

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN PERÚ

PABLO SANDOVAL LÓPEZ

(EDITOR)

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Pablo Sandoval López

Antropologías hechas en Perú / Pablo Sandoval López (Editor);
1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020
686p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:
978-9915-9333-3-7

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995
Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020
© Pablo Sandoval López (Editor), 2020

1era Edición, 2020
Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca
Fotografía de portada: José María Arguedas. Archivo Caretas. Derechos para esta edición
© Derechos reservados
Diagramación: José Gregorio Vásquez C.
Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.
Editor General de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2020

Contenido

Introducción

- Intérpretes de la Otriedad. Dilemas de la antropología en Perú 11
PABLO SANDOVAL LÓPEZ

Panoramas

- La producción de otros conocimientos y sus tensiones: 29
¿de una antropología andinista a la interculturalidad?
MARISOL DE LA CADENA

- Dilemas y tendencias en la antropología peruana: 59
del paradigma indigenista al paradigma intercultural
CARLOS IVÁN DEGREGORI Y PABLO SANDOVAL LÓPEZ

- Descifrar nuestros enigmas. Rupturas y continuidades 91
en la historia de la antropología en la Universidad Nacional Mayor
de San Marcos (1946-1970)
NELSON PIMENTEL

Parentescos

- Repensando un viejo libro de antropología. 129
Parentesco y matrimonio en los Andes cuatro décadas después
PABLO SENDÓN

Campesinado, antropología y revolución en los Andes

- Uchuraccay y el Perú profundo de Mario Vargas Llosa 159
ENRIQUE MAYER
- Silencios, secretos y verdades: el caso Uchuraccay 211
PONCIANO DEL PINO
- Maoísmo, antropología y Sendero Luminoso 261
PABLO SANDOVAL LÓPEZ

Modernidad, lo popular y el mestizaje

- Estudio etnográfico de la feria de Huancayo 325
JOSÉ MARÍA ARGUEDAS
- De-esencializando al mestizo andino 367
RAÚL ROMERO
- Geopoética de identidad y lo cholo en el Perú:
migración, geografía y mestizaje 381
GISELA CÁNEPA
- Si todos somos mestizos entonces nadie lo es:
Por una perspectiva etnográfica afroindígena del mestizaje 399
LUIS FERNANDO DE JESÚS REYES ESCATE
- Arte conceptual (neoliberal) en *El Otro Sendero* 415
MIJAIL MITROVIC PEASE

Etnicidad, movimiento social y violencia política

- Avances y dificultades de la participación y representación
política indígena en el Perú 433
RAMÓN PAJUELO
- Categorización étnica, conflicto armado interno y reparaciones
simbólicas en el Perú post-Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) 449
VALÉRIE ROBIN AZEVEDO Y DOROTHÉE DELACROIX

Ensayando identidades: Estado e indígenas
en el Perú contemporáneo 473
LUDWIG HUBER

Una historia poco étnica. Nociones de lo autóctono
en una comunidad campesina peruana 485
FRANK SALOMON

Cosmologías, alteridades y Amazonía

Propuestas para la interculturalidad a partir del cuerpo,
el género y la crianza en la Amazonía peruana 519
LUISA ELVIRA BELAUNDE

Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas
de la violencia capitalista en la Amazonía peruana 553
FERNANDO SANTOS GRANERO Y FREDERICA BARCLAY

La ropa como aculturación en la Amazonía peruana 579
PETER GOW

Educación, poder y cultura

Vida universitaria y masculinidades mestizas 603
PATRICIA OLIART

La literacidad en un caserío mestizo de la Amazonía:
organización local, identidad y estatus 653
PATRICIA AMES

Fuentes originales de los textos 671

Sobre los autores 677

Introducción

Intérpretes de la Otredad: dilemas de la antropología en Perú

PABLO SANDOVAL LÓPEZ

Por antigüedad, impacto e influencia, la comunidad académica peruana de ciencias sociales es la más consolidada de la región andina. Mientras en Perú la antropología y la sociología se fundaron como carreras universitarias en las décadas del cuarenta y cincuenta, su institucionalización fue más tardía en Ecuador (años setenta) y Bolivia (años ochenta) (Martínez 2008, Barragán 2008). Un caso similar ocurrió con la Historia. Mientras que en Ecuador y Bolivia presenta un desarrollo institucional reciente (años setenta y ochenta respectivamente) y con débil expansión editorial, en el Perú es una disciplina de relativa demanda y creciente actividad editorial.¹

Sus antecedentes se remontan a la temprana institucionalización de las ciencias sociales en algunas universidades en las cuales, desde mediados de la década del cuarenta, se comenzaron a formar las primeras generaciones de científicos sociales. Entre las primeras disciplinas que adquirieron estatus universitario estuvo la antropología. Tempranamente en 1942 y 1945, se fundaron la Sección de Arqueología y Antropología, y el Instituto de Etnología y Arqueología en la Universidad San Antonio Abad del Cusco y la Universidad Nacional Mayor San Marcos de Lima, respectivamente. El arraigo y legitimidad de la antropología en Perú, tuvo como antecedente directo la notable influencia del indigenismo

1 Degregori y Sandoval (2008). Aún hoy, es común que algunos libros de historia excedan los ámbitos académicos, convirtiéndose en verdaderos referentes para la opinión pública, como ha ocurrido con los libros *Historia del Tahuantinsuyu* de María Rostworowski (1987), *Buscando un Inca, identidad y utopía en los Andes*, de Alberto Flores Galindo (1987) y más recientemente con *La historia de la corrupción en el Perú* (2013) de Alfonso Quiróz. Esto también sucede con libros de sociología, como *Clases, Estado y nación* de Julio Cotler (1978) o de antropología, como *Desborde popular y crisis del Estado*, de José Matos Mar (1984).

desarrollista mexicano, que le proporcionó horizonte político e ideológico en las primeras décadas del siglo XX. Pero sobre todo se apoyó en el indigenismo “nacional” (marcado por los escritos de José Carlos Mariátegui y Luis Valcárcel) y los estudios sobre folklore en las décadas del treinta y cuarenta.

En los lugares donde ocurrió este fenómeno, como Lima, Cusco, Ayacucho y Puno, se conformaron distintas tradiciones intelectuales y políticas. Difundidas desde las universidades regionales, estos intelectuales le imprimieron una especificidad particular a sus temas y visiones del país. En Cusco, por ejemplo, el indigenismo regional se fusionó con el folklore; en Ayacucho un sector del indigenismo radical se encontró con el maoísmo; y en Lima, una postura más cosmopolita en cuanto a influencias teóricas e ideológicas, adoptó tanto el maoísmo, la teoría latinoamericana de la dependencia, como un abierto estructuralismo de inspiración francesa.

La expansión de la antropología alcanzó su mayor auge durante las décadas del sesenta y setenta. Durante esos años llegó a esbozarse una comunidad académica antropológica que logró tender puentes y diálogos entre regiones, entre distintas escuelas de enseñanza en la universidad, pero en cuya relación arrastraban también diversas fisuras de orden regional, étnico y de clase. Pese a este *desarrollo desigual*, esta comunidad académica estuvo articulada alrededor de paradigmas y motivaciones comunes, más allá de claras diferencias políticas y teóricas.

¿Cuál fue ese paradigma común? Queda claro que la antropología en Perú fue heredera del indigenismo, y pese a múltiples influencias teóricas, se articuló alrededor de una “comunidad epistémica” (Cetina 1999) y a una ideología que se ha venido en llamar “andinismo” (Starn 1992) o, parafraseando a Thomas Kuhn, “paradigma indigenista” (Ansión 1994). Tuvo un ámbito de estudio bastante definido: la sociedad rural, y dentro de ella, las comunidades indígenas/campesinas andinas. Un rito de pasaje que contribuyó a configurar su identidad disciplinar: el trabajo de campo en zonas remotas y “exóticas”. Sobre todo, tenía una misión que le otorgó legitimidad social y política: contribuir desde la escritura de decenas de monografías sobre comunidades campesinas, a la ampliación de la cartografía del imaginario nacional, visibilizando etnográficamente a poblaciones indígenas, culturas, “razas” y grupos étnicos, hasta entonces excluidos del relato de la *comunidad imaginada del Perú oficial*. Parafraseando a la historiadora Nancy Appelbaum (2017), el indigenismo y la antropología andinista contribuyeron a dibujar el paisaje de la nación, aunque desde el contorno de una *geografía racializada*, o amestizada, como sugiere Lilia Moritz Schwarcz para el caso brasileño (Moritz Schwarcz 2017). A todo esto, la Amazonía tuvo una preocupación residual, como si se tratara de un territorio etnográfico vacío, el punto muerto del imaginario nacional.

A esta agenda, la antropología indigenista modernizadora la denominó “integración de la población aborigen”. La resonancia de la antropología mexicana en el Perú fue muy fuerte hasta la década del cincuenta, pues para bien y para mal, el Estado mexicano exhibió durante el siglo XX, una voluntad política mucho mayor para cumplir esa misión integracionista del mestizaje, de la cual la antropología, aún con matices contestatarios y radicales, se sentía comprometida. Pese a esta creencia integracionista del indigenismo desarrollista, “[...] en ningún momento los indígenas permanecieron aislados del mundo exterior: todas las grandes transformaciones nacionales han tenido profundas repercusiones en su vida cotidiana y en sus formas de organización social” (Viqueira 2006).

Pero el vaivén de los cambios políticos y sociales en el Perú de la segunda mitad del siglo XX, afectó profundamente a las ciencias sociales. El culturalismo y las teorías de la modernización, no se pudieron sostener en un contexto de auge de los movimientos campesinos en los años sesenta, y por el empuje en la implementación de una radical Reforma Agraria en 1969. Por insuficientes, fueron rápidamente desbordadas y sustituidas por la visión crítica de la teoría de la dependencia y el radicalismo marxista. Su impacto se dejó sentir entre las décadas del sesenta y setenta, sobre todo en las universidades públicas. El marxismo-leninismo consiguió allí una asfixiante hegemonía y colonizó casi por completo el lenguaje de las ciencias sociales. Esto se tradujo en la adopción de mallas curriculares homogéneas, utilizando los mismos libros y autores marxistas, impartiendo la cátedra con manuales de materialismo histórico; e investigando temas muy parecidos: por ejemplo, la contradicción de clase entre hacienda feudal y comunidad campesina, o si el modo de producción en Perú era predominantemente semi-feudal o capitalista.

Pero a su vez, fue en la coyuntura de los años sesenta y setenta, que la antropología en Perú produjo imágenes e interpretaciones de conjunto sobre la sociedad andina, que alcanzó notable influencia más allá de los ámbitos estrictamente académicos. Ello coincidió con la pérdida de influencia del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, fundado en 1945, y su reemplazo por el Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Este Instituto, creado en febrero de 1964 con financiamiento que provenía principalmente de la filantropía norteamericana (Universidad de Cornell, Fundación Ford, Wenner-Gren Foundation) logró ocupar un lugar peculiar en la comunidad peruana de ciencias sociales, por tratarse de una institución privada dedicada exclusivamente a la investigación social, compuesta básicamente por profesores universitarios, y donde se elaboró las interpretaciones más importantes sobre la realidad andina pasada y presente de aquel momento². En ese ámbito, destacó el director del IEP, el antropólogo José Matos Mar, que

2 Entre sus fundadores estuvieron: José Matos Mar, Luis E. Valcárcel, María Rowstorowski, José María Arguedas, Augusto Salazar Bondy, Jorge Bravo Bresani, Alberto Escobar, John Murra y Aníbal Quijano.

anunciaba la emergencia de una nueva sociedad rural y urbana; y el antropólogo y sociólogo Julio Cotler que trazaba el mapa de las nuevas formas de dominación patrimonial en la sociedad rural. Pero también desde la etnohistoria, tanto John Murra como María Rostworowski sobresalieron por su entusiasmo con el desarrollo de una nueva interpretación de la civilización andina, en base a la relectura de nuevas fuentes.

A pesar de estos cambios, la antropología peruana se movió siempre en una continua ambivalencia. ¿Cómo designar etnográficamente a las poblaciones andinas?, ¿Indígenas o campesinos? ¿*Modernos* o *primitivos*? como sugiere Florencia Garramuño (2007) para el caso del vanguardismo cultural argentino y brasileño. La respuesta dependía del prisma ideológico o teórico que se asumía, pero siempre conceptualizada desde la visión esencialista de la alteridad cultural. Lo *indígena* representó una *alteridad*, sin duda, pero en todo caso se trató siempre del *otro nacional*. El llamado “problema indígena” se inventó, refiere Juan Pedro Viqueira para el caso mexicano, y creemos extensible para el Perú, “cuando se impuso la idea de que una nación tenía que ser homogénea en lengua, cultura e historia y que los únicos diferentes eran los indígenas” (Viqueira 2006: 52). Sobre estas bases, precisamente, es que la antropología en Perú levantó distintas interpretaciones sobre el mundo “andino”.

En efecto, en muchas etnografías sobre los andes prevalecieron perspectivas teóricas y metodológicas que privilegiaron la estabilidad de los sistemas sociales, por encima de los incesantes cambios sociales, culturales y políticos de las poblaciones campesinas. El énfasis en las continuidades culturales del siglo XVI al XX como rasgos centrales de la fortaleza de la cultura andina, resultó en una esencialización que se conoció como *lo andino*, entendida como una entidad cultural opuesta a la lógica histórica de Occidente. Al respecto el geógrafo Daniel Gade señalaba en 1999 en su trabajo *Nature and Culture in the Andes* que “The Andes form a fundamental region of South America, but also a mythic space whose configuration has changed through the past 500 years” y que ha transitado “from a physical entity to a culture area” (1999: 31, 41). Olivia Harris, una reputada antropóloga andinista, señaló que el éxito de *lo andino* como perspectiva llevó a su reificación esencializante, produciendo una tensión. Por un lado, los historiadores que escrudiñaban a profundidad el turbulento periodo colonial y republicano; y por otro lado, los antropólogos que trabajaban en el registro de permanencias culturales alejadas u opuestas al cambio histórico (Harris 2000: 10). Eran pocas las etnografías que se interesaran por la ampliación de la economía de mercado y la expansión capitalista en la sociedad rural. La consecuencia más directa fue el despojo de todo rastro de historicidad en las culturas estudiadas, recurriendo para ello al uso del *presente etnográfico* como estrategia estilística de representación discursiva. Como muestra de este sesgo, el antropólogo Enrique Mayer, formado por el propio John Murra en la Universidad de Cornell en la década del sesenta,

señala su propio balance sobre el riesgo que se tomaba al asumir la perspectiva esencialista de lo “andino”:

For Murra, the term *lo Andino* emphasizes the study of those structural and organizational ways in which Indigenous peoples continuous resistance to maintain their own culture is constantly reelaborated and, even with obvious syncretism, does not lose its unity and coherence. Not all situations of Andean resistance were successful in the light of crushing colonial destructuring. Critics in Latin America from both sides of the political spectrum accused Andeanists of promoting a false archaization or, worse, finding reasons for the modern world not to intervene in changing the abject conditions of poverty and domination of contemporary Indians (Mayer 2002: 71).

El *efecto etnográfico* final, consistió en la producción de una imagen eurocéntrica de estas sociedades indígenas/campesinas, como suspendidas en una temporalidad estática, exótica y remota. Precisamente, Johannes Fabian (2006) ha llamado a esta operación representacional el *discurso alacrónico* de la antropología, que consistió en la negación de la contemporaneidad misma de las poblaciones estudiadas. Para otro crítico, Alban Bensa, estas sociedades fueron ubicadas en una constante trama de tradicionalidad cultural, y lo que es más importante, situando su vida cotidiana en un marco temporal diferente al del antropólogo (y sus lectores), distante del tiempo hegemónico de la modernidad occidental (Bensa 2015). Entre el credo funcionalista que enfatizaba la cohesión social, y la afirmación estructuralista de que los comportamientos humanos mantienen entre ellos relaciones lógicas que forman sistemas clasificatorios estables y únicos, la antropología necesitaba con urgencia reencontrarse con la historia, la contingencia y el carácter conflictivo e inacabado de la vida social (Bensa 2016: 17).

¿Cuánto de esto se tradujo en la antropología peruana? Como demuestran varios artículos de este libro, el núcleo central de la antropología peruana se sostuvo en la creencia de la evidente existencia del “mundo andino” y el “problema indígena”. Y que era posible su análisis, tanto desde el enfoque culturalista o estructuralista. Pero también desde el paradigma marxista-leninista que asumió un sector de antropólogos de la Universidad de Huamanga, por ejemplo. Sin importar sus diferencias teóricas y políticas, de derecha o izquierda, compartieron por igual un mismo paradigma ideológico o visión esencialista del “mundo andino”. No existía oposición alguna, ya sea que argumentaran la atemporalidad del pensamiento mítico de las poblaciones indígenas; o enfatizaran el esencialismo de la conciencia política clasista del campesino revolucionario.

¿Indígena o campesino? Hasta el presente la antropología peruana no ha aclarado a fondo la distinción entre ambas nociones. Más bien, el resultado ha sido casi

siempre el mismo: la expulsión de la historicidad de sus prácticas culturales. Primó cierta confusión, pues se asoció lo “andino” a lo “indígena” y lo popular”, sobre todo en los estudios del folklore y de rituales andinos (Morote 1987). Muchos antropólogos tomaron ambas nociones como intercambiables, permitiendo que “la gran mayoría de la población del Perú, se encuentre exotizada, por no decir salvajizada y vestida de una alteridad absoluta remitida a otro planeta cultural” (Favre 1999: 16), anotaba en 1999 –en un ácido y exagerado comentario– el sociólogo francés Henri Favre. En esa misma dirección apuntan las antropólogas Linda Seligmann y Kathleen Fine-Dare en un reciente libro que recoge 42 artículos de especialistas en el estudio del mundo andino:

Despite many imaginaries that have projected “the Andes” as a homogeneous and singular world, partly determined by geography, scholars of the Andes have long debated how to convey the diversity of Andean worlds, both for purposes of informal exploration as well as for systematic analysis. The Andean region has been envisioned as an exhilarating, exotic, and stunning high mountain region; as a label that connotes non-western and “Indian”; as a blanket reference to the many indigenous movements of resistance, revitalization, and political mobilization that challenge colonial and postcolonial constructs of Andean peoples as victims; and, most recently, as a commercial brand for a healthy and spiritually invigorating life style. (Seligmann y Fine-Dare 2019: 679).

Pero incluso mucho antes el propio José María Arguedas sostenía en 1952 que “[...] es inexacto considerar como peruano únicamente lo indio; es tan erróneo como sostener que lo antiguo permanece intangible. Solo en las mentalidades ignorantes, tanto de la realidad humana del Perú como de las ciencias que estudian al hombre, puede surgir una idea como ésta” (1952: 8). La recepción y apropiación de la obra del mismo Arguedas, novelista y antropólogo, quizá resume de forma paradigmática la ambigua presencia del “andinismo”, más allá de las porosas fronteras ideológicas y teóricas en la antropología peruana. Arguedas logró ser admirado tanto por entusiastas del estructuralismo francés (Alejandro Ortiz), por novelistas liberales promotores de la economía de mercado (Mario Vargas Llosa), por antropólogos marxistas interesados en los temas del folklore andino y la cultura popular (Efraín Morote Best), como por antropólogos que abogaban por la fusión del socialismo y la cultura andina (Rodrigo Montoya).

Mito, historia y clase coexistieron por igual, para decirlo de algún modo. Precisamente fue la convicción de la existencia de un “mundo andino”, sea en su versión mítica, neoliberal o clasista, lo que posibilitó articular a la comunidad académica de antropología, independientemente de sus influencias teóricas, tendencias ideológicas y coberturas institucionales. Todo ello ocurrió pese a que

el propio Arguedas sostuvo muy temprano, en un artículo periodístico de 1961, que el proceso de modernización en los andes acarrearía un costo cultural muy alto para las poblaciones indígenas. Para Arguedas era mejor que las poblaciones andinas se apropiaran y reinventaran culturalmente en las ciudades ante el impacto inevitable de la modernidad occidental, a quedarse congelados en el inamovimiento de las jerarquías étnicas de la sierra andina feudalizada:

En la peor barriada de Lima hay algo que no existe en la mayor parte de los pueblos y aldeas desde los cuales han emigrado a Lima, especialmente el campesino andino; la posibilidad de la emergencia, del ascenso, de la promoción. La organización social y política que se mantiene congelada en las provincias andinas, no solo han sumido en una miseria espantosa al campesino, sino que ésta miseria les ha quitado lo que constituía a veces una compensación suficiente a su dura vida: las fiestas, la recreación profunda que, según sus antiguas usanzas, estas fiestas constituían. Ya nadie quiere ser mayordomo de las fiestas, ni alcalde, ni 'alférez', en las aldeas castigadas por la miseria. Para el indio, el *llacta runa*, y aun para el mestizo pobre, el porvenir está cerrado en esos pueblos con una cortina de acero e infierno [...] ¿A qué puede aspirar en su aldea oriunda? ¿Qué importa hundirse en la inmundicia, en la fetidez y en el martirio de una barriada si le alienta la convicción, aunque muy lejana, aunque incierta, pero no imposible, de que puede, al fin, surgir?

Hay una diferencia inexpresable entre vivir sin esperanza en el martirio y la fetidez, como en el infierno de Dante, y entre trasladarse a otro lugar en el que también hay ese mismo martirio, y aún más fetidez, pero donde la esperanza existe realmente. (Arguedas 1961: 20).

José María Arguedas poseía una intuición y sensibilidad etnográfica muy poderosa. Acaso porque su *lugar de enunciación* para comprender los dilemas culturales de las poblaciones indígenas/campesinas operaba desde la *empatía*, y no desde la distancia emocional de la *alteridad*.³ Quizá no sea casual que la ubicación del propio Arguedas en el campo de ciencias sociales haya sido algo marginal, pues siempre sobresalió la figura pública del escritor y el novelista consagrado, que terminó opacando al antropólogo. A todo esto, lo cierto es que su postura optimista frente a la modernidad del migrante andino no coincidiría con la actitud pesimista de un buen sector de la antropología y las ciencias sociales de la década del ochenta. Ni con la "utopía andina" propuesta por el historiador Alberto Flores Galindo, que por momentos adquiriría un ropaje anti-moderno. Pero tampoco con el optimismo de la propuesta nacional-popular de la izquierda intelectual de los años ochenta que se expresó en trabajos de antropólogos como Carlos

3 Tomo esta distinción de Guillermo Nugent (2016).

Iván Degregori. Mucho menos con el clasismo totalitario de Sendero Luminoso.⁴ Más allá de estos vaivenes, lo innegable es que buena parte de la antropología peruana transitó entre las décadas del cincuenta y setenta, del indigenismo al campesinismo; y del culturalismo al clasismo revolucionario. En todos los casos se compartió un mismo paradigma homogeneizador: los indígenas/campesinos debían ser modernizados, y solo después, reubicados en un auténtico proyecto de refundación nacional, sea este capitalista o proletario (Degregori y Sandoval 2008).

Sin embargo, entre las décadas del sesenta y ochenta esta situación cambió drásticamente. El fracaso de las reformas populistas del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (1968-1975), la crisis inflacionaria del gobierno de Alan García (1985-1990) y el declive del modelo de industrialización por sustitución de importaciones, común al conjunto de la región latinoamericana, arrastró a las universidades peruanas y a los centros de investigación a una situación de creciente deterioro. El impacto sobre la comunidad académica antropológica, y sobre las ciencias sociales en general, aumentó en el Perú por el golpe que significó la violencia política desatada por Sendero Luminoso desde 1980 en las universidades públicas. Todo ello propició, finalmente, el resquebrajamiento y la atomización de la frágil comunidad académica nacional, apenas entretejida en las décadas previas.

En esta crisis la antropología fue la disciplina social más afectada porque su ideología, su ámbito de estudio, su rito de pasaje metodológico y su misión desarrollista quedaron desfasadas. La manifestación de la crisis del “paradigma andinista” tuvo incluso lugar y fecha precisa: el Informe Vargas Llosa de 1983 que buscó explicar la masacre de ocho periodistas ocurrida en la comunidad campesina de Uchuraccay (Ayacucho), en los primeros años del conflicto armado interno. El Informe Uchuraccay se basó principalmente en la asesoría de cuatro antropólogos,⁵ e hizo suyo el “paradigma andinista”. Su tesis central demostró ser un obstáculo para superar aquella visión anacrónica de las comunidades campesinas, vistas casi como un reducto cultural no occidental. Un lugar etnográfico distante del tiempo de la modernidad.

4 En ese sentido, resulta curioso, por decir lo menos, que el crítico literario, Juan Carlos Ubilluz (2017), en su análisis de la obra literaria de Arguedas sostenga lo siguiente: “Pero a pesar de estas claras diferencias, hay que tener el valor de decir que el fuego en los textos de [Abimael] Guzmán [líder de Sendero Luminoso] y de Arguedas es el mismo. Es el fuego que habita la narrativa indigenista, pero también la realidad. Es el fuego de una época en que la revolución se retroalimenta con la revancha histórica para producir una subjetividad en la que el deseo de castigar a los injustos a veces se impone sobre el deseo de crear un mundo mejor”. El valor de toda investigación debería canalizarse en manejar un mejor conocimiento de la obra literaria, etnográfica y periodística de Arguedas, ya todas felizmente disponibles para cualquier investigador mínimamente serio.

5 Juan Ossio, Fernando Fuenzalida, Luis Millones y Ricardo Valderrama.

Pero surgió, a pesar de todo, nuevos espacios de articulación, más profesionales que académicos, promovidos precariamente por los organismos no gubernamentales de desarrollo (ONG). En la antropología, los Congresos Nacionales de Folklore, iniciado en 1972, se convirtieron casi en el último bastión agónico de espacio de encuentro y articulación académica nacional. En la década del ochenta, estos congresos reunían casi exclusivamente a antropólogos e intelectuales de universidades de “provincias”, en especial maestros de escuela; mientras que eran prácticamente ignorados por aquellos antropólogos radicados en Lima, de universidades y centros de investigación más consolidados y conectados a redes globales de conocimiento. La consecuencia era previsible: se abrieron o ahondaron las grietas ya existentes entre las universidades privadas y públicas, así como entre aquellas ubicadas en Lima y en las otras provincias. Los intentos por revertir esas tendencias fueron aislados e intermitentes. Sólo un ejemplo: en 1985 se celebró en Lima, el Primer Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología que reunió a centenares de antropólogos de todo el país. Tuvo que pasar once años para que se lograra organizar un segundo congreso nacional, esta vez, en la Universidad San Cristóbal de Huamanga, en Ayacucho, que apenas salía de las secuelas dejadas por la guerra interna. Esta situación, resume lo que podríamos definir hasta hoy como la tensión permanente entre “cosmopolitas” y “provincianos” en la comunidad académica de antropología en Perú (Degregori y Sandoval 2009).

Hacia fines de la década del ochenta, la antropología comenzó a pagar el precio de su asociación casi exclusiva con el estudio de la sociedad rural andina, precisamente en un momento en que se consolidaban las migraciones del campo andino a la ciudad y se expandían demográficamente las ciudades amazónicas. La situación se volvió insostenible cuando en los peores años del conflicto armado interno, el clásico “trabajo de campo” se convirtió en una empresa azarosa y peligrosa. Además, haber asociado “campo” con lo “rural” y no con el “ámbito de estudio”, volvió la práctica etnográfica casi imposible.

Podría decirse que en la década del ochenta subsistió, entre líneas, un antiguo dilema intelectual, aquel que iniciaron los indigenistas a inicios del siglo XX, y que se extendió después en las prescripciones políticas de los antropólogos y demás científicos sociales: ¿Cómo nombrar a los indígenas y campesinos? ¿Desde qué bases *raciales*, étnicas o culturales era posible imaginar la refundación de la nación peruana? ¿Quiénes serían sus protagonistas? ¿Desde qué espacios? ¿La comunidad rural indígena? ¿O la ciudad popular, chola y mestiza? Si desde el punto de vista del proceso de migración del campo a la ciudad, la historia del siglo XX peruano podría definirse como el incesante esfuerzo de los campesinos por liberarse de la estigmatización étnica y *dejar de ser indios*, ¿significaba que habían dejado atrás todo rastro de *indigeneidad* para quedar engullidos por la

maquinaria cultural del mestizaje y la *cholibificación*? Hasta hoy no existe certeza etnográfica al respecto.

En el fondo, lo que ha estado en disputa en los dilemas antropológicos ha sido la batalla por la interpretación del flujo de relaciones interétnicas que se ha ido forjando a lo largo del siglo XX y XXI peruano (De la Cadena 1990). Lo central de la antropología ha sido ensayar respuestas a dos preguntas cruciales: ¿cómo conciliar la cultura andina con la modernización capitalista? y ¿cómo nacionalizar y politizar la cultura popular peruana? Dos posturas intentaron resolver estos dilemas en la década del ochenta: la *utopía andina* y la *modernidad andina*. Estas fueron expuestas principalmente por antropólogos, sociólogos e historiadores de izquierda, ligados a universidades e instituciones de investigación en ciencias sociales (el Instituto de Estudios Peruanos, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Pontificia Universidad Católica). Lo cierto es que su influencia se dejó sentir como caja de resonancia también en el debate público de izquierda de la década de 1980. Ello se debió a que la mayoría de sus protagonistas fueron intelectuales cercanos al ala radical o moderada de Izquierda Unida (IU): Carlos Iván Degregori, Alberto Flores Galindo, Rodrigo Montoya, Manuel Burga, José Matos Mar, Guillermo Nugent, Nelson Manrique, Roberto Miró Quesada, Sinesio López, entre otros (Gonzales 1999).

Sin embargo, ambas vertientes vieron limitados su impacto intelectual y político en el mediano plazo, pues sus intervenciones terminaron envueltas en la derrota política, cuando la propia Izquierda Unida entra a una lenta agonía que la lleva a su autodisolución en 1989; y es derrotada por Alberto Fujimori en las elecciones presidenciales de 1990. También porque a fines de los años ochenta, las ciencias sociales ingresan a una profunda crisis de paradigmas (principalmente el marxismo), pierden la fuerza interpretativa de décadas anteriores y se debilita hasta casi extinguirse su influencia política en la construcción de discursos históricos y etnográficos del Perú. Para todo efecto práctico, en aquella coyuntura la antropología ya no contaba con una narrativa cultural viable de nación. Tampoco una propuesta verosímil de modernidad alternativa desde el punto de vista del *sujeto nacional-popular*.

Desde entonces –escribiría algunos años después el propio Carlos Iván Degregori (1995: 321)–, esta intelectualidad agotó sus posibilidades de intervención pública, perdió referentes sociales y políticos, y quedó atrapada en medio de la debacle económica de fines de la década del ochenta. Toda discusión sobre lo “andino”, lo “indígena”, lo “campesino”, “lo cholo” y lo “popular”, que obsesionó a la antropología desde la década de 1940, desapareció por completo de la esfera pública, perdió peso político y se replegó completamente al ámbito estrictamente académico y universitario.

¿Cuáles han sido las consecuencias de este repliegue? La pretensión de las ciencias sociales de izquierda por elaborar síntesis totalizadoras de la historia nacional, quedó marginada hacia fines de los años ochenta, y en su lugar aparecieron pequeños relatos y narrativas especializadas. El estilo de escritura también se alteró: la amplitud reflexiva y dialógica del ensayo, fue rápidamente sustituida por la precisión empírica y el humor neutral de la monografía especializada. Pero fue más bien el proyecto cultural del neoliberalismo, labrado sobre todo por economistas y abogados, cuyo embrión tecnocrático inicial se aglutinó alrededor del Instituto Libertad y Democracia (ILD), el que ganó terreno en el mundo de las ideas e influyó estratégicamente desde 1990, en las altas esferas de decisión de la política estatal y las nuevas interpretaciones del desarrollo nacional. La economía terminó siendo la nueva ciencia dominante para explicar el devenir del Estado, el mercado, la cultura nacional y la sociedad peruana. El intelectual orgánico de izquierda (la mayoría de veces de ciencias sociales) desapareció de escena y, en su lugar, asomó la figura mediática del profeta tecnocrático. Parafraseando a Zygmunt Bauman, se podría decir que en el campo intelectual peruano sobrevino el desprestigio del arquetipo del intelectual público como el *intérprete* moral de la nación (p.e. José María Arguedas) para ser relevado por el *legislador tecnocrático* que con su autoridad profesional dilucida sobre las reglas y procedimientos del desarrollo capitalista (Hernando De Soto) (Bauman 1997).

Lo cierto es que desde la década del noventa hasta la actualidad se desvaneció por completo el poder simbólico que ostentaba el gran intérprete ventrílocuo de la nación peruana: el antropólogo. Su rol como mediador simbólico entre el mundo de la cultura popular y la cultura de las elites simplemente se agotó ¿Significó el fin de la antropología en Perú? Obviamente no. Solo ocurrió que el valor de la palabra pública en Perú se desplazó del contorno borroso del relato antropológico, hacia las aguas turbulentas, pero a fin de cuentas medibles de la economía. Si cabe la comparación, la imagen del “sujeto nacional” se trasladó del *mestizo* aculturado del indigenismo desarrollista o del *cholo emergente* propuesto por Aníbal Quijano (en la era populista), hacia el coraje individualista del microempresario emprendedor de la época neoliberal. Hasta entonces los economistas habían ocupado solo puestos especializados en el aparato del Estado, asesorando puntualmente en materia fiscal en el ministerio de Economía o en el Banco Central de Reserva. Pero con la ruptura neoliberal de inicios de la década del noventa, “el lenguaje de la economía saturó el lenguaje público” (Lomnitz 2016: 176). Como ocurrió con la antropología en el periodo populista previo, la economía como disciplina se erigió esta vez como el saber alternativo al gastado vocabulario de las ciencias sociales de izquierda ya en retirada. “La economía —señala Claudio Lomnitz— estaba en situación de ofrecer imágenes creíbles del futuro, que eran indispensables tanto para reformar al Estado y al mercado como para los mismos actores que tenían que operar bajo nuevas reglas”. El Perú no fue un caso excepcional. Más bien era parte de una tendencia global, que terminó por opacar al exhausto lenguaje

antropológico desarrollista. Visto así, “la economía se coronó como la nueva reina de las ciencias sociales” (Lomnitz 2016: 176), gracias a su aparente repertorio de objetividad científica y su ropaje de ficticia neutralidad (Escalante 2016).

Sin embargo, si bien la antropología peruana perdió en influencia política ganó en pluralidad etnográfica. La antropología amazónica, tan dejada de lado en el largo arco del indigenismo, cobró vigor y ganó influencia en las universidades y centros de investigación, construyendo un corpus etnográfico igual o más relevante que los actuales estudios andinistas. Al igual que se renovaban las formas de enseñar y los estilos de practicar la antropología en América Latina, se inicia también en Perú el agotamiento del modelo y la agenda indigenista, que mostraba la distancia cada vez mayor que tenía con la agenda (ya no tan oculta ni incipiente) de los propios actores y movimientos indígenas. Aun cuando este proceso de descolonización intelectual se hizo explícito en 1968 con las denuncias del etnólogo francés Robert Jaulin en el XXXVIII Congreso de Americanistas celebrado en Stuttgart, y luego con la I Declaración de Barbados de 1971, solo logró consolidarse veinte años después con la crisis total del desarrollismo integracionista, creándose una situación que Bruce Albert denominó con acierto como “post-malinowskiniana” (Albert 1997). Esto es, un escenario donde los antropólogos han perdido el monopolio de la representación etnográfica de los pueblos indígenas, logrando reubicarse luego, en una situación más horizontal con su habitual “objeto de estudio”, ya sea como testigos, acompañantes o activistas aliados que defienden los derechos de las poblaciones y organizaciones indígenas. Una suerte de antropología colaborativa (Turner 2004: 193-207).

Estos cambios han corrido en paralelo con la ruta trazada por las propias organizaciones indígenas y también afroperuanas. Luego de un lento camino de aprendizajes, estas siguen buscando reinventar sus propios discursos históricos e imágenes etnográficas, elaboradas esta vez por sus propias elites intelectuales (muchos de ellos incluso antropólogos y antropólogas), produciendo nuevas demandas étnicas y estableciendo inéditas alianzas con distintos actores políticos. Este cambio radical respecto al indigenismo anterior ha permitido, sobre todo desde la década de 1990, la emergencia de movimientos sociales que se autodefinen en términos étnicos, en países como México, Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Perú y Guatemala. Esta tendencia coincidió con un momento de profundas transformaciones globales que ha posibilitado la producción de nuevas maneras de representar la alteridad del “Otro” indígena o afrodescendiente. Quizá se ha llegado *al fin del exotismo* (Bensa 2016) de la antropología, en un contexto de expansión del capitalismo y el mercado transnacional (De la Cadena y Starn 2010).

¿Cuál podría ser la nueva agenda de una antropología comprometida en Perú? Al menos en la Amazonía la ruta es más nítida, ya que se tiende “a omitir que esta región cuenta con la tercera ciudad más grande del Perú, tiene más del 30% de la

tierra cultivada del país, provee más del 50% de las exportaciones agrícolas, tuvo el mayor incremento del producto bruto interno durante el periodo 1970-1995, cuenta con altos índices de desarrollo humano, tiene algunas de las provincias con mejor nivel de vida, ha producido el movimiento regionalista más importante del país y ha dado origen a una de las confederaciones indígenas más poderosas de toda la cuenca amazónica” (Santos-Granero 1996: 15). ¿Qué hacer entonces? El primer paso necesario sería la urgencia de repensar etnográficamente las categorías de costa, andes y amazonía, pues son resultado más bien de las exigencias de las formaciones estatales que requerían clasificar espacios geoculturales distintivos (Santos-Granero 2014). Se necesita ahora estudiarlas desde sus desplazamientos e interconexiones. La expansión transversal de lo “urbano” más allá de estas divisiones espaciales es solo un indicio de este cambio urgente. “Nuestros” sujetos antropológicos no saben del respeto a geografías culturales y fronteras étnicas precisas. Han demostrado, una y otra vez, que son infieles practicantes de la movilidad espacial.

Otra respuesta dependerá más bien de opciones personales. Me refiero a la necesidad de acompañar la fortaleza organizativa de los pueblos indígenas en la defensa de sus territorios ancestrales, su identidad, sus conocimientos interculturales, saberes y cosmologías, que colisionan con los intereses depredadores del extractivismo, la comercialización de la naturaleza y la mercantilización de su cultura. Pero también están los millones de habitantes urbanos que organizan diariamente sus vidas precarias en medio de la vorágine del régimen de vida neoliberal, y que al parecer no tienen derecho a una existencia digna. ¿Qué nuevas sociabilidades están emergiendo en el mundo urbano? ¿Cómo aproximarnos a las incertidumbres cotidianas de millones de individuos cuyas vidas han quedado desafiliadas de todo nexo social y sobreviven en zonas de abandono social, en algunos casos de espaldas al mercado o evitando la regulación del Estado? ¿Qué nuevos roles asumen el parentesco y la familia en un contexto de precariedad de este tipo? La antropología peruana aún no cuenta con relatos etnográficos renovados al respecto, ni para las ciudades de la costa, los andes y la amazonía⁶. ¿Y la población afroperuana? Allí, sin duda alguna, el silencio es mayor.

A fin de cuentas, a casi ochenta años del nacimiento de la antropología en Perú, ya es tiempo de tomar en serio la construcción de una antropología comprometida con lo contemporáneo, cuyo punto de partida sean siempre las preocupaciones teóricas y los anclajes etnográficos, lejos de todo exotismo esencialista y romanticismo inútil. Pero también distante de toda propuesta intercultural (estatal) o multicultural (de mercado) que pretenda borrar la vitalidad conflictiva y creativa de distintos modos de existencia. Es parte de nuestro compromiso colocar

6 Sobre una presentación de la urbanización de la amazonía, puede verse: Alexiades y Peluso (2015).

nuestros conocimientos a disposición de las demandas públicas y hacer esfuerzos por saltar las fronteras de los círculos académicos especializados. En cierto modo “es el pago de la deuda que contraemos ante la sociedad que [siempre] nos ofrece la posibilidad de estudiarla” (Fassin 2017: 362). Al restituir a estos diversos públicos la comprensión de sus propios mundos sociales, la antropología ayuda a los mismos actores sociales a que se apropien de estos saberes etnográficos, de discutirlo y de utilizarlo para sus propios fines y proyectos políticos. En este sentido, la etnografía se convierte en un arma política poderosa que contribuye al desafío siempre abierto de democratizar nuestra sociedad.

Se espera que los artículos que integran esta compilación, que reconocemos como parcial y que para nada agota todos los temas, tendencias y orientaciones de la antropología peruana, ayuden a clarificar estos futuros escenarios.

Referencias citadas

- Albert, Bruce. 1997. Ethnographic Situations and Ethnic Movements: Notes on Post-Malinowskian Fieldwork. *Critique of Anthropology*. (17): 53-65.
- Alexiades, Miguel y Daniela Peluso. 2015. Introduction: Indigenous Urbanization in Lowland South America. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 20 (1): 1-12.
- Ansión, Juan. 1994. “Transformaciones culturales en el Perú rural: el paradigma indigenista en cuestión”. En: Oscar Dancourt, Enrique Mayer y Carlos Monge, editores, *Perú: el problema agrario en debate*. SEPIA V. pp. 69-101. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.
- Appelbaum, Nancy. 2017. *Dibujar la nación. La Comisión Corográfica en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Universidad de los Andes, Fondo de Cultura Económica.
- Arguedas, José María. 1961. El Perú y las barriadas. Diario *Expreso*, 24 octubre.
- _____. 1952. *El complejo cultural en el Perú y el Primer Congreso de Peruanistas: (lo indio, lo occidental y lo mestizo)*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Barragán, Rossana. 2008. “Bolivia: Bridges and Chasms”. En: Deborah Poole (ed.), *Companion to Latin American Anthropology*. Malden, MA: Blackwell.
- Bauman, Zygmunt. 1997. *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Bensa, Albán. 2016. “Prólogo”, *El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Cultura.
- _____. 2016. *El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica*. Michoacán: El Colegio de Michoacán-Secretaría de Cultura.

