23 [trad. p. 21].

²⁷ *Ibid.*, p. 24 [trad. p. 22].

a otros y afianzar el dominio de éstos sobre aquéllos”²⁸ tan bien que “ladino e indio en cuanto tales y en sus relaciones mutuas sólo existen en función de sus grupos respectivos y de las relaciones que estos grupos tienen entre sí”.²⁹ Esta estructura procede de la organización que se elaboró en el siglo XVI pero difiere de ella. No es una estructura de castas, por la cual dos poblaciones se hallarían separadas, como deseaba la Corona española —“españoles y tzotzil-tzeltales vivieron siempre en estrecho contacto a pesar de las barreras jurídicas que debían aislar a unos de otros”—,³⁰ lo atestiguan sobre todo los numerosos intercambios sexuales, que por otro lado persisten hasta hoy. Tampoco es “una estructura de clase” incluso para aquellos [indios] que trabajan regularmente como obreros agrícolas y que reciben regularmente un salario: “la posición de asalariado nunca se transforma en un modo de vida [...] el trabajador indígena continuará el cultivo de su pequeña área [...] sigue siendo ante todo un campesino libre”.³¹ Es decir que es difícil identificar a los ladinos como capitalistas y a los indios como una clase proletaria.

Sin embargo, los indios son explotados de múltiples maneras en tanto que productores, pero también en tanto que consumidores: los mercados locales están controlados por los ladinos, que pueden obligar al indio tanto a la compra como a la venta y al trabajo, insertándolo, por ejemplo, en un sistema de deudas que a veces se transfieren de una generación a otra. Se hallan pues, para Henri Favre, en una estructura colonial que “tiene su propia lógica y su propia dinámica”, “cada grupo se presenta como una ‘sociedad’ [...] y se organiza de acuerdo con modelos sociales diferentes”.³² La sociedad ladina está estratificada en función del ingreso y del nivel de vida; la permanencia de los estratos no excluye la movilidad. Por el contrario, la sociedad tzotzil-tzeltal se basa en la comunidad, constituida por grupos de ascendencia piramidales. La organización comunitaria igualitaria excluye las posibilidades de movilidad social individual: el sistema de cargos sobre el que reposa la jerarquía interna de prestigio impone gastos suntuarios que obligan a gastar sus excedentes. Las dos sociedades persiguen

²⁸ Favre, *Changements et continuité chez les Mayas du Mexique*, p. 335 [trad. p. 379].

²⁹ *Ibid.*, p. 91 [trad. p. 105].

³⁰ *Ibid.*, p. 93 [trad. p. 106].

³¹ *Ibid.*, p. 98 [trad. p. 112].

³² *Ibid.*, p. 101 [trad. p. 115].

pues objetivos opuestos: “En tanto que la sociedad india no permite la acumulación ni la formación de capital, la sociedad ladina tiende por entero hacia ese fin”.³³ Y el indio no puede entrar en competencia con un ladino que lo considera como “un medio o un instrumento de capitalización”.³⁴ Como consecuencia, el problema indio es “un problema de liberación de una población oprimida”³⁵ y “aceptar al indio es justificar implícitamente el dominio que lo hace tal. Admitirlo en su especificidad es legitimar implícitamente el fenómeno colonial del que es efecto”.³⁶ En definitiva, aunque Henri Favre no se remite explícitamente al marxismo, queda claro que se inspira mucho en él. En efecto, si admitimos, con los autores de la obra *Théories de l'ethnicité*, que las divisiones étnicas son entendidas por esta corriente “a partir de las funciones que cumplen en el sistema capitalista, especialmente la de permitir la creación de una fuerza de trabajo barata o la constitución de un ejército laboral de reserva”,³⁷ es suficiente reemplazar *sistema capitalista* por *sistema colonialista* para reencontrar su tesis central.

El principal defecto de este tipo de acercamiento es que difícilmente permite explicar cómo la situación estructural bloqueada de los indios puede evolucionar, a falta de cambios exógenos que responden a la sociedad global y a su dinámica; no queda claro cómo podría nacer una lucha de liberación, tan interiorizada y racionalizada a la vez está la dependencia por quienes la sufren.³⁸ En pocas palabras, el actor indio no tiene ningún margen de manobra, está enteramente entrampado en la estructura colonial de explotación que está condenado a sufrir.

La opción de François Bourricaud, que coloca a los actores —indios y no indios— en el centro de su análisis, y no hace de la cultura india un simple reflejo de una estructura de explotación, es evidentemente diferente.

Según él, a pesar de las luchas de intereses, “entre mistis e indios hay una comprensión implícita mucho más amplia y profunda de lo que generalmente se admite”.³⁹ Esta comprensión de-

³³ *Ibid.*, p. 107 [trad. pp. 122-123].

³⁴ *Ibid.*, p. 108 [trad. p. 124].

³⁵ *Ibid.*, p. 329.

³⁶ *Ibid.*, p. 344 [trad. p. 389].

³⁷ Poutignat y Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, p. 117.