- _____. 2015. *Después de Levi–Strauss. Por una antropología de escala humana. Una conversación con Bertrand Richard*, México DF, Fondo de Cultura Económica,
- Cetina, Karin Knorr. 1999. *Epistemic Cultures. How sciences make knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- Degregori, Carlos Iván y Pablo Sandoval. 2009. *Antropología y antropólogos en el Perú. La comunidad académica de ciencias sociales bajo la modernización neoliberal*, Lima: CLACSO-IEP.
- _____. 2008. “Dilemas y tendencias en la antropología peruana: del paradigma indigenista al paradigma intercultural”. En: Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval (eds.), *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*. Lima: IEP-IFEA.
- Degregori, Carlos Iván. 1995. “El estudio del otro: cambios en el análisis sobre etnicidad en el Perú”. En: Julio Cotler (ed.), *Perú, 1964-1994. Economía, sociedad y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- De la Cadena, Marisol. 1990. De utopías y contrahegemonías: el proceso de la cultura popular. *Revista Andina*. 8 (1).
- De la Cadena, Marisol y Orin Starn. 2010. “Introducción”. En: Marisol de la Cadena y Orin Starn (eds.), *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. pp. 9-42. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Escalante, Fernando. 2016. *Se supone que es ciencia: Reflexiones sobre la nueva economía*. México: El Colegio de México.
- Fabian, Johannes. 2006. *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press.
- Fassin, Didier. 2017. Hacia una ciencia social crítica. Entrevista a Didier Fassin. *Andamios*. 14 (34).
- Favre, Henri. 1999. “Los antropólogos y la nave de Teseo”, en *Encuentro Internacional de peruanistas*. Tomo I. Lima: UNESCO-Universidad de Lima-Fondo de Cultura Económica.
- Gade, Daniel. 1999. *Nature and Culture in the Andes*. University of Wisconsin Press.
- Garramuño, Florencia. 2007. *Modernidades primitivas. Tango, samba y nación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gonzales, Osmar. 1999. Populistas contra revolucionarios: el debate intelectual en la nueva izquierda peruana. *Socialismo y Participación*. (84): 97-108.
- Guillermo Nugent. 2016. “Errados y errantes. Un discurso sobre alteridad y empatía”. En: Guillermo Nugent, *Errados y errantes. Modos de comunicación en la cultura peruana*, Lima: La Sinistra Ensayos.
- Harris, Olivia. 2000. *To Make the Earth Bear Fruit: Ethnographic Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*. London: Institute of Latin American Studies.

- Lomnitz, Claudio. 2016. "La etnografía y el futuro de la antropología en México". En: Claudio Lomnitz, *La nación desdibujada. México en trece ensayos*. México: Malpaso ediciones.
- Martínez Novo, Carmen. 2008. "Ecuador: Militants, Priests, Technocrats, and Scholars". En: Deborah Poole (ed.), *Companion to Latin American Anthropology*. Malden: Blackwell.
- Mayer, Enrique. 2002. *The articulated peasant: household economies in the Andes*. Boulder: Westview Press.
- Moritz Schwarcz, Lilia. 2017. *El espectáculo de las razas. Científicos, instituciones y cuestión racial en el Brasil, 1870-1930*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Morote Best, Efraín. 1987. Cultura popular y cultura andina. Entrevista de Alejandro Melgar, *Cambio*, 12 de julio.
- Santos-Granero, Fernando. 2014. "Las fronteras son creadas para ser transgredidas: magia, historia y política de la antigua divisoria entre Andes y Amazonía en el Perú". En: *Fronteras y diálogos: Andes y Amazonía*. Serie diversidad cultural N° 2. Lima: Ministerio de Cultura.
- _____. 1996. "Introducción. Hacia una antropología de lo contemporáneo en la Amazonía indígena". En: Fernando Santos Granero (comp.), *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*. Quito: FLACSO-Ecuador-Abya-Yala.
- Seligmann, Linda y Kathleen Fine-Dare. 2019. "Reflections and projections: Andean worlds". En: Linda Seligmann y Kathleen Fine-Dare (eds.), *The Andean World*. Nueva York: Routledge.
- Starn, Orin. 1992. Antropología Andina, "Andinismo" y Sendero Luminoso. *Allpanchis* (39).
- Turner, Terence. 2004. "Anthropological Activism, Indigenous Peoples and Globalization". En: Carole Nagengast y Carlos Velez-Ibañez (eds.), *Human Rights, Power and Difference: The Scholar as Activist*. pp. 193-207. Washington: Society for Applied Anthropology.
- Ubilluz, Juan Carlos. 2017. "José María Arguedas y la venganza ardiente". En: Juan Carlos Ubilluz, *La venganza del indio. Ensayos de interpretación por lo real en la narrativa indigenista peruana*. pp. 79-80. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Viqueira Juan Pedro. 2006. La falacia indígena. *Nexos*. (341).

La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad?¹

MARISOL DE LA CADENA

¿Qué soy? Un hombre civilizado que no ha dejado de ser, en la médula un indígena del Perú; indígena pero no indio.

José María Arguedas²

Si la antropología se fuera a convertir en una disciplina mundial, en lugar de ser sólo una disciplina occidental, ésta debe definir a sus “otros” de una manera distinta, como sujetos que también hablan, piensan y saben.

Anne Salmond (1995: 45)

En un volumen reciente, al describir la antropología en el Perú, el antropólogo y político Carlos Iván Degregori señaló que ésta había desarrollado una visión analítica interna a la que le faltaba perspectiva comparativa. Esta situación, explica, contrasta con las condiciones de investigación en el hemisferio norte donde el acceso a bibliografía y fuentes de financiamiento provee a los investigadores una visión de conjunto que, aun así, tiene la tradición de mirarse hacia sí misma. Aunque la disponibilidad de recursos les permite comparar y contrastar conocimiento antropológico sobre los países andinos, generalmente hacen esto con información publicada en inglés, mayormente escrita por investigadores estadounidenses. Para ilustrar esta característica, Degregori hace referencia al artículo de un antropólogo estadounidense que presenta un balance de los estudios andinos, en el cual “de los 62 títulos mencionados en la bibliografía,

1 Traducción: Andrés Barragán. Revisión: Pablo Sandoval y Carlos Iván Degregori.

2 Entrevista con Ariel Dorfman (1970: 44).

sólo dos son de antropólogos peruanos”. Degregori describe críticamente esta situación como un *triángulo sin base*,³ una imagen de acuerdo a la cual el conocimiento se concentra en la cúspide y no existe en la base. Pero sugiriendo que hay distintas cúspides para distintos triángulos sin base, admite que su propio balance de la antropología peruana excluye el conocimiento producido por las universidades de provincias (Degregori 2000: 17-18).

Este artículo discute, genealógicamente, la compleja trayectoria de un aspecto de la antropología latinoamericana conocida como andinismo, y sus conexiones, pasadas y presentes, con el *mestizaje* y la *interculturalidad* respectivamente. La aseveración de Degregori sobre las desiguales relaciones entre la antropología andinista del sur y su contraparte del norte —principalmente estadounidense— me parece relevante y motiva esta reflexión. Sin embargo, me interesa más explorar las tensiones internas de la formación intelectual-política de América Latina y el Perú. El principal argumento de este artículo es que las relaciones nacionales de dominación y subordinación de diversas formas de conocimientos locales —incluyendo formas no occidentales de conocimiento— son parte de las condiciones que hacen posible la hegemonía intelectual de las formaciones económico-académicas euroamericanas. Múltiples y cambiantes centros y periferias, así como las resultantes relaciones de dominación —diversas y estratificadas— contribuyen a dar forma a lo que con el tiempo se vuelve visible como *conocimiento* antropológico universal, y lo que se mantiene invisible como *información* local, tanto a nivel mundial como en países específicos.

Articulada por la vocación universalista de extender la razón y de “asimilar” lo no histórico en la Historia, la geopolítica del conocimiento moderno estableció un centro (Euro-América) y excedió el mismo, constituyendo formaciones académicas regionales con sus respectivos centros (donde se acumularon las instituciones de la razón) y sus periferias (donde la lógica racional tenía una presencia más débil). Surcando esta configuración, sucesivas relaciones de poder entre múltiples y estratificadas formaciones de conocimiento local (occidental y no occidental), organizaron las condiciones que hicieron posible la hegemonía intelectual de un núcleo académico- económico, generalmente ubicado en el hemisferio norte y considerado como el centro del conocimiento universal.

Para ilustrar este proceso, en este artículo presento una discusión de la trayectoria genealógica y dialógica de lo que se convertiría en la antropología andinista, y

3 Julio Cotler introdujo la idea de “triángulo sin base” en los debates latinoamericanos conocidos como teoría de la dependencia, en los años sesenta. Esta imagen representaba una situación en la que la participación política en asuntos del estado se limitaba únicamente a los representantes oficiales —la cúspide del triángulo— mientras que los grupos subalternos se mantenían al margen de ella, Julio Cotler, *La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú*, 1967.

dos de sus secuelas: el multiculturalismo liberal y la *interculturalidad* radical.⁴ Relacionada a esta noción racializada de “cultura” que permite a la elite política discutir el derecho de las naciones latinoamericanas a existir como tales (De la Cadena 2004), la antropología en esta región emergió rodeada de instituciones dedicadas a la creación y control de poblaciones y apoyada por el Estado. Significativamente, la antropología andina estuvo también marcada por lo que el sociólogo Aníbal Quijano denominó “la colonialidad del poder”, una condición histórica y geopolítica que deslegitima formas no occidentales de interpretar el mundo como conocimiento, situándolas en estadios premodernos para así instalarlas como representaciones no coetáneas (Fabian 1983).⁵

Mi relato comienza en los primeros años del siglo pasado, cuando la antropología no se había consolidado todavía como disciplina. Entonces, la discusión sobre la “cultura” (la cual aún no había sido separada de “raza”) alimentaba los proyectos nacionalistas promovidos por una red de intelectuales regionales, que bajo la etiqueta del mestizaje, contribuyó finalmente a la emergencia y articulación de América Latina como región geopolítica. Finalizo la primera sección en los años setenta cuando emerge la noción de “lo andino” o “andinismo”. Institucionalmente vinculado a los “estudios de área” —y al concepto de “área cultural” de la antropología norteamericana—, el andinismo ha sido criticado (en los Estados Unidos y el Perú) por ser una representación orientalista de la cultura andina, desprovista de historia y política, que a su vez está plagada de un “profundo pensamiento estructuralista” (Starn 1991, 1994, De la Cadena 1999). En la tercera sección, describo la emergencia de otra red: la de los intelectuales indígenas. Una identidad oximorónica a comienzos del siglo XX —cuando los indios no eran pensados como seres racionales y menos aún como intelectuales— y actuando nacional e internacionalmente, esta red rebate la narrativa homogeneizante del mestizaje y propone, en su lugar, la interculturalidad, como el medio para producir

4 En este artículo utilizo la noción de diálogo de M. Bakhtin y la perspectiva genealógica de Michel Foucault para evitar la narrativa histórica lineal que naturaliza las actuales geopolíticas de conocimiento.

5 Al formular esta noción, Quijano (1997) explica que las formas eurocéntricas de conocimiento y las actuales formas de dominación vigentes en el mundo se encuentran entrelazadas. Las raíces de esa formación de poder pueden ser seguidas hasta el siglo XVI, cuando las creencias en la superioridad de la fe cristiana frente al “paganismo” permitieron a Europa constituirse como el epicentro de la modernidad, presuntamente, el momento Histórico más avanzado de la Humanidad. Sustentado en la eurocéntrica noción de tiempo lineal, el poder que respaldó la conquista de América y que conectó a ambos mundos (“nuevo” y “viejo”) condicionó una producción de conocimiento, según la cual América habitaba en el pasado y carecía de lo que los europeos tenían: civilización y razón. Instalada en la disciplina de la Historia, esta alquimia conceptual, que reproducía la imagen de Europa como el futuro de las poblaciones no europeas, ha sobrevivido a los movimientos descolonizadores y continúa informando maneras dominantes de conocimiento.

una comunidad nacional imaginada en toda su diversidad étnico-cultural, e incluso ontológica.

La segunda sección interrumpe lo que de otra forma podría haber sido una secuencia (es decir, desde el mestizaje hasta el anti-mestizaje, y desde los tradicionales intelectuales-políticos hasta los de base). En esta sección, empleo la vida y obra de José María Arguedas para ilustrar los conflictos internos que controlaron la producción de conocimiento entre los científicos sociales peruanos. Este controvertido intelectual peruano —e icono del andinismo— se sitúa en varias encrucijadas inusuales. Arguedas era un intelectual no indígena y un individuo indígena quechua, así como un etnógrafo y literato, cuyo trabajo resiste la clasificación binaria de ficción o etnografía. Si bien esto puede formar ahora parte del sentido común de las sensibilidades poscoloniales, en los modernizantes años sesenta la experiencia y el trabajo de Arguedas desafiaron los límites del conocimiento sociológico y antropológico y los proyectos políticos que estos conocimientos sustentaban. Su voluntad de combinar civilización con indigenidad (como en la cita introductoria) representó un desacuerdo ontológico con el poder totalizante de la modernidad —y su tendencia a la homogeneidad. Políticamente, la propuesta de Arguedas desafió los programas nacionalistas hegemónicos sustentados en la teleología del mestizaje: la idea de que los indios serían incluidos en la nación peruana como mestizos, sólo una vez que hubieran completado los requerimientos de la civilización. Teóricamente, la autoidentificación de Arguedas puede ser considerada como un rechazo al historicismo (Chakrabarty 2000), una conceptualización del tiempo histórico como una medida de la distancia “cultural” entre formaciones occidentales y nooccidentales coexistentes, y en el caso de Perú, entre las poblaciones españolas y andinas.

Pero lo más fascinante para la construcción de antropologías mundiales es que la declarada subjetividad de Arguedas representó la búsqueda de un tipo diferente de conocimiento. Este conocimiento definió a “sus otros” como subjetividades que hablan, piensan y saben; tal como sugiere Anne Salmond (en la segunda cita introductoria) y como proponen, más de treinta años después, los movimientos sociales indígenas dentro de sus demandas de interculturalidad.

El Centro Interamericano de la Antropología Peruana

Junto con José María Arguedas, el rumano John Murra fue otro promotor del andinismo. En 1952, mientras todavía era alumno de doctorado en la Universidad de Chicago, Murra viajó a Jamaica, contratado por su amigo el antropólogo estadounidense Sydney Mintz, y después viajó a Puerto Rico respaldado por Julian Steward. Desde Jamaica, Murra fue a Cuba donde conoció a Fernando Ortiz, el autor de *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (Coronil 1995), quizás la

etnografía histórica más temprana producida por un intelectual latinoamericano.⁶ Sobre Ortiz, Murra escribió “Un viejo respetable. Nosotros visitamos el palacio en el que vivía. Escribió muy buenas cosas. Este hombre, antes de la revolución [cubana] —en 1952— tenía ya sesenta años. Pero era un héroe póstumo de la revolución porque fue el primero en escribir sobre cuestiones afrocaribeñas. Un muy buen amigo de Herskovitz, de Aguirre Beltrán”. Desde Cuba, Murra tomó un bote a Yucatán y después un avión a Ciudad de México, donde conoció a otro antropólogo, el español Ángel Palerm, con quien pasó largas horas conversando sobre “antropología y revolución” (Castro, Aldunate e Hidalgo 2000: 43). Más adelante el grupo incluyó también al mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, quien había estudiado antropología en la universidad de Northwestern con Melville Herskovitz y, al igual que Ortiz, estaba interesado en la *africanía*. Esta densa red de amistades, oportunidades, intereses académicos y emociones políticas, y que conectó diversos países (Estados Unidos, Cuba, México, España e incluso Rumania), dio soporte a la complejidad de los itinerarios antropológico-conceptuales entre el Norte y Sur de América. Esta red sugiere también la existencia de una formación intelectual latinoamericana que cruzó fronteras nacionales y que se conectó genealógicamente con una red intelectual más temprana que antecede a la creación de la antropología en América Latina.

Articulada por una emoción política regionalista y nacionalista, la segunda de estas redes agrupó, desde finales del siglo XIX, a diversos intelectuales en torno a la idea de Indo-América, una comunidad imaginada de alcance sub-continental, que emergió de un pasado común, moldeada por tradiciones religiosas precolombinas e hispánicas.⁷ Ya sea como testigos, participantes u opositores de ciertos eventos políticos —como la Revolución Mexicana o las crecientes aventuras expansionistas de Estados Unidos en América Latina— los líderes de Indo-América se conocían entre ellos e incluso algunos trabajaban juntos.⁸ Generalmente, los indoamericanistas, comúnmente conocidos como indigenistas, eran intelectuales

6 Su primera edición fue prologada por Bronislaw Malinowski.

7 Influenciados por *La decadencia de Occidente* de Spengler (el cual se popularizó en América Latina a través de la Revista de Occidente de Ortega y Gasset), los indo-americanistas propusieron que su “liberación ideológica y filosófica de la dominación transatlántica” debía estar epistemológicamente inspirada por “una actitud espiritual comprensiva con el pasado” (García [1930] 1937: 33).

8 El más prominente defensor de esta comunidad, regional y nacionalista, fue José Vasconcelos, reconocido como el creador de la Raza Cósmica —el lema principal del proyecto de construcción de la nación mexicana, conocido específicamente como mestizaje. Víctor Raúl Haya de la Torre fundó el APRA, en 1924, cuando se encontraba en México trabajando como asistente personal de Vasconcelos, entonces Secretario de Educación. A su vez, Haya de la Torre fue un notable partidario de las luchas antiimperialistas de César Augusto Sandino, en Nicaragua, y ambos suscribieron la creación intelectual de Vasconcelos, Indoamérica. Del mismo modo, en el otro confín del continente, el Argentino Ricardo Rojas produjo la imagen de Eurindia, la cual sugería una identidad regional construida

provincianos —mayormente abogados— conocedores de sus entornos: restos arqueológicos, folklore, escritos coloniales, lenguas vernáculas y formas indígenas de vida. Para cuando la antropología se consolidó en los Estados Unidos, los indigenistas viajaron al norte a compartir sus conocimientos locales, con sus contrapartes de este país, y a certificar esos conocimientos académicamente. Así, el peruano Julio C. Tello obtuvo un título honorario de la Universidad de Harvard a comienzos de los años veinte y el mexicano Manuel Gamio recibió un título de la Universidad de Columbia, donde fue alumno de Franz Boas. Luis E. Valcárcel, el director del Museo Nacional de Historia del Perú (creado en 1930), recorrió varias universidades de los Estados Unidos, sintiéndose “impresionado con el vigor institucional de la etnología proveniente de las tradiciones boasiana, smithsoniana y de Harvard” (Salomon 1985: 89). La academia estadounidense, sin embargo, no agotó el interés intelectual indigenista, ya que el indo-americanismo era una doctrina política, además de anti-imperialista. México era un importante eje ideológico en la red, el espacio de una revolución exitosa y una fuente de ideas sobre el mestizaje.

El mestizaje fue una política demográfica, una herramienta para la creación de poblaciones, que prometió elevar el nivel de vida de los indígenas a través de la erradicación de su atraso. Esto representó para América Latina la posibilidad de convertirse, a futuro, en par del vecino país del norte, pero al mismo tiempo implicaba la aceptación de la inferioridad de la región dentro de la escala evolutiva. No es difícil de imaginar, entonces, que al navegar a través de ésta red político-académica, las creencias nacionalistas del mestizaje influyeran en la conceptualización de la “aculturación”.⁹ Vinculada a las discusiones más tempranas sobre la influencia de “los blancos” en las culturas indígenas de los Estados Unidos (Radin 1913), en 1936, la American Anthropological Association (AAA) incluyó los “estudios de aculturación” como un campo legítimo de la antropología, al cual definió como “la investigación de las culturas de los nativos que participan de la vida civilizada”.¹⁰ Legitimada como “aculturación”, la noción latinoamericana de mestizaje abrió entonces su camino hacia la academia norteamericana y sus fondos de investigación. Del mismo modo, la categoría de “aculturación” entró en

a partir del encuentro entre tradiciones indígenas americanas y europeas. Estas últimas llegaron a Argentina en un primer momento a través de los colonizadores españoles y a comienzos del siglo a través de inmigrantes italianos, ingleses y españoles.

9 De acuerdo a Ralph Beals, “Acculturation”, 1953, Robert Redfield —entonces en la Universidad de Chicago— acuñó este término después de visitar México en los años veinte. Del mismo modo, Melville Herskovitz (otro estudiante de Boas también interesado en la población afroamericana) usó el concepto de aculturación después de su trabajo de campo en Surinam (donde debió entrar en contacto con nociones caribeñas de métissage y negritude). Él estaba trabajando con Redfield en Chicago en ese tiempo.

10 También en 1936, Redfield, Herskovitz y Linton escribieron “Un Memorandum para el Estudio de la Aculturación” (Beals 1995).

la red indigenista donde encontró seguidores y detractores.¹¹ Así, en los Estados Unidos la conceptualización oficial de “aculturación” de la AAA y la creación de los Estudios Latinoamericanos como campo de especialización académica, pudieron haberse influido mutuamente, en tanto ambos eventos ocurrieron casi de manera simultánea. En 1935 el Social Science Research Council (SSRC) estableció un sub-comité orientado a promover los “estudios de aculturación” (Sartori 1998, Patterson 1995). Ese mismo año, el American Council of Learned Societies (ACLS) creó un Committee on Latin American Studies que años más tarde se convertiría en el ACLS-SSRC Joint Committee. Estas asociaciones buscaban coordinar sus recursos e investigaciones con las necesidades políticas del gobierno de los Estados Unidos como indica la Oficina de Asuntos Interamericanos, cuyo director era Nelson Rockefeller. Con fondos de esta institución, el norteamericano John Collier acompañó a los antropólogos mexicanos, en los años cuarenta, en la fundación del Instituto Indigenista Interamericano. Su misión era “realizar investigación sobre los “problemas indios” en países del hemisferio occidental” (Patterson 1995: 95).

A partir de este periodo los fondos de investigación —principalmente de los Estados Unidos— se convirtieron en un componente crucial de la antropología latinoamericanista y de las políticas de colaboración en la investigación.¹² El *Handbook of South American Indians* (1947-1959) es un icono de esta relación. Producido bajo el auspicio de la Oficina de Asuntos Interamericanos (y bajo la dirección del arqueólogo Wendell Bennet y el ecologista-material Julian Steward), la colaboración entre los investigadores del norte y el sur estuvo marcada por las jerarquías académicas. “Los creadores norteamericanos del Handbook y los etnólogos franceses del Instituto Francés de Estudios Andinos consideraron como *aprendices* a un gran número de *estudiantes* peruanos”, escribió Frank Salomon (1985: 90).¹³ Pero los “*estudiantes* peruanos” eran prominentes indigenistas, participantes destacados en la red del mestizaje y políticos locales influyentes en el Perú. Así, su condición de aprendices se remitía exclusivamente a la disciplina de la antropología, que en aquel entonces emergía de la red indoamericana bajo el

11 Fernando Ortiz estuvo entre los primeros que se opusieron a esta noción. Él opinaba que la aculturación simplificaba el complejo proceso cultural de dar y recibir que caracterizaba a las sociedades latinoamericanas desde la llegada de los españoles. La mezcla era transcultural—ésta operó en múltiples direcciones cuando los indígenas latinoamericanos, los españoles y las culturas negras cambiaron interdependientemente. Mientras algunos críticos literarios usan la noción de transculturación para conceptualizar la posición de Arguedas, el concepto de Ortiz mantiene “la noción de niveles de desarrollo cultural” (Coronil 1995: xix), a la que se oponen los escritos y la experiencia de Arguedas.

12 También como una consecuencia del concepto de “área cultural” (e ilustrativo de la influencia de dicha noción), el Instituto Francés de Estudios Andinos fue fundado en 1948, con Alfred Métraux como una importante autoridad.

13 Enfatizo las palabras que denotan subordinación para dar cuenta de esta relación.

liderazgo de Luis E. Valcárcel, un político indigenista, que al igual que el mexicano Vasconcelos, fue Ministro de Educación en 1945.

Preocupada por la creación del Perú como una nación moderna, conectada a la amplia red político-intelectual latinoamericana y alardeando de su legado Inca, la antropología peruana escogió a las pasadas y presentes “culturas indígenas” andinas como su objeto de estudio y representación política. Patrocinada por el estado peruano, sus primeras instituciones fueron museos, el Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y la sección peruana del Instituto Indigenista Interamericano (creada en 1945). En los siguientes quince años, la antropología se convirtió en una disciplina establecida y, con el estatus de ser epicentro de un “área cultural”, se convirtió en el centro de la antropología andina de los Estados Unidos, rivalizando con la antropología mexicana y opacando el desarrollo de la disciplina en los países vecinos (Bolivia, Ecuador, Chile y Colombia). Sin embargo, en notable contraste con México, el apoyo económico del estado peruano a la antropología se debilitó en los sesenta. En esa misma década instituciones privadas de los Estados Unidos y Europa comenzaron a financiar importantes grupos interdisciplinarios de expertos e instituciones político- académicas donde la antropología tenía algo importante que decir. Al igual que en el resto del mundo, la narrativa histórica lineal propuesta por la teoría de la modernización —tanto en su versión de derecha como de izquierda— tuvo un peso considerable en el Perú.

Para la teorización antropológica local, el predominio de los paradigmas de la modernización significó el fortalecimiento de la teleología del *mestizaje*. Sin embargo, la temprana retórica indigenista, con su énfasis nacionalista, fue reemplazada por un discurso economicista, fuertemente coloreada por las polarizadas ideologías políticas que prevalecían entonces. Por un lado, las propuestas conservadoras imaginaban a los indios convertidos en “granjeros” o normalizados como mestizos urbanos; y desde el lado opuesto, los proyectos revolucionarios necesitaban de “campesinos” o “trabajadores asalariados”, en lugar de indios supersticiosos inmersos en economías de autosubsistencia. La segunda de estas visiones fue compartida por los partidarios de la “teoría de la dependencia”, la alternativa conceptual izquierdista a las teorías de la modernización. En el marco de esta conceptualización, América Latina dejaba de constituir la parte “subdesarrollada” del continente y pasaba a ser interpretada como una formación económica regional en relación de dependencia frente a Europa y Norteamérica, la cual era el resultado histórico de la dominación colonial y la explotación económica capitalista. De esta perspectiva proviene la propuesta de etiquetar el mestizaje con un peculiar adjetivo local: *cholificación*.

Profundamente interdisciplinaria e inmersa en la política, en la antropología peruana de los años sesenta florecieron campos discursivos como los “campesinos” y “el campo”, que proliferaron en discusiones intelectuales conectadas con las movilizaciones sociales rurales relativamente exitosas. Convenientemente, los científicos sociales evaluaron, aceptaron o rechazaron, las influencias teóricas extranjeras utilizando escalas de valores que se ajustaban a sus proyectos políticos en curso. Por ejemplo: los antropólogos que trabajaban con el Estado le dieron la bienvenida a la “antropología aplicada”, los defensores de la teoría de la dependencia siguieron los trabajos de Eric Wolf y Maurice Godelier, mientras que Clifford Geertz y Claude Lévi-Strauss sólo tuvieron un impacto marginal. La “cultura” se convirtió en la preocupación de unos cuantos antropólogos marginales (entonces considerados conservadores) bajo el liderazgo de John Murra. En diálogo con José María Arguedas, Murra popularizó el término “lo andino”, una noción que rápidamente se integró a la red indigenista peruana. En los años siguientes esta noción animó una interesante controversia en los Estados Unidos, estimulada por la acusación de ceguera política que el antropólogo Orin Starn levantó contra los andinistas, por “haber perdido de vista la revolución” que organizaban los activistas de Sendero Luminoso, incluso en las comunidades donde algunos de ellos realizaban su trabajo de campo (Starn 1991). Mientras que la discusión sobre el *andinismo* de la antropología norteamericana no fue prominente en el Perú, la controversia en torno al trabajo de Arguedas sobrevivió largamente a su muerte en 1968. Arguedas fue identificado como un incitador de “lo andino”, una noción desacreditada por muchos intelectuales como un simple indigenismo romántico y culturalista. No obstante, su producción antropológica ha tenido poca influencia y es actualmente ignorada. Su trabajo literario, sin embargo, continúa levantando polémica entre científicos sociales y políticos.

***Todas las sangres*: Arguedas como una impensable revolución epistemológica**

La controversia que podía provocar el trabajo de Arguedas finalmente ocurrió después de la publicación de su novela *Todas las sangres* en 1964. En un conocido centro de investigación¹⁴ en Lima, reunidos en una Mesa Redonda, un grupo de

14 Éste era el Instituto de Estudios Peruanos. Creado a comienzos de los sesentas, por un grupo interdisciplinario de intelectuales de elite (sociólogos, antropólogos, historiadores, economistas, entre otros), se encontró entre las primeras instituciones que buscaron activamente y recibieron financiamiento privado. Llama la atención que dicho instituto combinara el legado del indigenismo con los aportes de la vanguardia de la teoría de la dependencia. La posición social privilegiada de sus miembros, junto con sus inclinaciones izquierdistas, hicieron del instituto una organización influyente y central para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú. Luis E. Valcárcel, John Murra, José Matos Mar—todos ellos figuras relacionadas con el eje de la antropología interamericana— fueron miembros del Instituto.

prominentes científicos sociales y críticos literarios discutió esta novela durante largas horas. Después de una amarga discusión —que fue grabada, transcrita y luego publicada—, llegaron a la conclusión que la novela proponía un proyecto político inviable, el cual incluso podía ser perjudicial para el país. Esta reunión se ha vuelto legendaria en la mitología académica peruana, constituyendo a la vez un momento fundacional y de rechazo científico de “lo andino”.

La publicación de la novela coincidió con un periodo de intenso conflicto entre grandes terratenientes y agricultores indígenas, conocidos como “campesinos” o “indios”. Inspirados por una combinación de marxismo ortodoxo, teoría de la dependencia y política indígena, los miembros del movimiento campesino lograron incautar las tierras de las haciendas.¹⁵ *Todas las sangres*, aunque a favor de la lucha indígena, contradecía el guion de los intelectuales y políticos de izquierda. Este guion (común a las insurrecciones marxistas en América Latina de los años sesenta) indicaba que las enseñanzas de los activistas políticos (la vanguardia revolucionaria) —así como el mismo activismo— transformarían a los indios en campesinos. Iluminados por la “conciencia de clase”, ellos dejarían atrás la superstición, formarían parte de la historia moderna y se integrarían políticamente como compañeros”. *Todas las sangres* discutía este destino y, por lo tanto, tocaba un punto político neurálgico altamente sensible para los intelectuales progresistas. Pero aún más importante (e inaceptable), la novela de Arguedas planteaba un reto epistemológico a la hegemonía del sujeto moderno singular, que proponían tanto el proyecto izquierdista como el conservador.

Situada en las alturas andinas, la novela describe una encarnizada disputa entre dos hermanos —Don Fermín y Don Bruno Aragón de Peralta— dueños de extensos latifundios en la región sur andina. Fermín encarna el capitalismo, el progreso y la razón. Este personaje aspira a la modernización del Perú, y su proyecto regional es desarrollar una mina. Bruno, por su parte, es un tradicional hacendado feudal imbuido de misticismo y opuesto a las inclinaciones modernizantes de su hermano, principalmente a su proyecto minero. Él quiere que el Perú se mantenga tradicional porque —en palabras de Arguedas— “lo moderno es un peligro para la santidad del alma” (Arguedas [1965] 1996: 52).

Cercado por los dos hermanos se encuentra Demetrio Rendón Willka, capataz de los trabajadores indígenas en la novela y el centro de la controversia en la Mesa Redonda. Willka es un indio que recientemente ha retornado al lugar después de varios años de vivir en Lima. Siguiendo el guion dominante del mestizaje-

15 Para controlar el desorden —y modernizar el campo— el estado respondió con planes de desarrollo dirigidos a “integrar a la población indígena”, donde antropólogos, extranjeros y locales, participaron profusamente. Los esfuerzos más conocidos son el proyecto Cornell-Vicos y el Plan de Integración de la Población Aborigen, los cuales estuvieron vigentes entre los años cincuenta y sesenta

aculturación, este personaje debía encontrarse purgado de creencias supersticiosas y convertido en un exindio, un *cholo* urbanizado, desdénso de las cuestiones indígenas. Pero Willka defraudó este guion. La educación formal y la vida urbana no lo habían transformado (como proponían los proyectos nacionalistas y las políticas estatales), ya que alternaba atuendos urbanos y rurales, y se autoidentificaba con facilidad como “comunero leído; siempre pues, comunero” (Arguedas 1964: 33). Su experiencia urbana le había enseñado que la tecnología moderna podía ayudar a dominar la naturaleza, pero como un individuo indígena le podía comunicar sus convicciones a un caballo, en una conversación en la que también agradecía el poder del sol.¹⁶ En lugar del típico híbrido encaminado hacia la modernidad, Willka personificó una hibridez oximorónica que rechazaba la consistencia y, así, era capaz de pensar-actuar en términos modernos y no modernos. Hacia el final de la novela, la inconsistencia de Willka había cruzado el umbral de lo tolerable, al entrar a la esfera de la política para organizar a un grupo precursor de líderes indígenas, quienes, al igual que él, creían en el poder de los cerros y fueron capaces de dirigir una exitosa insurrección motivada a la vez por la magia y la razón —al igual que la rebelión Santal (1885) de la India analizada por Guha (1988). Al final, *Todas las sangres* propone un movimiento social indígena alternativo, un aliado crítico de la izquierda moderna, pero él mismo con una lógica híbrida *a-moderna*. Aunque la alfabetización y las políticas modernas son importantes, ellas tienen que ser selectivamente usadas y traducidas a las formas indígenas (en vez de erradicadas), como en la siguiente cita:

En la cárcel se aprende mucho. Allí hay escuela. Hay que oír a los [presos] políticos. El mundo es muy grande. Pero tú no tienes que *seguir lo que dicen los políticos; según nuestra conciencia hay que aprender lo que enseñan. Ellos son diferentes*. Nadie nos conoce. ¡Ya verás! A ti te van a llevar preso. [...] Ya sabes firmar. En la cárcel vas a aprender a leer. ¡Déjalos que te lleven a Lima! (Arguedas 1964: 307).

En su análisis de la revolución haitiana, el historiador Michel Rolph Trouillot explicó que al momento de ocurrido los hechos, la idea de que esclavos negros lucharan por la independencia de Haití era impensable, puesto que, identificados como prerracionales, la sola idea de individuos negros desafiando el poder, y además en sus propios términos, excedía las categorías conceptuales y políticas, históricamente definidas (Trouillot 1995). Del mismo modo, en las mentes de los principales intelectuales limeños de los sesenta —muchos de ellos sinceros socialistas y prominentes defensores de la teoría de la dependencia— no había lugar político o conceptual para Rendon Willka. La elocuencia de Aníbal Quijano

16 En una conversación con el caballo de su jefe, “Lucero”, Rendón declara: “¡Lucero!” [...] el camión te va a enterrar, ¡caray! “Lucero”. Puede más que tú y el hombre, pues lo ha hecho. El hombre pues, está ganando “Lucero”. Despidete. El sol te prefiere, te hace grande, por gusto” (Arguedas 1964: 120).

a este respecto se ha vuelto legendaria en los círculos de las ciencias sociales peruanas. Sobre Rendón Willka dijo:

[...] el personaje Rendón Willka es sumamente equívoco: yo tuve [...] la impresión [...] de que Rendón Wilka regresaba totalmente *cholificado* de la ciudad, y que iba a proceder con suma astucia y maquiavelismo en la conducción *política* del proceso de insurrección campesina, y entonces aparecía un poco disfrazado dentro de su propia población. Pero la impresión siguiente, sobre todo al final de la novela, es que Rendón Willka [...] se reintegra —no muy conscientemente, no totalmente, pero en algún sentido se *reintegra*— al marco del mundo indígena tradicional (Rochabrún 2000: 59).

El mundo indígena y su paisaje animado no eran la arena secular que las organizaciones políticas modernas necesitaban. Entonces, en aparente paradoja, el análisis que proponía Quijano (y muchos otros socialistas) operó como una “prosa de la contra-insurgencia” (Guha 1988). Así, cuando tenían lugar agitaciones rurales bajo el liderazgo de *políticos indígenas* (probablemente como Rendón Willka), éstas no eran consideradas movimientos políticos indígenas sino para bien o para mal —sólo un aspecto de la lucha revolucionaria liderada por políticos urbanos. Incluso Eric Hobsbawm (1960) —la autoridad extranjera en “rebeliones” por aquellos años— había considerado a los campesinos como actores pre-políticos, en un análisis que incluía como parte de su muestra a los movimientos rurales peruanos. La noción de “cambio” promovida por premisas modernizantes, incluyendo aquellas de la teoría de la dependencia y el análisis de clase, estaba llena de historicismo: el cambio se movía del “pasado hacia el futuro”, y en consecuencia los líderes indígenas “cambiaban” cuando dejaban atrás las supersticiones y adquirían “conciencia histórica”.¹⁷ Indómito a esta narrativa, Willka era retrogrado y ello representaba la “indianización de la política”, un imposible histórico para los sociólogos que imaginaban un tipo diferente de líder:

Yo estoy trabajando en este momento sobre el liderazgo del movimiento campesino y he recorrido durante el año pasado algunas de las zonas más afectadas por el movimiento campesino: no he encontrado sino un líder indio dentro de todos los sindicatos campesinos que yo he conocido. De manera que *no existe liderazgo indio* en el movimiento campesino en ese momento, aparece sólo por excepción y sólo de manera totalmente aislada, y el líder indio está ya en el mismo proceso

17 La instrucción política buscaba erradicar la indianidad. Arguedas estaba familiarizado con esta narrativa. En su novela, Don Fermín —el hermano a favor de la modernización— explica el irracional comportamiento de Willka del siguiente modo: “Ese en Lima, no ha recibido instrucción política. Es un supersticioso, un indio todavía” (Arguedas 1964: 100).

de cholificación. No creo por ello que sea viable una solución indígena al problema campesino (Rochabrún 2000: 99).

Estas palabras de Quijano fueron las últimas en ser transcritas de la grabación de aquella amarga sesión. Aunque de manera simplificada debido a las tensiones de la sesión, los participantes se refieren a una tesis más compleja, publicada el mismo año que *Todas las sangres*, la cuál poco después se volvería famosa como *cholificación*. Ésta describe la transformación de los indios en “cholos”, su des-indianización e incompleta integración a las maneras occidentales de ser y saber.¹⁸ No obstante, los cholos representaban la esperanza nacional del futuro. Ellos indicaban, según Quijano, la “*emergencia* [de] una cultura mestiza *incipiente, embrión* de la *futura* nación peruana si la *tendencia* se mantiene” (1965: 61).

Incluso una rápida contextualización del debate revela que Quijano no era el único que tenía esta posición, aunque debió haber sido el oponente más elocuente de Arguedas. Era también su amigo y, aunque no resulta obvio para el lector de las transcripciones, la discusión estaba embebida de irresueltas conversaciones previas.¹⁹ Ello no anula, sin embargo, el notable vocabulario historicista que Quijano usó para definir a los “cholos”: nótese las palabras orientadas hacia el futuro en el párrafo antes citado: *incipiente, embrión, futuro, la tendencia*, un léxico que predominaba en la lógica académica y política de ese periodo.²⁰ Ésta saturó la imaginación y llegó a seducir a brillantes intelectuales al punto de llevarlos a cometer irracionales olvidos históricos: por ejemplo, no tomaban en consideración que, aunque bajo diferentes etiquetas, los “cholos” habían existido históricamente “entre”, en vez de “moviéndose hacía”, por casi quinientos años, desde la invasión española de los Andes hasta los años sesenta del siglo XX. Desde la perspectiva historicista, Demetrio Rendón Willka no era sólo una contradicción: no era posible. Visto así, Willka emergió de la genealogía del mestizaje para contradecir su teleología, al proponer que las formas de ser indígenas, en lugar de asumir el movimiento progresivo de la historia de la modernidad, tenían su propia historicidad, a pesar del innegable poder del capitalismo industrial.

Más significativamente, el liderazgo político de Willka implicó la inclusión de formas conocimiento indígenas en los proyectos nacionales y desafió así la premisa conocimiento/poder del socialismo, la cual, en tanto colectivismo secular, requería de la “cooperación de seres racionales, emancipados de los dioses y la

18 En 1964, Aníbal Quijano publicó *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana* (Esquema de enfoque aproximativo). Este libro volvió a ser publicado, en 1980.

19 Aníbal Quijano, conversación personal, agosto 2003.

20 Desde similares estructuras mentales evolutivas, algunos historiadores y sociólogos niegan la conciencia “nacionalista de los campesinos”. Ver, por ejemplo, Bonilla (1978) y Favre (1975).

magia”.²¹ Las políticas liberadoras socialistas necesitaban la supremacía de la razón y *Todas las sangres*, tal vez prematuramente, se opuso a este fundamentalismo. Arguedas explicó que “la teoría socialista no sólo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mí de energía, le dio un destino y lo cargó aún más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico...” (1971: 283).

Desde mi punto de vista, el esfuerzo de Arguedas coincide largamente —aunque treinta años antes— con el proyecto de “provincializar Europa” de Dipesh Chakrabarty (2000). Aludiendo que el pensamiento europeo es indispensable pero inadecuado para explorar las preguntas sobre la modernidad política en el Tercer Mundo, Chakrabarty examina las posibilidades de renovar y transformar las actuales formas hegemónicas de conocimiento desde los márgenes de la modernidad. Del mismo modo, Arguedas, como lo indican su trabajo y su testimonio de vida, propuso una alternativa política de conocimiento, que reconoció la necesidad de la razón occidental y su simultánea incapacidad para traducir, menos aún capturar o reemplazar maneras de ser andinas. Más que promotor de un multiculturalismo tolerante de “todas las sangres”²² —como han sido interpretadas sus propuestas— quiero leer a Arguedas como promotor de un multi-ontologismo y un nacionalismo capaz de ser universal y singular, articulado por la razón y la magia en igualdad de condiciones, y además socialista.²³ Más allá de las explicaciones economicistas predominantes, Arguedas puso en evidencia que el capitalismo derivaba su poder de la voluntad de las epistemologías modernas de reemplazar ontologías no occidentales por formas modernas de conciencia.

Así, develó lo que Quijano, tal vez inspirado por este desencuentro y casi treinta años después de que ocurriera, ha teorizado como “la colonialidad del poder”. A fines de los sesenta, sin embargo, salvo la honrosa excepción del lingüista Alberto Escobar, todos los participantes de la Mesa de Redonda ridiculizaron el proyecto de Arguedas. Preso de la depresión desde su juventud, Arguedas se suicidó pocos

21 Las palabras pertenecen a Enrique Bravo Bresani, un ingeniero que participó en la Mesa Redonda y poco después se convirtió en uno de los ideólogos del Gobierno Militar Revolucionario (1968-75), el cual implementó a partir de 1969 una reforma agraria dirigida a neutralizar las revueltas rurales.

22 Entre los críticos que han comentado esta frase se encuentran: Rowe, Escjadillo, Cornejo Polar, Escobar, Lienhard, Spitta, Rama, Larsen, Lambricht, Moreiras, Devine, entre otros.

23 Por ejemplo, el uruguayo Ángel Rama ha comparado el rechazo de Arguedas a la aculturación con la “transculturación” de Ortiz —noción que he presentado en la primera sección. Pero las sugerencias testimoniales de Arguedas trascienden la mezcla cultural bidireccional que Ortiz define como transculturación. Aunque esta noción alteró la linealidad de la aculturación y sostuvo la especificidad cultural de Cuba, también produjo la superioridad de la civilización occidental. Además, esta fue concebida a partir de una manera occidental de ser y conocer.

años después del episodio de la mesa redonda. Algunos expertos identificaron esta discusión como una de las causas del suicidio de este escritor.

El autor de *Todas las sangres* era complejo como los personajes que había creado,²⁴ e impensable en términos de Trouillot, para sus interlocutores intelectuales de los sesentas y setentas. Hijo de un abogado provinciano y víctima de una madrastra malvada, Arguedas fue criado por mujeres y hombres indígenas. En una entrevista, le dijo al escritor Ariel Dorfman: “Nada hay, para quien aprendió [primero] a hablar en quechua, que no forme parte de uno mismo” (1970: 43). Y esta ontología lo equipaba con una manera de saber, continuó diciendo en la misma entrevista:

Fui quechua casi puro hasta la adolescencia. No me podré despojar quizás nunca [...] de la pervivencia de mi inicial concepción del universo. Para un hombre quechua monolingüe el mundo está vivo; no hay mucha diferencia entre una montaña, un insecto, una piedra inmensa y el ser humano. No hay, por tanto, fronteras entre lo “maravilloso” y lo “real” [...] Tampoco hay mucha diferencia entre lo religioso, lo mágico y el mundo objetivo. Una montaña es dios, un río es dios, el ciempiés tiene virtudes sobrenaturales. (Dorfman 1970: 45).

Del mismo modo, aunque en una ocasión diferente, desaprobando enfáticamente la direccionalidad del mestizaje, declaró: “Yo no soy un aculturado”. Y reiteró su placer de ser simultáneamente indígena y no indígena: “yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y en quechua” (Arguedas 1971: 282). Estas palabras se han vuelto famosas entre los críticos literarios latinoamericanistas, quienes ven en ellas una confesión de la dramática trayectoria de vida del autor, e incluso una explicación de su suicidio como evidencia de la imposibilidad de su forma de ser.

Los científicos sociales ortodoxos no hubieran tolerado la afirmación de Arguedas, salvo, según señalaron algunos de ellos, como objeto de estudio antropológico. Limitadas epistemológicamente al plano puramente literario (Arguedas [1965], 1996: 52) —al menos hasta *Todas las sangres*— las descripciones del autor pueden considerarse “real maravillosas”, como parte del género literario donde lo “extraordinario” deja de ser tal, para convertirse en cotidiano. Y en la vida de Arguedas lo extraordinario era cotidiano, no sólo un objeto de estudio sino parte de su subjetividad. Poco antes de su muerte, y refiriéndose a la controversia de *Todas las sangres*, explica sus razones para escribir esta novela: “*Conozco el Perú a través de la vida* y entonces intenté escribir una novela que mostrara todas estas jerarquías con todo lo que tienen de promesa y todo lo que tienen de lastre”. Con la vida como fuente de conocimiento, la literatura le permitía borrar las distinciones

24 Él era como Rendón Willka según le reveló a uno de sus colegas (Escajadillo 1970).

entre “realidad” y “ficción”, y así describe su trabajo como: “Absolutamente cierto y absolutamente imaginado. Carne y hueso y pura ilusión” (Arguedas [1968] 1971: 22). La antropología estaría en desacuerdo: el paisaje animado y los insectos “mágicos” pertenecían al dominio de las creencias indígenas y como tales eran sólo distantes objetos de estudio, que además se desvanecían. La disciplina era políticamente inconsistente con la visión de Arguedas.

“Los planes de desarrollo de la integración del aborígen —le escribió en una carta a su mentor, John Murra, el 3 de noviembre de 1967— constituyen instrumentos encaminados a desarraigar definitivamente al indio de sus propias tradiciones [...] antropólogos famosos [...] predicán con terminología científica que la cultura quechua no existe, que el Perú no es dual culturalmente, que las comunidades de indios participan de una subcultura a la que será difícil elevar a cultura nacional” (Murra y López-Baralt 1996: 162).

Para contrarrestar la inclinación anti-culturalista dominante entre los intelectuales socialistas, Arguedas se comprometió activamente a propagar en Lima la música indígena andina y la artesanía, a cuyo estudio y colección se dedicó bajo el nombre de “folklore” desde los años cuarenta, cuando trabajaba como maestro en las provincias andinas. Su último proyecto antropológico fue compilar una enciclopedia de “folklore andino” en colaboración con Alejandro Ortiz y John Murra.

En medio de la voluntad modernizante y las rígidas posiciones de la economía política que colorearon la controversial Mesa Redonda (y que continuaron caracterizando el pensamiento académico en las siguientes décadas), la preocupación por los aspectos de la cultura andina finalmente encajó bajo la etiqueta de lo *andino*, que la comunidad académica confinó desdeñosamente a la antropología y etnohistoria, las ciencias del pasado; mientras que sociólogos y economistas se dedicaron al estudio del presente. Cuando lo andino circuló en Estados Unidos y se convirtió en andinismo, desaparecieron las sugerencias políticas de Arguedas por una forma alternativa de conocimiento, es decir, su demanda porque lo “mágico” sea considerado como par de la razón y porque los informantes se conviertan en sujetos de conocimiento. A través de una combinación de estructuralismo francés, funcionalismo británico y etno-historia norteamericana, el conocimiento indígena se convirtió al final en “pensamiento andino”, el objeto de atención de las explicaciones teóricas que traducían las singularidades de las formas andinas en lenguajes universales de “estructuras” y “sistemas”.

Esta etiqueta describe un tipo de antropología interesada en las especificidades de la región, una genealogía que se conecta con la noción de área cultural de Kroeber y las visiones políticas de los indigenistas. Controversial desde sus inicios, lo

andino también se conectó con la preexistente red de mestizaje interamericano en la medida que ésta respaldaba la idea de Indoamérica como una peculiar entidad político-cultural (Rama 1982). Adicionalmente, esto promovió una formación regional específica que entrelazó las antropologías de Ecuador, Colombia, Bolivia, Argentina y el norte de Chile.

Políticas indígenas y fin del mestizaje: interculturalidad o conocimiento como relación dialógica

[...] los dioses y otros agentes que habitan las prácticas de las llamadas supersticiones no han muerto en ninguna parte. Considero que los dioses y espíritus son existencialmente coetáneos de los humanos, y pienso desde el supuesto que ser humano incluye la cuestión de existir con dioses y espíritus.

(Chakrabarty 2000: 16).

Un chamán bendice la toma [indígena] del Congreso, espanta a los malos espíritus, brinda ayahuasca y al terminar la ceremonia vuela con su mente para recordar que unos meses atrás, cinco chamanes de la región amazónica se fueron a Estados Unidos para pedir al gobierno de ese país que revoque la patente del uso de ese producto” (Lucas 2000: 114).

Me han comentado que la discusión que se llevó a cabo en la Mesa Redonda no tuvo repercusiones inmediatas; los casetes anduvieron perdidos y fueron desenterrados varios años después como consecuencia de una limpieza general en el Instituto de Estudios Peruanos.²⁵ Pero éste no fue un efímero y aislado incidente entre dos intelectuales. Una vez que la transcripción fue publicada como libro (el cual ha tenido varias ediciones), el evento se convirtió en materia de conversación en círculos académicos peruanos e internacionales. Desde mi punto de vista esta controversia caracterizó un doble simbolismo entrelazado.²⁶ Epistemológicamente, la discusión expresó la tensión entre una generalizada tradición analítica que “tiende a evacuar lo local al asimilarlo a algún universal abstracto y una tradición hermenéutica de pensamiento que se encuentra íntimamente atada a lugares y a particulares formas de vida” (Chakrabarty 2000: 18). Políticamente, las

25 David Sobrevilla, comunicación personal, agosto, 2003.

26 Según Carmen María Pinilla, los asistentes asumieron una posición rígidamente “cientificista” que les impidió tener una visión y actitud “más comprensiva”. Pinilla señala que los trabajos de los dos principales críticos de Arguedas (Aníbal Quijano y Henri Favre) eran considerados como los primeros estudios “serios” dentro de las nacientes ciencias sociales peruanas. En éstos, “sobre todo en el de Quijano sobre cholificación, se apreciaba

discusiones de la Mesa Redonda fueron preludeo a las intensas disputas que opusieron a líderes políticos “campesinistas” (o “clasistas”) y a sus contrapartes “indianistas”, las cuales tuvieron lugar a lo largo de América Latina en las últimas décadas del siglo XX (Hale 1994, Yashar 1997). Ellas fueron parte de un proceso que algunos han denominado “el retorno del indio” (Albo 1991, Ramón 1993 y Wearne 1996), en referencia a la creciente importancia política de los movimientos sociales que articulan sus demandas en torno a asuntos indígenas y reivindicaciones étnicas; y que, de una forma u otra, desafían los simplistas puntos de vista analíticos universalizantes.

Surgidas a comienzos de los años setenta, organizaciones como el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca, Colombia), ECUARUNARI (Ecuador Runacuanpac Riccharimui, Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador), AIDSESP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana) y el Movimiento Revolucionario Tupac Katari (Bolivia), emergen en el panorama político de sus países, demandando y representando ciudadanía indígena. Desde sus inicios, estos movimientos propusieron proyectos que contradecían la teleología del mestizaje. Consecuentemente, hacia los años ochenta (aún si atravesadas por conflictos ideológicos internos como cualquier organización política), lograron desplegar un nuevo vocabulario nacionalista (pero altamente heteroglósico): palabras como “pluri-étnico”, “pluri-cultural”, “pluri- nacional” reflejaron sus demandas por respeto a sus singularidades étnicas. De manera más significativa, la nueva terminología —en su heteroglosia— desafió la homogeneidad que sustentaba los ideales nacionalistas y la formación estatal a cargo de su implementación. Las organizaciones políticas indígenas adquirieron estabilidad e irrumpieron en el centro de la escena en los años noventa, coincidiendo con la conmemoración de los quinientos años de la llegada de Colón a las Américas como hito simbólico. Tal vez el evento más inesperado y espectacular fue el *Levantamiento Indígena* ecuatoriano, que sacudió al país y ocupó su capital en junio de 1990. De acuerdo al historiador ecuatoriano Galo Ramón, el levantamiento “rompió el dique que un proyecto dominante de estado nacional había construido desde 1830” (1993: 6). En palabras de uno de sus principales actores, Luis Macas, antiguo presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE),²⁷ la más fuerte del país:

Una de las cosas que logró el movimiento indígena fue el reconocimiento de que el Ecuador no estaba habitado solamente por blancos como se había dicho, el resto de la población no existíamos simplemente, o no contábamos para nada. El movimiento indígena del noventa cambió toda

el uso creativo y ejemplar de la teoría sociológica para explicar procesos de cambio en el Perú, anotando regularidades y haciendo generalizaciones” (Pinilla 1994: 107).

27 CONAIE reemplazó ECUARUNARI en los años ochenta.

la correlación social que había en el país, transformó la percepción que tenía la sociedad sobre lo indígena y se impulsó el reconocimiento de la identidad de los diferentes grupos sociales, los mestizos, los indios, los negros (Macas 2000).

Como era predecible (aunque sorprendente y aún inadmisibles para algunos) la movilización política —el retorno del indio— también significó el “levantamiento de conocimientos” (Foucault 1980: 81-87), la insurrección de maneras de conocer definidas por la ciencia como locales, ilegítimas y descalificadas. Al igual que el personaje de Arguedas, Rendón Willka, los líderes originales del movimiento eran individuos indígenas que combinaban experiencias urbanas y rurales, y así también hizo el movimiento cuando se apropió hábilmente de prácticas modernas transformando su lógica. Ilustrativo de esto, y desde sus inicios, las demostraciones políticas del movimiento ostentaron una variada iconografía ritual y múltiples representaciones andinas. De hecho, la cita anterior describe una ceremonia que tuvo lugar en enero del 2000 en Quito, y que confrontó a la clase política tradicional con la idea de que las políticas modernas y los dioses podían ir de la mano, como en la cita de Chakrabarty ubicada al inicio de esta sección, así como en la novela de Arguedas. Pensados como “actos de memoria” (Bal 1999), los desecularizados rituales políticos también desafiaron las historias nacionalistas oficiales, reintroduciendo en el panteón político las ideas y la presencia de los activistas indígenas. En Bolivia, por ejemplo, cuando la memoria de Tupac Katari fue revitalizada y politizada, su frase “regresaré y seré millones” se volvió central en el movimiento social indígena.

Tupac Katari fue un indígena insurgente que lideró una lucha anticolonial a finales del siglo XVIII; su sola memoria demandó la restauración de acciones y conocimientos indígenas en la historia: la descolonización de la historia. Animados por esta necesidad, los movimientos sociales produjeron sus propios intelectuales orgánicos, estudiantes y profesores universitarios indígenas, que decidieron “recuperar y reelaborar el conocimiento histórico del pasado indio” (Ticona 2000). También establecieron Organizaciones no Gubernamentales de Desarrollo como el Taller de Historia Oral Andina (THOA), el cual funciona en La Paz (Bolivia) desde 1983-84 y cuyos objetivos son “investigar, diseminar y revitalizar la cultura, historia e identidad del pueblo indígena”.²⁸

Política e ideológicamente fragmentado en tendencias divergentes, el proceso de re-escribir las historias indígenas no ha sido una panacea. Como cualquier proceso político ha desatado luchas por el poder, expresadas en esencialismos, fraccionalismos y producción de meta-narrativas universalizantes (Warren 1998, Ticona 2000, Albo 1994, Van Cott 2000). Sin embargo, el proceso ha hecho estallar

28 <http://www.aymaranet.org/thoa7.html>

imágenes universales de indigenidad y ha puesto al descubierto formas locales de ser indígena. No sólo las categorías específicas de identidad (como maya, aymara, mapuche, ashaninka, quichua, shuar y kayapó, entre otras) reemplazan gradualmente a las genéricas etiquetas indígenas, sino que también las historias individuales develan múltiples maneras de ser, por ejemplo, la Ashaninka o Maya. Al interior de esta novedosa narrativa, el historiador maya-guatemalteco Edgar Esquit explica que la: “Mayanidad [...] es lo que hacen los mayas siempre y cuando otros mayas lo reconozcan como tal” (manuscrito no publicado).

La imagen de los intelectuales indígenas —oximorónica a la teleología del mestizaje— se vuelve frecuente en los círculos nacionales e internacionales y cambia además el significado de las palabras “indígena” e “intelectual”, incluso más allá del sentido gramsciano de que “cada persona es un intelectual”. Aunque de manera aún no muy obvia (y tal vez difícil de aceptar), la noción de “intelectuales indígenas” ha desafiado las ideas de oposición natural entre ciencia y magia, razón y no razón, tradición y modernidad, y todas aquellas otras que han sostenido los proyectos convencionales de modernización. Al igual que Arguedas, los “intelectuales indígenas” encarnan los márgenes epistémicos (Mignolo 2000) donde, con facilidad o incomodidad, el conocimiento racional cohabita con el conocimiento no racional. Organizada en movimientos sociales, esta mezcla sustenta proyectos políticos que tienen como uno de sus principales objetivos la transformación del Estado moderno y la homogenizante Historia Universal que lo produce. La expresión más difundida de este intento por producir un Estado diferente es conocida actualmente bajo el nombre de interculturalidad, un proyecto a través del cual el movimiento social indígena, como el de Ecuador, propone crear “un Estado pluri-nacional que reconozca la diversidad de sus pueblos” (Yumbay s.f.: 14).

Sustentada y producida por organizaciones sociales opuestas a las políticas neoliberales que el Estado intenta implementar desde los ochenta (Selverston-Scher 2001), la interculturalidad pertenece a la genealogía del mestizaje, aunque trabaja en contra de la colonialidad del conocimiento/poder y la narrativa teatralizada de la historia que la sostiene. Al igual que el mestizaje, la interculturalidad produce y es producida por una red intelectual dialógica y académico-política en América Latina; pero la actual red (ampliada por la World Wide Web) incluye a intelectuales-políticos indígenas e instituciones globales, que van desde agencias financieras (como OXFAM América o GTZ), hasta organizaciones multilaterales como el Banco Mundial. La interculturalidad surgió en los años setenta a partir de discusiones sobre los programas de educación bilingüe en Perú, Ecuador y Bolivia, y al igual que el mestizaje, es una noción altamente heteroglósica. La versión peruana más difundida se refiere a un “diálogo entre culturas” (Godenzzi comp. 1996), la cual continua con la función, como un intento biopolítico, de “mejorar a los indios” sobre la base de la noción de la educación bilingüe (quechua y español) que

enfatisa las técnicas alfabetizadoras occidentales. En Cochabamba, Bolivia, el Programa de Formación en Educación Intercultural y Bilingüe, PROEIB-Andes, dirigido a docentes de nivel escolar, abraza esta misión desde su fundación en 1996. En ambos países, las principales actividades son financiadas y administradas por el Estado a través del Ministerio de Educación, y la participación de las organizaciones indígenas es marginal. Pero la interculturalidad tiene también una versión más ambiciosa que aspira a forjar naciones —y en última instancia un “mundo”— caracterizadas por “la convivencia pacífica entre pueblos y culturas en términos de igualdad y justicia” (Menchú 1998: 13). Su mayor reto es llegar más allá del entendimiento tradicional de la “educación” —una tecnología de gobierno *creadora de población* dirigida a “elevar y sacar del atraso a los grupos indígenas”— y convertirse en una *interculturalidad para todos* (López 1996) Hacia este objetivo, en Ecuador, “construir la interculturalidad ha sido, desde inicios de los noventa, un principio político e ideológico del movimiento indígena ecuatoriano, principio que articula las demandas que plantean a un Estado monocultural, para transformar las políticas públicas y la misma concepción de Estado” (Walsh 2002a: 115). Entonces, el gran reto de la interculturalidad es convertirse en una *nueva relación social*, que junto con los feminismos, ambientalismos y movimientos indígenas, pueda confrontar las antiguas jerarquías sociales de la razón, la propiedad, el género y la sexualidad, para producir así un Estado democrático donde “la enajenación cultural no deb[a] ser más la condición de posibilidad del ejercicio de la ciudadanía” (Tubino 2002: 54).

Aparentemente, entonces, en una de sus más versiones más consecuentes, la interculturalidad es tanto una nueva tecnología (yo diría, profundamente subversiva) de formación del Estado, y un lugar epistemológico para la producción de un tipo diferente de conocimiento. Reestructurar el antiguo Estado implica reevaluar el consenso liberal que lo sustentó y el orden social, basado en jerarquías coloniales y *generizadas* de civilización, que éste mantuvo. Finalmente, la versión más ambiciosa de la interculturalidad necesita reinventar las instituciones de conocimiento que crearon y sustentaron el consenso liberal moderno. Por tanto, la temprana urgencia de re-escribir la historia nacional ha sido la preocupación central de los movimientos sociales indígenas, lo cual ha llevado a la creación de centros alternativos de conocimiento. En Ecuador, la Universidad Intercultural representa la materialización de dicho esfuerzo. Un documento, que expone los objetivos de esta universidad, la describe como un espacio plural (es decir, no exclusivamente indígena o sólo para la producción de “conocimiento indígena”), sino para “la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la interculturalidad” (Instituto Científico de Culturas Indígenas 2000). El mismo documento critica a la ciencia moderna por haber emergido de un monólogo y haber construido categorías auto-referenciales

“que no permiten la inclusión de “lo extraño” y “diferente” dentro de los márgenes del conocimiento”. De manera fascinante, este documento concluye con una serie de preguntas:

Si la ciencia moderna ha sido monológica y si las propias condiciones de saber siempre están implicadas en las condiciones de poder, entonces ¿cómo generar las condiciones para un diálogo? ¿Cómo articular la interculturalidad *dentro de los límites de la epistemología* y de la producción del conocimiento? ¿Cómo *aportara la aventura del conocimiento desde nuevas fuentes?* (Instituto Científico de Culturas Indígenas 2000).

Me gustaría traer estas estimulantes preguntas a la arena de la antropología —a la cual la Universidad Intercultural ha criticado acertadamente por haber construido, creado y mantenido a los pueblos indígenas como “otros”, negando y excluyendo las posibilidades de su autoentendimiento. Así, para finalizar esta sección quisiera utilizar estas preguntas como un llamado a una antropología (más específicamente a una producción etnográfica) articulada a lo que llamo “epistemologías relacionales”. Inspirada por Arturo Yumbay, un político ecuatoriano que describe el papel de los antropólogos que trabajan con los movimientos indígenas como de *acompañantes* (compañeros en un sentido dialógico), veo a las epistemologías relacionales como una posición de conocimiento situado (Haraway 1991). Esta posición asume la contingencia de las categorías universales y las utiliza en un proceso dialógico con el pensamiento local, a la vez que le presta incesante atención crítica a los procesos de traducción entre ambos, volviendo así visible el conocimiento local.²⁹ De este modo, las epistemologías relacionales cancelan las posiciones sujeto-objeto, y al interactuar con sus otros como sujetos que hablan, piensan y saben (Salmond 1995). tienen el potencial de crear las condiciones para el surgimiento de una antropología en plural, suficientemente calificada para superar su singularidad occidental y convertirse, colectivamente, en una disciplina mundial múltiple. Finalmente, y más allá de las fronteras disciplinarias, las antropologías mundiales podrían establecer la comunicación entre los conocimientos occidentales y otros conocimientos considerados como tales por *derecho propio*.

Reflexiones finales

Al comienzo de este artículo dije que tomaría a José María Arguedas para ilustrar las políticas de producción de conocimiento tal cual emergieron dentro de la comunidad intelectual-política peruana. Pero mi intención no era presentar una situación polarizada con Arguedas de un lado, y los racionalistas recalitrantes por

29 Para un ejemplo de epistemologías relacionales ver Ramón (1993). El libro consiste en una serie de artículos que el autor produjo en un complejo diálogo con integrantes de los movimientos sociales indígenas en Ecuador.

el otro. No es así como trabaja la hegemonía, y la hegemonía de las prácticas del pensamiento occidental están también presentes en el trabajo de Arguedas, pues a pesar del desafío epistemológico que representó su literatura, el proceso a través del cual Arguedas escritor produjo su antropología estuvo llena de intrigantes tensiones que revelan su conformidad con la razón, la ciencia y las jerarquías académicas que estructuraron la sociedad latinoamericana en los años sesenta y que persisten hasta la actualidad. En su correspondencia con otros antropólogos. Arguedas lamentó repetidas veces su “ignorancia de teoría” y subordinó la antropología local a los centros metropolitanos de conocimiento: “sólo quienes han recibido perfeccionamiento serio en el extranjero son capaces de enseñar aquí, pueden conducir las instituciones de enseñanza [...]. Los otros, como yo, podremos hacer algo en arte, pero no en ciencias, somos unos pobres muertos que admitimos, algunos, permanecer en el puesto sólo porque no hay mejores todavía”, escribió en una carta en 1966 (Ortiz 1996: 209).³⁰

Este comentario pertenece a la genealogía del conocimiento contra la cual se han rebelado los proponentes de la interculturalidad. Pero la dinámica y las jerarquías del conocimiento hegemónico continúan impregnando su producción. En este sentido, Pamela Calla, una antropóloga boliviana, señala que en el PKOEIB-Andes donde enseña, los estudiantes han acuñado diversos calificativos, los cuales no sólo reflejan las diferentes formas de ser indígena sino las tensiones implícitas de ser “inferior” en términos modernos (esto es, menos educado o menos masculino). Por ejemplo, en una ocasión los estudiantes se clasificaron como “académicos” y “fundamentalistas”. No es sorprendente, que la posición de superioridad en que se habían situado los “académicos” fuera desafiada por los “fundamentalistas”, autoidentificados como “más indígenas”, y por tanto, como más masculinos. Aunque esta última interpretación desafía estereotipos dominantes, como el que “las mujeres son más indias” (De la Cadena 1991), continúa siendo sustentada por jerarquías modernas de género. Del mismo modo, las presiones para ser moderno e indígena son complejas —como en el siguiente testimonio de un líder indígena cuyo nombre prefiero mantener en el anonimato:

A veces siento que enloquezco porque ¡ya no logro pensar más como indio! Lucho por los indios entre los blancos, entonces tengo que pensar como blanco. Represento los intereses indígenas en organismos del estado, pero hace tres años que no vuelvo a mi aldea. Viajo por todos lados, y yo sé que soy indio. ¿Pero qué tipo de indio? (Oliart 2002).

Como es evidente a través de estas citas, la interculturalidad no es un proceso de fácil desarrollo. No ha eliminado las imágenes de un indígena estancado en

30 La carta estaba dirigida a su apreciado amigo, Alejandro Ortiz Rescaniere, quien estaba estudiando en París bajo la dirección de Claude Lévi-Strauss.

el tiempo que el andinismo académico creó en la región. Un ejemplo que ilustra la forma en que tales imágenes aun perviven y tiene vigencia en el Perú, es el episodio intelectual que siguió a la muerte de ocho periodistas en Uchuraccay. Como recordamos, en 1983, cercados por la guerra entre Sendero Luminoso y el ejército peruano, los campesinos indígenas de esta comunidad ayacuchana mataron colectivamente a ocho periodistas que estaban investigando otra masacre que había tenido lugar días antes en las inmediaciones. Las reacciones a este evento incluyeron desde los coloniales temores anti-indígenas así como también las actitudes paternalistas pro-indígenas. El gobierno respondió nombrando una comisión para investigar la masacre. Ya que los asesinos fueron indígenas, es decir ciudadanos peruanos no modernos, los miembros claves del grupo oficial —liderados por el internacionalmente famoso Mario Vargas Llosa— fueron dos antropólogos, en lugar de abogados como hubiese correspondido en una investigación criminal. Sacándolos de la historia, los antropólogos explicaron que los indios habían asesinado a los periodistas por una combinación de miedos ancestrales y principios culturales.³¹ Dos décadas después, los antropólogos a cargo de ese informe, se encontraban asesorando al gobierno del presidente Alejandro Toledo (2001-2006) en los esfuerzos gubernamentales dirigidos a transformar el Perú en una nación multicultural compatible con la misión económica del neo-liberalismo. El ex presidente Toledo representó esa posibilidad, ya que es un “ex-indio sin complejos, con la mente fría y calculadora de un académico de Stanford y Harvard” con la habilidad de “entender la vida desde un punto de vista enraizado en el rigor analítico y la información científica”. Puede que sea sólo una coincidencia, pero el autor de esta cita es Álvaro Vargas Llosa, hijo de Mario Vargas Llosa, el escritor a cargo del informe anteriormente mencionado. Mario Vargas Llosa es también el autor de un libro titulado *La utopía arcaica*, en el cual discute el trabajo de Arguedas como un deseo anacrónico, una inversión de la historia, no sólo como una utopía, sino además arcaica.

En los sesenta y setenta el análisis historicista de clase trabajó como una “prosa de la contrainsurgencia”, que excluyó a los levantamientos indígenas del campo de la política académicamente definido. A comienzos del siglo XXI, el multiculturalismo liberal puede trabajar como una “maquina antipolítica” (Ferguson 1990) al incluir dentro de la hegemonía del liberalismo —o del neoliberalismo en este caso— circunstancias que pudieran revelar y entonces politizar las narrativas cotidianas de lo “cultural” o la exclusión “étnica”. El inclusivo —aunque despolitizante— trabajo del multiculturalismo opera normalizando la educación. En el Perú, por ejemplo, el escándalo que de otra forma hubiera representado la imagen de un

31 Que estos indios “intemporales” fueran trabajadores estacionales en plantaciones de café; que se dirigieran en viajes semanales a los pueblos vecinos a comprar arroz, azúcar, kerosene y cigarrillos; que sus hijos fueran empleados en la ciudad, y que ellos fueran infortunados actores en la guerra entre el Estado y Sendero Luminoso no se encuentra presente en el informe. Véase Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003: tomo V, cap. 3).

cbolo como presidente del país, fue neutralizado, o al menos aplacado, a través de las referencias al entrenamiento de Toledo en los centros de la razón, una señal de su aptitud como un político moderno. Arguedas, a través de la intrincada complejidad de su ficticio Rendón Willka —y a través de su propia vida— cuestionó la normalización a través de la educación. Así, él rechazó los hábitos cotidianos de pensamiento de sus pares y provocó un escándalo político- intelectual que la contrainsurgente prosa de la modernidad no pudo controlar.

Igual de escandalosas son las discusiones sobre la interculturalidad y la presencia de intelectuales indígenas en países como Guatemala o Ecuador —y en menor medida en el Perú. Situándome del lado del escándalo (ya que desafía la simplicidad de la modernidad) e inspirada por Arguedas, quiero proponer que en la medida que los movimientos sociales indígenas articulan una alternativa a la política moderna —y a los estados-nación que la sostienen— estos movimientos tienen el potencial de transformar la noción empírica liberal de “diversidad” (actualmente tolerada en los multiculturalismos liberales) en demandas políticas por la ciudadanía de ontologías plurales y sus formas de conocimiento. Como una ciencia social occidental posibilitada por su ubicación en lugares no occidentales, la antropología está en condiciones de contribuir a la visibilidad de otras formas de conocimiento. Para lograrlo, es necesaria una conciencia del conocimiento antropológico como un proceso dialógico de traducción, entre lo local y lo universal, entre historias e Historia, entre lo singular y lo general.

Referencias citadas

- Arguedas, José María. 1964. *Todas las sangres*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- _____. 1996 [1965]. “Voy a hacerles una confesión...” Intervención de José María Arguedas en el Primer Encuentro de Narradores Peruanos. En: Antonio Cornejo Polar, *José María Arguedas Antología Comentada*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- _____. 1971. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- _____. 1978. *Deep Rivers*. Traducido por Frances Horning Barraclough. Austin: University of Texas Press.
- _____. 1981. *Formación de una cultura nacional indo-americana* (prólogo de Ángel Rama). México D. R: Siglo XXI.
- Albo, Xavier. 1991. El retorno del indio. *Revista Andina*. (2): 299-366.
- _____. 1994 “And from Kataristas to MNRistas? The Surprising and Bold Alliance between Aymaras and Neo-liberals in Bolivia”. En: Donna Lee Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. New York: Saint Martin’s Press.

- Bakhtin, M. M. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Bal, Mieke. 1999. *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. Hanover: Dartmouth College-University Press of New England.
- Beals, Ralph. 1995. "Acculturation". En: Alfred L. Kroeber (ed.), *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bonilla, Heraclio. 1978. The War of the Pacific and the National and Colonial Problem in Peru. *Past and Present* (81): 92-118.
- Cadena, Marisol de la. 2004. *Indígenas mestizos: Las políticas de raza y cultura en el Cusco, Perú, 1919-1991*. Lima: IEP.
- _____. 1991. Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cusco. *Revista Andina*. 9 (1): 7-29.
- Calla, Pamela. En prensa. "Negotiating Fundamentalisms: The Officialization of Intercultural and Bilingual Education in Bolivia".
- Castro, Victoria, Carlos Aldunate y Jorge Hidalgo. 2000. *Nispa Ninchis: Conversaciones con John Murra*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Institute of Andean Research.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. 2003. Informe Final. Lima.
- Coronil, Fernando. 1995 "Introduction. Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint". En: Fernando Ortiz, *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*. Durham: Duke University Press.
- Cotler, Julio. 1967. *La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cornejo Polar, Antonio. 1996. *José María Arguedas: antología comentada*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- _____. 1973. *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Degregori, Carlos Iván. 2000. *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- De La Peña, Guillermo. 2000. "Mexican Anthropology and the Debate on Indigenous Rights". Ponencia presentada a la Annual Meeting of the American Anthropology Association.
- Dorfman, Ariel. 1970. Conversación con José María Arguedas. *Revista Coral*. (13): 43-46.
- Escajadillo, Tomás. 1970. Meditación preliminar acerca de José María Arguedas y el Indigenismo. *Revista Peruana de Cultura*. 93-94, 113-114.
- Esquit, Edgar. s.f. Las rutas que nos ofrecen el pasado y el presente; activismo político, historia y pueblo maya (manuscrito no publicado).

- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Fardon, Richard (ed.). 1995. *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Favre, Henri. 1975. "Remarques sur la Lutte des Classes pendant la Guerre du Pacifique" En: *Literature et Société au Pérou du XIX eme siècle*. Université des Langues et Lettres de Grenoble-CERPA.
- Ferguson, James. 1990. *The Anti-Politics Machine. "Development", Depoliticization and Beurocraic Power in Lesotho* Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Brighton-Sussex: Harvester Press.
- Fuller, Norma. 2002. *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- García, Uriel. 1937 [1930]. *El nuevo indio*. 2da edición. Cuzco: H. G Rozas.
- Guha, Ranajit. 1988. *An Indian Historiography of India: a Nineteenth-Century Agenda and its implications*. Calcutta: Centre for Studies in Social Science.
- Godenzzi, Juan Carlos (comp.). 1996. *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Hale, Charles. 1994. Between Che Guevara and the Pachamama. Mestizos: Indians and Identity Politics in the Anti-Quincentenary Campaign. *Critique of Anthropology*. 14 (1): 41-68.
- Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Londres: Free Association.
- Hobsbawn, Eric J. 1960. *Social Bandits and Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. Glencoe: Free Press.
- Instituto Científico de Culturas Indígenas. 2000. "Editorial" *Boletín ICCI Rimay*. 2 (19) octubre, [http:// icci.nativeweb.org/boletin/ 19/ editorial.html](http://icci.nativeweb.org/boletin/19/editorial.html)
- López, Luis 1996 "No más danzas de ratones grises. Sobre interculturalidad, democracia y educación" En: Juan Carlos Godenzzi (ed.). *Interculturalidad y educación en los Andes y Amazonia*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Lucas, Kintto. 2000. *La rebelión de los indios*. Quito: Docutech.
- Macas, Luis. 2000. "¿Cómo se forjó la Universidad Intercultural?" Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas. 2 (19) octubre (edición especial). [http://icci.nativeweb.org/boletin/ 19/macass.html](http://icci.nativeweb.org/boletin/19/macass.html).
- Menchú, Rigoberta. 1998. La interculturalidad como utopía. *Pentukun*. (8): 11-14.
- Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princenton: Princenton University Press.

- Murha, John y Mercedes López-Baralt. 1996. *Las cartas de Arguedas*. Lima: Pontificia Universidad del Perú.
- Oliart, Patricia. 2000. "Identidad indígena e historia del contacto en América Latina: Las personas, los pueblos y el movimiento transnacional". Manuscrito inédito.
- Ortiz, Fernando. 1995 [1947]. *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*. Durham: Duke University Press.
- Ortiz, Alejandro. 1996. *José María Arguedas, recuerdos de una amistad*. Lima: PUCP.
- Osterling, Jorge y Héctor Martínez. 1983. Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940-1980. *Current Anthropology* 24(3): 343-350.
- Patterson, Thomas C. 2001. *A Social of Anthropology in the United States*. Oxford: Berg.
- Pinilla, Carmen. 1994. *Arguedas. Conocimiento y vida*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Poole, Deborah. 1992. Antropología e historia andinas en los EEUU: Buscando un reencuentro. *Revista Andina* (1): 209-245.
- Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (com.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. pp. 201-246. Buenos Aires: CLACSO.
- . 1997 Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario mariteguiano* 9 (9).
- . 1965. El movimiento campesino del Perú y sus líderes. *América Latina*, 8 (4): 43-65.
- Radin, Paul. 1913. "The Influence of the Whites on Winnebago Culture" En: *Proceedings of the State Historical Society of Wisconsin*, pp. 137-45.
- Rama, Ángel. 1982. *Transculturación Narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Ramón, Galo. 1993. *El regreso de los runas. La potencialidad del Proyecto Indio en el Ecuador contemporáneo*. Quito: COMUNIDEC-Fundación ínter Americana.
- Rochabrún, Guillermo (ed.). 2000. *La mesa redonda sobre "Todas las sangres" del 23 de junio de 1965*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto de Estudios Peruanos.
- Salmond, Anne. 1995. "Self and Other in Contemporary Anthropology". En: Richard Fardon (ed.), *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*. Londres: Routledge.
- Salomon, Frank. 1985. The Historical Development of Andean Ethnology. *Mountain Research and Development*. 5 (1): 79-98.
- Sartori, Andrew. 1998. Robert Redfield's Comparative Civilizations Project and the Political Imagination of Postwar America. *Positions* (6) 1, pp. 33-65.

- Selverston-Scher, Melina. 2001. *Ethnopolitics in Ecuador: Indigenous Rights and the Strengthening of Democracy*. Coral Gables, North-South Center Press at the University of Miami.
- Starn, Orin. 1994. Rethinking the Politics of Anthropology. The Case of the Andes. *Current Anthropology*. (35): 13-38.
- _____. 1991. Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru. *Cultural Anthropology*. 6 (3): 63-91.
- Ticona, Esteban. 2000. *Organización y liderazgo de aymara 1979-1996*. La Paz: AGRUCO Agroecología Universidad Cochabamba.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Massachusetts: Beacon Press books.
- Tubino, Fidel. 2002. "Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: Más allá de la discriminación positiva". En: Norma Fuller (ed.). *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- Van Cott, Donna. 2000. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Vargas Llosa, Mario. 1996. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Walsh, Catherine. 2002a. "(De) construir la Interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros del Ecuador". En: Norma Fuller (ed.). *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- _____. 2002b. "Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo". En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales, geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*, Quito: UASB-Abya Yala.
- Warren, Kay. 1998. *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wearne, Phillip. 1996. *Return of the Indian: Conquest and Revival in the Americas*. Londres: Cassell-Latin America Bureau Ltd.
- Yashar, Deborah J. 1998. *Demanding Democracy: Reform and Reaction in Costa Rica and Guatemala, 1870s-1950s*. Stanford University Press.
- Yumbay, Arturo. s.f. "La CONAIE: referente de nuestros pueblos del Ecuador". En: *Foro Indígena. El movimiento indígena como actor político: Realidad sueños y desafíos*. pp. 11-17. Lima: COPPIP-CONACAMI.

Dilemas y tendencias en la antropología peruana: del paradigma indigenista al paradigma intercultural¹

CARLOS IVÁN DEGREGORI Y PABLO SANDOVAL

El quehacer antropológico privilegió durante décadas el estudio de las “sociedades lejanas y diferentes” (Augé 1995: 12). Podríamos definir entonces a la antropología clásica como la ciencia o el estudio del Otro, el radicalmente diferente, el no occidental. ¿Por qué el interés en estudiarlo? Distintos motivos se entrecruzan. La curiosidad y el espíritu de aventura, por ejemplo, que impulsaron a cronistas, viajeros y exploradores de la antigüedad, hoy incorporados como precursores en el panteón antropológico. Para cuando la antropología surge y se desarrolla como disciplina académica, esa curiosidad se había vuelto decididamente científica, pero nunca fue del todo inocente. Otros objetivos subyacían a ese interés por conocer al Otro.

Mencionemos los dos extremos. Uno: estudiarlo para dominarlo mejor, siendo el mejor ejemplo de esta tendencia, la antropología británica (Asad 1991, Said 1989, Stocking 1991a). La antropología surgió en el período de la expansión imperial europea y luego norteamericana. En el otro extremo, conocerlo para idealizarlo como el “buen salvaje”. Entre ambos extremos, lo mejor de la antropología clásica contribuyó a ampliar el concepto mismo de humanidad, fomentando la tolerancia y reconociendo positivamente la diversidad cultural en tiempos en que cobraba auge el racismo científico. Como afirma Stocking (2004: 367) en ese contexto debe entenderse el relativismo cultural de Franz Boas, padre del culturalismo e importante influencia en la antropología latinoamericana de principios del siglo XX.

Sin embargo, nadie puede escapar totalmente a su época. Por eso, en las etnografías clásicas descubrimos con frecuencia la tendencia a construir al Otro fuera de la Historia, exotizándolo y esencializándolo, sea como el buen salvaje que debe ser

1 Este artículo retoma dos trabajos anteriores: Degregori (2000), y Degregori y Sandoval (2006).

protegido en su pureza o como el primitivo destinado a desaparecer (Said 1990, y para el contexto andino Starn 1992). Casi siempre varón, blanco, ciudadano de Estados imperiales, difícilmente el etnógrafo podía evitar mirar, o fotografiar, con un “ojo imperial” al Otro que era su objeto de estudio (Poole 1998, Pratt 1993).

Antropólogos en la “periferia”: América Latina

¿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? En otras palabras, ¿qué pasa cuando los Otros, antes objeto de estudio, se convierten ellos mismos en científicos sociales? Si la antropología clásica fue un producto de la expansión noratlántica hacia el resto del mundo, en Asia y África fue hija de los procesos de liberación nacional, y en América Latina de los de construcción nacional (Cardoso de Oliveira 2001: 77, Stocking 2001b: 287).

Al igual que en cualquier parte, la antropología en América Latina ofrece peligros y posibilidades. Desde siempre e incluso hoy, los antropólogos “sureños” estudiaban fundamentalmente sus propios países. Ello les daba y les sigue dando la ventaja comparativa de un “conocimiento localizado”, una capacidad de “descripción densa” difícilmente igualable por los profesionales foráneos. Pero la cercanía al árbol puede bloquear la visión del bosque. Por otro lado, al concentrarse en su propio país, pueden perder la perspectiva comparada, que es una de las condiciones centrales de producción de conocimiento de la disciplina. Finalmente, el o la antropóloga estudia su propio país, pero no necesariamente su propia (sub)cultura. Cuando la antropología esencializa al Otro, lo ve como homogéneo y monolítico, aunque en realidad no lo es. Lo probamos los propios antropólogos de la periferia, intelectuales diferenciados del resto de la población, a veces no sólo por educación o clase social, sino por pertenencia étnica y/o racial, como sucede con frecuencia en Perú donde la comunidad académica tiende a reproducir las brechas que atraviesan el conjunto del país: entre universidades nacionales y privadas, entre Lima y provincias, en cierta medida entre andinos y criollos (Degregori 2006). Durante largo tiempo, sin embargo, a la antropología latinoamericana la impulsó la nostalgia, o el anhelo narcisista de (re)construir un Nosotros homogéneo. Mencionemos tres corrientes en las cuales puede rastrearse este deseo: el indigenismo; el paradigma de la “integración nacional” de los Estados populistas, y el de la revolución. Todos tenían en común una visión uniformizadora de la cultura y una concepción vanguardista del cambio social.²

2 Vanguardista porque, en mayor o menor medida, quienes “sabían” cuál debía ser el rumbo y diseñaban los proyectos, sea de modernización, construcción nacional o revolución, eran núcleos de intelectuales, de políticos o de ambos; proyectos cuya estructura básica homogenizadora era compartida por casi todo el espectro académico/político. Para la

Estas diferentes aproximaciones influyeron y se entrecruzaron en la antropología latinoamericana en diferentes grados y épocas. Pero aun cuando marcada por sueños que una vez en el poder se revelarían imposibles y etnocidas, la antropología no fue sólo y en muchos casos ni siquiera principalmente un instrumento del poder. Si la ubicamos en su contexto histórico, encontramos producción de conocimiento crítico sobre nuestras realidades y puntos de fuga hacia otros horizontes.

Miradas cruzadas: los orígenes de la antropología en el Perú

En el caso peruano, lo mejor de la antropología contribuyó a ampliar la “foto de familia”, a transformar la “comunidad imaginada” llamada Perú.³ El país concebido en un principio por sus élites como occidental y criollo, fue cediendo así paso a otro más contradictorio pero también más plural. El aporte central de la antropología en sus primeras décadas (1940-1960) fue contribuir a la articulación nacional,⁴ explorando territorios ignotos tanto en el sentido literal y geográfico de la palabra, como en el sentido metafórico: incursionando en ámbitos socioculturales y temporales desconocidos.