³⁸ Cf. Henri Favre, “À propos du potentiel insurrectionnel de la paysannerie indienne: oppression, aliénation, insurrection”. en *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vol. III, 1976.

³⁹ Bourricaud, *Changements à Puno*, p. 31 [trad. p. 31].

riva especialmente de que en la sociedad aparece “como un conjunto de relaciones interpersonales entre el sujeto, sus padres, sus compadres, sus amigos. Se comprende muy difícilmente la idea de que estas relaciones puedan ser determinadas o modificadas por reglas trascendentes. No hay ley, sólo voluntades que obligan en forma diversa y eficaz”.⁴⁰ Además, los tres grupos —indio, cholo y misti— no se distinguen en cuanto a sus prácticas. La demostración reside en lo que concierne a los roles familiares, el compadrazgo, las concepciones sobre la salud, el lazo del culto y de la fiesta. Esto se debe a que un conjunto de costumbres indígenas provienen de viejas tradiciones hispánicas tanto como de usos precolombinos. Además, “hay un fondo cada vez mayor de costumbres y de creencias que se están difundiendo por los procesos de instrucción, de castellanización y por los de urbanización e industrialización”.⁴¹ En suma, “el mestizaje es el dato fundamental sobre el cual se desarrolla toda la historia cultural desde los comienzos de la colonia”.⁴²

Ahora bien, esta *cholificación*, que sin duda nunca fue tan fuerte, no es para nada la señal de una sociedad “una y coherente”. “Por el contrario, casi se podría decir que cuanto más se homogeniza el fondo, la materia de las creencias, y las prácticas, más se conservan los grupos que hemos distinguido y, por decirlo así, reivindican su originalidad, su especificidad”,⁴³ tanto que “la unificación cultural alrededor del modelo mestizo [...] hace posible avivar las tensiones sociales y hacer explosiva la situación política”, porque “los conflictos no podrían ya ser localizados por un mecanismo de compartimentos estancos, que circunscriben los focos de incendio, sino que cuestionan el reparto del poder y del prestigio simultáneamente y a todos los niveles”.⁴⁴

Hay que tener muy presente que esta hipótesis predictiva fue por primera vez emitida en 1954; es retomada en el libro *Change-mentes à Puno* en 1962 y precisada en 1975 en el texto publicado por Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan —el único que se cita de la siguiente forma: los etnicismos nacen y se desarrollan cuando las barreras culturales entre grupos han sido, si no abatidas, por

⁴⁰ *Ibid.*, p. 225 [trad. p. 231].

⁴¹ *Ibid.*, p. 214 [trad. p. 219].

⁴² *Ibid.* [trad. p. 220].

⁴³ *Ibid.* [trad. p. 220].

⁴⁴ François Bourricaud, “Quelques caractères originaux d’une culture métisse en Amérique latino-indienne”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. xvii (1954).

lo menos en gran parte quebradas. La precisión se hace posible porque entre tanto, en el giro de los años sesenta a los setenta, surgieron en los Andes y en otras partes movimientos inspirados por la ideología indianista, los cuales efectivamente cuestionan con mayor o menor rigor el reparto del “poder y del prestigio” a escala nacional. Estas movilizaciones vienen a confirmar *a posteriori* tanto la validez del esquema predictivo de François Bourricaud como la pertinencia de sus análisis.

Agreguemos, para terminar, que fue uno de los pioneros del estudio de los mestizos y del mestizaje. Hicieron falta unos cuarenta años para que los americanistas franceses —principalmente los historiadores y los etnólogos— se interesaran nuevamente en este tema, que actualmente es incluso una moda.⁴⁵ Pero puede repetirse a propósito de François Bourricaud lo que Jean-Pierre Simon escribía en 1982 de Roger Bastide: “Es asombroso constatar hasta qué punto [sus trabajos] no están para nada superados, y de hecho en realidad no fueron proseguídos”.⁴⁶ Esto no es del todo cierto por lo que respecta a Roger Bastide. Esperemos que lo mismo suceda con los de François Bourricaud.

Traducción del francés por Hernán G. H. Taboada

⁴⁵ Cf. Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, Paris, Fayard, 1993, cuyo tomo II tiene como título *Les métissages* [trad. México, FCE, 2000]; véase también el número especial de la revista *L'Homme*, 122-124 (abril-diciembre de 1992), especialmente las contribuciones de Nathan Wachtel, Antoinette Fioravanti, Chantal Caillavet...; Thérèse Bouysse-Cassagne y Thierry Saignes, “El cholo como actor histórico”, en *Actes du II Congrès d'Ethnohistoire*, La Paz, Hisbol, en prensa; Thérèse Bouysse-Cassagne, “Incertitudes identitaires métisses: l'éloge de la bâtardise”, *Caravelle*, núm. 62 (1994); Marie-Danielle Demelas-Bohy, “Je suis oiseau: voyez mes ailes..., je suis souris, vive les rats”, *Caravelle*, núm. 62 (1994).

⁴⁶ Simon, “L'étude des problèmes de minorités”.