En esos tiempos (y quién sabe aún hoy), cuando salían a hacer trabajo de campo en comunidades lejanas, los antropólogos peruanos se sentían y tenían mucho de exploradores en un país donde la exploración había estado principalmente a cargo de extranjeros, mientras los hijos de las élites criollas tendían a comportarse como extranjeros en un país extraño.⁵ Viajeros y traductores transculturales, en las décadas de 1930-1950 los coleccionistas y estudiosos del “folclor” incorporaban a la cultura nacional las manifestaciones de los hoy denominados “grupos subalternos”. Viajeros en el tiempo, arqueólogos y etnohistoriadores —tendencias disciplinarias

teoría de la modernización, la homogenización final se produciría gruesamente en torno al “modo de vida americano”; para el indigenismo, al final de la película quedaría un solo actor colectivo, el mestizo, al que José Vasconcelos llamó la “raza cósmica”; para la izquierda revolucionaria, ese actor colectivo trascendía las fronteras nacionales y las determinaciones biológicas o culturales, se anclaba en la estructura productiva y era el hombre nuevo proletario.

- 3 Para esta sección tomamos en cuenta balances anteriores como Salomon (1982 y 1985), Montoya (1975), Murra (1984), Osterling y Martínez (1985), Urrutia (1992), Poole (1993), Marzal (1993), Ansión (1994), Guerrero y Platt (2000), Burga (2005), y Bonilla (2005).
- 4 Distinguimos articulación de integración, en tanto integración es sinónimo de homogenización y uniformización, mientras que si se habla de articulación, se está articulando diferencias que pueden mantenerse como tales, se está articulando a distintos actores sin la voluntad de que uno absorba al resto en lo que la disciplina llamaba el “proceso de aculturación”.
- 5 Por ello, a principios del siglo XX, José de la Riva Agüero (de familia aristocrática) conmocionó a su generación cuando al terminar sus estudios universitarios decidió recorrer el Perú en vez de viajar a Europa, como era costumbre por esos años.

que estuvieron juntas hasta 1969 en el Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad de San Marcos— incorporaron a la historia nacional los miles de años previos a 1532. Pero comencemos por el principio y avancemos ordenadamente, precisando, ampliando y también cuestionando estas afirmaciones iniciales, tal vez demasiado propensas a la celebración.

Cronistas, exploradores y viajeros

Si la antropología surge del encuentro con el Otro, entonces los más antiguos precursores de la antropología peruana los encontramos en tiempos de la Conquista. Cronistas tratando de hacer inteligible la radical Otredad del Tawantinsuyo; frailes doctrineros elaborando los primeros diccionarios de las lenguas quechua y aymara; burócratas visitadores, que al entrevistar a los “señores de la tierra” o censar a sus súbditos para convertirlos en tributarios acumulaban material etnográfico sobre flamantes “subalternos” (Brading 1991: caps. 2-4 y 6). En sus sugerentes reflexiones sobre la antropología mexicana, Lomnitz subraya que “la tensión entre el mundo de lo conocido y la seducción de experiencias exóticas que no pueden ser narradas, es el contexto originario de nuestras antropologías, cuyos momentos de mayor sensación de descubrimiento están ligados a la entrega del sujeto a la experiencia a través de un trabajo de campo [...]” (1999: 3).⁶

Pero esta “traducción intercultural” entraña peligros. Los evangelizadores, por ejemplo, se encontraban en tensión por el peligro de la “corrupción” de los signos y/o de la moral. ¿En qué medida estaban traduciendo adecuadamente las categorías cristianas? ¿Hasta qué punto la traducción no significaba el primer paso hacia la reafirmación de la cultura nativa y la perversión de la doctrina cristiana? Además, “el proceso de aprendizaje implica, necesariamente, someterse a una lógica ajena aunque sea de manera provisional” (Lomnitz 1999: 81-82). Esta misma mezcla de fascinación y horror la encontramos en Perú en figuras como Francisco de Ávila (1573-1647), un jesuita cusqueño, extirpador de idolatrías y recopilador al mismo tiempo de las historias de “los dioses y héroes, y la vida de los hombres de Huarochirí en la época prehispánica una especie de Popol Vuh de la antigüedad peruana; una pequeña Biblia regional [...]” (Arguedas 1966: 9).

Pero aquí pronto aparecen otras voces, otras miradas cruzadas que nos ofrecen relatos contradictorios, ausentes en el recuento de Lomnitz, donde “corrupción” parece ser un camino de un solo sentido. En el caso peruano, el Inca Garcilaso de la Vega ([1616] 1960) emplea la misma palabra para referirse a los españoles que “corrompen casi todos los vocablos que toman del lenguaje de los indios de aquella tierra”, comenzando por el nombre mismo del Perú, y que malinterpretan

6 Ver también Lomnitz (2001).

la “verdadera” historia de los incas. Pero en lo que se refiere a la acepción moral y religiosa de la palabra corrupción, Garcilaso vacila. Corrige a Cieza, quien llama demonio a Pachacamac, la gran divinidad panandina, pues: “por ser español no sabía la lengua tan bien como yo, que soy indio inca” (libro II, capítulo 2). Más a continuación añade que:

[...] por otra parte tienen razón porque el demonio hablaba en aquel riquísimo tiempo haciéndose Dios debajo deste hombre, tomándolo para sí. Pero si a mí [...] me preguntasen ahora: “¿cómo se llama Dios en tu lengua?”, diría “Pachacámac”, porque en aquel general lenguaje del Perú no hay otro nombre para nombrar a Dios sino éste, y todos los demás [...] o no son del general lenguaje o son corruptos [...] (Garcilaso de la Vega: libro segundo, capítulo II, 134-135).

¿Divinidad o demonio? En su vacilación queda delineado uno de los dilemas que recorre la antropología y buena parte de la cultura peruana hasta nuestros días. Son los dilemas de un mestizaje que está lejos de ser armónico y sin contradicciones⁷ y se presenta más bien plagado de desgarramientos, suturas y tensiones al filo de dos mundos.

¿Qué pasa cuando el Otro está dentro de nosotros mismos? La pregunta vale no sólo para Garcilaso, sino también para los cronistas indígenas como Santa Cruz Pachacuti o Guamán Poma de Ayala y su carta al Rey, monumental híbrido de castellano y quechua, de escritura e iconografía. Esta carta, perdida hasta 1908, fue encontrada en Copenhague, y publicada por primera vez en 1936 por el antropólogo y lingüista francés, Paul Rivet. En ella, Guamán Poma nos ofrece: “la única contribución etnográfica entre los cronistas” (Murra 1980: xvii). Son famosas sus críticas a la administración colonial, incluidos los frailes, pero en lo referente a las “idolatrías”:

Su ambivalencia es notable. Defiende el uso de los bailes y las canciones andinas que otros tratan de prohibir. Pero al igual que su contemporáneo, el sacerdote cusqueño Francisco de Ávila, Waman Puma denuncia a los “ydúlatras” entre los señores andinos. Su obra, como la de Ávila, prepara el terreno para las grandes campañas de extirpación de las religiones andinas [...] (Murra 1980: xvii).

7 Sobre las dificultades del Inca Garcilaso para asumir su identidad mestiza, véase entre otros Hernández (1993). Sobre una crítica al concepto mismo de mestizaje, véase Cornejo Polar (1994).

Esto mostraría que a pocas décadas de la Conquista existía ya un cierto marco discursivo hegemónico, que definía los temas centrales alrededor de los cuales y en cuyos términos puede tener lugar la contestación y la lucha (Joseph y Nugent 1994: 20). La identidad mestiza y el reclamo indígena se construyen apelando a símbolos e instituciones que surgen de los mismos procesos que han subordinado a estos grupos.

Más que un repaso exhaustivo de ese primer momento precursor de la antropología, nuestro interés ha sido mostrar que desde muy temprano se complejizan y matizan las oposiciones dominación/resistencia, Andes/Occidente, tradición/modernidad y se erosionan también las fronteras entre Nosotros y los Otros.⁸

Luego del gran impulso explorador asociado a la Conquista y a la búsqueda de El Dorado, el fuego se apaga. Entre el rentismo y las rutinas coloniales, la labor proto-antropológica queda fundamentalmente en manos de misioneros en la Amazonia. La rebelión de Juan Santos Atahualpa en la década de 1740, que expulsa a los franciscanos de su “última frontera” amazónica, y la expulsión de los jesuitas pocas décadas más tarde, constituyen un epílogo de ese primer período y consolidan el predominio de una voluntad de ignorar. Las grandes rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Ccatari en 1780 repliegan todavía más a españoles y criollos tras los muros de la “ciudad letrada”. No es tanto un repliegue físico, en tanto las guerras de la independencia y las guerras entre caudillos que marcan las primeras décadas republicanas se desarrollan en escenarios rurales, pero sí en la actitud frente al Otro indígena, sintetizada en la reimplantación del tributo, medida poscolonial emblemática (Méndez 2005).

Son exploradores y viajeros, en su gran mayoría extranjeros, quienes animados con los principios de la Ilustración europea, toman la posta como precursores de la antropología hacia fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX. Ni el avance del liberalismo, ni la abolición del tributo en la sexta década del siglo XIX, implican un cambio significativo en la actitud de las élites oligárquicas, que desde el principio habían preferido, parafraseando a Arguedas, rescatar al indio histórico pero ignorar al indio actual (Méndez 1996). El liberalismo significó más bien la expansión de la gran propiedad terrateniente, en lo que ha sido denominado metafóricamente una segunda conquista de los Andes (Larson 2004). Pero a pesar de su envoltura arcaica, el contexto en que se da la ofensiva latifundista era radicalmente diferente, y tuvo por tanto consecuencias distintas, entre ellas el surgimiento del indigenismo, acicateado además por la expansión del mercado y la derrota ante Chile en la Guerra del Pacífico a fines del siglo XIX.

8 Esta tendencia a la oposición se observó más claramente en el debate alrededor de la “utopía andina” en los años ochenta.

Los indigenismos y el nacimiento de la antropología

El indigenismo cuestiona la visión excluyente, que dejaba fuera de la comunidad imaginada nacional a las mayorías indígenas, o las incorporaba en todo caso como sustrato servil, cuando no degenerado.⁹ Desde fines del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, el indigenismo como reivindicación del “indio actual” y de su incorporación como base fundamental de la “comunidad imaginada” peruana se abrió campo, con altibajos, en la conciencia, la cultura y la política peruanas. La amplia y variada bibliografía sobre el indigenismo nos presenta un movimiento heterogéneo y complejo, que abarca varios registros —filantrópico, social, político y artístico— y atraviesa diferentes coyunturas.¹⁰ Existe cierto consenso, además, en que tras la reivindicación indigenista subyace “una visión urbana de los Andes” (Kristal 1991): paternalista, exotista y en muchos casos con una concepción homogenizante de la construcción nacional alrededor del mestizo o del indígena. Pero la antropología peruana, surgida como disciplina universitaria en 1946, es hija del indigenismo y es necesario por tanto ubicar los inicios de nuestra disciplina sobre ese trasfondo.

Lauer (1997) hace una interesante distinción entre indigenismo mayormente sociopolítico y otro cultural (literario, plástico, arquitectónico o musical). El primero tuvo su auge desde fines del siglo XIX hasta la década del veinte del siglo pasado. Fue movilizador, modernizador y reivindicativo, y llegó a un lugar importante en el debate nacional. Esta importancia la atestiguan, entre otros, los textos reunidos por Aquézolo (1976) en *La Polémica del indigenismo*, que hacia 1927 involucró a grandes nombres de la intelectualidad peruana, como José Carlos Mariátegui, Luis Alberto Sánchez y José Ángel Escalante. En sus franjas más radicales, asumió rasgos utópicos y hasta apocalípticos, como en *Tempestad en los Andes* de Luis E. Valcárcel,¹¹ o simplemente radicales como en *El nuevo indio* de Uriel García

9 Para Manuel González Prada —uno de los precursores del indigenismo—, esa servidumbre había sido sin duda una de las causas de la derrota en la Guerra del Pacífico. Afirma González Prada “Alguien dijo que el Perú no es una nación sino un territorio habitado [...] cabe, por ahora, una buena dosis de verdad. Si el Perú blasona de constituir una nación, debe manifestar dónde se hallan los ciudadanos, los elementos esenciales de toda nacionalidad. Ciudadano quiere decir hombre libre, y aquí vegetan rebaños de siervos” (en García Salvatecci 1972, cap. 10).

10 Ver, por ejemplo, Martínez (1977), Cornejo Polar (1980, 1994), Franco (1990), Kristal (1991) y Lauer (1997).

11 Por ejemplo, dice Valcárcel: “Un día alumbrará el Sol de sangre, el Yawar Inti, y todas las aguas se teñirán de rojo. El vencido alimenta en silencio su odio secular, calcula fríamente el interés compuesto de cinco siglos de crueles agravios. ¿Bastará el millón de víctimas blancas?” (1970: 24). Más adelante agrega: “Quién sabe de qué grupo de labriegos silenciosos, de torvos pastores, surgirá el Espartaco andino. Quién sabe si vive ya, perdido aún, en el páramo puneño, en los roquedales del Cuzco. La dictadura del proletariado indígena busca a su Lenin” (1970: 126).

(1930). De manera subordinada, muchas de sus ideas fueron incorporadas en los programas políticos que Haya de la Torre y Mariátegui elaboraron hacia el final de esa década, buscando: “una nueva ocupación de los espacios centrales de la cultura política”.

Por contraste, el indigenismo cultural, que Lauer llama indigenismo 2: “más que una propuesta subversiva o negadora de lo criollo, era una buena idea nacionalista cuyo momento parecía haber llegado, un esfuerzo por expandir lo criollo por los bordes” (Lauer 1997: 46-47); un intento más de lo no autóctono por asimilar lo autóctono, que sería una constante desde la Colonia y que “ha terminado trazando una clara deriva de incorporación de lo no criollo a lo criollo” (Lauer 1997: 16). Así, con sus filios contestatarios atenuados y tras varias mutaciones, el indigenismo fue recuperado y usado como una suerte de telón de fondo en los discursos oficiales hasta la década del ochenta. El historiador Jorge Basadre presenta el contexto en el que se da el tránsito del indigenismo I al 2. Así, mientras: “la década de 1920 a 1930 representó un considerable incremento en la imagen del indio en la conciencia de la intelectualidad peruana [...] Correspondió al período de 1931-1942 una etapa de reafirmación hispánica” (Basadre s.f.: 33).

Fue durante esos años, según Macera “los peores de la historia republicana del siglo XX” (1968: 92), que la antropología se gestó como disciplina universitaria. La contraofensiva hispanista se dio dentro de un clima mundial de ofensiva conservadora, cuando no fascista. El clima en el cual el entonces denominado “problema indígena” se abre espacios en la agenda nacional, cede paso a otro en el cual es posible que el filósofo y pedagogo Alejandro O. Deustua afirme que:

El Perú debe su desgracia a esa raza indígena, que ha llegado, en su disolución psíquica, a obtener la rigidez biológica de los seres que han cerrado definitivamente su ciclo de evolución y que no han podido transmitir al mestizaje las virtudes propias de razas en el período de su progreso (Deustua 1937, citado en Degregori 1979: 234).

El indigenismo es por entonces una idea a la defensiva, que se repliega hacia el pasado y hacia los márgenes de la vida nacional. Valcárcel se concentra en La etnohistoria del Perú antiguo mientras el indigenismo como movimiento se refugia en ámbitos e instituciones que no desafían explícitamente al poder, como la Escuela de Bellas Artes o el Museo de la Cultura Peruana. Allí madura la antropología. Pues aun cuando a la defensiva, el “grupo antropológico” libra sus batallas. Y aprovechando una coyuntura nacional e internacional favorable, logra la institucionalización de la antropología como disciplina universitaria. La II Guerra Mundial acababa de finalizar y la Guerra Fría aún no había comenzado. En el Perú, bajo la presidencia de José Luis Bustamante y Rivero (1945-1948) se vivía una corta primavera democrática. Luis E. Valcárcel —cuyo indigenismo

ya había perdido el filo utópico— es nombrado ministro de Educación en 1945 y durante su gestión se crea en 1946 el Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad de San Marcos. Paralelamente se crea también la carrera de antropología en la Universidad San Antonio Abad del Cusco.¹² Para esta época, Valcárcel y los otros indigenistas buscaban legitimar la antropología como una ciencia aplicada, “alejándola de las generalizaciones, los utopismos y las panaceas” (Valcárcel 1964: 12). En sus primeros diez años, por ejemplo, el Instituto producía más de cuarenta monografías de comunidades indígenas, y tres proyectos de ayuda técnica y promoción cultural, y colaboraba con el Ministerio de Educación para sus planes de Educación Fundamental y del Adulto.

El período que se extiende entre las décadas de veinte y sesenta puede leerse como el largo y difícil tránsito del paradigma modernizador excluyente de la oligarquía a otro mucho más inclusivo, populista o “nacional popular”. Parte de ese tránsito es el desarrollo de un indigenismo estatal, que se remonta a los gobiernos de Augusto B. Leguía (1919-1930) pero que hasta la década del cuarenta tiene un carácter intermitente y periférico dentro de la acción del Estado. A partir de mediados del siglo XX se va consolidando, bastante pálido si lo comparamos con México, pero más sostenido que en las décadas previas, y menos periférico. En esas décadas se promulgan leyes y dispositivos de protección y tutelaje. En 1921 se crean la Sección de Asuntos Indígenas al interior del Ministerio de Fomento, así como el Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo; en 1922, también en el Ministerio de Fomento se crea el Patronato de la Raza Indígena. Asimismo, por influencia del Primer Congreso Indigenista Interamericano realizado en Pátzcuaro, México, en 1949, se crea por resolución suprema en 1946 el Instituto Indigenista Peruano, órgano dependiente del Ministerio de Justicia y Trabajo. Frente a ese pálido indigenismo estatal y frente al “indio real” que comenzaba a movilizarse masivamente, se define la naciente antropología peruana.

Nuevamente, México aparece como punto de referencia y contraste. Allí, la antropología vivió su Edad de Oro dentro de lo que Bonfil Batalla (1970) llamó un largo y cómodo matrimonio con el Estado posrevolucionario, populista e “integrador”, que comenzó a agriarse recién con la masacre de Tlatelolco de 1968. En el Perú, la relación con el Estado era por esos años más bien diplomática, casi de compromiso. Si la edad de oro de la antropología mexicana estuvo vinculada estrechamente al Estado, en el Perú lo estuvo más al financiamiento de fundaciones filantrópicas de los Estados Unidos y a instituciones académicas europeas, como el

12 Aunque según L. E. Valcárcel ya en la década del treinta, con la llegada de Harry Tschopik (1946) para realizar un trabajo de campo en Quispicanchis (Cusco): “puede decirse que comenzaron las actividades etnológicas en el Perú” (1947: 16). Asimismo, con la publicación en 1946 del *Handbook of South American Indians* bajo la dirección de Julian Steward, se potencian los trabajos antropológicos en los Andes, todavía liderados por antropólogos extranjeros.

Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), fundado en 1948. Con ellas trabajan las universidades y también, desde bastante temprano, las ONG.

Por extraña coincidencia, fue precisamente a partir de 1968 y durante el gobierno reformista del general Velasco (1968-1975), que la antropología vivió con el Estado un romance breve y compartido con la sociología, que se interrumpió con el cambio de gobierno. Por esos años, dos antropólogos de las primeras promociones llegan a ocupar cargos importantes en el régimen militar: Carlos Delgado, uno de los inspiradores de la Ley de la Reforma Agraria de 1969, y Mario Vásquez, discípulo de Alan Holmberg, que participó en la elaboración de la Ley de Comunidades Campesinas de 1972. Pero para entonces, la antropología ya tenía más de dos décadas como disciplina universitaria y había vivido también su propia edad de oro.

La tenue relación de la antropología con el Estado durante esas primeras décadas fue a la vez su fortaleza y su debilidad. Debilidad, porque tuvo que luchar por hacerse un espacio social, conseguir recursos y legitimarse ante el poder. Fortaleza, porque no se vio tan aprisionada por el corsé de los proyectos estatales y pudo fluctuar con algo más de libertad entre la experiencia transcultural y la búsqueda de legitimidad ante un Estado y una cultura hegemónica en los que prevalecía el paradigma modernizador y su correlato homogenizador expresado en el concepto de “aculturación” (Aguirre Beltrán 1967).

Entre el descubrimiento y la “integración”, repitiendo el viejo dilema conocer/destruir, el o la antropólogo aparece como personaje liminal, fronterizo, no del todo incorporado a la dinámica de un Estado que tampoco se anima del todo a una “integración” a fondo. Esa etapa discurre entre informes burocráticos para el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas y la inmersión en un mundo por ese entonces todavía poco conocido que realizan los jóvenes de las primeras promociones. Tal vez buscando acercarse a la experiencia de los clásicos antropológicos en islas lejanas o “tribus” aisladas, estos jóvenes eligen para escribir sus tesis comunidades apartadas donde se encontrarían “relictos” prehispánicos (Matos Mar 1949, 1959, y Ávalos de Matos 1952). Hay un arco temporal que va desde esas primeras tesis hasta los proyectos de la Universidad de San Marcos en el valle de Lurín (Matos Mar 1959) y posteriormente en el valle de Chancay en que predomina ese espíritu explorador que Montoya (1975) celebra en su “elogio de la mochila” (Matos y Ravines 1971).¹³ El mismo espíritu se vive paralelamente en Cusco bajo la dirección de Óscar Núñez del Prado; y en Ayacucho, donde Efraín Morote Best dirige seminarios de investigación en los que se forman sucesivas promociones de antropólogos.

13 Ver también la lista de estas tesis en Rodríguez Pastor (1985).

Los tres grandes temas de esas primeras décadas fueron los estudios holísticos de comunidades, los estudios folclóricos y los proyectos de antropología aplicada. En los dos primeros subyace esa tensión en la cual el antropólogo, muchas veces provinciano, busca al Otro, con frecuencia lo exotiza, pero al mismo tiempo se siente parte de él, y pretende acercarlo, “aculturarlo”. Esta última pulsión se expresa abiertamente en la llamada antropología aplicada, influida por las teorías de la modernización, el desarrollismo y el funcionalismo. Estos programas fueron criticados por su vinculación o coincidencia con los intereses del poder imperial y su escaso “efecto de demostración”. Alian Holmberg, director del proyecto Vicos (1952-1962), el más importante programa de antropología aplicada desarrollado en el Perú, afirmaba que “el proceso actual de occidentalización de pueblos nos parece, así, consistir en la introducción de modernos “postulados fundamentales” dentro de las culturas que carecen de ellos” (Holmberg 1966: 59).¹⁴

Estas afirmaciones tienen que ver con una concepción en la cual tradición y modernidad son dos polos contrapuestos y excluyentes. Pero lo que más llama la atención en el proyecto no está en la propia comunidad de Vicos sino fuera de ella, en las masivas movilizaciones que ocurren en los Andes por esos mismos años, en las que miles de campesinos organizados “recuperan” entre 1958 y 1964 cientos de miles de hectáreas de tierras que les habían sido usurpadas. Así, los campesinos indígenas, sin la intervención de proyectos de desarrollo, hirieron de muerte al latifundio de manera bastante incruenta, dada la magnitud de las movilizaciones y lo sensible que seguía siendo el problema de la propiedad de la tierra (Guzmán y Vargas 1981, Remy 1990, Seligmann 1995).

Puntos de fuga y nuevos horizontes

Esa tensión entre la seducción de lo exótico y la necesidad de “asimilarlo” tiene relación con la forma en que plantean las relaciones entre lo que Lomnitz llama “ciudadano normativo”, en este caso criollo o mestizo urbano y los “otros”:

Puede decirse que el indio en México era el “otro” del ciudadano normativo, de manera comparable al modo en que el negro, el indio o el mexicano fueron los “otros” del ciudadano normativo en Estados Unidos de principios y mediados de siglo [...] Sin embargo, gracias a la revolución mexicana, existe una importante diferencia [...]: aunque tanto “el negro americano” como “el indio mexicano” fueron el otro de la normatividad ciudadana de sus respectivos países, el indio en México

14 Para una bibliografía detallada sobre este proyecto véase Dobyns y Vázquez (1966), y un balance crítico en Stein (2000). Más recientemente ha salido un interesante balance realizado por los propios pobladores de la comunidad. Ver Memorias de la comunidad de Vicos (2005).

fue ubicado como el sujeto mismo de la nacionalidad, sujeto que sería transformado por la educación y por la mezcla racial. Así, la antropología mexicana fue “indigenista” en tanto fue una antropología modernizadora que funcionó dentro de una fórmula nacionalista particular. (Lomnitz 1999: 7-8).

Sin revolución social de por medio, en el Perú el indio tarda y quizás nunca llega a colocarse “en la raíz misma de la nacionalidad”, con excepción parcial de los años del gobierno del general Velasco (1968-1975), cuando el “indio” dejó de llamarse “indio”, por tomar el nuevo, y supuestamente más honorable nombre de “campesino”. Pero para el indigenismo, y luego para la antropología de los primeros tiempos, era obvio que el indígena se ubicaba allí. Tal vez por eso, aun cuando el país vivía un proceso acelerado de modernización, urbanización y articulación, los antropólogos reproducían en cierta medida, en otro contexto y con menos dramatismo, los viejos dilemas de Cieza de León, Garcilaso y Guamán Poma, sin lograr escapar del paradigma dominante homogenizador, pero encontrando resquicios para dejar constancia de, producir conocimientos sobre, y expresar simpatía por la diversidad cultural.

A lo largo de la década del sesenta, la contundencia de la realidad incidió cada vez más en la disciplina, hasta hacerla desbordar los marcos de esa primera etapa indigenista y exploradora, enmarcada mal que bien dentro del culturalismo, en la cual el folclor era el tema privilegiado, las comunidades el ámbito central y el trabajo de campo sacralizado como rito de iniciación, el método principal. Ese desborde se da por acumulación, conforme nuevos ámbitos, temas e influencias se incorporan a la antropología.

Entre los nuevos temas, destacan los primeros estudios urbanos sobre barriadas y clubes de provincianos realizados a fines de los años cincuenta (Sandoval 2000); la etnohistoria, que hacia mediados de los años sesenta produce una “gran transformación”, no sólo en nuestro conocimiento del siglo XVI sino en nuestra aproximación al mundo andino contemporáneo (Murra 1998); los estudios amazónicos, que avanzan hacia territorios geográfica y académicamente muy poco conocidos (Varese 1968). Por otra parte, los ámbitos se ensanchan. De los estudios de comunidades aisladas se pasa a proyectos de investigación en zonas que Matos (1969) llamó microregiones. Las influencias teóricas cambian y se amplían. John Murra (1975) refuerza la influencia de la ecología cultural e introduce el sustantivismo, Tom Zuidema el estructuralismo (1962). Pero la gran ruptura la produce la teoría de la dependencia —primera corriente teórica surgida en América Latina que alcanza impacto mundial en las ciencias sociales. Su influencia se advierte, por ejemplo, en los estudios que la Universidad de San Marcos, la Universidad de Cornell y el Instituto de Estudios Peruanos desarrollan en el valle de Chancay entre 1964 y 1969 en un proyecto titulado Proyecto de

Estudio de Cambios en Pueblos Peruanos. Podríamos decir, simplificando, que este proyecto empezó funcionalista y terminó dependentista (véase, por ejemplo, Matos Mar *et al.* 1969, Fuenzalida *et al.* 1968, Degregori y Golte 1973, y las tesis de Bonilla 1965, Fonseca 1966 y Celestino 1970).

La teoría de la dependencia introdujo temáticas hasta entonces descuidadas por la disciplina, como el conflicto, la dominación y el poder. Ella impacta en la antropología y la sociología peruanas cuando las jóvenes disciplinas emprendían un tránsito de las descripciones a las interpretaciones de alcance nacional. Fue, en ese sentido, un momento excepcional en el que las ciencias sociales buscaron por primera vez “ocupar espacios centrales en la cultura y la política”. Mencionemos las interpretaciones teóricas sobre las relaciones interétnicas de Enrique Mayer (1970) y Fernando Fuenzalida (1970), la interpretación sobre el poder local tradicional de Julio Cotler (1968), visualizada en la figura del “triángulo sin base” y el momento más antropológico del sociólogo Aníbal Quijano [1964] 1980) con sus reflexiones sobre el proceso de “cholicación” en el Perú, que hoy podría leerse como la irrupción de una diversidad que ya no era necesario ir a buscar a lugares remotos sino que se hacía presente con gran vitalidad en todo el país.

Por la vía del énfasis en el conflicto y la transformación estructural, o por la del énfasis en la diversidad cultural, la antropología indigenista y culturalista de los primeros tiempos llegaba a sus límites, desbordada por la realidad y por las experiencias y esperanzas de nuevas promociones de antropólogos/as, en alto porcentaje provincianos. Por ambas vías parecía avizorarse la posibilidad de un salto a otro paradigma que superara por fin la oposición excluyente tradición/modernidad, o el dilema conocimiento/ destrucción. Pero el gran salto hacia un nuevo paradigma se frustró.

José María Arguedas es la figura emblemática de una de las posibilidades de tránsito, y de su frustración. De manera intuitiva, desgarrada, tanto en sus trabajos antropológicos como literarios, él avizora la posibilidad de un “nosotros diverso” más allá de los desgarramientos coloniales y del mestizaje homogenizante. A partir de su experiencia vital y recogiendo lo mejor del culturalismo y de la Teología de la Liberación, Arguedas logra intuiciones que lo convierten en precursor de una interculturalidad sustentada teóricamente y popularizada recién diez o quince años después de su muerte.¹⁵ Es el Arguedas que al recibir en 1968 el premio Inca Garcilaso de la Vega se define como un “individuo quechua moderno”, lo que dentro del esquema de la modernización sería la cuadratura del círculo. El que afirma: “yo no soy aculturado, yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua” y proclama

15 La obra antropológica de Arguedas es numerosa. Aquí sólo mencionamos algunos de sus trabajos (Arguedas 1964 y 1968a).

su anhelo de “vivir feliz todas las patrias”. Si algún horizonte abrió la antropología peruana en medio siglo de existencia, podría sintetizarse tal vez en estas frases de Arguedas:

No hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores. No por gusto, como diría la gente llamada común, se formaron aquí Pachacámac y Pachacútec, Huamán Poma, Cieza y el Inca Garcilaso, Túpac Amaru y Vallejo, Mariátegui y Eguren, la fiesta de Qoyllur Riti y la del señor de los Milagros; los yungas de la costa y de la sierra; la agricultura a 4.000 metros; patos que hablan en lagos de altura donde todos los insectos de Europa se ahogarían; picaflores que llegan hasta el sol para beberle su fuego y llamear sobre las flores del mundo. Imitar desde aquí a alguien resulta algo escandaloso (1968b).

Finalmente, en noviembre de 1969 Arguedas se quitó la vida. Podríamos decir que, cual personaje en busca de autor, sus intuiciones (y sus angustias) no encontraron un sujeto social organizado con quien dialogar y del cual alimentarse, derivando en una suerte de indigenismo sin indígenas. No habían surgido aún los movimientos étnicos que poco después harían su aparición en Bolivia, Ecuador y más tarde en Guatemala, México y otras partes del continente. Y el contingente de jóvenes que hubieran podido ser fermento de un movimiento equivalente en el Perú, si bien simpatizó con Arguedas, se vio seducido por otra propuesta para superar los dilemas de la antropología y la cultura peruana a través de transformaciones estructurales por la vía de la revolución, luchando ya no sólo por ocupar lugares centrales en la vida cultural y política del país, sino por el poder estatal.

Esa propuesta fue el marxismo. Pero el que se difundió durante los años setenta en las universidades peruanas era un marxismo demasiado dogmático y economicista, que no dejaba oxígeno para la cultura.¹⁶ Un marxismo que no llega a concretar su promesa en el plano académico, porque lo devora la ideologización. Es un “marxismo de manual” (Degregori 1990), que deja a un lado la investigación empírica, reemplazándola por la lectura reverencial, ni siquiera de los clásicos, sino de los manuales de marxismo, que al condensar supuestamente toda la verdad vuelven superflua la investigación.

16 Quedan como figuras solitarias Rodrigo Montoya (1980), quien trata de establecer un diálogo casi imposible entre los conceptos de cultura e ideología; César Fonseca (1972), haciendo dialogar algo más exitosamente el sustantivismo y el marxismo en la antropología económica; al igual que varios de los discípulos de Murra que aparecen entre los autores de *Reciprocidad e intercambio en los Andes*. Para un análisis más amplio de este punto, véase Degregori (1995).

Las otras corrientes antropológicas tampoco quedaron libres del predominio abrumador de los análisis estructurales, pues muchos de quienes no se encuadraron dentro de los marcos marxistas devinieron estructuralistas levistrausianos, con dificultades para integrar la historia en sus análisis, donde a veces parecía que no hubieran transcurrido más de cuatro siglos desde la invasión europea (Ortiz 1973 y Ossio 1973). Hasta que, en medio de la violencia política desencadenada en el país a partir de 1980 por el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL), la antropología culturalista pero también el indigenismo y el marxismo de manual enfrentaron su bancarrota. Esa bancarrota tuvo un nombre emblemático: Uchuraccay.

Bancarrotas del esencialismo y el economicismo

El 23 de enero de 1983 se dio a conocer la muerte de un número indeterminado de cuadros de PCP-SL en Huaychao, una comunidad en las alturas de Huanta (Ayacucho). La noticia parecía confirmar el rumor de que las comunidades denominadas iquichanas se estaban enfrentando a PCP-SL. Un grupo de ocho periodistas interesados en averiguar lo ocurrido viajó a la zona pero fueron asesinados en Uchuraccay, comunidad vecina de Huaychao.¹⁷

Ante el impacto nacional de la masacre, el gobierno nombró una comisión investigadora presidida por Mario Vargas Llosa. La comisión incorporó como asesores a reconocidos antropólogos, colocando de esta forma ante los reflectores de la opinión pública a una profesión que se había especializado en el estudio de las comunidades indígenas. En efecto, como explicó después Fernando Fuenzalida (1983: 6), los antropólogos aceptaron respondiendo a un compromiso moral y profesional en tanto los sucesos habían ocurrido en una comunidad y no en otra parte. Sin embargo, su presencia terminó dando respaldo “científico” a un conjunto de conclusiones muy discutibles. El informe presentaba una reconstrucción bastante aproximada de los hechos: los campesinos asesinaron a los periodistas.

Veinte años después, esta versión de los hechos fue corroborada en lo fundamental y a base de los testimonios orales de campesinos y otros documentos, por el informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). Pero a diferencia de la CVR, la Comisión Vargas Llosa explicaba la tragedia principalmente por el supuesto aislamiento secular de las comunidades iquichanas, presentadas por la misma comisión como pobres, “primitivas” y “arcaicas” respecto de la “cultura occidental” propia de la “sociedad nacional” (Vargas Llosa, Guzmán y Castro 1983: 23 y ss.). En ningún momento el informe describe Uchuraccay debido a que

17 Sobre la historia de Huaychao, Uchuraccay y otras comunidades llamadas iquichanas, véase, entre otros, Méndez (2005). Sobre la masacre, Del Pino (2003); asimismo: Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (2003).

la presencia de los antropólogos se restringió a la visita de algunas horas que realizó la Comisión Vargas Llosa, y al hecho de que Uchuraccay —como señala Millones— en los años sesenta no había sido objeto de ningún estudio sistemático. Como resultado, los informes antropológicos producidos para la Comisión Vargas Llosa —especialmente el de Ossio y Fuenzalida (1983)— echaban una mirada culturalista, centrándose en describir la condición de las comunidades iquichanas como “indígenas y tradicionales”, recurriendo al propósito a algunos datos históricos y, sobre todo, al repertorio convencional de la antropología sobre el Otro indígena dentro de una visión dualista que distinguía un “Perú oficial” de otro “Perú profundo”. El primero en realizar esta distinción fue el historiador Jorge Basadre en 1943. Sin embargo, él la hizo para subrayar la distancia entre el Estado (país legal) y la nación compuesta por todo el pueblo (país profundo). Más aún, Basadre niega que un abismo cultural separara a los indios de los mestizos o a la sierra de la costa (Mayer 1992: 192). Para la comisión, por el contrario, el dualismo entre dos Perús separa indígenas de no indígenas, visión que había sido superada por los propios estudios antropológicos desde la década del sesenta (y sobre todo en las monografías del proyecto del valle de Chancay).

Aunque desde la propia antropología se propusieron bastante pronto lecturas distintas, éstas fueron fundamentalmente periodísticas. Recién en 1992 se publicó en inglés un excelente artículo de Enrique Mayer y luego la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003) realizó en 2002 una investigación sobre el caso con nuevos materiales etnográficos y de archivo. Este informe partió de un trabajo previo de Ponciano del Pino (2003). Allí se aclara que en la comunidad había una escuela unidocente, cuatro pequeñas tiendas, los comuneros migraban a la selva del río Apurímac y Huanta, varios eran bilingües. En general, Uchuraccay estaba lejos de la imagen de distancia y aislamiento que presentó el Informe Vargas Llosa.

El punto es que con el caso Uchuraccay termina una manera esencialista de entender a las comunidades y los pueblos indígenas como reductos congelados de una tradicionalidad ubicada fuera del tiempo y al margen del país. Pero también el marxismo economicista y dogmático enfrentó su bancarrota en Uchuraccay. Porque era cierto que algunas comunidades iquichanas habían decidido levantarse contra la opresión de un partido que en el transcurso de la década del ochenta llevó la lógica del “marxismo de manual” a extremos demenciales. PCP-SL criticaba al “nacionalismo mágico-quejumbroso” de José María Arguedas, quien “en plena 2da Guerra Mundial se ufanaba de su bigotito hitleriano” (*El Diario*, 9-6-1988: 12, citado en Degregori 1990). Durante la década del ochenta, PCP-SL llevó a cabo varias incursiones vengativas contra Uchuraccay hasta terminar, en los últimos años de su guerra, multiplicando sus ataques a comunidades de los Andes y la Amazonia, cuando éstas se negaban a ponerse del lado de las “leyes de la Historia” que el partido supuestamente interpretaba. Así, la ceguera ante la cultura en general, y la cultura andina específicamente, contribuyó en grado importante

tanto a la derrota de PCP-SL como a la bancarrota del “marxismo de manual” (Degregori 1990).

El regreso del actor y la cultura

Sin embargo, en medio de la violencia y la crisis que signaron la década del ochenta en el Perú, la profesión fue encontrando nuevos rumbos y enterándose tardíamente de los debates que transformaban la disciplina en el resto del mundo. Tuvo lugar entonces un doble regreso: el regreso del actor (Touraine 1987), y el regreso de la cultura. Privilegiar el estudio de los actores sociales significa también el regreso de la historia. Ambos habían sido expulsados, tanto de los modelos “simples y elegantes” del estructuralismo levistrausiano, como de un marxismo que concebía a los actores como meros portadores de estructuras, destinados a interpretar un libreto generado en el plano de las relaciones económicas. Autores como E. P. Thompson (1979) advirtieron que los actores se constituían en la historia y podían salirse del libreto que especialmente el marxismo les tenía asignado.¹⁸ Fue lo que José Nun (1989) llamó “la rebelión del coro”. Curiosamente, a pesar de que la respuesta campesina a Sendero Luminoso constituiría un típico ejemplo de “rebelión del coro”, los estudios sobre la violencia política que sacudía el país y que además tenían como escenario principal a las comunidades campesinas y nativas, quedaron mayoritariamente en manos de antropólogos extranjeros,¹⁹ mientras se multiplicaban los estudios sobre los denominados “nuevos” movimientos sociales en contraposición a aquellos que se organizaban alrededor de reivindicaciones clasistas, como el movimiento sindical o el campesino.

De estos nuevos movimientos, los de mayor impacto político y potencial teórico resultaron los movimientos étnicos y los de género. A diferencia de otros países de América Latina, en Perú los estudios sobre etnicidad, racismo y movimientos étnicos fueron bastante tardíos. Mientras tanto, en otras partes de América Latina surgían movimientos como el katarismo en Bolivia, la Confederación de Nacionalidades Indígenas (Conaie) en el Ecuador, el movimiento maya en Guatemala, el zapatismo y otros movimientos étnicos menos mediáticos en México, Colombia y el Cono Sur. En Perú, los movimientos étnicos se fortalecían en la Amazonia, mas no entre quechuas y aymaras de los Andes.²⁰

18 La influencia de este viraje puede verse con más claridad en el proyecto multidisciplinario desarrollado en la década del ochenta en el Instituto de Estudios Peruanos, llamado “Clases populares y urbanización en el Perú”, cuyos resultados más *antropológicos* pueden revisarse en Golte y Adams (1987) y en Degregori, Blondet y Lynch (1986).

19 Para una crítica a los modelos explicativos de la violencia política desarrollados por algunos investigadores extranjeros, véase Poole y Rénique (1991).

20 Ver, entre otros, Degregori (1998) y Pajuelo (2003). Desde la sociología véase Cotler (2005) y Quijano (2006).

Los estudios de género, por el contrario, irrumpieron con gran vitalidad, impulsados por el auge de movimientos de mujeres, así como por el desarrollo de la teoría feminista. En la década de 1990 el tema se refuerza con la creación del diploma de estudios de género en la Pontificia Universidad Católica, y con la maestría en estudios de género en la Universidad Mayor de San Marcos, que incluyó con fuerza en años recientes estudios sobre masculinidades y orientación sexual. Entre los trabajos destacados en este tema mencionamos los de Jeanine Anderson (1993, 1997), Norma Fuller (2003) y Patricia Oliart (1995).

El regreso de la cultura llevó a retomar las antiguas preocupaciones de los estudios folclóricos, pero redefinidos a partir de la década del ochenta como estudios sobre “cultura popular” contrapuesta a la cultura dominante.²¹ Más recientemente, otras aproximaciones vinculadas a las vertientes más interpretativas, simbólicas y reflexivas de la antropología, así como a los estudios subalternos, superan la dicotomía entre dominación y resistencia.²² Parcialmente al margen de estos desarrollos, a partir de la década del ochenta se retoman con sorprendente regularidad los congresos de folclor, que eran frecuentes hacia mediados del siglo pasado. En tanto convocan principalmente a profesionales de provincias, queda por estudiar en qué medida, en medio de la profundización de las brechas entre universidades limeñas y provincianas, nacionales y privadas, los congresos de folklore, y los del hombre y la cultura andina vuelven a representar, como en los años treinta, “una línea de resistencia de las élites de provincias contra la concentración de prestigio y poder cultural alrededor de Lima” (Macera 1968), pero esta vez mucho más a la defensiva.

Por otro lado, por esos años las y los antropólogos emprenden con retraso el camino del campo a la ciudad, siguiendo a su objeto de estudio rural que había protagonizado masivas migraciones desde mediados del siglo pasado. Si bien desde ese entonces se habían realizado estudios de antropología urbana (Altamirano 1980), a partir de los años ochenta ellos se multiplican. Predomina primero lo que se ha llamado “antropología en la ciudad”, es decir, estudios sobre migrantes que llegan a las ciudades, sus redes, asociaciones, su éxito como movimiento barrial o como microempresarios, hasta llegar al estudio de las migraciones

21 Los estudios clásicos de folklore privilegiaban las dimensiones expresivas de la cultura —música, artesanía, narrativa, ritual, teatro— imaginando una cultura rural singular, auténtica e ignorando en gran parte la dinámica sociopolítica más amplia en la cual estaban incorporadas las comunidades rurales y sus experiencias culturales (Joseph y Nugent eds. 1994: 17). Si se toma en cuenta esa dinámica más amplia, entonces queda explícita la desigual distribución del poder cultural. Cuando ello sucede, el objeto de los estudios folclóricos entra en proceso de redefinición. Una discusión sobre esta temática puede encontrarse en Lloréns Amico (1983).

22 Ver especialmente los estudios sobre música, danza, folclor y performance ritual en las fiestas comunales andinas de Romero (ed. 1993 y 2001), de Mendoza (2000), y de Cánepa Koch (ed. 2001).

transnacionales.²³ Conforme pasan los años, se desarrolla la “antropología de la ciudad”, que estudia sujetos netamente urbanos en ciudades que experimentan transformaciones vertiginosas en su cultura y sensibilidad. Un amplio abanico de temas se despliega: nuevas identidades y mentalidades, cultura popular urbana, religiosidad, violencia, organizaciones e identidades juveniles, consumo y diferenciación, entre otros (Sandoval 2000). Así, si una de las dicotomías clásicas de la agenda antropológica se sustentó en la dualidad urbano-rural, hoy esa división es menos nítida y más compleja.²⁴

Por último, otros temas se vinculan más directamente con la actividad profesional, que pasa de la vieja antropología aplicada de mediados de siglo a la ingeniería social desde el Estado de la década del setenta y posteriormente a los trabajos de promoción en las ONG, que se convierten en el principal lugar de ejercicio profesional. Cobran relevancia temas como la ecología, y desde la antropología económica se contribuye al debate sobre desarrollo sustentable (Mayer 2004). Por su parte, conforme el Estado se aleja del paradigma homogenizador para incorporar la diversidad cultural a las políticas sociales, varios temas sufren virajes importantes. A partir del tema “socialización”, que era un pequeño acápite en las monografías de la primera época, se desarrollan los estudios sobre antropología y educación (Ames 2003), que introducen el debate sobre interculturalidad e impulsan los programas de educación bilingüe intercultural. Viejos temas como el derecho consuetudinario y la medicina folclórica se convierten en justicia y salud alternativas (Polía 1994), que se toman cada vez más en cuenta en el delineamiento de políticas sociales, para no mencionar la dimensión profesional de los estudios de género, que se convierten en un enfoque que atraviesa todos los temas y políticas públicos.

Del paradigma homogenizador a la construcción de un nosotros diverso

Al tiempo que multiplica sus posibilidades, este nuevo despliegue de la disciplina abre flancos peligrosos, pues se produce en un momento en el cual se ensanchan las brechas entre Lima y provincias, universidades nacionales y privadas, investigación y promoción; en otras palabras, entre el vector académico y el profesional de la antropología. Se estaría reproduciendo así la misma dinámica inclusión/exclusión que caracteriza el actual proceso de globalización. Esta dinámica produce una minoría “global”, capaz de incorporarse en comunidades académicas

23 Véase, entre otros, Altamirano (1984), Berg y Paerregaard (eds. 2005), Golte y Adams (1987), Adams y Valdivia (1991), Degregori, Blondet y Lynch (1986), y Huber (1997).

24 Díez (1999), Urrutia (2002). El panorama más completo sobre los cambios en la sociedad rural peruana puede encontrarse en las publicaciones del Seminario Permanente de Investigación Agraria (Sepia) que vienen apareciendo desde 1985. <http://www.sepia.org.pe/vveb/frames.html>

transnacionales, y una mayoría “localizada”, que opta a veces por la especialización regional como refugio y enfatiza unilateralmente la profesionalización, olvidando la dimensión académica crítica en aras de un pragmatismo que, paradójicamente, no viene tanto de un sector acomodado sino de sectores con gran necesidad de hacerse lugar en un mercado de trabajo restringido que, la mayoría de veces, los incorporará en posiciones subordinadas (Degregori y Sandoval 2006).

Si hay algún tema en la antropología peruana en el que se concentran riesgos y potencialidades desde la década del noventa, éste es el de la diversidad cultural y conceptos como multiculturalismo e interculturalidad. El multiculturalismo como reivindicación del derecho a la diferencia ha sido clave para fortalecer la autoestima de grupos discriminados, conquistar derechos y desarrollar programas de acción afirmativa. Pero tiende a concebir (y ayuda a construir) comunidades homogéneas, nítidamente demarcadas y cerradas en sí mismas. Partiendo del supuesto de que cada grupo así delimitado existe como tal desde antes de entrar en relación con los otros, como si fueran bloques discretos pre-construidos, su ideal es la equidad en la relación entre grupos y la tolerancia hacia los Otros, más que el enriquecimiento y la transformación mutuos a partir de la interacción entre diferentes. Para algunos, el multiculturalismo liberal y la política de reconocimiento que de él se deriva pueden terminar resultando funcionales al capitalismo multinacional.²⁵

En este panorama, a fines de la década del setenta, surge desde América Latina y Canadá un concepto distinto: la interculturalidad. El término comienza a usarse en el campo de la educación bilingüe, en contraposición a la noción de biculturalidad surgida en los Estados Unidos.²⁶ Una larga historia de contactos, intercambios y puentes tendidos a pesar de las desigualdades de riqueza y poder entre las diferentes culturas lleva a que se imagine otra posibilidad: eliminar la desigualdad

25 Reduciéndose, por ejemplo, a una suerte de “programa que prescribe cuotas de representatividad en museos, universidades y parlamentos [y que se] arrincona en lo local sin problematizar su inserción en unidades sociales complejas de gran escala” (García Canclini 2004: 22). O, como menciona Zizek: “El respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad” (1998: 172). Según H. Favre (1998), por ejemplo, incluso los movimientos indígenas surgidos en las últimas décadas en América Latina son funcionales a la nueva etapa neoliberal y al fin del Estado de bienestar o del Estado populista.

26 La propuesta de una educación bicultural se ubicaba en el marco del multiculturalismo y suponía: “que un misino sujeto podía recurrir a elementos, conceptos y visiones de dos culturas diferentes —e incluso de colectivos social y políticamente contrapuestos y en conflicto— y separar claramente, y a voluntad, entre una cultura y otra” (López 2000: 2). El currículo escolar debía comprender, por tanto, contenidos provenientes de la cultura escolar hegemónica y de la subordinada, “pero no necesariamente relacionándolos ni estableciendo puentes entre ellos sino, más bien, separándolos con la misma claridad con que se intenta distinguir entre una lengua y otra cuando se desarrollan programas educativos bilingües” (López 2000: 2).

en los intercambios, más no los intercambios mismos. Eliminar la dominación sin aspirar a esa separación clara y tajante entre culturas. Surge así la noción de interculturalidad. El concepto desborda los marcos de la problemática educativa e ingresa al debate sobre diversidad cultural, enfatizando la noción de proceso relacional, ubicándose en la historia y sorteando los esencialismos, avanzando de la mera tolerancia a la posibilidad de enriquecimiento mutuo entre diferentes cada vez más conectados por la globalización (Hopenhayn 2004).²⁷

En estas reflexiones sobre interculturalidad se encuentran ecos de la utopía arguediana, para nada arcaica como imagina Vargas Llosa (1997), de “unir el caudal” de las diferentes culturas del Perú sin que ello signifique la aculturación de los subalternos. Las propuestas de Arguedas aparecen incipientes por tempranas, por haber sido formuladas en el Perú anterior a la reforma agraria, marcado todavía por el contraste entre señores y siervos. Arguedas siente la angustia de no poder escapar a la dialéctica del amo y el esclavo, vergüenza de pertenecer al universo de los dominantes y desesperación por su insensibilidad ante la riqueza cultural del Otro dominado, lo cual nos lleva a plantear que la interculturalidad sólo puede plasmarse en un contexto distinto en el ejercicio de la ciudadanía, con iguales derechos y si existen mínimos de equidad económica.

Toda esta discusión tuvo repercusiones en los estudios etnográficos, en especial desde la década del noventa, cuando la antropología peruana vuelve a recibir una fuerte influencia de la norteamericana, en especial en sus vertientes más interpretativas, simbólicas y reflexivas. Desde allí, así como desde los estudios subalternos, se replantean las relaciones entre cultura y poder desde una mirada más histórica (Poole 1997, De la Cadena 2000), o incorporando los desarrollos más recientes de la etnografía (Del Pino 2003, Starn 1999, Jiménez 2005, Sendón 2003, Wilson 2001). Este nuevo panorama temático, con sus propias y diversas genealogías teóricas, aproximaciones metodológicas y estrategias etnográficas es el trasfondo de este posible tránsito del paradigma indigenista al paradigma intercultural (De la Cadena 2006).

Cabe resaltar, sin embargo, una característica de esta nueva aproximación a las relaciones entre cultura y poder: la ausencia, o en todo caso la escasez de estudios sobre el conflicto armado interno que remeció el país entre 1980 y 1999, y de sus secuelas, especialmente en el ámbito rural y entre los pueblos indígenas, que siempre fueron escenarios y temas privilegiados por la antropología.²⁸ Esta

27 Para la discusión en el Perú, véase entre otros: Aikman (2003), Fuller (ed. 2003), Heise, Tubino y Ardito (1994), Godenzzi (ed. 1996), Poole (2003), y Romero (1999).

28 Según la CVR, el 75% de las víctimas mortales del conflicto armado interno tenían al quechua como idioma materno, cuando en el censo nacional de 1992, durante el pico del conflicto, sólo el 17% de peruanos y peruanas lo tenían. Asimismo, el informe final señala que el 65% de las víctimas son rurales.

escasez se siente aún más porque el informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), que trabajó en el país entre 2001 y 2003, señaló con claridad la exclusión, la discriminación étnica y cultural, así como el racismo, entre las causas importantes para el desencadenamiento del conflicto y como factores actuantes a lo largo del mismo.²⁹ Salvo excepciones, como el libro del antropólogo y reablista ayacuchano Edilberto Jiménez (2005), los trabajos sobre el conflicto armado interno y sus secuelas han corrido a cargo de críticos culturales, sicólogos sociales o antropólogos y antropólogas peruanos que estudian o trabajan en el extranjero.

En este contexto, ¿qué papel le toca desempeñar a la antropología peruana en una sociedad posconflicto cuyas élites exhiben nuevamente una “voluntad de ignorar”, expresada no sólo en el modelo neoliberal sino en la negativa beligerante a siquiera debatir los hallazgos de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, optando más bien por exhibir agresivamente un racismo que pensábamos se había replegado del espacio público desde la década del setenta? ¿Cómo posicionar a la antropología andina en un debate sobre las “antropologías transnacionales y el sistema mundo”? (Ribeiro y Escobar 2006). Son preguntas sobre las cuales las jóvenes promociones de antropólogos/as son las que tienen la palabra.

Referencias citadas

- Adams, Norma y Néstor Valdivia. 1991. *Los otros empresarios: ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. Lima: IEP.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1967. *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Aikman, Sheila. 2003. *La educación indígena en Sudamérica: interculturalidad y bilingüismo en Madre de Dios, Perú*. Lima: IEP.
- Altamirano, Teófilo. 1984. *Presencia andina en Lima Metropolitana. Estudio sobre migrantes y clubes provincianos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____. 1980. *El campesinado y la antropología urbana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ames, Patricia. 2000. “¿Escuela es progreso? Antropología y educación en el Perú”. En: Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

29 Véase, especialmente, los capítulos 1 y 2.2 del tomo VIII del informe final, así como las 23 breves monografías que aparecen en el tomo V de dicho informe.

- Anderson, Jeanine. 1997. *Sistemas de género, redes de actores y una propuesta de formación*. Montevideo: CEAAL-REPEM.
- _____. 1993. La feminización de la pobreza en el Perú. *Revista Peruana de Ciencias Sociales*. 3 (13).
- Ansión, Juan. 2003. “La antropología al servicio de una educación intercultural”. En Norma Fuller (ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- _____. 1994 “Transformaciones culturales en la sociedad rural: el paradigma indigenista en cuestión”. En: Carlos Iván Degregori, Javier Escobal y Benjamín Marticorena (eds.), *Sepia V*. Lima: Sepia.
- Auézolo, Manuel (comp.). 1976. *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul Editores
- Arguedas, José María 1985 [1965] *¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre “Todas las sangres”, 23 de junio 1965*. Lima: IEP.
- _____. 1968a. *Las comunidades de España y del Perú*. Lima: UNMSM.
- _____. 1968b. Acto de entrega del premio Inca Garcilaso de la Vega, Lima.
- _____. 1966. “Introducción”. En: *Dioses y hombres de Huarichirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila, edición bilingüe, traducción de José María Arguedas. Lima: IEP.
- _____. 1964. “Puquio, una cultura en proceso de cambio”. En: José María Arguedas (comp.), *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima: UNMSM.
- _____. 1957. Evolución de las comunidades indígenas. El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no comprometidas por la acción de las instituciones de origen colonial. *Revista del Museo Nacional*. (26).
- Asad, Talal. 1991. “Afterword: From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony”. En: George W Stocking (comp.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Auge, Marc. 1995. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Ávalos de Matos, Rosalía. 1952. El ciclo vital de la comunidad de Tupe. *Revista del Museo Nacional*. (21).
- Basadre, Jorge. S.f. *Historia de la República*. Tomo 16. Lima: Editorial Universo.
- Berg, Ulla y Karsten Paerregaard (eds.). 2005. *El quinto suyo: transnacionalidad y formaciones diaspóricas en la migración peruana*. Lima: IEP.
- Bonfil, Guillermo. 1970. “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”. En Arturo Warman *et al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Editorial Nuestro Tiempo.
- Bonilla, Heraclio. 2005. “Situación y tendencias de la investigación antropológica en los países andinos”. En: Heraclio Bonilla, *El futuro del pasado. Las coordenadas de la configuración de los Andes*. Tomo I. Lima:

- Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, Instituto de Ciencias y Humanidades.
- _____. 1965. *Las comunidades campesinas tradicionales del valle de Chancay*. Serie Tesis Antropológicas, núm. 1. Lima: Museo Nacional de la Cultura Peruana.
- Brading, David. 1991. *Orbe indiano: de la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Burga, Manuel. 2005. "Historia y antropología en el Perú (1980-1998): tradición, modernidad, diversidad y nación". En: Manuel Burga, *La historia y los historiadores en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Callirgos, Juan Carlos. 1993. *El racismo: la cuestión del otro y de uno*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo
- Cánepa Koch, Gisela (ed.). 2001. *Identidades representadas: performance, experiencia y memoria en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 2001. "Vicisitudes del "concepto" en América Latina". En: Miguel León Portilla (coord.), *Motivos de la antropología americanista: indagaciones en la diferencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Celestino, Olinda. 1970. "Conflicto social y redistribución de poder: la comunidad de Lampian", tesis de bachillerato, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Lima.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (CVR). 2003. *Informe final*. Tomo V. Lima: CVR.
- Cornejo Polar, Antonio. 1994. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Ed. Horizonte
- _____. 1980 ha novela indigenista. Literatura y sociedad en el Perú. Lima: Lasontay.
- Cotler, Julio. 2005. "Bolivia, Ecuador and Peru, 2003-04: A Storm in the Andes?" Working Paper, núm. 51. Madrid: Real Instituto El Cano de Estudios Internacionales y Estratégicos.
- _____. 1968 "La mecánica de la dominación interna y el cambio social en el Perú". En: José Matos *et al.*, *Perú Problema*. Lima: IEP.
- Degregori, Carlos Iván. 1998. "Movimientos étnicos, democracia y nación en Perú y Bolivia". En: Claudia Dray (comp.), *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*. Guatemala: Flacso.
- _____. 1996. "Cosechando tempestades. Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho". En: Carlos Iván Degregori *et al.*, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP/ UNSCH.

- _____. 1995. "El estudio del otro: cambios en el análisis sobre etnicidad en el Perú". En: Julio Cotler (ed.), *Perú, 1964-1994. Economía, sociedad y política*. Lima: IEP.
- _____. 1990. La revolución de los manuales. La expansión del marxismo-leninismo en las ciencias sociales y el surgimiento de Sendero Luminoso. *Revista Peruana de Ciencias Sociales*. (3).
- _____. 1989. *Sendero Luminoso. Parte I: los hondos y mortales desencuentros; Parte II: lucha armada y utopía autoritaria*. Documento de Trabajo 4/6. Lima: IEP.
- Degregori, Carlos Iván (ed.). 2000. *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Degregori, Carlos Iván et al. 1979. *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*. Lima: Ediciones CELATS.
- Degregori, Carlos Iván y Jaime Urrutia. 1983. Reflexiones sobre ocho muertes peruanas. En *El Diario*, 14 de febrero, p. ii. Lima.
- Degregori, Carlos Iván y Jürgen Golte. 1973. *Dependencia y desestructuración social en la comunidad de Pacaraos*. Lima: IEP.
- Degregori, Carlos Iván, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch. 1986. *Conquistadores de un nuevo mundo: de invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: IEP.
- Degregori, Carlos Iván y Pablo Sandoval. 2006. "Modernización neoliberal y comunidad académica de ciencias sociales: antropología y antropólogos en el Perú", informe de investigación presentado al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). Buenos Aires.
- Del Pino, Ponciano. 2003. "Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes". En Elizabeth Jelin y Ponciano del Pino (eds.), *Luchas locales, comunidades e identidades*. Madrid: Siglo XXI.
- De la Cadena, Marisol. 2006 "The Production of Other Knowledges and its Tensions: From Andeanist Anthropology to Interculturalidad?". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.
- _____. 2000. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University.
- Diez, Alejandro. 1999. "Diversidades, alternativas y ambigüedades: instituciones, comportamientos y mentalidades en la sociedad rural". En: Víctor Agreda, Alejandro Diez, Manuel Glave (eds.), *Perú: el problema agrario en debate -Sepia VII*. Lima: ITDG-SOS-FAIM.
- Dobyns, Henry y Mario Vázquez. 1966. "El proyecto Perú-Cornell: personal y bibliografía". En: Allan Holmberg (ed.), *Vicos: método y práctica de la antropología aplicada*. Lima: Editorial Estudios Andinos.
- Duviols, Pierre. 1966. "Estudio bibliográfico de Francisco de Ávila". En: *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Avila. Edición bilingüe, traducción de José María Arguedas. Lima: IEP.

- Favre, Henri. 1998. *El indigenismo*. México D. F: Fondo de Cultura Económica.
- Ferguson, James. 1994. *The Anti-politics Machine: "Development", Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: Universidad de Minnesota.
- Fonseca, César. 1972. "Sistemas económicos en las comunidades campesinas del Perú", tesis de doctorado en antropología, Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Lima.
- _____. 1966. "Sindicatos agrarios del valle del Chancay", tesis de bachillerato en antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Lima.
- Franco, Carlos. 1990. Impresiones del indigenismo. *Hueso Húmero* (26): 44-68.
- Fuknzalida, Fernando. 1970. "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo". En: Fernando Fuenzalida *et al.*, *El indio y el poder en el Perú*. Lima: IEP
- Fuenzalida, Fernando *et al.* 1970. *El indio y el poder en el Perú*. Lima: IEP.
- Fuller, Norma (ed.). 2003. *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Fuller, Norma. 2001. *Masculinidades: cambios y permanencias*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- García Canclini, Néstor. 2004. *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- García Salvatecci, Hugo. 1972. *El pensamiento de Gonzáles Prada*. Lima: Ed. Arica.
- García, Uriel. 1930. *El nuevo indio*. Cusco: H.G. Rozas.
- Garcilaso Inca de la Vega. 1960. *Comentarios reales de los incas* (estudio preliminar de José Durand). Lima: UNMSM.
- Godenzzi, Juan Carlos (ed.). 1996. *Interculturalidad y educación en los Andes y la Amazonia*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Golte, Jürgen y Norma Adams. 1987. *Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: IEP.
- Guerrero, Andrés y Tristan Platt. 2000. "Proyecto antiguo, nuevas preguntas: la antropología histórica de las comunidades andinas de cara al nuevo siglo". En: Hans Joachim König, Tristan Platt y Colin Lewis (coords.), *Estado- nación, comunidad indígena, industria: tres debates al final del milenio*. Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos.
- Guzmán, Virginia y Virginia Vargas. 1981. *El campesinado en la historia. Cronología de los movimientos campesinos 1956-1984*. Lima: Ideas.
- Heise, María, Fidel Tubino y Wilfredo Ardito. 1994. *Interculturalidad. Un desafío*. Lima: CAAAP.
- Hernández, Max. 1993. *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: IEP, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.
- Holmberg, Allan (comp.). 1966. *Vicos, método y práctica de la antropología aplicada*. Lima: Editorial Estudios Andinos.
- Hopenhayn, Martin. 2004. "La aldea global. Entre la utopía transcultural y el ratio mercantil: paradojas de la globalización cultural". En: Ramón Pajuelo

- y Pablo Sandoval (comps.), *Globalización y diversidad cultural: una mirada desde América Latina*. Lima: IEP.
- Huber, Ludwig. 1997. *Etnicidad y economía en el Perú*. Documento de Trabajo 83, Serie Antropología, núm. 11. Lima: IEP.
- Jiménez, Edilberto. 2005. *Chungui: violencia y trazos de memoria*. Lima: COMISEDH.
- Joseph, Gilbert y Daniel Nugent (eds.). 1994. *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Kristal, Efrain. 1991. *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1848-1930*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Larson, Brooke. 2004. *Trials of Nation Making. Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lauer, Mirko. 1997. *Andes imaginarios: discursos del indigenismo 9*. Cusco: SUR, Centro Bartolomé de las Casas.
- Lomnitz, Claudio. 2001. "Bordering on Anthropology: Dialectics of a National Tradition". En: *Deep Mexico, Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*. University of Minnesota Press.
- _____. 1999. "Descubrimiento y desilusión en la antropología mexicana". En: *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*. México: Editorial Planeta.
- López, Luis Enrique. s.f. "Interculturalidad, educación y gestión del desarrollo".
- Lumbreras, Luis Guillermo. 1983. Declara el Dr. Luis Guillermo Lumbreras: informe de Uchuraccay descriptivo e incompleto. *El Observador*, 18 y 19 de marzo. Lima.
- Lloréns Amico, José. 1983. *Música popular en Lima: criollos y andinos*. Lima: IEP, Instituto Indigenista Interamericano.
- Macera, Pablo. 1987, "Esperando al próximo Pachacútec". En: *Los cuentos de Mallki. La leyenda de los hombres verdes y otros relatos*. Lima: Banco Agrario, INFF.
- _____. 1968. La historia en el Perú: ciencia e ideología. Arari, (6).
- Martínez, Héctor y Carlos Samaniego. 1977. Política indigenista en el Perú: 1946-1969. Cuadernos Cepes, núm. 4. Lima.
- Marzal, Manuel. 1993. *Historia de la Antropología. 1. La antropología indigenista: México y Perú*. México: UAM-Iztapalapa.
- Matos Mar, José. 1969. "Microregión y pluralismo". En: *Dominación y cambios en el Perú rural*. Lima: IEP.
- _____. 1958 "La estructura económica de una comunidad andina. Taquile, una isla del lago Titicaca", tesis doctoral, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- _____. 1949 "Tupe: una comunidad del área cultural del Kauke en el Perú. Geografía y economía", tesis de bachillerato, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

- Matos Mar, José (ed.). 1957. *La propiedad en la isla de Taquile, lago Titicaca*. Lima: Instituto de Etnología y Arqueología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Matos Mar, José y Roger Ravines. 1971. *Bibliografía peruana de ciencias sociales (1957-1969)*. Lima: IEP-Campodónico Ediciones.
- Matos Mar, José *et al.* 1969. *Dominación y cambios en el Perú rural*. Lima: IEP
- _____. 1959. *Las actuales comunidades de indígenas. Huarochirí en 1955*. Lima: Instituto de Etnología y Arqueología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Mayer, Enrique. 2004. *Casa, chacra y dinero: economías domésticas y ecología en los Andes*. Lima: IEP
- _____. 1994. "Recursos naturales, medio ambiente, tecnología y desarrollo". En Óscar Dancourt, Enrique Mayer y Carlos Monge (eds.), *Perú: El problema agrario en debate: Sepia V*. Lima: Sepia.
- _____. 1992. "Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's Inquest in the Andes" Reexamined". En: George E. Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- _____. 1970. "Mestizo e indio. El contexto social de las relaciones inter-étnicas". En: Fernando Fuenzalida *et al.*, *El indio y el poder en el Perú*. Lima: IEP.
- Memorias de la Comunidad de Vicos. 2005. *Memorias de la comunidad de Vicos: así nos recordamos con alegría. Comunidad campesina de Vicos*. Huaraz: Comunidad campesina de Vicos, The Mountain Institute, Asociación Urpichallay.
- Méndez, Cecilia. 2005. *The Plebeian Republic: the Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State: 1820-1850*. Durham: Duke University Press.
- _____. 1996. *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú, Documento de Trabajo 56*. Lima: IEP.
- Mendoza, Zoila. 2006. *Crear y sentir lo nuestro: folclor, identidad regional y nacional en el Cuzco, siglo XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____. 2000. *Shaping Society through Dance: Mestizo Ritual Performance in the Peruvian Andes*. University Chicago Press.
- Millones, Luis. 1983. *Informe presentado a la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima: Editora Perú.
- Montoya, Rodrigo. 1995. Discurso de agradecimiento al recibir la medalla y el diploma de Profesor Emérito de la UNMSM. *Revista de Antropología*. 1 (1).
- _____. 1984. Otra pista para entender lo ocurrido en Uchuraccay. *La República, suplemento especial*, Lima, 26 de enero.
- _____. 1980. *Capitalismo y no capitalismo en el Perú. Un estudio histórico de su articulación en un eje regional*. Lima: Mosca Azul Editores.
- _____. 1983. Entrevista al Dr. Rodrigo Montoya: Uchuraccay ¿crimen sin castigo? *La República*, Lima, 19 marzo.

- _____. 1975. "Colonialismo y antropología en Perú. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 2, México D. F.
- Murra, John. 1984. Andean Societies. *Annual Review of Anthropology*. (13): 119-141.
- _____. 1980. "Waman Puma, etnógrafo del mundo andino". En: John Murra y Rolena Adorno, *El primer Nueva Crónica y Buen Gobierno (Felipe Guamán Poma de Ayala)*. México: Siglo XXI, IEP.
- _____. 1975. *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino*. Lima: IEP
- Nun, José. 1989. *La rebelión del coro*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Oliart, Patricia (ed.). 1995. *¿Todos igualitos?: Educación y género*. Serie Temas en Sociología. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Ortiz, Alejandro. 1973. *De Adaneva a Inkarrí (Una visión indígena del Perú)*. Lima: Retablo de Papel.
- Ortner, Sherry. 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*. 26 (1): 126-166.
- Ossio, Juan. 1973. *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- Ossio, Juan y Fernando Fuenzalida. 1983. *Informe presentado a la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima: Editora Perú.
- Osterling, Jorge y Héctor Martínez. 1985. "Apuntes para una historia de la antropología social peruana, décadas de 1940-1980". En: Humberto Rodríguez Pastor (Coord.), *La antropología en el Perú*. Lima: CONCYTEC.
- Pajuelo, Ramón. 2003. "Fronteras, representaciones y movimientos étnicos en los países centroandinos en tiempos de globalización". En Daniel Mato (coord.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES - UCV.
- Polia, Mario. 1994. *Cuando Dios lo permite: encantos y arte curanderil. Las estructuras culturales de la medicina tradicional andina*. Lima: Prometeo.
- Poole, Deborah. 2006. Democracia y cultura en la educación intercultural peruana, 2003.
En http://vwww.andes.missouri.edu/ANDES/Comentario/DP_Cultura.html (consultado el 8 de septiembre).
- _____. 1998. "Landscape and the Imperial Subject: U. S. Images of the Andes, 1859-1930". En: Gilbert Joseph, Catherine LeGrand y Ricardo Salvatore (eds.), *Close Encounters of Empire Writing the Cultural History of U.S.-Latin American Relations*. Durham: Duke University Press.
- _____. 1997. *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- _____. 1992. Antropología e historia andinas en los EEUU: buscando un reencuentro. *Revista Andina* (19).
- Poole, Deborah y Gerardo Rénique. 1991. The New Chroniclers or Peru: U. S. Scholars end their "Shining Path" or Peasant Rebellion. *Bulletin of American Research*. 10 (1).

- Pratt, Mary Louise. 1993. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Londres: Routledge.
- Quijano, Aníbal. 2006. El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina. *Revista San Marcos*. (24).
- . 1980 [1964] “Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú”. En: Aníbal Quijano, *Dominación y cultura*. Lima: Mosca Azul.
- Remy, María Isabel. 1990. “¿Modernos o tradicionales? Las ciencias sociales frente a los movimientos campesinos en los últimos 25 años”. En Héctor Béjar *et al.*, *La presencia del cambio: campesinado y desarrollo rural*. Lima: Desco.
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar. 2006. “World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power World”. En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1993. Anthropology and Society in the Andes. *Critique of Anthropology* (13).
- Rodríguez Pastor, Humberto (comp.). 1985. *La antropología en el Perú*. Lima: CONCYTEC.
- Romero, Raúl. 2001. *Debating the Past: Music, Memory, and Identity in the Andes*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1999 “De-esencializando al mestizo andino”. En Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero (eds.), *Cultura y globalización*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- Romero, Raúl (ed.). 1993. *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Said, Edward. 1990. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias/prodhufi.
- . 1989 Representing the Colonized: Anthropology’s Interlocutors. *Critical Inquiry* (15): 205-225.
- Salazar Bondy, Augusto. 1967. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, tomo II. Lima: Francisco Moncloa Editores.
- Salomon, Frank. 1985. The Historical Development of Andean Ethnology. *Mountain Research and Development*. 5 (1): 79-98.
- . 1982. “Andean Ethnology in the 1970s: a Retrospective”. En *Latin American Research Review*, vol. 17.
- Sandoval, Pablo. 2000. “Cultura urbana y antropología en el Perú”. En Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Sendón, Pablo. 2003. Cambio y continuidad en las formas de organización social de las poblaciones rurales del sur peruano. *Debate Agrario* (36).
- Seligmann, Linda J. 1995. *Between Reform and Revolution: Political Struggles in the Peruvian Andes, 1969-1991*. Stanford University Press.
- Stern, Orin. 1999. *Nightwatch: The Politics of Protest in the Andes*. Durham: Duke University Press.

- _____. 1992. Antropología andina, “andinismo” y Sendero Luminoso. *Allpanchis*, año 23 (39): 15-72.
- Stein, William. 2000. *Vicisitudes del discurso del desarrollo en el Perú: una etnografía sobre la modernidad del Proyecto Vicos*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo.
- Stocking Jr., George W. 2004. *A formação da antropologia americana, 1883-1911: antologia/Franz Boas*. Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro- Contraponto.
- _____. 2001a “Delimiting Anthropology. Historical Reflections on the Boundaries of a Boundless Discipline”. En: George W Stocking Jr., *Delimiting Anthropology. Occasional Essays and Reflections*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- _____. 2001b “The Shaping of National Anthropologies: A View from the Center”. En: George W. Stocking Jr., *Delimiting Anthropology. Occasional Essays and Reflections*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Thompson, E. P. 1979. *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Thurner, Mark. 1998. “Después de la etnohistoria: encuentros y desencuentros entre discursos antropológicos e históricos”. En: Franklin Pease (ed.), *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria (Lima)*. Tomo II. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Touraine, Alain. 1987. *El regreso del actor*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Tschopik, Harry. 1946. *Highland Communities of Central Peru: Regional Survey*. Publication number 5. Washington: Smithsonian Institute of Social Anthropology.
- Urrutia, Jaime. 2002. “Espacio, poder y mercado: preguntas actuales para una vieja agenda”. En Manuel Pulgar-Vidal, Eduardo Zegarra y Jaime Urrutia (eds.), *Perú: el problema agrario en debate*. Lima: Sepia, Consorcio de Investigación Económica y Social.
- _____. 1992. Comunidades campesinas y antropología: historia de un amor (casi) eterno. *Debate Agrario* (14).
- Valcárcel, Luis E. 1970. *Tempestad en los Andes*. Lima: Populibros Peruanos.
- _____. 1964. “Indigenismo en el Perú”. En: Estudios sobre la cultura actual del Perú. Lima: UNMSM.
- _____. 1947. Arqueólogos y etnólogos norteamericanos en el Perú. *Revista del Museo Nacional* (41).
- Varese, Stefano. 1968. “Las minorías étnicas de la montaña peruana: esquema para una antropología de urgencia”. *Letras*, Órgano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de San Marcos (7-8).
- Vargas Llosa, Mario. 1997. *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vargas Llosa, Mario, Abraham Guzmán y Mario Castro. 1983. *Informe de la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima: Editora Perú.

- Wilson, Fiona. 2001 "In the Name of the State? Schools and Teachers in an Andean Province". En Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat (eds.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*. Durham: Duke University Press.
- Wolf, Eric. 1966. *Peasants*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Zizek, Slavoj. 1998. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En Frederic Jameson y Slavoj Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Zuidema, Tom. 1962. *The Ceque System of Cuzco: the Social Organization of the Capital of the Inca*. Leiden.

Descifrar nuestros enigmas Rupturas y continuidades en la historia de la antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1946-1970)

NEKSON PIMENTEL SANCHEZ

“[...] Siempre son los que descifran el enigma del otro, porque se supone que su campo es el otro y en este caso el otro es el indígena, muchos más que el clasista [...]”

Carlos Iván Degregori

Introducción

El antropólogo mexicano Esteban Krotz (2011: 11-13) precisa que las antropologías latinoamericanas en comparación con las metropolitanas se caracterizan por: a) La enorme relevancia cognitiva del otro interno, ante todo, el descendiente de la población americana original como tema y problema de investigación. b) La fuerte y multifacética vinculación de la ciencia antropológica no con la construcción de imperios, como lo fue el caso de la antropología primaria, sino con la consolidación del Estado nacional y, en consecuencia, su casi exclusiva dedicación al estudio antropológico sobre el trabajo profesional en el país propio. c) La pertenencia de los estudiados y de los estudiosos a la misma colectividad nacional, lo cual presenta no solo un reto particular para la dimensión ética y política de la práctica antropológica, sino también para sus perspectivas de análisis y los debates internos de la comunidad antropológica y para la enculturación del estudiantado en esta última. d) El peso de las inevitables influencias externas sobre las antropologías nacionales, que se han dado en combinaciones e intensidad diferentes y mediante varios mecanismos y que, por un lado, han facilitado cierto eclecticismo en los países del Sur, pero que igualmente han creado lazos de dependencia teórica, temática y metodológica, lo

cual puede observarse incluso en las maneras de plantear problemas y formular argumentos.

Para el autor, implícito y explícitamente, este conjunto de características se vuelve relevante en las constitución y modificación de planes de estudio antropológicos, y permite distinguir, por una parte, aspectos más “internos” y más “externos” del proceso de generación de conocimientos y, por otra, la relación entre lo “propio” y lo “ajeno”, lo que a la vez remite de nuevo a considerar el proceso de difusión como origen de antropologías latinoamericanas.

En contraste, además de estas que han sido señalados por Krotz, entre las características de la antropología en el Perú se encuentran la convergencia entre lo sincrónico y diacrónico, la base de su origen como producto de la ruptura del indigenismo y el predominio del culturalismo, así como por su carácter satelital y dependiente respecto a las antropologías metropolitanas y cooperaciones internacionales dentro del contexto de entreguerra. Pero la historia construida sobre el desarrollo de la antropología en el Perú, en alguna medida, ha estado contenida de mitos y enigmas. Se la consideró como “hija del indigenismo” y en cuyo proceso histórico institucional vivió una “época de oro” (Degregori 2000) que luego devino en “una crisis”. Si bien, como está figurada en el texto de Degregori que sirve de epígrafe, se concibe a la antropología como aquella disciplina que le corresponde descifrar el enigma del otro, en este texto buscamos descentrar y descifrar nuestros propios enigmas que han formado parte de nuestra inserción profesional y académica, así como de las interacciones y el sentido común, considerando los contextos y la temporalidad de los hechos.

La antropología en San Marcos ha pasado por rupturas importantes que han definido su naturaleza institucional dentro del campo de las ciencias sociales. En las primeras tres décadas, pasó por ciertas rupturas que marcaron, al mismo tiempo, sus etapas de desarrollo: 1) la ruptura del indigenismo y la imposición del culturalismo, 2) la autocrítica culturalista y la incorporación de la interdisciplinariedad y 3) la irrupción del marxismo como base. Estas rupturas pueden ser tomadas como momentos de la antropología en el periodo de tiempo que se ha considerado para el análisis y reflexión, esto es, desde sus orígenes y el momento del predominio del culturalismo hasta su desplazamiento en los setenta como parte de una ruptura de alta graduación donde el marxismo se impuso fundamentalmente como base de la enseñanza y, en menor medida, en el desarrollo de las unidades temáticas de investigación.

Institucionalización y predominio del culturalismo

Lo que Krotz (1993) ha denominado como los “antecedentes propios” de la emergencia y despliegue de la antropología, y propiamente en el Perú y su institución en universidades públicas como en San Marcos, se encuentra en el conjunto de sucesos nacionales e internacionales, así como en las incursiones de antropólogos extranjeros, fundamentalmente estadounidenses, que empezaron a realizar una serie de investigaciones desde la década de los treinta en varias zonas del país¹. En términos de José María Arguedas, “la presencia en el Perú de los antropólogos norteamericanos y la posibilidad de aprovechar el auxilio de la *Smithsonian*, hizo posible la fundación del Instituto de Etnología” (Arguedas 2012: 140).

Esta irrupción de investigadores sociales norteamericanos adquirió importancia, con una gran influencia en la institucionalización de la antropología en San Marcos, expresado en el contenido de la enseñanza y el diseño de la estructura de los planes de estudio, así como en la producción de etnografías y monografías como parte de la formación profesional, donde han predominado los estudios de casos, pero cuyos abordajes metódicos fueron cambiando con el tiempo de acuerdo a las influencias teóricas y epistémicas. Significó no solo el vínculo de la formación institucional con el escenario internacional y su configuración en

1 En 1938 Bernard Mishkin, de origen ruso y nacionalizado norteamericano, quien trabajaba en la Universidad de Columbia de Nueva York, realizó estudios en la comunidad cusqueña de Katka, Quispicanchis, y estuvo hasta 1939 y luego retornó entre 1941 y 1942. Unos años más tarde, el producto fue la publicación de *The contemporary Quechuas* (1953). A principios de 1940, Harry Tschopik Jr., del Peabody Museum de la Universidad de Harvard, estudió en regiones vecinas al Lago Titicaca (Puno) y llegó a publicar su libro *The Aymaras*, que fue traducido con el nombre de la *Magia en Chucuito*. Ese mismo año, Paul Fejos, antropólogo de origen húngaro, realizó estudios entre los Yagua, los Bora y los Witoto de la Amazonía. Unos años más tarde, en 1944, John Gillin se convirtió en el primer investigador que trabajó bajo los auspicios de la Smithsonian Institution a través de su Instituto de Antropología Social, entidad que mayor apoyo brindó en los inicios de los estudios etnológicos en el Perú. Una culminación del interés que la Smithsonian tuvo en estas investigaciones fue la edición del *Handbook of South American Indians*, publicado en 1946 bajo la dirección de Julián H. Steward. Trabajó en el pueblo de Moche, La Libertad y, bajo el título de *Moche, a Peruvian Coastal Community* publicó sus resultados. En 1945, se llevó a cabo una investigación monográfica de Sicaya, bajo los auspicios del gobierno y con el concurso de la *Smithsonian Institution* y el *Viking Fund*. Según Luis E. Valcárcel, las actividades etnológicas en el Perú se habrían iniciado con la llegada de Bernard Mishkin en 1938 (Memorias: 314). En febrero de 1946, en un discurso pronunciado como Ministro de Educación Pública, Luis E. Valcárcel anuncia que hay otros consorcios formados extranjeros para trabajar en el Perú y estaría integrado por el Instituto de Investigaciones Andina (Andean Research), el Museo Americano de Historia Natural (Natural History) de Nueva York, el Bureau de Etnología de Washington, el Museo de Historia Natural de Chicago, la Universidad de Columbia y la Universidad de Yale (Valcárcel 1946: 10-11).

estrecha relación con circuitos de autores, teorías y prácticas de instituciones internacionales, incluyendo en la forma de pensar y representar los cambios y formas de expresión del Perú, sino también un corte en la extensión y producción teórica del indigenismo, ya que el culturalismo terminó absorbiendo sujetos cognoscentes que unos años atrás habían teorizado y reflexionado sobre el indio y la consolidación de un estado nacional después de la severa crisis que desató la guerra contra Chile y los incipientes intentos de modernización² durante la década del veinte. En otros términos, el culturalismo terminó desplazando al indigenismo en todas sus dimensiones y más aún en el plano epistémico, líneas de investigación y producción teórica. El mismo Valcárcel reconoció que su indigenismo fue perdiendo filo utópico: “la orientación hacia el estudio de casos y hacia la solución concreta está alejando las generalizaciones, los utopismos y las panaceas” (Valcárcel 1964: 12).

La incursión numerosa de antropólogos norteamericanos y el desplazamiento del indigenismo por el culturalismo en esos tiempos, de modo directo, tiene relación con los cambios a nivel global y el rol que jugaron los científicos sociales en los tiempos de entreguerra. Es bien conocido que hasta antes de la Segunda Guerra Mundial, el quehacer de los científicos se orientaba predominantemente a temas de carácter abstracto y especulativo, con fines de encontrar soluciones más permanentes. A partir de fines de la guerra, los científicos sociales reorientaron sus preocupaciones para explicar un conjunto de problemas sociales surgidos de la profunda separación entre grupos de países considerados ricos y pobres. Este hecho se manifestó en la abierta disputa por la hegemonía mundial entre Estados Unidos y la Unión Soviética, y en la política internacional, y en particular la política internacional de asistencia técnica y financiera a países del Tercer Mundo (Fonseca y otros 1986: 20). Esto tuvo efecto en los cambios en diversos aspectos, en las aspiraciones humanas, en la estructura de la sociedad, en la vida cultural, en la ciencia y en la técnica. El mejoramiento de los niveles de vida, la eliminación de la pobreza y la ampliación del servicio social, empezaron a ser considerados por estos países como sus “necesidades más sentidas”.

El propósito del bloque liderado por Estados Unidos era consolidar el sistema capitalista frente al peligro que significaba la expansión del comunismo, por lo que en 1945, con el objetivo de enfrentar esta situación, la Organización de las Naciones Unidas convocó a todos los países del mundo a una Asamblea General en Londres, con el objetivo de lograr, bajo el “nuevo ideal de la humanidad”, la mayor cooperación entre las naciones con respecto a la ciencia, la educación y la cultura. Por otro lado, las grandes naciones imperialistas que habían afianzado su riqueza y poderío a expensas de los países denominados subdesarrollados, y frente al peligro de la expansión del comunismo, empezaron a canalizar la ayuda

2 Véase Drinot (2016).

técnica y financiera hacia estos países. El “ideal de la humanidad”, desde el punto de vista de los países capitalistas, tenía el claro propósito de afianzar la formación política más grande y el complejo económico más vasto de nuestro tiempo. Es decir, desde los centros hegemónicos se postula, la necesidad de “modernizar” las estructuras sociales y las condiciones de vida de los sectores atrasados (Fonseca *et al.* 1986: 21). Y es en este periodo de posguerra, caracterizado por la expansión del imperialismo norteamericano, la antropología se convierte en un aliado perfecto y como consecuencia se da una gran dispersión de los investigadores norteamericanos en los países latinoamericanos, ya que disponían de todas las facilidades para el estudio por la financiación de las fundaciones, instituciones de investigación y las propias universidades norteamericanas.

En la dimensión epistémica, los científicos sociales en Estados Unidos se disputaban entre dos bloques diferentes: por un lado, aquellos que mostraban afinidad con la cientificidad “pura”, por tanto, ligada al relativismo cultural extremo y conservadora, y por el otro, el bloque de la posición positiva respecto a la intervención para el cambio social y mental, más ligado al relativismo metódico. Allan Holmberg será uno de los que romperá con esta tradición conservadora, quien luego en 1952 inició su programa de antropología aplicada en Vicos. Según señala Doughty (1967: 26), Holmberg, fue condenado por muchos de sus colegas porque intervino en la cultura y la vida de una sociedad.³

En el ámbito nacional, a partir de la búsqueda de ampliación de actividades agro-mineras, empezó la apertura de una serie de fábricas, principalmente en la capital, miles de asalariados campesinos empezaron a asistir más libremente como trabajadores asalariados permanentes en las plantaciones y en las fábricas, aun cuando seguían produciendo sobre la base de sus pequeñas parcelas, nuevos grupos urbanos-industriales en la política nacional se mostró favorable. La aparición de la modernización de las comunidades campesinas y de las haciendas tradicionales, ya que el objetivo que estos nuevos grupos perseguían era ampliar el mercado para la masiva producción fabril (Fonseca *et al.* 1986). Este cambio en las comunidades fue entendido como proceso de aculturación y transculturación.

3 Doughty a fines del sesenta refiere que “lo que hizo Holmberg ya es pasado y, ahora, se encuentra acertada la idea que él trazó, llegando al punto que un distinguido antropólogo norteamericano el año pasado que el concepto relativismo cultural en su extremo era ya moribundo. Sin embargo esto no quiere decir que el relativismo en concepto de estudio y de trabajo es muerto. Todavía podemos señalar que si tiene valor, porque obliga a considerar con mucho cuidado los problemas del desarrollo en contexto cultural y social de una sociedad. También el relativismo cultural nos obliga a respetar a los hombres, mostrar la imparcialidad en el estudio y sobre dejar por un lado el etnocentrismo que nos rodea y que influye tanto las relaciones entre las diferentes sociedades y grupos minoritarios” (Doughty 1967: 26).

En este contexto, desde los inicios de la década del cuarenta, como producto de los vínculos mencionados, Valcárcel realizó viajes a Estados Unidos con el objetivo de conocer el funcionamiento de la organización de la disciplina en cada una de las universidades norteamericanas, donde evidenció el interés de los antropólogos norteamericanos por las investigaciones en “nuestro propio continente”. Valcárcel profundizó el contacto con etnólogos, lingüistas, arqueólogos y antropólogos físicos norteamericanos de gran influencia de entonces como George Peter Murdock, Bronislaw Malinowski, Wendell C. Bennett, Alfred Metraux, John Phillip Gillin, Cornelius Osgood y muchos otros. Además, conoció las orientaciones en la formación profesional y los nuevos intereses de científicos norteamericanos en el Perú. La conexión con estas instituciones adquirió un sentido creciente que incluso tuvo que ver la especialización de quienes luego serán los primeros profesores del Instituto de Etnología, por ejemplo, Jorge Muelle por esos años de inicios de 1940 llevó cursos de especialización en la Universidad de Yale, como becarios de la Fundación Guggenheim. En un informe sobre su viaje a Estados Unidos en 1941, Valcárcel señalará el objeto de la etnología y su comparación con la etnología francesa, así como las consultas a investigadores norteamericanos sobre el objetivo de instituir la disciplina en el Perú:

La etnología, ciencia antropológica que estudia al hombre vivo, a diferencia de la Arqueología, que lo estudia muerto en relación con todo lo que ha producido materialmente, producción también extinta, es una disciplina que urge implantar en el Perú, donde el aborigen es todavía una fuente valiosísima para relacionar las supervivencias de las extinguidas culturas con los restos arqueológicos. Siendo comunidades de indios aislados en el corazón de los Andes, tribus selváticas, el proceso de “transculturación” (acculturation) de estos pueblos, los pueblos mismos de las distintas regiones del Perta, constituyen el objeto de la investigación etnológica. Desde otro punto de vista, el de la etnología cultural de la escuela francesa, estas inquisiciones abarcarían parte del pasado para buscar el sentido de las técnicas y el de los valores y elementos culturales en general. Pensando en este propósito, he conversado con etnólogos que acogieron con entusiasmo mi iniciativa. Desde hace un año trabaja en el Perú el profesor Tschopick; su investigación se halla circunscrita a las comunidades indias de la provincia de Chucuito, en el Departamento de Puno, y la realiza con un éxito sorprendente (Valcárcel 1943: 284).

No obstante, por esos tiempos aún no estaba claro para Valcárcel cómo debía ser el “indispensable adiestramiento de jóvenes” peruanos en esta nueva disciplina, si debía ser en la Universidad de San Marcos, en el propio Museo de Cultura Peruana o en otras partes del país. Para ese propósito, mediante un diálogo con Boas, solicitó el retorno de Mishkin al Perú, quien finalmente retornó contratado por el Comité para las Relaciones Artísticas e Intelectuales Interamericanas por el término de un año. El viaje de Valcárcel a Estados Unidos sirvió para que tomara

la iniciativa de promover la formación de centros de investigación vinculadas a la actividad y práctica académica antropológica y coincidió con su designación como Ministro de Educación Pública en 1945. En ese sentido, el 4 de mayo de ese mismo año, junto a otros institutos, se llevó a cabo la creación del Instituto de Etnología⁴ en la Facultad de Letras de San Marcos, que jugará un rol muy importante en el cambio de agenda de la investigación y la manera de abordar la sociedad peruana desde la etnografía y la sincronía, frente a la notoria hegemonía de estudios historiográficos y arqueológicos, orientados centralmente al estudio del pasado. Además, estas conexiones generaron que el indigenismo quede en un segundo plano en los pensamientos de Valcárcel frente al culturalismo. El autor de *Tempestad en los Andes* quedó absorbido por el culturalismo y por la ideología estatal, durante el gobierno de José Luis Bustamante y Rivero, siendo nombrado como Ministro de Educación, desde donde buscó llevar adelante sus ideales de formar antropólogos para contribuir a la comprensión de poblaciones “aborígenes” y grupos humanos que ocupaban el territorio nacional. Su propuesta de educación rural quedaría como el principal legado de sus catorce complicados meses dada la aguda fragmentación de la coalición en el gobierno como ministro de Educación (Rénique 2013: 57-58).

Su concepción en ese sentido estuvo centrada en la importancia de la etnología para los proyectos del Estado, el cambio cultural y el aporte a la mejora de la educación, donde la escuela fue concebida como instrumento de desarrollo comunal y “como una micra de energía para la transformación social del Perú” (Valcárcel 1946: 9). Para la eficacia del sistema educativo consideró importante un conocimiento previo de la realidad cultural del Perú, lugar en donde la etnología cumpliría un rol importante, debido a que permitiría un conocimiento a fondo de la vida humana, en un cierto espacio y tiempo. En ese sentido, las creaciones del Instituto de Etnología en San Marcos y del nuevo Museo de la Cultura Peruana fueron consideradas pilares fundamentales, debido a la importancia del sentido pedagógico del museo⁵, o lo que en sus términos, “del acervo transmisible

4 Esa misma fecha se crearon otros institutos y se nombraron a los profesores encargados de su organización: de antropología (posteriormente solo arqueología) a Julio César Tello, de etnología a Luis E. Valcárcel, de Historia a José M. Valega, de filosofía a Julio A. Chiriboya, de filología a Fernando Tola, de literatura a José Jiménez Borja, y de literatura americana y folklore a José Gálvez.

5 “El concepto moderno del museo ha variado radicalmente: el museo no es ya una exhibición de cosas misceláneas que atraen la atención por su rareza y que son simple objeto de curiosidad, ni es tampoco un mero depósito de material para los especialistas, dedicados a su estudio. El museo es, ante todo, una institución educativa, de tanto provecho o tan grande influencia como una escuela o una universidad. Desde este nuevo punto de vista, la organización del museo adquiere un carácter predominantemente pedagógico. En mi recorrido por mis de ciento cincuenta museos de Europa y América, he dedicado particular interés a este aspecto principal. Tengo la documentación suficiente para introducir en el Perú el sistema en uso y, como en oportunidad anterior, cuando fue presentado el proyecto de reglamentación del Instituto de Arte Peruano, puedo asegurar que, contando como

en orden al arte y la historia multiseccular del Perú” (Valcárcel 1943: 294). La concepción ético-política de la etnología se encuentra también en la idea de que “la Etnología ayuda enormemente a la Educación: el etnólogo precede al maestro, porque este necesita que aquel le informe acerca del medio social en que va actuar y le proporcione un cuadro completo de la cultura que va enriquecer con sus enseñanzas” (Valcárcel 1946: 10). Valcárcel refiere las experiencias en Estados Unidos y Europa donde estos profesionales cumplieron un rol importante al servicio del Estado: “Son los expertos en el conocimiento del hombre y de la sociedad, sin cuyo consejo ni el estadista ni el educador pueden caminar con paso firme” (Valcárcel 1946:10). Consideró también necesario y urgente la creación del Museo de Etnología en que se contemple el entero panorama del proceso cultural del Perú, cuyos trabajos preparatorios estarían a cargo del ya existente Instituto de Estudios Etnológicos.⁶

En síntesis, si analizamos sobre las influencias en relación a la educación del indio, estas se remiten a la política norteamericana que se convirtió en referencias de acción de Valcárcel. Su concepto sobre la escuela no tiene otra raíz que aquella que vio en Estado Unidos y los diálogos con directores de la “política india” en Washington:

Además, tratando con los directores de la política india en Washington, obtuve toda la literatura utilizable para conocer con cierta profundidad los sistemas empleados en la educación de los 350 mil indios que habitan en Estados Unidos.

Considero que es factible introducir muchos de esos métodos para mejorar el nivel de vida del indio peruano. El Museo, en esta obra de gran trascendencia, tiene lugar prominente y debe cumplir con su función cultural, encargándose del contenido y la forma de la materia pedagógica, esto es, del acervo transmisible en orden al arte y la historia multiseccular del Perú (Valcárcel 1943: 294).

Esto revela que el Instituto de Etnología por estos tiempos funcionó como un satélite para la extensión de la política cultural y de ayuda técnica de la hegemonía estadounidense. Pero la pregunta que surge es ¿por qué la institución fue creada como “Instituto de Etnología” y no de manera directa como “Instituto de Antropología”? ¿Qué fue la etnología para Valcárcel además de “ciencia

contamos con el personal adecuado, es posible crear el servicio educativo y establecer el Museo Escolar modelo en Lima” (Valcárcel 1943: 294).

6 Hay gran interés por estos años por las mismas autoridades de la universidad de incluso ampliar el radio de acción cultural de la Facultad de Letras, para enriquecer sus actividades. El Rector Luis Alberto Sánchez propone al entonces Decano de Letras, la creación del Instituto de Cultura Incaica, mediante oficio número 5359, del 12 de julio de 1948.

antropológica que estudia al hombre vivo”? Valcárcel tuvo diversas influencias teóricas a lo largo de su vida. Sus simpatías iniciales estuvieron inclinadas hacia los planteamientos de los círculos culturales de Alemania, y en especial hacia las propuestas de Frobenius; pero luego, como ha sido mencionado, sus diversos viajes a Estados Unidos, le permitieron estar en contacto directo con los avances que venían teniendo la antropología europea y la norteamericana, asunto que explica la connotación ético-política e ideológica de que significó en Valcárcel y así optar por el cambio en la “vida de los indios”, ya que para él era importante el valor práctico de la etnología.

Sin embargo, es importante prestar atención al concepto de etnología y la influencia de los pensamientos de Paul Rivet, quien concebía la investigación etnológica en su sentido humanista. A pesar de que para 1940 en Estados Unidos e Inglaterra ya se había dado el cambio en la denominación de la disciplina de etnología a antropología, Valcárcel decidió seguir manteniendo el de “etnología” por recomendación de Paul Rivet, a quien conoció en el Perú alrededor de 1930, sus ideas le parecían correctas no solo en lo que a aspectos metodológicos se refiere, sino a esa singular concepción humanista que para él debía tener la investigación etnológica, esto es, “una útil herramienta para la transformación de naciones como la nuestra, ya que podía revelar las distintas formas culturales que coexistían en un mismo territorio” (Valcárcel 1981: 322-323). A esto se sumó el interés de Valcárcel de cubrir los vacíos de los estudios arqueológicos con datos empíricos recogidos mediante metodologías etnológicas, lo que circunscribía la diacronía y la sincronía con un matiz humanista de buscar conocer y mejorar la situación de los diversos pueblos del Perú y buscar demostrar que estos hombres eran grandes constructores de la sociedad.

En ese sentido, la enseñanza en el Instituto de Etnología apuntó en formar investigadores cuyos productos sirvan para la solución de problemáticas del país y sea una herramienta para la labor del Estado en diferentes ámbitos⁷ y aspectos: educación, económico, etc., así como señala el syllabus institucional de 1952:

Los investigadores etnológicos están llamados a prestar importantes servicios al Estado y a la sociedad en general, a medida que los directores de la administración comprendan que no es posible continuar gobernando sin conocer concreta y científicamente a las colectividades que integran la nación que, en el caso del Perú, presentan las modalidades más diversas. Ni en lo económico, ni en lo educativo, ni en lo jurídico, ni en lo religioso

7 En los planes de estudios de 1948 y 1949, publicados por el Colegio Universitario, así como en el syllabus de 1952, la etnología es definida como la ciencia de la cultura, entendida en su expresión más simple como el conjunto de formas organizadas que emplea el hombre para satisfacer sus necesidades materiales.

pueden darse leyes o desenvolverse planes sin la investigación previa de la realidad social. Tampoco es ya posible acometer estudios parciales de economía o de derecho sin coordinarlos estrechamente a los otros aspectos de la cultura.⁸

Por otro lado, está asociado al sentido genérico de la antropología en la corriente norteamericana que estaba más vinculada a la arqueología y la antropología física. Como señaló John Murra, en países sajones el antropólogo incluye a los arqueólogos y a los antropólogos físicos:

Esta unión, esta orientación del antropólogo hacia lo arqueológico, hacia lo biológico es muy fuerte hasta hoy. El antropólogo de todas las tendencias viene de un pasado de ciencias naturales, se acerca al hecho etnológico con un pasado de curiosidad en lo americano [...]. Esto es lo que ha influenciado e influencia hasta hoy muy hondamente la Antropología Norteamericana; ella proviene de un ambiente de ciencias naturales. Y he aquí una cosa curiosa: si Uds. estudian las carreras de mis colegas antropólogos verán que casi nunca tienen bachillerato en antropología; en un número muy grande tienen bachillerato en ciencias naturales, geología, zoología, botánica [...] (John Murra, citado en Arguedas 2012: 145).

Para evitar confusiones, además de las razones indicadas, Valcárcel optó por “Instituto de Etnología”, debido, además, a que la antropología norteamericana no tenía sentido filantrópico, aspecto fundamental para Luis E. Valcárcel. Y era sabido que los que llegaron en la década del cuarenta al Perú, como Gillin, Rowe, tenían formación en sociología en bachillerato y que luego se hicieron antropólogos. El mismo John Murra tuvo formación y bachillerato en Sociología. La concepción más biologicista y ligada en gran medida a la arqueología, en consecuencia, llevó a la formación de dos institutos en la Facultad de Letras de San Marcos, con orientaciones específicas diferentes: Instituto de Etnología y el Instituto de Antropología. La dirección del Instituto de Antropología estuvo en manos Julio C. Tello y la de Etnología en manos de Luis Eduardo Valcárcel.

Entre los primeros profesores del Instituto, Julio C. Tello, Julio Prelto, Pedro Weiss, Luis E. Valcárcel y Jorge Muelle, ninguno tenía formación en etnología o antropología social, y sus prácticas estuvieron más centradas en investigaciones arqueológicas e históricas. Con la creación del instituto se matricularon solo tres estudiantes: Rosalía Ávalos, José Matos Mar y Uscativades. Los dos primeros jugarán un rol muy importante tanto en el destino de la enseñanza de la antropología en San Marcos en calidad de docentes como en otros espacios

8 Syllabus 1952: 1.

del desarrollo de la antropología en el Perú, creando y dirigiendo revistas y centros de investigación.⁹

Esta deficiencia en la plana docente permitió la generación de una institución dependiente que recurrió como soporte a profesores visitantes¹⁰ y a la cooperación de entidades externas como la Smithsonian Institution, cuyo Instituto de Antropología Social proporcionó a los profesores Allan Holmberg (1946), George Kubler (1947) y Ozzie Simmons (1948-49), quienes no solo apoyaron en la cátedra universitaria sino también en la investigación en comunidades y repositorios históricos. Otra entidad que ayudó en las investigaciones fue la Wenner Gren Fundation for Anthropological Reasearh, especialmente contribuyó económicamente a la realización de los proyectos de Virú y estudios de las comunidades de Lunahuaná, Huarochirí y Tupe.

En menor medida, pero el Instituto Francés de Estudios Andinos también contribuyó en este proceso, a través del cual fue posible la influencia francesa que unida a la norteamericana marcaron en ese periodo los caminos de la antropología en San Marcos. Entre los científicos franceses figuran el sociólogo de la Universidad de Bourdeaux, Francois Bourricaud, Jehan Vellard, el geógrafo Olivier Dollfus, el historiador François Chevalier de la Universidad de Bourdeaux, Paule Reichlen del Museo del Hombre de París, el sociólogo Henri Favre, el historiador Pierre Duviols de la Universidad de Aix-en-Provence, y el etnólogo Maurice Godelier de la Escuela Práctica de Altos Estudios de la Sorbona.

Esta influencia y dependencia se evidenció, al mismo tiempo, en el desarrollo de investigaciones ligadas a proyectos llevados a cabo bajo la dirección del Instituto Indigenista Peruano y los centros de investigación y universidades norteamericanas. La garantía de trabajos de campo implicaba una ligazón con estas instituciones, no existió un soporte interno propio.

En la primera década ligada se desprenden investigaciones vinculadas en especial al estudio de la cultura interna y total de la comunidad, sus características culturales, circunscritos en el concepto de área cultural como producto de la influencia del

9 El 22 de octubre de 1952, mediante Resolución Suprema 819, el Presidente de la República, destaca a Jorge C. Muelle a la Dirección de Educación Artística y Extensión Cultural y nombra como Director para la organización de Arqueología e Historia, Dirección adscrita al Ministerio de Educación Pública desde el 1 de enero de 1953.

10 En diversos momentos, la institución contó con profesores visitantes que ayudaron al desarrollo y orientación de la antropología en San Marcos. Desde 1950 a 1965, por ejemplo, estuvieron Juan Comas de la Universidad Autónoma de México, los antropólogos norteamericanos Richard P. Schaedel, William Mangin, Louis M. Stummer, Gordon W. Hewes, H. Lasker, John V. Murra, Edward P. Lanning, Carmen Viqueira, psicóloga social mexicana, y Aníbal Buitrón, antropólogo ecuatoriano. Esta característica, aunque en condiciones diferentes, ha tenido continuidad hasta nuestros tiempos.

particularismo histórico. Incluso en el caso del estudio de la urbe, los asentamientos urbanos conocidos como “barriadas” son estudiados¹¹ y concebidos también como apéndices de la comunidad de origen de los migrantes (Sandoval 2000), debido a que en el imaginario de los antropólogos al abordar la urbe persistía la imagen de las comunidades previamente estudiadas.

Como parte de investigaciones impulsadas sobre la base de influencias norteamericanas y francesa, entre 1946 y 1958, se encuentran los primeros trabajos etnológicos en el pueblo Virú, en la comunidad de indígenas de Tupe, Yauyos, la comunidad de Santa, en la provincia del mismo nombre; en las comunidades de Marcará, provincia de Carhuaz; Catahuasi, provincia de Yauyos; Muquiyauyo, provincia de Jauja; Laramarca, provincia de Castrovirreyna; en el grupo Uru, orillas del Lago Titicaca; en los pescadores del lago; en el pueblo de Lunahuaná, provincia de Cañete; en la comunidad isleña de Taquile, Puno; en Huayopampa; en las islas del Sol y de Soto en el Lago Titicaca; en las comunidades de Huarochirí, San Lorenzo de Quinti, San Pedro de Huancaire y Santiago de Anchucaya, de la provincia de Huarochirí; en la comunidad de Carampoma, provincia de Huarochirí y en las barriadas marginales de Lima, Arequipa y Chimbote.¹² Al estudio de la estructura interna de las comunidades se suman el reconocimiento de áreas con características culturales similares, por ejemplo, el reconocimiento del área del Lago Titicaca; el de la provincia de Yauyos; el de la zona del Alto Ucayali; el del área de los grupos selváticos aguarunas y shapras; así como el del valle del Urubamba.

Además, el conjunto de proyectos y programas de desarrollo realizados en los cincuenta bajo el interés de instituciones norteamericanas frente al peligro que significaba la expansión del comunismo y del bloque soviético, como el Proyecto Perú-Cornell o conocido también solo como el Proyecto Vicos (Stein 2000), significó una lectura de la sociedad peruana desde el dualismo cultural, es decir, implica la presencia de la dicotomía cultural en la sociedad peruana y en las comunidades mediante la existencia de una subcultura¹³ espacial y socialmente aislada de la moderna civilización occidental. Para ello, los miembros de los proyectos entendieron que el mecanismo de cambio efectivo era la escuela, debido a que cumplía un rol clave en el proceso de aculturación y la adopción de los valores “modernos”, los mecanismos de difusión de nuevos valores e ideas son percibidas como importantes, a través del cual se estaría proveyendo a los indígenas con

11 En otro trabajo hemos referido sobre el desarrollo de la cuestión urbana desde la antropología en San Marcos (Pimentel 2017).

12 Departamento de Antropología, syllabus 1966: p. 5.

13 Aramburú (1978:18) precisa que este concepto, aplicado al caso del campesinado tradicional de naciones modernas, fue sugerido por Kroeber en 1948 y se mantuvo en las definiciones de campesinado de la gran mayoría de autores de círculos académicos norteamericanos (Redfield, Foster, Firth y Wolf).

“alternativas culturales” en el supuesto que ellos optarían libremente por una de ellas sobre la base de un conocimiento previo sobre estas y sus consecuencias: no obstante, la opción se refería a los valores propios de la sociedad occidental “moderna”, lo que llevaría a la integración de la población indígena a la “cultura nacional” (Aramburú 1978: 12-13). El Proyecto Vicos, durante el tiempo que duró, sirvió como centro de experimentación e iniciación para los antropólogos formados en San Marcos.

En síntesis, en este primer momento, la influencia norteamericana fue decisiva y dominante frente a la débil influencia francesa. Todo ello revela que no puede ser considerada “hija del indigenismo”, porque, al contrario, la institución de la antropología significó la exclusión del indigenismo y la implantación dominante del culturalismo, cumpliendo el Instituto de Etnología un rol satelital y subalterna frente a las acciones del Instituto Indigenista Peruano y en gran medida al interés de instituciones de la hegemonía norteamericana, cumpliendo el rol de mediador en la expansión de las políticas culturales de la hegemonía capitalista norteamericana a partir de la participación de sus miembros en proyectos de modernización orientados al cambio de mentalidad de la “sociedad rural” y de “comunidades de indios aislados en el corazón de los Andes, tribus selváticas”, bajo el supuesto de la “integración” a la sociedad nacional, sin embargo, significó la imposición de una lógica homogenizadora hacia una opción considerada como moderna, que llevaría de un estado de cultura a otro más complejo. En menor medida y de manera circunstancial, la antropología instituida en San Marcos formó parte de promisorias políticas de Estado.

Giro al campo interdisciplinario

La autoconciencia sobre la construcción de una institución de carácter subalterna y dependiente, generó a que, desde fines de la década del cincuenta, surja una discusión sobre todo lo avanzado en la enseñanza, en las investigaciones y las posibilidades de renovación, con la finalidad de lograr su consolidación institucional y romper con la idea de “lo antropológico” o “etnológico” para propiciar la relación con otras disciplinas de las ciencias sociales, además de superar la “imagen imperialista” que tenía la sociedad de la disciplina (Doughty 1967).¹⁴ Se trató en buena medida de una lectura crítica por los propios agentes del

14 ¿Cómo lograrlo? Doughty planteó que era posible forjando una disciplina que sea realmente internacional en su concepto y en práctica la participación activa y no pasiva de personas de diferentes culturas y sociedades. Necesita, además, valerse de estudios no solo hechos en otros idiomas sino también de la participación de antropólogos peruanos en la elaboración de teorías y su publicación a través de un órgano difusional antropológico en el Perú de carácter regular, que permita orientar a los que serán beneficiarios de los conocimientos antropológicos. “En resumen, lo que se pide es una antropología plenamente

culturalismo y de los programas de promoción cultural y asistencia técnica que, como se ha señalado, trataron de definir la sociedad peruana desde el supuesto teórico de una sociedad dual conformada por dos segmentos desarticulados: El uno moderno, urbano, abierto al cambio y localizado en la Costa. El otro estático, tradicional, conservador, localizado en la Sierra e integrado mayoritariamente por la población indígena (Fonseca 1985), marco explicativo desde el cual se desarrollaban la enseñanza, las investigaciones y los proyectos vinculados a los cambios de ideología y como parte de la corriente de modernización, denominándose “proyectos de integración”, bajo el supuesto de buscar la “mejora” de las comunidades indígenas con el objetivo de lograr la plena integración de tales grupos a la respectiva nacionalidad (Juan Comas 1963). Ecuador, Bolivia y Perú establecieron bajo distintos nombres, planes nacionales de integración: Campaña Nacional de Integración Campesino (Ecuador, 27 de mayo de 1961), Departamento para el Desarrollo de la Comunidad Rural y Plan Nacional de Desarrollo Rural (Bolivia, 25 de noviembre de 1960), Comisión del Plan Nacional de la población aborigen (Perú, 17 de diciembre de 1959), y donde las investigaciones tienden a un análisis de problemas concretos y determina las variaciones culturales con pie a su generalización cada ve que es posible y detallando las más de las veces los constantes sociales y culturales.

La interdisciplinariedad cobró cada vez más mayor importancia y “lo antropológico” se nutrió de otros contenidos a partir de nuevas influencias. Héctor Martínez remite este cambio a 1957, cuando se realizó el “Primer Seminario de Sociología”, dedicado a la teoría del desarrollo y la dependencia, organizado por el director del Instituto de Etnología, los conceptos de desarrollo y subdesarrollo, dependencia y dominación, centro y periferia, introducidos mayormente por la CEPAL, constituirían concepciones corrientes en la formación antropológica (Martínez 1990: 62).

Con ese propósito y bajo esa lógica, en 1958 se dio una reorganización de los institutos de la Facultad de Letras, donde el de Etnología pasa a fusionarse con el Instituto de Arqueología y pasó a denominarse Instituto de Etnología y Arqueología. Efecto del nuevo estatuto de la Universidad de San Marcos, en 1961 nuevamente cambió de denominación en Departamento de Etnología y Arqueología y luego, en 1962, pasa a denominarse solamente Departamento de Antropología, para que logre impartir enseñanza en cuatro campos: antropología social, antropología física, arqueología y lingüística, siguiendo las pautas de la estructura en cuatro campos de la antropología general norteamericana. Pero la idea interdisciplinaria

orientada hacia los problemas vitales del hombre. Esto implica un estrecho contacto interdisciplinario, un vínculo más amplio entre los antropólogos al nivel internacional y un afinamiento de los conceptos teóricos de acuerdo con los nuevos requerimientos nacionales e internacionales. Así entonces cuando nos pregunten sobre nuestro papel, como el muchacho de Chiquián podremos responder con la certeza de ser comprendidos” (Doughty 1967: 228).

y la relación con las demás ciencias sociales se encuentra marcada de manera enfática en los syllabus y planes de 1965 y 1966, es decir, la formación profesional de científicos sociales en las especialidades de Etnología y Arqueología pone especial énfasis en la capacitación para emprender el estudio y conocimiento científico de la cultura y sociedad peruana, es decir, de las características de los grupos humanos que viven o han vivido en el área andina.

Para tal fin relaciona el avance científico de estas disciplinas con el conjunto de las ciencias sociales y cuida, al mismo tiempo, de ubicar la situación del Perú dentro del marco mundial de relaciones y dependencias. Inciden en la preocupación del estudio interdisciplinario como una de las maneras de captar adecuada y científicamente la realidad de una región, comunidad o sociedad, y de ese modo analizar los problemas concretos y determinar las variaciones culturales, generalizando cada vez que es posible y detallando las más de las veces las constantes sociales y culturales:

Comprender una realidad es tarea muy ambiciosa y difícil. El antropólogo con su propia metodología intenta, mediante sus técnicas de entrevista y de participación, conocer la vida de un conjunto social grande o pequeño, viviendo en el largo tiempo; pero, como la realidad social es tan compleja, no la podrá interpretar cabalmente si no une sus técnicas, métodos, criterios e interpretaciones, con los del sociólogo, economista, psicólogo, historiador, geógrafo y científico político. En un país subdesarrollado como el Perú, donde los contrastes son tan agudos, donde las diferencias son profundas, donde hay discrepancias étnicas, donde hay tremenda rigidez de estructuras, dominación y colonialismo, el antropólogo tiene que valerse de la amplia gama de recursos científicos y técnico que le ofrecen las ciencias sociales actuales como la única manera de cumplir adecuadamente su rol en la sociedad mundial actual.¹⁵

Estos leves y progresivos tránsitos ocurrieron cuando en el escenario nacional se vivían dos fenómenos que tuvieron pronunciados efectos no solo en la continuidad de una estructura de poder y la transformación sociocultural en el Perú, sino también en la agenda académica de las ciencias sociales y la antropología en particular: la reorganización de las luchas campesinas¹⁶ y los procesos de migración. El primero estuvo vinculado a la toma de tierras por los campesinos y la expulsión de hacendados en otros casos y que, posteriormente, produciría la Reforma Agraria en la década del setenta. Este escenario permitió que las autoridades universitarias propicien intervenciones interdisciplinarias, donde la

15 Departamento de Antropología (1966: 6-7).

16 Monge (s.f.), Montoya (1989), Fioravanti (1976), Hobsbawm (1983) y otros.

antropología no solo fue considerada sino jugó un rol muy importante,¹⁷ tanto en la interpretación de los hechos como agentes de sensibilización para la constitución de los procedimientos de las instituciones y programas de Reforma Agraria. En las instituciones de promoción como el Instituto Indigenista Peruano incluso por estos años ya existía una mayor preocupación por los procesos de la Reforma Agraria y su estructura se inclina por tomar estas funciones y que en su seno ya tenía un Instituto de Reforma Agraria y Colonización y que a inicios del sesenta colaboró con el Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola (CIDA) en la realización de un estudio sobre la tenencia de la tierra en el Perú. En los sesenta, 1961, algunos antropólogos lograrán trabajar en el Instituto de la Vivienda y de la Reforma Agraria. El mismo Mario Vásquez pasará luego a jugar un rol importante durante los procesos de Reforma Agraria. Según Fonseca (1974) habría existido una ausencia de información sobre la continua mezcla de los modos de vida urbano y rural, de la influencia de la cultura tradicional en la cultura nacional y que desconocemos la forma y el contenido exactos de la articulación de la economía tradicional al sistema capitalista, como del proceso de diferenciación campesina, del conflicto del viejo modelo de acceso a la tierra frente a la implementación de nuevos modelos contenidos en la última ley de reforma agraria.

El segundo fenómeno, las pronunciadas oleadas migratorias, incluían las áreas donde se desarrollaban los proyectos de desarrollo, por lo que los promotores concibieron que los mencionados proyectos tuvieran en gran medida efecto en procesos migratorios. Dio paso al análisis de los aspectos positivos y negativos de la antropología que se venía produciendo y la labor del antropólogo en la intervención. Valcárcel dirigió su crítica a las ayudas técnicas y sus efectos en la migración de zonas rurales y el campo a las ciudades, haciendo referencia a que

17 El 16 de marzo de 1962, mediante resolución rectoral, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, se realiza la creación de una Comisión Especial para el estudio de las Comunidades Indígenas en sus aspectos económicos, social, jurídico, histórico, así como sus proyecciones para el futuro. El trabajo de la comisión duraría 120 días, cuyo informe serviría para la elaboración de un proyecto de Ley a través de criterios “absolutamente técnico científico”. La Comisión Especial se subdividió en cuatro Sub-Comisiones (Histórica, Económica, Sociológica y Humana, Jurídica) y formada por docentes principales de derecho civil, derecho constitucional, derecho agrario, historia del derecho peruano, legislación del trabajo, geografía económica del Perú, economía agraria, geografía humana, sociología y economía indígenas, economía política, sociología, antropología, historia del Perú: incario, colonial y republicano, historia de la educación en el Perú, de pedagogía general, de finanzas, de medicina social, de zootécnica, de climatología y de criminología. En adelante, muchas producciones e investigaciones desde entonces estarán ligadas a la reforma agraria, siendo con mayor fuerza en la década del setenta. La Resolución Rectoral N° 19404, del 16 de marzo de 1962, precisa: “Que los recientes sucesos públicos de que han sido protagonistas algunas Comunidades Indígenas las cuales han tratado de ocupar o reivindicar tierras en la actualidad bajo el régimen de propiedad privada, ponen de relieve las anomalías en las relaciones entre los terratenientes y comuneros, así como en el vigentes régimen agrario peruano: Que la solución violenta de esos conflictos constituye un serio motivo de inquietud y duelo para la Nación, sin ofrecer garantía de eficacia ni perdurabilidad y abriendo al contrario dramáticas y posibilidades para el futuro”.

los programas de promoción campesina no contemplan con suficiente hondura la necesidad de desarrollar la técnica en forma tal que arraigue y no aleje al hombre de campo (Valcárcel 1964). ¿Cómo hacer para que la promoción y la ayuda técnica no generen desajustes y sea menos peligroso?

La respuesta a los antropólogos ni puede ser otra que la de recomendarles un mayor énfasis en estudiar los medios más adecuados para impedir el desajuste de la vida del campesino, evitando su abandono del campo y de la comunidad. Un mejor estudio de las repercusiones de los cambios que introduce la ayuda técnica en el íntegro de la cultura del grupo debe ser objetivo primordial del antropólogo. Una orientación educativa que contemple la personalidad individual integrada en el grupo y no sustraída de él. Una extensión de la obra de la escuela a los adultos (hombres y mujeres). Una gradual y progresiva adopción de los nuevos patrones. Una visión amplia que comprenda no solo a la pequeña agrupación sino a todas las similares y más próximas y a todo el conjunto en relación con la sociedad nacional y con el Estado. Todo eso permitiría hacer más eficiente y menos peligrosa la promoción de un estado cultural simple a otro más complejo (Valcárcel 1964: 14-15).

¿Cuáles son las equivocaciones o errores en la ayuda técnica? Unas veces en la orientación y otras veces en el empleo de los medios. Valcárcel fue también consciente de los obstáculos o dificultades para la intervención de los antropólogos en estos proyectos que procederían de diferentes sectores: 1) Resistencia de los propios técnicos (el agrónomo, el ingeniero, el economista, etc.) que consideran innecesario y hasta perturbados que intervenga el etnólogo. 2) Oposiciones que surgen en las esferas burocráticas que consideran que la ciencia no tiene cabida en las funciones administrativas o en los menesteres gubernativos. 3) Problemas subjetivos o “problemas de conciencia” a través de la pregunta “estamos procediendo bien cuando la ayuda técnica introduce ciertos cambios que repercuten ya no solo en el orden materiales sino también en la esfera de la espiritualidad (creencias, tradiciones, vínculos colectivos, intimidad individual, etc.)”. “La emigración campesina se acentúa con la ayuda técnica. Los campos están cada vez más deshabitados y la producción disminuye alarmantemente” (p.14). Para la mejora de la intervención y la promoción cultural planteó dos procedimientos: 1) método de enseñanza en el idioma materno para dar los pasos iniciales y seguir después con el aprendizaje de la lengua oficial no como una imposición sino como un deseo propio del estudiante. 2) El sistema de introducir la medicina moderna, tomando no como enemigo sino como aliado al lago o curandero de la aldea, el cual se convierte en un buen auxiliar del facultativo.

La intervención del antropólogo en proyectos de cambio cultural y ayuda técnica fue también uno de los puntos de discusión del “Seminario y Mesa Redonda de

Sociales”¹⁸, organizado por el Instituto de Etnología y Arqueología¹⁹ en colaboración con la Unesco²⁰ en 1959.²¹ Abner Montalvo, etnólogo al servicio del Instituto Indigenista Peruano que participaba en el Proyecto Puno-Tambopata²², abrió el debate acerca del papel de los antropólogos como administradores y directores técnicos en el Proyecto referido. Precisó que la solución de los problemas de campo no fue hecha desde el punto de vista científico más o menos aceptable, sino más bien desde un sentido político, por lo que le resultaba discutible la necesidad de antropólogos en este tipo de proyectos.

Por ello creo que muchos asuntos de este tipo, en vez de ocupar el tiempo de los antropólogos, debieran ser solucionados por los mismos técnicos, si solo utilizasen el sentido común. En todo caso creo que los antropólogos están en la imperiosa necesidad de saber de qué manera y hasta qué punto pueden ser útiles a programas como el de Puno-Tambopata, que los acoge dándoles oportunidad de empleo y cómo pueden ser mejor aprovechados (Abner Montalvo, citado en Arguedas 2012: 166).

A partir de este planteamiento inesperado de Abner Montalvo, la idea de Metraux estuvo orientada a que el antropólogo puede ser extraordinario auxiliar en el campo, a condición de que no sea exclusivamente antropólogo, sino también realice asistencia social. Era importante familiarizar a los expertos en el campo con el ambiente donde van a actuar y servir de enlace entre aquellos y la gente. El

18 Además, el evento sirvió para realizar una introspección de lo avanzado en la investigación y la enseñanza de las ciencias sociales en el Perú hasta ese entonces, una búsqueda de consolidar y tejer mayores redes con universidades europeas y norteamericanas y buscar ampliar la enseñanza de las ciencias sociales en instituciones técnicas profesionales.

19 El Instituto de Etnología y Arqueología invitó a las universidades y a los institutos superiores técnicos y profesionales del país y a los centros de investigación oficiales de los diferentes ministerios a participar en la Mesa Redonda y el Seminario. La Comisión fue presidida por el Dr. Luis E. Valcárcel, Decano de la Facultad y Director del Instituto; hizo de Secretario el profesor Arguedas.

20 La Unesco envió a tres profesores: el etnólogo Dr. Alfredo Metraux y los sociólogos Francois Bourricaud y Jean Labbens, para que participaran en la Mesa Redonda y el Seminario.

21 El evento fue realizado entre el 17 y el 25 de agosto de 1959, en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

22 El proyecto Puno-Tambopata fue creado para realizaciones prácticas en colectividades calificadas como indígenas, en el departamento de Puno, cuyas actividades iniciaron en 1955, después del Acuerdo Suplementario suscrito por el gobierno Peruano y la Organización Internacional del Trabajo, que a la vez coordinaba la intervención de UNESCO, FAO, OMS, de las Naciones Unidas. Tenía el objetivo de realizar rehabilitación económica, el mejoramiento de las condiciones de vida, la capacitación de la mano de obra y la prestación de asistencia a las migraciones a los valles de Tambopata.

antropólogo debe ser director y administrador al mismo tiempo (Metraux, citado en Arguedas 2012: 167). Según Gabriel Escobar, la tarea del antropólogo sería la de codificar y explicar a base de ejemplos en que el sentido común sea utilizado, y tratar de explicar las cosas en forma más general, debido a que si lo que se hace con sentido común se va a difundir, corre el riesgo de fosilizarse en fórmulas verbales, y los funcionarios tratan de aplicarlas de manera uniforme en todas partes. Óscar Núñez del Prado, por su parte, señaló que el antropólogo opera conjuntamente en constante confrontación de los hechos, esto por la manera especial que tienen los antropólogos de acercarse a la gente y una manera especial de tratarlos, que difiere de aquella que tienen el agrónomo o el médico (Núñez del Prado, citado en Arguedas 2012: 168). La importancia del antropólogo en los proyectos de desarrollo estaría en su rol de intermediación y asistencia. Arguedas, por su parte, precisó que todo ello estaba vinculado a la enseñanza y al aprendizaje, por lo que planteó la necesidad de brindar en institutos profesionales a técnicos nociones sobre cultura y que tengan alguna información de antropología social; mientras que Murra enfatizó en el problema de la preparación y la orientación de la enseñanza, problemas en formar investigadores pero no a aquellos que se van ocuparse de “trabajos prácticos”, para quienes consideró que necesitan una preparación especial.

En el nivel institucional, la posibilidad de tejer mayores vínculos con instituciones a nivel de países la región andina, las universidades europeas y norteamericanas, así como la unificación y ampliación de la enseñanza de las ciencias sociales en instituciones técnicas con incidencia y participación en programas de desarrollo, fueron aspectos centrales de preocupación. En el Seminario de 1959 fue un punto importante de discusión el acuerdo de establecer mayores vínculos entre varias disciplinas (psicología, etnología, sociología), cuya práctica y dominio serían necesarios para la formación del moderno especialista en ciencias sociales, además de la creación de institutos de Ciencias Sociales en los Centros Superiores de Enseñanza Profesional y Técnica con el propósito de buscar un balance adecuado entre la enseñanza de las ciencias sociales y las necesidades prácticas que persiguen las distintas instituciones. Así mismo, se vio necesario la creación de un Instituto de Ciencias Sociales en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, lo que significaría la culminación en la organización de la enseñanza y la investigación en estos campos, pero bajo el posible apoyo de instituciones internacionales en el fomento de estudios culturales en el área andina. Además, la necesidad de creación del Instituto de Ciencias Sociales Básicas para la Zona Andina²³, teniendo en consideración que los problemas que se confronta son específicos y solo comprenden el área de Perú, Bolivia, Ecuador y parte de Colombia y Argentina. Como podemos ver, el sentido de dependencia de instituciones internacionales se mantuvo pero bajo una lógica más integral y en nexos con otras instituciones del área andina vinculadas a las ciencias sociales y a los proyectos de desarrollo.

23 Este Instituto proyectado, semejante al modelo francés esbozado por Bourricaud, tomaría como base al entonces Instituto de Etnología y Arqueología de la Facultad de Letras de

Unos años más tarde, en 1967²⁴, el Castillo de Burn Wertenstein, cercano a Viena, Austria, se convirtió en el centro de una reunión entre antropólogos americanos, peruanos y europeos americanistas sobre los problemas que aquejan a la investigación y a la enseñanza antropológica,²⁵ como la deficiencia en la formación de antropólogos en América; la necesidad de traducción y difusión de obras destinadas a la formación profesional de especialistas a través de la formación de cuerpo de traductores profesionales; falta de intercambio entre profesionales de nuestra disciplina, aun entre aquellos cuyos países tienen una problemática antropológica muy parecida, sumada a la falta de integración entre los especialistas de cualquiera de las ramas de la antropología, aun entre los investigadores de un mismo país; superar la tendencia de calcar modelos de organización y de conceptualización ajenos;²⁶ y la necesidad de promover la defensa de los pueblos amenazados por la dinámica del desarrollo.²⁷

Para el caso del Perú²⁸, entre otras cosas, Matos recomendó organizar un programa conjunto en un solo centro de enseñanza e investigación, por la carencia de fondos y sobre todo de profesores de alto nivel. Este centro podría ser el Departamento de Antropología de San Marcos por la experiencia que tiene en la formación

la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde la OIT y la UNESCO cumplirían un papel importante en el estudio de la posibilidad de su constitución.

24 El evento, con justa razón, fue denominado “Reunión para la integración de la enseñanza con las investigaciones antropológicas” y se realizó del 25 de julio al 2 de agosto de ese año. Los directores del comité fueron Gonzalo Aguirre Beltrán y John V. Murra. El Comité estuvo además integrado por otros miembros, como Ángel Palerm, Alberto Rex González y José María Arguedas por parte de los hispanoamericanos, y George Foster y Norman McQuown por parte de los norteamericanos. Entre los antropólogos peruanos estuvieron presentes José María Arguedas, en representación de la Universidad Agraria del Perú; Fernando Fuenzalida; Luis Guillermo Lumbreras y José Matos Mar, representando a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

25 Este evento se realizó del 25 de julio al 2 de agosto de ese año.

26 “Es menester averiguar y revelar las pautas y modalidades iberoamericanas que surgen de nuestra experiencia en el campo y en el gabinete” (p. 6).

27 “El mundo dinámico actual, los rápidos procesos de desarrollo amenazan con aniquilar a muchos pueblos, culturas y aun sus manifestaciones lingüísticas arqueológicas. Es imprescindible promover la defensa de estos pueblos y la investigación urgente de estos temas americanistas y aquí también la falta de personal adecuadamente preparada es notoria” (p. 6).

28 Lumbreras, profesor de arqueología, presentó un informe sobre la formación de arqueólogos en el Perú. Consideró indispensable la creación de centros internacionales de integración para la enseñanza e investigación antropológica, por las razones siguientes: 1) La formación en el Perú era, aun en San Marcos, notoriamente deficiente; personal docente escaso y generalmente con poca experiencia, evidenciado en las cifras de egresados y graduados, ya que la mayor parte de egresados en arqueología son de 1960 en adelante; 2) La deficiencia pronunciada en relación a otros países andinos; la mayor parte de ellos ni siquiera contaba con centros de formación de especialistas; 3) El gran desnivel y total desarmonía en la preparación de los especialistas en las distintas universidades, tanto por

de antropólogos y los mejores profesores en la disciplina. Aquí se formarían antropólogos selectos que serían encargados de desarrollar centros regionales. Y esto debería estar vinculado con una política o programa a nivel latinoamericano. Otros planteamientos de Matos: 1) Que en cada país latinoamericano exista un solo centro de enseñanza de alto nivel que cuente con apoyo nacional y ayuda exterior, tanto de organismos internacionales como de fundaciones; 2) creación de un centro de enseñanza e investigación del más alto nivel en un país latinoamericano, al que los otros países podrían enviar cada año por lo menos dos becados por un periodo completo de formación, 3) creación de un centro internacional latinoamericano de enseñanza e investigación, pero cuya estructura debería diferir de la de FLACSO²⁹. Creía que a ciertas instituciones internacionales que podrían interesarles elaborar un plan de enseñanza e investigación de las ciencias antropológicas serían el Instituto Indigenista Interamericano, la OEA, la Unesco, el Departamento Social de Naciones Unidas, la OIT. A nivel nacional, las universidades nacionales, el Instituto Indigenista Peruano, el Instituto Nacional de Planificación y Cooperación Popular, entre los organismos oficiales; como institución privada el Instituto de Estudios Peruanos. Mario Vásquez (1967: 167), por su parte, consideró que los principales obstáculos que se oponen al desarrollo de las investigaciones antropológicas en el Perú eran los siguientes: 1) la deficiencia en la enseñanza universitaria; 2) la deficiencia en la conducción de investigaciones antropológicas y 3) las limitaciones de oportunidades.³⁰ En ese sentido, sugirió la creación de un centro superior de enseñanza a nivel post-graduado, donde se fomente la competencia intelectual y se permita el acceso a todos los antropólogos sin distinción ideológica ni de procedencia universitaria, además de la creación de

la organización de los cursos cuanto por la deficiencia de personal docente; y d) Un centro de esta naturaleza podría ayudar a formar los docentes de investigaciones principales que podrían conducir los programas universitarios y de investigación en un más alto nivel (Lumbreras 1967: 160).

- 29 “En el Perú un centro de esta naturaleza podría contar con el apoyo de algunos Departamentos de Antropología de Lima y del Instituto de Estudios Peruanos. Planeado como acuerdo internacional sería posible negociar con el Gobierno Nacional a fin que éste proporcione los fondos necesarios para solventar sus costos, por lo menos en un 50%. Las universidades de San Marcos, Católica y Agraria junto con el IEP podrían ser las instituciones a las que podría confiarse esta tarea” (Matos 1967:156).
- 30 El primer aspecto expresado en lo incompleto del curriculum de antropología y a la preparación parcial de la mayoría del profesorado entre los que encontramos maestros escolares y abogados. También la falta de orientación de los centros de enseñanza en cuanto a sus objetivos concretos, observándose que no hay relación entre los cursos básicos y los que tratan de aspectos específicos de la cultura y los etnográficos, sumado al reducido número de clases que son dictadas en las universidades nacionales, que comienzan entre junio y julio y terminan en diciembre, y que la enseñanza de la antropología era solo por 3 años, además, la falta de estímulo y orientación incondicional de los alumnos para que presenten sus tesis antes de concluir el último año de especialidad. Concluyó que los departamentos, institutos y escuelas de antropología en el Perú, se caracterizan por ofrecer cursos de enseñanza incompletos y profesores improvisados que no cumplen un plan de acuerdo a objetivos predeterminados. El segundo aspecto señala que es consecuencia

un centro internacional para la investigación y la enseñanza de la antropología.³¹

Por otro lado, en términos temáticos y epistémicos, este segundo momento consistió en un intento de superar el estudio de la cultura de la comunidad como totalidad para el estudio de la comunidad en su relación con ámbitos externos en niveles escalares, esto es, su relación con otras localidades adyacentes, con la ciudad y con la sociedad nacional. Los problemas de una comunidad o una localidad rural ya no podían ser entendidos ni explicados profundamente al estudiar solo el aspecto interno de la comunidad, lo que en términos metódicos permitió a los antropólogos evitar considerar a la comunidad como un sistema sociocultural completo, sino a través de sus múltiples interacciones, interna y externa.

En esta línea de estudio relacional y de cambio social se encuentran los estudios de Pachacamac y Lurín en 1958, estudiados en sus relaciones totales del valle con Lima y el país. Aquí empieza la influencia francesa e inglesa y considerando dentro de un marco de economía dominada y país subdesarrollado, y fue esta orientación la que sirvió como base para los estudios de cambio emprendidos por el Departamento de Antropología en el valle de Chancay a partir de 1962 desde la cátedra de “Investigaciones Etnológicas”, que se convirtió al mismo tiempo en el primer esfuerzo de estudio interdisciplinario de área, donde participaron un numeroso equipo de científicos sociales, entre ellos antropólogos, sociólogos, sicólogos³² e historiadores. Desde febrero de 1964,³³ la investigación se realizó en el marco proporcionado por un convenio de colaboración entre el Instituto de Estudios Peruanos y la Universidad norteamericana de Cornell, donde el Departamento de Antropología participó como colaborador. Y en conjunto y en

del primero, por lo que muchos prefieren aceptar cargos burocráticos en las diferentes dependencias estatales, evadiendo inconscientemente las motivaciones para incrementar sus conocimientos. En cuanto al tercer aspecto, precisó que los antropólogos jóvenes tienen pocas alternativas para escoger al iniciarse en la vida profesional.

- 31 Y en cuanto a instituciones interesadas en un plan de desarrollo de la enseñanza de las ciencias antropológicas, mencionó a los Departamentos de Antropología y Lingüística de la Universidad de San Marcos; el Instituto de Estudios Peruanos; el Departamento de Antropología de la Universidad de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho. Estas mismas podrían interesarse en un plan de traducciones y publicaciones.
- 32 Un resultado de un abordaje desde esta disciplina se encuentra el texto de Lawrence Williams (1969), quien aborda el problema de la dominación desde la perspectiva del sicólogo, donde supone que existe un isomorfismo entre la estructura social y la personalidad de los individuos que involucra.
- 33 En esta segunda etapa, el proyecto Chancay tuvo metas adicionales: 1) Contribuir al conocimiento científico general sobre los procesos de cambios y de desarrollo en el ámbito rural. 2. Desarrollar técnicas nuevas y mejores para la investigación de campo y el análisis de la información. 3. Estimular, por su participación en el Proyecto, la mejor formación de jóvenes científicos sociales en el Perú y los Estados Unidos. 4. Proporcionar información y marcos conceptuales que puedan ser de utilidad a quienes se encuentran ocupados en la problemática práctica del desarrollo peruano. 5. Publicar los resultados de la investigación

relación con otras universidades nacionales como las Universidades de Cuzco, Arequipa, Trujillo, del Centro y Huamanga constituyeron parte del “Proyecto de Estudio de Cambios en Pueblos Peruanos” (Cambios en la Sociedad Rural), que tuvo como finalidad conocer la estructura rural del Perú y los cambios que en ella se producían entre 1964 y 1969. Para el cual se eligieron seis áreas entre la costa (valles de Virú y Moche, valle de Chancay) y la sierra (Valle de Mantaro, valle del Urubamba, provincia de Huamanga y provincia de Arequipa). Este proyecto, realizado bajo la dirección de los William F. Whyte y José Matos Mar, partió de la idea general “que la sociedad peruana es una sociedad subdesarrollada, caracterizada, entre otras cosas, por la existencia de una distribución muy desigual de los recursos, lo que determina que gran parte de su población, especialmente la rural, disponga de ellos en forma tremendamente limitada y que, como consecuencia, participe en forma reducida, “marginal”, en la vida nacional” (Matos y Whyte 1966: 9).

En término epistémicos, significó una crítica al dualismo cultural y a la política indigenista, buscando nuevas formas y mejores mecanismos de lograr la modernización y la industrialización, así como nuevas formas de entender la relación entre comunidad y modernización³⁴, y donde se aplique de modo directo a la transformación de la estructura de poder, y donde dominación, micro-región y pluralismo³⁵ se convirtieron en conceptos centrales. La sociedad peruana subdesarrollada, en términos estructurales y dentro de otro juego de ideas, presentaría una pluralidad de situaciones sociales y culturales impuesta por la organización social existente. Esta pluralidad significaría la existencia

en forma tal que puedan ser utilizados como material de enseñanza universitaria y como referencia para quienes participan en programas de acción.

34 Whyte (1969) aborda dos comunidades de la parte alta del valle, demostrando claramente que la organización social de tipo más comunitario es sumamente favorable a una adecuada integración al mercado nacional y que la modernización de la estructura económica se basa en la espontánea evolución de la organización “tradicional”. Aún más, donde las estructuras tradicionales se ven debilitadas en su base, es decir donde pierden el control comunitario de las tierras, la comunidad deja de satisfacer las exigencias impuestas por el proceso de modernización y racionalización de la producción, estanca el desarrollo y se desintegra en pequeños grupos conflictivos.

35 Matos y Whyte (1966: 10) señalan que “la sociedad peruana subdesarrollada, en términos estructurales y dentro de otro juego de ideas, presenta una pluralidad de situaciones sociales y culturales impuesta por la organización social existente. Esta pluralidad significa la existencia de diversas formas de integración –a escala de regiones, grupos, instituciones, etc.– de variadas formas de productividad, de comunicaciones, de relaciones. El pluralismo de situaciones nos lleva a considerar la idea de una sociedad semejante a un archipiélago, con islotes incomunicados entre sí y dependientes de un solo eje o núcleo, la ciudad capital y la clase alta y sus valores”. En el caso de la micro-región o área cultural del valle costero de Chancay, por ejemplo, la pluralidad de situaciones se manifiesta en cuatro tipos de agrupamiento: hacienda, comunidad de indígenas, pueblos y grupos diversos de pequeños propietarios.

de diversas formas de integración –a escala de regiones, grupos, instituciones, etc.– de variadas formas de productividad, de comunicaciones, de relaciones. La perspectiva de la investigación ya no busca generalizar una situación local estudiada en profundidad, sino que parte de una hipótesis general: Parte de la idea general “el pluralismo de situaciones nos lleva a considerar la idea de una sociedad semejante a un archipiélago, con islotes incomunicados entre sí y dependientes de un solo eje o núcleo, la ciudad capital y la clase alta y sus valores” (Matos y Whyte 1966: 10). En el caso de la micro-región o área cultural del valle costeño de Chancay, por ejemplo, la pluralidad de situaciones se manifestaría en cuatro tipos de agrupamiento: hacienda, comunidad de indígenas, pueblos y grupos diversos de pequeños propietarios. Además, se consideró que el “valle de Chancay se muestra, a esta luz, como representativo de situaciones de dominación interna y de desarrollos desiguales que se reproducen en escalas y extensiones diferentes en el conjunto de la sociedad rural peruana” (Matos 1979:13).

Estos estudios de áreas, pensadas en su relación con el ámbito nacional, reemplazaron los estudios internos de las comunidades vistas como lejanas, particulares y como unidades totales en sí. Significó una ruptura con la forma tradicional de estudios de comunidad desde el culturalismo dualista, optando por una perspectiva que permita entender a la comunidad como una “estructura viva funcionando en un campo de estímulos múltiples que la obligan a un reacondicionamiento ininterrumpido” (Fuenzalida, Villarán, Golte y Valiente 1968: 21), es decir, donde se da cuenta más de los cambios de las permanencias y un inicio de superación del esencialismo (Golte 2000).

Desplazamiento del culturalismo y la irrupción del marxismo

El soporte institucional de la antropología en San Marcos fue inestable desde sus inicios por su excesiva dependencia económica externa para el desarrollo de las investigaciones y una escasa plana docente, aspectos que no le permitieron su consolidación institucional ni vivir una “época de oro” a su manera; no obstante, las etapas anteriores se caracterizaron por un desarrollo institucional de las investigaciones etnográficas. Este tercer momento significó una ruptura de alta graduación en el nivel teórico y la concepción de la antropología a nivel institucional, así como con los docentes fundadores y los vínculos establecidos con las cooperaciones internacionales que auspiciaron las investigaciones etnográficas, los proyectos de desarrollo y la presencia de docentes visitantes que cubrían las deficiencias existentes. Esta ruptura que inició a fines de los sesenta y con mayor fuerza en los setenta, generó una situación profundamente inestable y legitimó la noción de “crisis”. El desarrollo de la antropología y la búsqueda de reformulación para la consolidación institucional de la disciplina antropológica en San Marcos estuvo acompañada

por problemáticas cotidianas internas expresadas en la formación de criterios de propiedad (básicamente en la distribución de becas, trabajos, entre otros), preferencias personales, constitución de facciones o círculos íntimos entre docentes y estudiantes, propiciadas fundamentalmente por los propios docentes, lo que Arguedas denominó como la “discriminación ideológica”, aplicada en la selección siempre arbitraria del personal (Arguedas 1967: 168). En términos de Mario Vásquez, “como todo lo nuevo en una sociedad, la antropología y lo relacionado a ella (enseñanza, becas, trabajos, etc.), ha estado controlada por sus promotores en las diversas universidades donde crearon sus centros de enseñanza respectivos, sin que pudieran evitar un inconsciente criterio de propiedad, de intereses y preferencias personales. Esto dio lugar a lo conocido como “feudos” universitarios, donde no es posible la imparcialidad ni la innovación sin gran esfuerzo y riesgos” (Vásquez 1967: 167).

Las tensiones internas, pleitos y disputas entre docentes, las limitaciones económicas y la carencia de una plana docente sostenida del Instituto de Etnología y posterior Departamento de Antropología fueron señaladas en reiteradas ocasiones por Arguedas en sus cartas a John Murra (Murra y López 1998). En una de ellas, escrita en 7 de octubre de 1959, manifiesta:

François [Bourricaud] se va pasado Mañana a Francia. Me quedo más sólo aún en el Instituto. Felizmente [José] Portugal está dando buenos resultados. Pero no veo que el porvenir del Instituto sea excelente en lo que se refiere a alumnos. Quizá si Matos consigue en los Estados Unidos, como pretende, alguna ayuda económica importante y el Instituto queda en condiciones de emprender proyectos de largo alcance, por sí mismo, quizá entonces el Instituto pueda conseguir la permanencia de algunos buenos investigadores que tomen a su cargo a los alumnos; y quede reforzada la enseñanza y la investigación, que ahora es sumamente débil y casi nula en etnología (Arguedas 1998: 28).

Según esta misma fuente, la dirección del instituto estuvo fundamentalmente en pocas manos, en especial en las de Luis E. Valcárcel, José Matos Mar y Jorge Muelle. Cuando culminó la “época de Valcárcel” a fines de los cincuenta, la dirección cayó en manos de los dos últimos. En ausencia de ellos, era Arguedas quien se encargaba del Instituto. Por estos tiempos estaba presente, además, una disputa entre etnólogos y sociólogos. A inicios del sesenta, se promulga la nueva Ley Universitaria, lo que hacía imposible la continuación de Valcárcel en el decanato y creó conflicto al Instituto. Esta ley permitió el cogobierno y los estudiantes podían elegir a los docentes, pero bajo el predominio de una influencia política, donde el APRA tuvo dominio en la vida universitaria, por lo que para Matos, Arguedas y Valcárcel la situación no solo era desalentadora sino sombría. Arguedas mostró sus preocupaciones sobre la forma de funcionamiento del Instituto sin Valcárcel

ni Matos. Como parte de la ayuda técnica, la Unesco podía proporcionar docentes al Instituto, pero no era de manera recurrente.³⁶

Las disputas entre profesores eran más que evidentes, con un interés de los sociólogos de entonces de que desaparezca el Instituto de Etnología o quede absorbido por el Instituto de Ciencias Sociales que plantearon como propuesta. Arguedas resaltó el interés personal y ambicioso de los sociólogos Ismodes, Mejía Valera y Flores, aunque este último tenía formación en etnología pero por sus estudios en Flacso se sentía más cercano a sociología. En una carta escrita el 21 de mayo de 1960 le dice a John Murra:

[...] Pero el porvenir del Instituto no es bueno. Sabemos que los sociólogos han dicho que esperan que desaparezca “La Sombra”, que así llaman a Valcárcel, para lanzarse al ataque. Y esa buena sombra desaparecerá el año entrante. Todas las luchas por intereses me hacen sufrir, pero ésta entre profesores, entre hombre de ciencia me parece pavorosa y la más antihumana y absurda. Y San Marcos no es en ese sentido una olla de grillos sino de hienas [...] (Arguedas 1998: 40).

Existía un interés de los sociólogos en la desaparición del Instituto de Etnología para supeditarla a la Sociología. Mejía Valera presentó mediante delegados estudiantes al Consejo de Facultad un proyecto y que luego él mismo presentó para cambiar la estructura académica del Instituto. Ante esa situación, Arguedas recurrirá a John Murra a pedir referencias y recomendaciones sobre cuáles podían las bases de un Instituto de Ciencias Sociales y estructurarlo para que atienda a la formación de las tres especialidades, etnología, arqueología y sociología, ya que en la propuesta de los sociólogos las otras especialidades aparecían como “vacías y desconocidas”.³⁷

36 “[...] El APRA está muy coaligado con la extrema derecha y cuenta con el apoyo de buena parte de los profesores, de aquellos cuyo interés es únicamente el de permanecer en la Universidad a cualquier costa. Los verdaderos maestros universitarios están aislados y por entero a merced de esta mayoría oscura y sin ideales. Hace poco aprobaron el Consejo de la Facultad cancelar a los profesores de tiempo completo que estuvieran fuera del país: era una medida contra Li Carrillo, Salazar Bondy y Matos [...]; Matos ha presentado una solicitud de reconsideración que creo que tiene pocas posibilidades de éxito. Creo que el plan es lograr que el Instituto de Etnología caiga en poder de tres sociólogos que ahora tenemos dentro: Ismodes, Mejía Valera y Flores. Ismodes es aprista [...]” (Arguedas 1998: 38-39).

37 Arguedas lamentó en una de sus cartas el no reclutamiento de Gabriel Escobar por el Instituto, porque tendrían en él a un hombre que guiara los trabajos, que guiara a los profesores y a los estudiantes. Los viajes de Matos, significaba para el instituto que se quede en manos de Muelle y Arguedas. “Muelle, que es cada vez más escéptico, incapaz de dictar no ya no un curso sino una sola clase con un mínimo de orden; hombre inteligentísimo, pero en la intimidad; en la clase es desordenado y su escepticismo total le impide transmitir conocimientos con hondura y menos, mucho menos, transmitir fe. El

Por otro lado, las políticas de gobierno de turno y los cambios en las normas de la universidad tuvieron influencia en el porvenir del Instituto. Por ejemplo, por ese año, la asamblea universitaria, con integrantes cercanos a Luis Alberto Sánchez, aprobó un nuevo estatuto de la Universidad de San Marcos donde hubo una reorganización de la enseñanza de Institutos por Departamentos; los institutos solo se dedicarían a la investigación y dependerían del Gran Consejo de Investigación. El poder cada vez mayor del APRA en la universidad desanimó a seguir en la actividad académica a los etnólogos en la universidad. En 1961, la universidad cayó en poder de Luis Alberto Sánchez y el instituto atravesaba por uno de los momentos más inestables desde su formación, debido a la ausencia de profesores principales, la inexistencia de proyectos de investigación y el intento de los apristas de expulsar a uno de sus principales figuras mediadoras a nivel internacional y nacional: José Matos Mar. Estos hechos evidencian que la estabilidad institucional dependía de las relaciones interpersonales y la construcción de amigos y enemigos dentro del Instituto, la Facultad y Universidad antes que en la valoración de la producción de conocimiento y las normas establecidas. Además, se manifiesta la confusión de las relaciones personales con la dirección institucional. No era buena la relación de Matos con Muelle³⁸ ni de Matos con el entonces Decano Puccinelli, recientemente elegido, lo que hacía sombrío el porvenir institucional del Instituto. Mejía Valera, con apoyo del Decano Puccinelli y rector Luis Alberto Sánchez, formó el Instituto de Sociología.

Estos hechos revelan que los límites de una institución inestable y dependiente se encuentran en la misma naturaleza de su existencia, por su alta fragilidad tanto por factores internos como externos. Por esos mismos tiempos, desde el Estado empezó un desinterés en apoyar instituciones vinculadas a investigaciones sociales. En 1964, el Estado despoja de fondos a ciertos institutos como el de Estudios Etnológicos del Museo de la Cultura o el del Museo de Antropología y Arqueología. Y desde los inicios del gobierno de Belaunde, la *Revista del Museo Nacional*, la más importante publicación antropológica de la República, dejó de publicarse por tres años consecutivos. Dos institutos inactivos: el de Estudios Etnológicos, del Museo de la Cultura, y el de Antropología, del Museo de Antropología y Arqueología. Pero en paralelo surgía el Instituto de Estudios Peruanos, que concentraría apoyos internacionales para el desarrollo de las investigaciones en ciencias sociales.

En ese sentido, si buscamos los orígenes de la profunda inestabilidad de los setenta,

otro que queda soy yo. Manco, cojo y tuerto; lo único que tengo es fe y buena voluntad [...]” (Arguedas 1998: 42, carta escrita en 24 de junio de 1960).

38 “El Instituto va caminando entre tropiezos y limitaciones de todo orden. Muelle está muy alejado, corroído por un escepticismo que me parece patológico; Matos tiene un gran sentido de empresa pero está muy lejos de ser un hombre de ciencia [...]” (Arguedas 1998: 84; carta escrita el 15 de agosto de 1962).

los aspectos antes señalados sentaron antecedentes y bases importantes. Sin embargo, las razones propias de lo que podemos denominar como ruptura de alta graduación se encuentran en aspectos internos, en primer lugar, en el retiro y cese de algunas figuras importantes como docentes que dieron directriz a la institución, la tensión entre estudiantes y docentes, disputas por el poder y la dirección del Departamento de Antropología, la situación de intereses políticos y partidarios en la escena universitaria. El efecto fue la pérdida progresiva de su plana docente, así como los tejidos y lazos de cooperación logrados con diversas instituciones nacionales e internacionales. Además, en 1969, a partir de la nueva legislación dada por el gobierno militar (Decreto Ley N° 17437), hay una rearticulación en la estructura académica universitaria y el Departamento pasa a denominarse Sección de Antropología y Arqueología, adscrito al Departamento de Ciencias Histórico-Sociales, lo que significará el inicio de los diez ciclos semestrales y la verticalidad en las decisiones institucionales que en efecto llevará a una burocratización de la enseñanza, mostrando una ineficacia y nulidad en la articulación de una política de investigaciones, además de un bajo nivel curricular, retiro de profesores solventes, casi eliminación del concurso público para el ingreso a la docencia y, por tanto, la presencia de improvisación e inconsistencia en la formación profesional de antropólogos. Ese mismo año, el entonces director José Matos Mar renuncia, quien ocupó el cargo después de Luis E. Valcárcel y Jorge C. Muelle. Por esos años, y sobre todo a inicios de los setenta, la extrema politización universitaria se convirtió en el telón de fondo, donde mantuvieron predominio los intereses partidarios por encima de los intereses académicos. Como señala Gutiérrez, fue la época en que varios de los docentes emigraron a otras universidades (Gutiérrez 1996: 42) y las nuevas generaciones de antropólogos construyeron una imagen de autosuficiencia y de “heroísmo” del cambio en niveles institucionales y teóricos, aludiendo a las primeras generaciones y pioneros ser promotores del imperialismo norteamericano.

Sin embargo, los intentos de cambio de orientación política, institucional, teórica y estructural, así como la negación de cooperaciones europeas y norteamericanas no estuvieron acompañados de la construcción de un soporte interno y una base institucional sólida, lo que devino, en consecuencia, en la configuración de una institucional estéril, caótica y sin lazos nacionales ni internacionales, que devino en la pérdida de la modalidad institucional del trabajo antropológico en el terreno de la investigación y la imposición de una dinámica propiamente individual, fenómeno que mantiene una continuidad hasta nuestros tiempos.³⁹

En ese contexto, la noción de crisis formó parte del imaginario de los antropólogos y en 1974 se realizó un seminario para discutir acerca de ello así como del objeto de la antropología, organizado por la Sección de Antropología, cuyos planteamientos,

39 El profesor Román Robles a fines de los noventa describió esta situación: “Solo a partir de la Ley que diera el Gobierno de Alan García, con la denominación de FEDU, la universidad

acuerdos, desacuerdos y alternativas fueron publicados en el primer número de la revista institucional *Discusión Antropológica*⁴⁰. Este evento significó, al mismo tiempo, el destierro del culturalismo, considerado como el principal obstáculo para la institución de una antropología propia, y la incorporación del marxismo como base teórica para la investigación y la enseñanza antropológicas.

Rodrigo Montoya consideró tres aspectos importantes para definir el objeto de la antropología: 1) partir de la matriz estructural de la sociedad peruana-imperialismo, estructura de clases, lucha de clases; 2) enjuiciar la práctica antropológica para saber si esta es o no capaz de dar cuenta de esta matriz, y 3) precisar las tareas que le corresponden a la nueva antropología, dentro de las tareas de una ciencia social, para dar cuenta de esta matriz estructural (Montoya 1974: 11). Una ciencia social sobre la base del marxismo, en reemplazo del culturalismo, considerada proimperialista⁴¹; así como la “antropología de reconstrucción de la sociedad andina”, representados en los trabajos de Murra y Zuidema, y el estructuralismo, que, según el autor, tendría vitalidad para estudiar el aspecto cultural-ideológico de la matriz estructural de la sociedad peruana.

Otra propuesta (Gutiérrez *et al.* 1974) planteaba que la definición del objeto de las disciplinas sociales en el Perú debe partir de la comprensión de la naturaleza

puede financiar aunque irrisoriamente las investigaciones de los docentes. Pero este financiamiento de las investigaciones recientes, se da en condiciones totalmente distintas, básicamente individuales: en condiciones de exigencia rigurosa de la presentación de gastos, más no de la calidad y de la eficiencia de los resultados. Este estado de cosas lo estamos discutiendo y analizando recientemente con el director actual del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales. Hay la necesidad de revertir este proceso, de crear condiciones para autoexigirnos en la eficiencia y calidad de las investigaciones, en la creatividad de los docentes, ateniéndonos a las mismas condiciones que nos impone el sistema, a producir mejores resultados. Naturalmente la aplicación de estas ideas supone varias modificaciones de las normas que nos rigen, que precisamente están en la mesa de discusiones de este Seminario Taller” (Robles 1999: 104).

40 El director de esta revista era Rodrigo Montoya y el comité de redacción estaba constituido los profesores Blas Gutiérrez y Oliverio Llanos y los estudiantes Julio Álvarez P., Christine Huenefeldt, José Díaz V., Juan Echeandía, Felipe Lindoso y Carlos Salazar Z. El contenido de este primer número está dividido en dos partes. La primera con contiene artículos de propuesta y la segunda las discusión, alternativas, acuerdos y desacuerdos.

41 En el caso del Perú, el culturalismo dualista habría contribuido claramente a ofrecer los elementos teóricos en que se basa la política reformista pro-imperialista. Como ejemplo menciona los planes de “antropología aplicada” y “desarrollo de la comunidad” (Cornell o Vicos), es decir, proyectos integracionistas que “no cuestionan en absoluto la matriz de dominación imperialista del Perú y ajustan sus trabajos, en última instancia, a las necesidades de reproducción de esa dominación, por encima de la buena intención “independencia” y paternalismo de sus responsables y/o ejecutores” (p. 21). Según Montoya, paradójicamente el indigenismo ha tenido una práctica liquidadora de los sectores indígenas al entregarse, en buena parte, a esta “Antropología Aplicada” y a ese “desarrollo de la comunidad” no existiría aún otra alternativa.

compleja de la sociedad peruana, donde la coexistencia de las relaciones capitalismo dependiente-imperialismo conjuntamente con las relaciones precapitalistas testimonios de transición de una estructura semifeudal, aparece como núcleo. La necesidad de la integración de las disciplinas sociales para analizar científicamente la formación social peruana a la luz de la dialéctica y el materialismo histórico. Por su trayectoria teórica de la Antropología en el Perú, la antropología debería estudiar la esfera precapitalista, ubicando aquí al campesinado, pero bajo un replanteamiento y reaprendizaje teórico, teniendo en cuenta el análisis de clase como perspectiva fundamental, así como la comprensión del cambio y la transición de una formación social a otra; y dentro de esto la relevancia de la transición del feudalismo al capitalismo en sociedades dependientes (Gutiérrez *et al.* 1974: 54).

En tanto, había en César Fonseca el deseo de que el científico social mantenga un compromiso con la transformación de las estructuras que condicionan y determinan la “explotación del hombre por el hombre”. Esta contribución podría realizarse solo en la medida que dispongamos de una detallada información acerca de las formas particulares de las relaciones de dependencia y explotación, formas particulares de subordinación, jerarquización y articulación de los diversos elementos estructurales e ideológicos de los diferentes modos de producción que caracterizan a nuestra sociedad, debido a que habría mayor capacidad de respuesta frente a diversas formas de dependencia (Fonseca 1974: 75). Existirían ciertos “delgados canales” que unen las comunidades más apartadas con el mercado nacional y mundial, desconocidos hasta ese entonces. Planteó también el uso de la teoría marxista para el estudio de una sociedad como la nuestra con un profundo pasado cultural, pero teniendo en cuenta la operancia de la terminología andina, forma de análisis que nos permitiría descubrir más objetivamente el desarrollo de nuestra sociedad. En la propuesta de Fonseca se evidencia el diálogo entre el sustantivismo y marxismo.

Los acuerdos de este seminario sobre el objeto de la antropología figuran: 1) el estudio de la esfera ideológico-cultural como el objeto fundamental de la antropología, que comprende el estudio no solo de esos fenómenos, sino también su interrelación y articulación con la base estructural de la sociedad peruana; 2) la estructura productiva de la formación socio-económica peruana es la base sobre la cual se fundan y se desarrollan todos los estudios científicos de la sociedad, incluso los específicos de la antropología; 3) a partir de ello, el análisis de clases y la lucha de clases constituyen el eje-guía de la investigación social en general, incluyendo la antropología; 4) en lo metodológico, se considera que la dialéctica materialista constituye un instrumento básico de la investigación social.

En contraste a las antropologías metropolitanas, el centro de discusión no fue sobre la “desaparición” de la antropología ni de la desaparición de su objeto, sino sobre la reorientación del objeto de la antropología y la orientación teórica que sirva

de base para su comprensión, esto como producto de la antinomia culturalismo-marxismo. El culturalismo asociados a la hegemonía norteamericana mientras el marxismo como una base adecuada para la comprensión de la sociedad peruana y sus componentes ideológicos y estructurales, mientras os sujetos de estudio son percibidos situados y circunscritos en la propia sociedad nacional.

Estos cambios sucedidos generaron efecto profundo en el contenido de la enseñanza para la formación profesional de antropólogos pero en menor medida en la delimitación y desarrollo de las unidades temáticas de investigación. Si bien aparece el estudio desde el concepto de “sociedades humanas marginales”, que en realidad fue producto de la influencia de la teoría de la dependencia, son casi ausentes los estudios directamente desde la dialéctica materialista, esto podría tener explicación en la inexistencia de un soporte institucional que garantice el desarrollo de las investigaciones etnográficas. Más bien será el contexto político nacional el que genere mayor influencia en las investigaciones etnográficas. Así, diversos estudios fueron sobre diversos aspectos de los procesos reforma agraria: cambio de sistema de hacienda al sistema comunal, relación de la comunidad tradicional y la reforma agraria, reforma agraria y su efecto en el empleo, el ingreso y la participación en la gestión, cambios en la tenencia de tierra, movimientos campesinos, implicancias de la aplicación de la ley de reforma agraria en valles agrícolas. Se suman los estudios sobre diferenciación campesina, ideología y la antropología amazónica (Tapia 1976).

Los mismos agentes de la irrupción del marxismo mantuvieron conexión con los procesos de reforma agraria impulsado por el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975). Por ejemplo, se estableció un convenio con entidades agrarias para el desarrollo de investigaciones conjuntas entre docentes y estudiantes en 1974, propiamente de las SAIS Pachacútec y la SAIS Cahuide en la región central del país⁴², con el objeto de analizar el modelo SAIS implementado por el gobierno militar en las áreas rurales, fundamentalmente de explotación ganadera, y que básicamente implicaba cuantificar los recursos disponibles, el funcionamiento de las relaciones sociales en el procesos productivo y las formas de integración de las comunidades campesinas a la empresa, en sus condición de beneficiarios de la reforma agraria (Robles 2015: 381-382).

42 En el primer proyecto habrían trabajado los profesores César Fonseca y Román Robles y los estudiantes Rosa Avellaneda, Máximo Echevarría, Nora Dejo, Pedro Morales, Justo Pastor, Walter Saavedra, Daniel Bruno, Mario Morán, Lucio Espinoza y Julio Inga (psicología). En el segundo proyecto el profesor Rodrigo Montoya y los estudiantes Yolanda Ramírez, Amelia Guido, Mónica Rivera, José Lombardi, Ruperto Pérez-Albela y Raúl Rojas.

Conclusiones

La antropología fue la primera disciplina de las ciencias sociales en el Perú en ser instituida para su formación profesional, y en términos institucionales y dinámica interna fue siempre inestable por su carácter eminentemente dependiente, subalterno y satelital. Las investigaciones fueron realizadas sobre la base de un soporte externo y anexado en gran medida a los proyectos de asistencia técnica impulsados por el convenio entre el Estado y las cooperaciones internacionales, principalmente norteamericanas. Esta fue una razón esencial del por qué, además, la antropología puede ser considerada como producto de la ruptura y desplazamiento de los horizontes del indigenismo y el predominio del particularismo histórico y el culturalismo, desde el cual se empezaron a estudiar las comunidades andinas en la lógica de áreas culturales con sus características, costumbres y vínculos internos. La misma figura del indigenismo se convirtió en un agente y mediador de la ideología estatal y de la formación de antropología con las cooperaciones internacionales, abandonando las propuestas y lógicas propuestas en periodos precedentes. Ninguna etnografía realizada en estos periodos se encuentra bajo la lógica indigenista sino sigue las pautas del particularismo histórico. Además, la antropología constituida en San Marcos sirvió como mediador de las políticas culturales del imperialismo norteamericano a través de su presencia en los denominados proyectos de modernización, implementados desde una lógica asimilacionista como frontera frente a los posibles avances del comunismo y del bloque soviético. Como ha sido mencionado en reiteradas ocasiones, muchos alumnos del Instituto de Etnología participaron en los proyectos de asistencia técnica bajo el supuesto de la integración de comunidades a la sociedad nacional. En términos formativos, estos proyectos sirvieron como ritos de paso en el campo de la investigación.

La deficiencia en la plana docente y el personal académico no solo condicionaron la existencia de un sentido y estructura de dependencia y subalternidad sino también una relación más directa que llevó a la formación de facciones y círculos íntimos que influían en el manejo de recursos, la contratación de personal académico y la participación en proyectos de investigación. Las inestabilidades que en los setenta significó una ruptura de alta graduación con trasfondo político, tuvo sus cimientos en prácticas que se estructuraron como parte de la dinámica universitaria, entre ellas la presencia de acumulación del poder, anhelo violento de figuración, los intereses personales por encima de los institucionales, tensiones entre docentes, el escepticismo de algunos docentes a las problemáticas del Instituto, los rezagos de provincialismo en algunos docentes, la búsqueda de protagonismo de la sociología sobre la etnología, arqueología e historia, los prejuicios y el faccionalismo propiciado por los docentes. Todo este conjunto de hechos sembró un escenario de desconfianza e incertidumbre, de tensión intergeneracional y un porvenir casi sombrío.

A pesar de su carácter dependiente, en las dos primeras fases o etapas pesará el carácter institucional de las investigaciones. En ese marco, desde fines de los cincuenta e inicios de los sesenta, las unidades temáticas de investigación fueron cambiando desde los conceptos de áreas culturales propias del particularismo histórico hasta la consideración de estudios interdisciplinarios producto de la influencia de corrientes sociológicas, incorporándose conceptos como dominación, dependencia y pluralismo. Los problemas de una comunidad o una localidad rural ya no podían ser entendidos ni explicados profundamente al estudiar solo el aspecto interno de la comunidad, como un sistema cultural completo, sino para su comprensión era necesario considerar sus múltiples relaciones y cambios en relación a la sociedad nacional. En término epistémicos, significó una crítica al dualismo cultural y a la política indigenista, buscando nuevas formas y mejores mecanismos de lograr la modernización y la industrialización, así como nuevas formas de entender la relación entre comunidad y modernización. Estos cambios de perspectiva en las líneas de investigación implicaron un cambio y tensión intergeneracional.

En los setenta, como efecto de los cambios políticos y la irrupción de las nuevas generaciones con influencia marxista, se produjeron cambios institucionales importantes y la reorientación en el contenido de la enseñanza. Sin embargo, no sucedió lo mismo en el desarrollo de las unidades temáticas de investigación, expresado en la poca presencia de etnografías desde la dialéctica materialista, considerada como base a partir de la discusión sobre el objeto de la antropología en el Seminario de 1974. En su lugar, el contexto político nacional será el que genere mayor influencia en ese campo, por lo que en esos tiempos las investigaciones etnográficas y la inserción laboral tuvieron como centro a diversos aspectos de los procesos reforma agraria. Los intentos de cambio devinieron en desequilibrios, fracturas y fragilidades pronunciadas, sin mayores horizontes.

Referencias citadas

- Arguedas, José María. 2012. "Mesa redonda y Seminario de Ciencias Sociales". En: *Obras antropológicas*. Tomo V. Lima: Horizonte.
- Comas Camus, Juan. 1963. La ciencia antropológica y sus aplicaciones. *Cuadernos del Centro de Estudiantes de Antropología*. 2 (1).
- Degregori, Carlos Iván. 2000. "Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso". En: Carlos Iván Degregori (Editor), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: IEP-PUCP-Universidad del Pacífico.
- Drinot, Paulo. 2016. *La seducción de la clase obrera. Trabajadores, raza y la formación del Estado peruano*. Lima: IEP-Ministerio de Cultura.

- Escobar, Gabriel. 1985 [1958] "El rumbo de la antropología en el Perú". En: Humberto Rodríguez Pastor (Comp.), *La antropología en el Perú*. Lima: Concytec.
- Escuela Académico-Profesional de Antropología. 2003. Docentes del Departamento Académico de Antropología. *Revista de Antropología*. 1 (1): 235-236.
- Estudiantes del cuarto año de Antropología. 1974. Sobre el objeto de la antropología. *Discusión Antropológica*, (1).
- Fonseca, César. 1985. "Estudios antropológicos sobre comunidades campesinas". En: Rodríguez Pastor, Humberto (Comp.), *La antropología en el Perú*. pp. 71-95. Lima: Concytec.
- _____. 1974. La crisis de las ciencias sociales. *Discusión Antropológica* (1): 73-78.
- Fonseca, César, Efraín Franco y Orlando Plaza. 1986. "Contribución de las ciencias sociales al análisis del desarrollo rural". En: Luis Soberón (ed.), *Las ciencias sociales y el desarrollo rural del Perú*. pp. 19-65. Lima: Fomciencias.
- Gutiérrez, Blas. 1996. "1946-1996: Cincuenta años de Antropología en San Marcos". En *Ciencias Sociales*. pp. 41-43. Lima.
- _____. 1985. "La Escuela Académica Profesional de Antropología de San Marcos". En: Rodríguez Pastor, Humberto (Comp.), *La antropología en el Perú*. pp. 169-171. Lima: Concytec.
- Golte, Jürgen. 2009-2000. "Economía, ecología, redes. Campo y ciudad en los análisis antropológicos". En: Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: PUCP-Universidad del Pacífico-Instituto de Estudios Peruanos.
- _____. 1999. "Problemas y alternativas de la investigación en antropología" y "Réplica". En: *Investigaciones Sociales. Revista del instituto de Investigaciones Histórico Sociales*. 3 (4).
- Fonseca, César. 1974. La crisis de las ciencias sociales. *Discusión Antropológica*. (1): 73-78.
- Gutiérrez, Blas; Andrés Huguet Oliverio Llanos y Román Robles. 1974. "Texto 3. Objeto de la antropología". En: *Discusión Antropológica*, Año, N°1. Instituto Indigenista Peruano.
- _____. 1952. Comunicado del Instituto del Instituto Indigenista Peruano. *Perú Indígena*, (5-6), 243.
- Krotz, Esteban. 2011. La enseñanza de la antropología "propia" en los programas de estudio en el Sur. Una problemática ideológica y teórica. *Alteridades*, 21(41): 9-19.
- _____. 1993. La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades* 3 (6): 5-12.
- Matos, Ramiro. 1974. Texto 5. La enseñanza de la arqueología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. *Discusión Antropológica*. (1).
- Martínez, Héctor. 1990. Apuntes acerca de la evolución de la antropología en San Marcos. *Apuntes*, (26): 59-76.

- _____. 1970. Investigaciones antropológicas por el Instituto Indigenista Peruano (1966-69). *América Indígena*. 30 (2): 472-491.
- Murra, John y Mercedes López-Baralt (ed.). 1998 [1996] *Las cartas de Arguedas*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Millones, Luis y César Fonseca. 1974. Posibles alternativas para estructurar un curriculum para la especialidad de Antropología. *Discusión Antropológica*. (1).
- Montoya Rojas, Rodrigo. 1974. El objeto de la antropología en el Perú”, “Sobre la crisis de la antropología y las disciplinas sociales en San Marcos. Posibles alternativas de solución *Discusión Antropológica*. (1).
- Osterling, Jorge P. y Héctor Martínez. [1958] 1985. “Apuntes para una historia de la antropología social peruana: décadas de 1940-1980”. En: Humberto Rodríguez Pastor (Comp.), *La antropología en el Perú*. Lima: Concytec.
- Ravines, R. 1970. “Investigaciones antropológicas en el Perú: 1969-1970”. *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXXVI.
- _____. 1969. “Investigaciones antropológicas en el Perú: 1967-1968. *Revista del Museo Nacional* (35): 320-330.
- Rénique, José Luis. 2013. Luis E. Valcárcel: del indigenismo cusqueño a la antropología peruana. Lima: Ediciones Copé-PetroPerú-Fondo Editorial del Congreso del Perú/Instituto de Estudios Peruanos.
- Robles, Román. 2015. Por los caminos del Perú (volumen uno). Compilación de artículos publicados en periódicos y revistas. Lima: CEPREDIM.
- _____. 1999. “Comentarios”. En: *Investigaciones Sociales. Revista del instituto de Investigaciones Histórico Sociales*, Año III, N| 4, Lima, Octubre 1999.
- Sección de Antropología. 1974. Discusión, acuerdos, fundamentos y desacuerdos *Discusión Antropológica*. (1).
- Sandoval López, Pablo. 2000. “Los rostros cambiantes de la ciudad: cultura urbana y antropología en el Perú”. En: Carlos Iván Degregori (Editor), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: IEP/PUCP/Universidad del Pacífico.
- Stein, William. 2000. *Vicisitudes del discurso del desarrollo en el Perú: Una etnografía sobre la modernidad del Proyecto Vicos*. Lima: SUR.
- Tapia Paredes, Teresa. 1976. Tesis de bachillerato y doctorado en antropología social de 1970-1976. *Discusión Antropológica*. (1): 123-128.
- Valcárcel, Luis E. 1985. [1980] “Inicios de la etnología en el Perú”. En: Rodríguez Pastor, Humberto (Compilador y anotaciones), *La antropología en el Perú*. pp. 15-28. Lima: Concytec,
- _____. 1981. *Memorias*, editadas por José Matos Mar, José Deustua y José Luis Rénique. Instituto de Estudios peruanos. Lima, 478 pp.
- _____. 1964. “Indigenismo en el Perú”. En: José María Arguedas (editor), *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. pp. 9-15Lima: UNMSM.
- _____. 1943. De mi viaje a los Estados Unidos. *Revista Iberoamericana*. 6 (12): 271-196.

- Vásquez, Mario. 1968. Los científicos sociales y los indios en el Perú. *América Indígena*. 28 (4): 963-970.
- Willey, Gordon R. 1946. Proyecto de Investigaciones Andinas para el Valle de Virú. *Revista del Museo Nacional*. (40): 57-71.

Repensando un viejo libro de antropología: *Parentesco y matrimonio en los Andes* cuatro décadas después¹

PABLO F. SENDÓN

I

En 1965 Ralph Bolton y Enrique Mayer coincidieron en la Universidad de Cornell (Nueva York) para hacer estudios de postgrado en antropología. Por ese entonces, Cornell supo congregarse en calidad de profesores a antropólogos de la talla de, entre otros, Allan R. Holmberg –quien, tras haber trabajado entre los sirionó de Bolivia y desarrollar un proyecto de antropología aplicada de largo aliento en la comunidad peruana de Vicos (Carhuaz, Anchash), iba a morir en 1966–, Bernd Lambert –especialista en materias de parentesco y organización social en Micronesia (islas Gilbert)– y Victor Turner, quien, si bien no necesita mayor presentación, iba a publicar dos años más tarde, y bajo el mismo sello editorial de la segunda casa de estudios que lo alojó en su paso por la vida académica norteamericana, el primero de tres volúmenes que dejaron una huella indeleble en la antropología de esa y otras latitudes (Turner 1967).²

Durante sus años en Cornell, Bolton y Mayer tomaron cursos de parentesco (especialmente con Bernd Lambert), y a pesar de que ninguno de ellos hizo de la materia un ámbito de especialización en sus respectivas investigaciones dedicadas al Perú, lo cierto es que hacia 1970 ambos se percataron de una falencia: la escasa reflexión en torno del problema del parentesco en las investigaciones antropológicas y etnohistóricas consagradas a las poblaciones campesino-indígenas que habitan el área andina (en particular los actuales territorios de Perú, Bolivia y Ecuador). Con miras a suplir esta falta, sistematizar la información (editada o inédita) disponible y promover el debate y la comparación, se organizó en 1972

1 Agradecemos a Diego Villar y Erik Pozo-Buleje por sus respectivos comentarios a una primera versión de este artículo.

2 Tres años más tarde, en 1968, John V. Murra iba a ser nombrado profesor titular de antropología en la misma universidad (Castro *et al.* 2000).

un simposio de dos sesiones en el marco de la reunión anual de la *American Anthropological Association*, celebrada en Toronto, bajo el título “Andean Kinship and Marriage”. Al decir de uno de los editores, el “modelo” de que se disponía en esa época para realizar un balance de características similares en los Andes era el volumen *African Systems of Kinship and Marriage* (Radcliffe-Brown y Forde 1950), publicado dos décadas antes de que comenzara a germinar la idea de su par andino.³ En efecto, como resultado del simposio de Toronto, se publicó en 1977 un volumen en inglés que contiene parte de las ponencias presentadas (Bolton y Mayer 1977) y en 1980 su traducción al castellano (Mayer y Bolton 1980) sensiblemente ampliada. Es decir, en el libro de 1977 no se incluyeron todas las ponencias presentadas en la mesa de 1972, y la publicación de 1980 incorporó algunos de los trabajos omitidos en el primero e incluso otros que no fueron expuestos en el simposio.⁴

Parentesco y matrimonio en los Andes (al igual que *Andean Kinship and Marriage*) tiene la peculiaridad –y la virtud, por qué no admitirlo– de ser un libro en el que todos los autores hablan un mismo idioma, en el que todas las contribuciones son de una calidad etnológica y etnográfica excepcional que resulta una fuente de referencia obligatoria para todos aquellos interesados en las temáticas tratadas y que, quizás por ello, se encuentra agotado desde hace ya algunas décadas. El hecho de que hayan transcurrido casi cuatro décadas desde su publicación en castellano –su par en inglés las acaba en efecto de superar– no solo debería ser motivo para suscitar y promover la curiosidad de los especialistas y la de las nuevas generaciones de antropólogos e historiadores que aún hoy continúan trabajando cuestiones afines o que comienzan a enfrentarse a ellas, sino también para incursionar en torno de los motivos de tamaña dilación –que excede, es cierto, el ámbito andino–.⁵

3 Ralph Bolton, comunicación personal.

4 Las especificaciones al respecto se encuentran en los respectivos prefacios a cada uno de los libros. Es pertinente señalar que, a diferencia del primero, en el segundo los artículos fueron ordenados en secciones temáticas y, asimismo, las abreviaturas de grados y vínculos de parentesco (y las ecuaciones correspondientes) fueron traducidas al castellano, hecho que fue un factor problemático debido a algunas inconsistencias y errores en el proceso de traducción. Solo para poner un ejemplo, al comienzo de la sección dedicada a los términos de afinidad *caca* e *ipa* en la versión original del trabajo de R. Tom Zuidema sobre parentesco inca, los términos en cuestión aparecen identificados, respectivamente, con WB y HZ, mientras que en la traducción al castellano ambos son identificados como HNO.M. Es decir, en un caso, *caca* hace referencia al “hermano de la esposa” y en el otro al “hermano de la madre” y, de igual manera, en un caso *ipa* refiere a la “hermana del esposo” y en el otro, nuevamente, al “hermano de la madre” (Zuidema 1977: 259, 1980: 82).

5 Un ejercicio de esta naturaleza puede encontrarse en Bossert *et al.* (2012).

Esto no significa que desde 1980 hasta la fecha no se hayan escrito y publicado estudios antropológicos de parentesco sobre diversas poblaciones (pretéritas y contemporáneas) que habitan los Andes o que, incluso, el parentesco no haya sido una variable de análisis incorporada por otras disciplinas, fundamentalmente la etnohistoria y la historia, en sus propias agendas de investigación. En efecto, desde entonces se han publicado al menos seis balances sobre estudios de parentesco en los Andes –cuatro de ellos más bien relacionados con la “tradicción” de pensamiento antropológico que inspiraron los volúmenes comentados (Ossio Acuña 1981a, 1982, Sendón 2002, 2012), y otros dos que supieron incorporar nuevas perspectivas, variables y también regiones de análisis (Arnold 1998, Harris 2008) –así como un volumen relativamente reciente de la misma tesitura de su antecesor (Arnold 1998).⁶ Ahora bien, la gran mayoría de estos estudios fueron concebidos desde el preciso instante en que el parentesco como campo de análisis específico comenzó a ser cuestionado, entre otras cosas, por las críticas culturalistas y epistemológicas surgidas en el interior mismo de la disciplina, así como por la crítica feminista y su ulterior institucionalización en los estudios de género. De esta manera, en el ensayo que inaugura el compendio de 1998, su autora, al referirse a los retos de la teoría antropológica (en general) de las últimas décadas, concluye que: “Las implicaciones más amplias de estos nuevos estudios han sido las de poner en duda las anteriores categorías y marbetes de los estudios clásicos del parentesco” (Arnold 1998: 19).

No queremos detenernos en las implicancias que este tipo de críticas tienen al momento de procurar evaluar la producción de estudios de parentesco en los Andes durante las últimas cuatro décadas, ni mucho menos para reseñar los contenidos de las dos compilaciones existentes al respecto. El lector puede simplemente remitirse a ellas y a los balances anteriormente mencionados. De todas maneras, y a modo de proponer un diagnóstico sujeto a ulterior precisión, se puede advertir que, mientras *Parentesco y matrimonio en los Andes* cuenta con 18 ensayos, sobre un total de 20, consistentes en estudios de caso etnográficos, *Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en los Andes* cuenta con 10 estudios de caso (descontados dos que son producto de trabajos de campo llevados a cabo durante la década del setenta, y un tercero dedicado a los mapuches del centro y sur de Chile) sobre un total de 19 contribuciones.

El propósito de las páginas que siguen es presentar una serie de trabajos sobre parentesco en los Andes –o en los que el parentesco detenta un rol decididamente destacado– publicados o elaborados después de 1980. No se comentarán, como ya se ha observado, las contribuciones a los dos compendios existentes al respecto

6 Es interesante constatar, en términos cronológicos, que este segundo volumen es a su antecesor lo que el compendio de David Robichaux (2005) sobre familia y parentesco en México y Mesoamérica es al libro editado por Hugo G. Nutini, Pedro Carrasco y James M. Taggart (1976) sobre parentesco mexicano.

ni tampoco las traducciones al castellano de libros, artículos y tesis publicados o sustentadas antes de 1981. Se hará caso omiso de la creciente literatura dedicada a los estudios de género, así como de aquellas obras en las que el análisis del parentesco, tal y como lo entendemos, tiene un carácter superficial.⁷ No se pretende con esto realizar un balance exhaustivo ni mucho menos adoptar una postura tendenciosa con miras a subrayar continuidades con los estudios “clásicos” de parentesco en los Andes. Lo que se intenta, por el contrario, es más bien indagar acerca de los problemas y los temas abordados por estudios que remiten a aquellos otros concebidos, si se quiere, a la “vieja usanza” con miras a ponderar el lugar que ocupa entre ellos *Parentesco y matrimonio en los Andes* hoy, 39 años después de su publicación en castellano.⁸

II

Hace unos años tuvimos la oportunidad de constatar que los estudios de parentesco en los Andes no surgieron *ex nihilo*, que su desarrollo involucró el diálogo con los estudios de parentesco dedicados a otras sociedades del mundo y que las construcciones teóricas más sofisticadas pertenecieron a las investigaciones que se ocuparon de la sociedad incaica, siendo ellas las que en buena medida supieron influir en las investigaciones nacidas a la luz de la casuística contemporánea (Sendón 2012: 358). Si bien esto es efectivamente así en lo que respecta a las diferentes generaciones de investigadores comprometidas en la materia, particularmente entre fines del siglo XIX y comienzos de la década del ochenta, lo cierto es que desde entonces se aprecia un cierto desfasaje en lo que atañe a la retroalimentación entre los estudios consagrados a los incas y aquellos otros concentrados en el análisis del registro etnográfico. Aunque más adelante procuramos ofrecer algunos elementos de reflexión sobre el particular, de inmediato nos topamos con una excepción.

7 Para el primero de los casos el lector puede remitirse al compendio de Denise Arnold (1997) y a tres etnografías recientes dedicadas a poblaciones campesino-indígenas del Perú (Femenías 2005, Meentzen 2007) y Bolivia (Van Vleet 2008); para el segundo, a un libro dedicado a las prácticas de adopción y la circulación infantil en Ayacucho (Perú) (Leinaweaver 2008) así como a una primera aproximación ontológica al fenómeno del parentesco en la región del Cuzco (Salas Carreño 2016). Por razones que exceden el propósito de este trabajo –así como nuestra propia competencia sobre la materia– hacemos caso omiso de la bibliografía pertinente a los temas referidos procedentes del ámbito de la investigación amazónica.

8 Mediante la expresión “a la vieja usanza” tenemos en mente la gran tradición de estudios comparativos sobre parentesco que a lo largo de todo un siglo tuvo como máximos exponentes, entre otros, a Lewis H. Morgan, William H. R. Rivers, Alfred R. Radcliffe-Brown, Robert Lowie, George P. Murdock, Edward E. Evans-Pritchard, Meyer Fortes, Claude Lévi-Strauss, Louis Dumont, Rodney Needham, David Maybury-Lewis, Maurice Godelier, etc.

El autor que más energía y tiempo dedicó al problema de la organización social de la capital del Cuzco prehispánico desde la perspectiva que ofrecen, entre otras cosas, la terminología de parentesco quechua (en sus diversas ecuaciones y extensiones clasificatorias), los modelos de organización social de base parental de otras sociedades (fundamentalmente Indonesia, Brasil central y Mesoamérica) y la información etnográfica de base procedente de distintos sitios de los Andes centrales es R. Tom Zuidema. Desde su propia reevaluación teórica del sistema de parentesco inca en 1977, Zuidema volvió a discutir aspectos de su modelo del parentesco de la elite incaica tales como: los tipos de ecuaciones terminológicas registradas en los léxicos del siglo XVI con miras a descubrir un modelo simétrico de alianza matrimonial (1989a); el vínculo existente entre la organización dual y la arquitectura del parentesco tal y como se expresa en los rituales de cosecha celebrados en el Cuzco y el lago Titicaca (1989b); el desciframiento de la alianza matrimonial en clave de los sistemas de parentesco semi-complejos del tipo crow-omaha (1990a); el problema de la interpretación de los intereses españoles en los sistemas de parentesco amerindios en el momento del contacto a partir de estudios modernos basados en registros ibéricos sobre los incas, los mayas, los aztecas y los timuca (norte de La Florida) (1996); las facetas de la administración inca de la política matrimonial de los reyes y de la organización del trabajo por turnos en el valle del Cuzco en relación con la permutabilidad de nombres propios y topónimos (1997); el modelo del *ayllu* real, el de las *panacas* y la práctica de la poliginia asociada a uno y otro (2005, 2008, 2013). Por lo demás, en dos ocasiones a lo largo de las últimas casi cuatro décadas, Zuidema se detuvo a reconsiderar *in extenso*, y casi anunciando sus escritos posteriores, muchos de sus pronunciamientos sobre el sistema político, la organización social y el parentesco de la elite cuzqueña en sus múltiples manifestaciones: por un lado, contamos con un balance sobre la civilización inca en el que el modelo del *ayllu* real, la organización femenina y los grupos (clases) de edad ocupan el centro de atención (1990b [1986]) y, por el otro, disponemos de la relectura del sistema de *ceques* del Cuzco en el ensayo escrito especialmente para la edición en castellano de su tesis doctoral de 1964 (1995). Así expuestas, estas líneas apenas permiten apreciar no solo la profundidad del análisis de Zuidema en sus diferentes ángulos, sino también el hecho de que, lejos de tratarse de escritos diversos (de los que aquí hemos seleccionado los más explícitamente pertinentes) sobre un mismo tema, se trata, en rigor, de un problema común concebido y refinado a lo largo de los años en el que la totalidad no puede ser reducida a la mera suma de sus partes.⁹

El problema del parentesco en la sociedad inca prehispánica ocupó la atención de otros investigadores. A comienzos de este siglo, David Jenkins (2001) abordó

9 Este ha sido el caso en un resumen crítico (y correcto) de los escritos de Zuidema sobre parentesco inca entre 1956 y 1986 en donde se concluye que: “Lo que choca al lector que intenta rastrear las ideas de Zuidema son sus frecuentes cambios de hipótesis y modelos” (Nowack 1998: 70 –nuestra traducción). Consciente de los inconvenientes involucrados en

el problema del *ayllu* incaico desde la perspectiva que ofrece el modelo del “clan cónico” propuesto por Paul Kirchhoff a mediados de la década del treinta. Isabel Yaya retomó este modelo desde la perspectiva que ofrece la división dual del Cuzco con el propósito de determinar las características del gobierno dinástico inca. En particular, la autora sostiene que el modelo clarifica las dinámicas de los antagonismos entre las mitades y devela algunos de los mecanismos que dieron forma a la conciencia histórica del Cuzco antiguo a propósito de dos estrategias competitivas para el acceso a la sucesión real: la primogenitura y el mérito (2012). A diferencia de Jenkins (y también de Kirchhoff), quien no examinó la primogenitura como principio estructural del *ayllu* real, Yaya concibe esta práctica como una regla ideal de sucesión entre la nobleza y un principio fundamental de organización “segmentaria” que permite precisar el sistema de oposición entre Hanan y Hurin Cuzco (2013). Por su parte, Susan Ramírez, a partir del análisis de materiales referidos a genealogías y listas de reyes y curacas, se sirvió de los conceptos de “herencia posicional” y “parentesco perpetuo” con el fin de interpretar las prácticas de sucesión entre la elite inca y los curacazgos locales. La idea aquí es que en las tradiciones vernáculas el nombre precedía al hombre, de modo que cualquier individuo que lo detentara tenía una posición determinada en la sociedad, y lo ideal era que a su muerte uno y otro los sobrevivieran. Las evidencias para poner a prueba ambos conceptos provienen de los curacazgos de la costa norte del Perú (Piura y Trujillo), y la autora propone generalizarlos al ámbito incaico (2006; ver también 2005, capítulo 4). En una tesis doctoral de reciente factura, Laurent Sagalini (2008) se interesó en las extensiones clasificatorias de ciertos términos de afinidad (en particular los grados WF y WM) registrados en los léxicos tempranos percatándose de que ellas invitaban a reconsiderar el problema de la articulación de los principios de filiación patrilínea y matrilineal plausibles de ser inferidos del análisis de la nomenclatura en el marco de un enfoque alternativo con respecto a la organización social del Cuzco incaico.

Aunque mayoritarios, los pronunciamientos sobre la base parental de la organización social de las poblaciones precolombinas en los Andes no se circunscribieron a la elite cuzqueña. Este es el caso de la caracterización que hiciera del *ayllu* Frank

la escasa información disponible con miras a la reconstrucción del pasado prehispánico, Zuidema concluyó uno de sus últimos escritos sobre parentesco inca en términos tales que permiten comprender los motivos de los cambios en sus puntos de vista sobre tal o cual problema en particular: “Una de las dificultades que encontramos cuando queremos sacar conclusiones sobre el Estado inca resulta del hecho de que todos los datos disponibles provienen de una cultura que los cronistas nunca vieron funcionar como un todo orgánico. Sin embargo, es posible que los representantes del Estado inca hayan comunicado a los españoles informaciones exactas sobre su funcionamiento gracias a elementos sacados del sistema cosmológico, en particular el calendario. *Aunque las equivalencias terminológicas que hemos evocado arrojan una idea bastante precisa del sistema político en su conjunto, casi no tenemos datos para pensar que existía una práctica de renovación de las alianzas entre las familias o unidades más extensas*” (Zuidema 2005: 44; énfasis agregado).

Salomon en su análisis sobre el manuscrito quechua de Huarochirí (sierra de Lima) de comienzos del siglo XVII. Es preciso detenerse con cierto detalle al respecto por motivos que se explicitarán oportunamente. De acuerdo con Salomon, si bien el *ayllu* no puede ser reducido a una agrupación unilineal corporada, el término puede subsumir el concepto de linaje, lo que dificulta en ciertos casos la distinción entre uno y otro. En este sentido, es conveniente concebir el *ayllu* como una colectividad propietaria de un territorio, autodefinida en términos de parentesco, que incluye linajes pero no globalmente definidos en términos unilineales y que frecuentemente forman parte de un asentamiento mayor en el que interactúan unidades del mismo tipo. Ante la pregunta de cuáles son los criterios de parentesco que definen la inclusión en el *ayllu*, Salomon estima dos variables: 1) el *ayllu* remite a una noción de emparentamiento (*relatedness*) y no a una entidad con dimensiones específicas y, en este sentido, el término se aplica a los niveles de grupos de hermanos (*siblings*), a parentelas (*kindreds*) de grandes dimensiones del tipo de las agrupaciones clánicas e incluso a grupos étnicos definidos mediante la referencia a un origen y territorio común; 2) en términos prácticos, sin embargo, no son criterios genealógicos precisos los que deciden finalmente quién pertenece a un *ayllu* sino más bien la conducta social correspondiente (o pertinente) a un persona genealógicamente conectada (1991: 22).¹⁰

El período colonial se perfiló como un ámbito de interés para los estudiosos del parentesco, el matrimonio y la organización social de las poblaciones indígenas –y no solo ellas. El recurso a la información contenida en los libros parroquiales del “Repartimiento de los Rucanas-Antamarcas” (hoy Lucanas, Ayacucho) permitió la identificación, entre fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, de lo que en la literatura se conoce como “*ayllu* no localizado”. La concentración y dispersión de apellidos en el interior de cada una de las unidades constitutivas (*ayllus*) del repartimiento, si bien evidencia un “tinte patrilineal” en la composición de cada una de ellas (asociada con un patrón de exogamia virilocal), no permite inferir que constituyesen grupos de parentesco propiamente dichos sino que, más bien, remiten al tipo de organización no localizada plausible de ser identificada en la región hasta la década de 1980 (Ossio, 1981b). La visita de la provincia de León de Huánuco (Tangor, Chaupiwara) inspiró la reconstrucción etnográfica de la unidad doméstica (*household*) en la región para mediados del siglo XVI. Aunque en este estudio se subraya que el sistema de tributación temprano dejó su impronta en la composición de la unidad doméstica, la presencia de “mancebas” y “mujeres de servicio” en muchas de ellas sugiere que la práctica de la poliginia fue un componente también característico de su constitución interna (Mayer 1984).

10 A título meramente informativo, existen dos trabajos también relativos al período prehispánico dedicados, respectivamente, al problema de la sucesión inca (Regalado de Hurtado 1996 [1993]) y a la herencia de lo que se ha caracterizado como “jefatura étnica femenina” para diversos sitios de los Andes peruanos (Salles y Noejovich 2006).

Las estrategias desempeñadas por los curacas o caciques en distintas regiones de los Andes a lo largo de la Colonia no estuvieron exentas del lenguaje del parentesco. En la provincia de Huaylas (Callejón de Huaylas), durante la primera mitad del siglo XVI, las hijas de los curacas locales fueron piezas importantes en la construcción de alianzas entre el poder inca y los señores locales y, de la misma manera, supieron mantener su estatus privilegiado en virtud de los matrimonios contraídos con sectores de la sociedad hispana (Varón Gabai 1993). Los padrones de población y repartos de tierras del siglo XVIII para el valle de Lurín (Pachacamac), junto con otros corpus documentales, permitieron identificar y reconstruir la presencia de líneas (“linajes”) cacicales que supieron mantenerse en el poder desde el inicio de la invasión española hasta el siglo XIX (Paredes B. 2004). Otro tanto ocurrió en el pueblo de Colán (ex corregimiento de Piura) con respecto al accionar de los caciques durante los siglos XVI y XVII. Los lugares ocupados por la descendencia “legítima” e “ilegítima”, junto con las prácticas exogámicas asociadas, redundaron en la ampliación de las redes sociales con elites indígenas de otros pueblos costeros del corregimiento. Además, se aprecia aquí un fenómeno de herencia paralela en los cargos: paterna para los caciques y materna para las cacicas (o *capullana*) (Elías Lequernaqué 2008). Este panorama parece complejizarse a partir del estudio más conspicuo sobre la organización de la nobleza inca del Cuzco entre 1750 y 1825. Aquí se observa una paulatina transformación cultural de la elite cuzqueña con la adopción del dogma católico: los nobles abandonan la práctica de la poliginia por la monogamia. Si bien la estructura de linaje continuó siendo importante, el reconocimiento del parentesco cambió en la medida en que la unidad básica de la elite se convertía en la unidad doméstica (*household*) de base monogámica conducente a la limitación de las uniones matrimoniales entre familias aristocráticas y la gente del común. Adicionalmente, una fuente de tensión en torno de los cacicazgos era el mecanismo de sucesión. Antes de la imposición de las reformas toledanas, aparentemente el traspaso de la autoridad fue concebido en términos fraternales (a diferencia de lo observado por Yaya para el caso del Cuzco prehispánico), y tras las reformas y la acentuación de la monogamia se tendió a favorecer la sucesión filial de padre a hijo y, en ausencia de este, de padre a hija antes que a un hermano o primo (Garrett 2005). En efecto, durante el mismo período el rol estructural que desempeñó la sucesión femenina en el oficio cacical en el obispado del Cuzco tuvo una incidencia directa en lo que respecta a la asignación y distribución de autoridad en la sociedad indígena. Esto se expresó al menos de dos modos: por un lado, la cacica, en calidad de heredera, visualizaba y permitía el control intergeneracional del oficio de una familia; por el otro, debido a que los aspirantes (masculinos) a caciques eran más numerosos que los oficios disponibles, el matrimonio con las herederas constituía un mecanismo mediante el cual la autoridad era efectivamente asignada (más allá de la ratificación por parte de la Corona) al tiempo que posibilitaba la reproducción de una elite hereditaria más amplia. En algunas ocasiones eran “sobrinos” quienes asumían el puesto a través del matrimonio con las hijas de

caciques. En otros, no siempre el hombre gobernó con, o en nombre de, la cacica. A lo largo del obispado un número importante de mujeres desempeñó el oficio en calidad de viudas, madres o abuelas preservando el gobierno familiar hasta que la nueva generación (de hombres) alcanzase la madurez (Garrett 2008).

Estudios recientes se han ocupado del problema del cacicazgo en la región del Collao. Las “probanzas de méritos y servicios” elaboradas por los *mallku* de la Confederación Qaraqara-Charka (Potosí) con posterioridad a las reformas toledanas proporcionan algunos datos relativos a la organización de los curacazgos y su jerarquía interna. Entre ellos resulta definitivo el empleo del término “casa” para referirse a un grupo familiar, sus descendientes y sus respectivas ramificaciones (“casas segundas”) todos los cuales reconocen un antepasado común. El ramo femenino de la casa estaba conformado por parientes masculinos de la madre, esposa del ancestro apical o de su descendencia masculina. En materia de sucesión, el mayor de los tíos paternos era quien debía suplantar al padre tras su muerte, retiro o enfermedad. Sin embargo, el peso de la rama materna demuestra que en algunas ocasiones la alianza matrimonial pudo detentar un rol destacado tanto o más que la descendencia masculina (Platt *et al.* 2006). El cruce de las “probanzas” con la información censal (“revisitas”) del siglo XVII para el repartimiento de Macha (Potosí) revela el modelo de la “casa” como efímero en el tiempo, tratándose más bien de una categoría resignificada en el contexto andino colonial que designa agrupaciones laxas y elásticas (Jurado 2013; ver también 2016).

Un párrafo aparte merece una investigación que no pasó de su fase preparatoria pero cuyos fundamentos y reparos de método conservan aún hoy toda su vigencia. El tratamiento de la información (excepcional en términos cuantitativos y alcance temporal) de los cerca de doce mil matrimonios celebrados entre 1692 y 1881 por los “indios del común” en los pueblos de Sacaca y Acasio (Chayanta, Potosí) plantea el problema del hiato existente entre la reconstrucción genealógica de los datos registrados en libros parroquiales y el escaso consenso existente en torno de los modelos de parentesco prehispánico en los Andes. La pregunta que surge de inmediato es si efectivamente las prácticas matrimoniales indígenas se ajustaron a estos tipos de modelos y, de ser el caso, de qué manera habría que interpretar ese fenómeno: como una regularidad en las prácticas, como una norma o como el resultado de estrategias por descubrir. Los modelos en cuestión no se basaron sobre estudios de realidades sociales con peso estadístico, de modo que resulta prioritario establecer genealogías lo más prolongadas posibles en el tiempo y que revelen la mayor cantidad de conexiones de consanguinidad y afinidad entre los individuos involucrados (Tandeter 2001a).¹¹ Si bien, insistimos, esta investigación no fue más allá de sus pronunciamientos propedéuticos, parte de la fuente de datos ha sido empleada en una tesis concentrada en identificar las características del

11 Ver también Tandeter (2001b), Diuk y Tandeter (2001) y Acosta y Percovich (2010).

proceso de cristianización del matrimonio entre las poblaciones indígenas en los dominios coloniales ibéricos (entre los que se contempla extensamente Chayanta y la jurisdicción de Charcas colonial) en relación con las reformas institucionales implementadas por Francisco Toledo y el Tercer Concilio Limense, las políticas relativas a las dispensas en lo que respecta a la realización de matrimonios en grados prohibidos y las transgresiones y estrategias indígenas con respecto a unas y otras (Imolesi 2012).¹²

Los primeros cien años de historia republicana de las poblaciones de los países andinos no parecen haber suscitado la atención de los investigadores interesados en materia de parentesco. Hasta donde sabemos, existen dos estudios al respecto dedicados a dos segmentos sociales contrastantes del siglo XIX. En primer lugar, contamos con un análisis sobre la transferencia de la propiedad por parte de los estratos altos de la sociedad limeña entre 1820 y 1849 en el cual se sostiene que la familia era más importante que el individuo en calidad de depositaria de bienes. La “familia extensa” incluía generalmente tres generaciones y se constituía como la unidad social, económica y de solidaridad ritual con la que sus miembros se identificaban y a la que otorgaban prioridad por sobre sus necesidades y aspiraciones personales (Molestina 1992). En segundo lugar, en un estudio relativamente reciente se emplearon los registros de bautismo de la parroquia de Sacaba (Cochabamba) con el objeto de analizar los patrones de transmisión de apellidos en el pueblo de Pampa (valle de Sacaba) entre 1803 y 1974 y los cambios experimentados tras el proceso de la reforma agraria durante la década de los cincuenta en lo que respecta al reconocimiento de lo que las fuentes clasifican como descendencia “legítima” e “ilegítima” en relación con el acceso y usufructo de los terrenos agrícolas (Sanabria 2001). Aunque más no fuera por criterios de orden meramente cronológicos, este último trabajo nos remite de inmediato a uno de los ámbitos privilegiados del quehacer antropológico en los Andes.¹³

Las etnografías dedicadas al problema del parentesco entre poblaciones campesino-indígenas contemporáneas son, en su gran mayoría, estudios sobre la forma de organización social conocida bajo el término *ayllu* en sus diversas

12 Para el período contemplado disponemos de un trabajo relativo al papel que desempeñó el parentesco en la conformación y la consolidación en el poder de la sociedad hispana en los Andes. Se trata de un estudio sobre las familias de la ciudad de La Paz (Audiencia de Charcas) durante los siglos XVI y XVII entre las que la alianza matrimonial detentó un peso mayor que el de la acentuación de linajes, redundando en la conformación de una elite exogámica flexible que supo nutrirse y renovarse mediante la incorporación de elementos (apellidos) foráneos (López Beltrán 1996).

13 Después de haber remitido el presente artículo para su publicación, Erik Pozo-Buleje nos llamó la atención acerca de la reciente publicación de un volumen dedicado a la violencia doméstica en la Lima colonial en los años inmediatamente anteriores a la República (Bustamante Otero 2018). No hemos incluido esta obra en la contabilización realizada en el balance final.

expresiones y definiciones.¹⁴ Dicho esto, en los pueblos de la quebrada de Chaupiwara (Pasco) en la sierra central del Perú no existe el término *ayllu* para designar el tipo de organización mencionada, pero sí existe el término *aylu* para referirse a la familia extensa asociada con un conjunto de individuos que se identifican como parientes consanguíneos tanto por la línea paterna como materna –aunque, es preciso observar, mediante el empleo del término *yawar-mayi* existe una tendencia a enfatizar la línea paterna. El *aylu* no se circunscribe a este núcleo de parientes, ya que en él están incorporados los *masba* y los *lumsuy* (o, en el quechua del sur peruano, los *qatay* y los *qbachun*), es decir los afines por antonomasia asociados, respectivamente, con los términos castellanos “cuñado”/“yerno” y “cuñada”/“nuera”. Sin embargo, estos términos abarcan un universo social mucho más amplio de lo que permiten apreciar sus pares castellanos y, además, la eventual asimetría plausible de ser predicada entre ambos grupos de parientes (los “consanguíneos” y los “afines”) se resuelve en la esfera ritual sobre un plano de reciprocidad relativa en virtud de las reglas tradicionales de intercambios de servicios entre, en términos arquetípicos, “yernos” y “suegros” (Fonseca Martel 1981).

Por sintético que sea este resumen, que ha procurado respetar fielmente una de las primeras publicaciones posteriores al año 1980, permite apreciar que ella supo conjugar con una simpleza notable buena parte de las premisas tratadas en estudios posteriores. En primer lugar, el *ayllu* remite a una agrupación de parientes consanguíneos que reconocen un principio de descendencia bilateral. Sin embargo, y en segundo lugar, existe cierta tendencia a enfatizar la línea paterna por sobre la materna. En tercer lugar, componentes constitutivos del *ayllu* son las categorías de parientes clasificados mediante dos términos de afinidad que no se reducen a los cuatro tipos de afines que deja entrever su traducción al castellano. En cuarto lugar, la asimetría que parece regir las relaciones entre ambas clases de parientes (consanguíneos y afines) en el interior del *ayllu* en relación con el

14 Entre las excepciones destacan: 1) un estudio dedicado a dos familias de la “oligarquía” limeña en el que se concluye que los grupos de parentesco definidos en términos cognaticios son capaces de operar como entidades corporadas, y que los grupos de descendencia corporados pueden funcionar en sociedades modernas (Gilbert 1981); 2) una tesis que identifica que la migración estacional de los pobladores de un distrito aymara de la costa norte del lago Titicaca hacia los valles cafetaleros orientales de Tambopata está organizada a través de la estructura (bilateral) de las relaciones de parentesco (Collins 1981); 3) un ensayo sobre los pueblos de Vichaycocha (Lima), Lauramarca y Kuyo Grande (Cuzco) en el que, si bien el *ayllu* no es objeto de análisis en sí mismo, se establece que la unidad sociopolítica básica de la casuística examinada consiste en un grupo de parentesco cognaticio, con marcada tendencia endogámica y localizado en un territorio conocido (Casaverde R. 1981). El asterisco que acompaña desde ahora algunas de las referencias bibliográficas relativas a la literatura etnográfica tiene por objeto subrayar que el trabajo de campo correspondiente a la investigación contemplada en la referencia en cuestión fue realizado durante la década del setenta, si no antes. La razón de esta especificación se explicará a su debido momento.

vínculo jerárquico existente entre ellas debería estar sujeta a ulteriores precisiones. Este, en efecto, ha sido el caso y resulta conveniente, por lo tanto, comenzar a tratar los puntos mencionados de manera inversa al orden en que han sido expuestos.

El ritual del *cóndor rachi* celebrado en la provincia de Aymaraes (Apurímac) –consistente en atar con una pita de cuero a un cóndor sobre el lomo de un toro para la corrida en la plaza central– evoca no tanto un antagonismo insalvable como el antagonismo en sí mismo en su función generadora. En la esfera de las relaciones sociales, el toro representa a un “nosotros” en contraposición al cóndor que representa lo “ajeno”. Ambas instancias se corporizan en los roles del *carguyoc* y el de su “hijo político” –ocupado en la realización de tareas “secundarias” a lo largo del ritual– quien no es otro que el hombre clasificado mediante el término *masa* (o *qatay*). El *masa* es el hombre que pertenece a un *ayllu* distinto al que ha nacido en virtud del vínculo matrimonial que contrajo con una de sus mujeres. De aquí su condición de “ajeno”, que es acentuada aún más en el rito del matrimonio al considerársele como un ser (un cóndor) que arrebató y roba a las mujeres del *ayllu*. Sin embargo, los dos lugares que ocupa un individuo en las redes de parentesco, es decir, la pertenencia a su *ayllu* y la condición de ser “ajeno” en otro *ayllu*, son paralelos y relativamente equilibrados. En la vida cotidiana no existe mayor distinción entre la familia consanguínea (“familia de orientación”) y la familia formada por el matrimonio (“familia de procreación”), pareciendo entonces que la condición de “ajeno” del *masa* estaría reservada a la esfera ritual. Sin embargo, es en esta esfera donde el vínculo entre el individuo que representa al *ayllu* y su *masa* se descubre como la unidad básica de la organización social en los Andes desde el preciso momento en que sin el *masa* es imposible la realización del ritual (Tomoeada 2013 [1986]). El análisis del *ayllu* en el pueblo de pastores de Phinaya (Canchis) permitió descubrir, en líneas generales, un tipo de organización similar al descrito en Aymaraes (un universo virtualmente constituido de parientes en el que los límites entre la consanguinidad y la alianza se complejizan hasta el punto de desdibujarse) e incluso profundizar el análisis de los términos *qatay* y *qbachun*. Por un lado, se postuló la condición estructural relativa de ambas categorías mediante la identificación del hecho de que siempre se es *qatay* (o *qbachun*) de algún pariente pero también *para* algún pariente. Por otro lado, y debido al excepcional alcance clasificatorio de ambos términos, se identificó que todo lo que cae bajo su órbita redundaba en la realización de un “pariente” de un “no pariente”. En este sentido, las categorías en cuestión representan una transformación más que una unión: sin ellas el *ayllu* no existe, con ellas el no-*ayllu* deja de existir (Sendón 2006).

Un estudio contemporáneo al realizado en Aymaraes, esta vez dedicado al distrito de Marcapata (Quispicanchi), no logró advertir el carácter “relativo” de los términos *qatay* y *qbachun* y solo se restringió a subrayar su condición negativa –aquella

asociada con el universo de lo “extraño”, lo “foráneo” y la “otredad”– y, por lo tanto, insistió en la distinción entre el “*ayllu*” y el “no *ayllu*” (Sato 1981). Otro tanto puede predicarse del análisis del ritual del sacrificio de las llamas en el cantón de K”ulta (Oruro). Aquí el auspiciante del sacrificio, asociado con la figura del líder macho del hato y la del mismo pastor, es contrapuesto, en calidad de vértice apical de una patrilinea, a los jóvenes esposos de sus hijas quienes, en calidad de “tomadores de esposas”, detentan un rol subordinado (Abercrombie 1998). De todos modos, en un tercer trabajo cuyo escenario es el pueblo de Qollana-Wasaq (Paucartambo) y sus doce anexos o *ayllus* constitutivos, se vuelve apreciar, de manera dubitativa mas no por ello menos sugerente, la delicada y constante búsqueda de puntos de equilibrio en la relación entre “yerno” (*qatay* o *masay*) y suegro: ella no solo aparece como uno de los elementos estructurales que genera la dinámica del grupo social a partir de actividades productivas concretas, sino que al mismo tiempo constituye el eje de la alianza entre grupos, formalizada a través del matrimonio (Caparó 1994).

Una característica significativa de *Parentesco y matrimonio en los Andes* es el consenso en torno al carácter bilateral del parentesco “andino”. Esto ha sido corroborado en un análisis concentrado en el desarrollo de un modelo general de la organización social del distrito de Tapay (valle del Colca, Arequipa) desde la perspectiva que ofrecen los diferentes niveles de endogamia y exogamia plausibles de ser observados en el universo genealógico identificado. El parentesco en Tapay es de base colateral, hecho que ilustra el rol que detenta la parentela (*kindred*) en contraposición al grupo corporado. Mientras que el segundo tiene una extensión mayor en el interior de una sociedad basada en la descendencia, el primero se constituye sobre una base “individual” o Ego-centrada, en el sentido de que es Ego quien se relaciona con la totalidad de los miembros del grupo (y no necesariamente todos los miembros del grupo están relacionados entre sí) y que el grupo se disuelve en el momento en que Ego desaparece (Paerregaard 1990). Si bien no lo cuestiona, la evidencia etnográfica invita por lo menos a matizar este tipo de caracterización. Así, por ejemplo, entre los pastores aymara de Chichillapi (Santa Rosa de Juli, Chucuito), el carácter bilateral del parentesco cede paso a un principio agnaticio que es el que define la pertenencia a grupos más discretos que se forman con miras a la explotación de recursos escasos (bofedales): la característica social más importante asociada a la explotación de estos recursos es que el acceso a ellos está limitado a los parientes consanguíneos patrilineales con residencia patrilocal cercana (Palacios Ríos, 1988). Entre los agricultores de Qollana-Wasaq (Paucartambo) la filiación y la herencia son de naturaleza bilateral, aunque existe una mayor tendencia hacia la patrilinealidad y la consecuente práctica de la virilocalidad (Caparó 1994). Algo parecido sucede entre los pastores del *ayllu* K”ulta (Oruro), en donde los caseríos están compuestos por agrupaciones patronímicas que ocupan porciones específicas del territorio y que pertenecen a una configuración social mayor, una patrilinea que reivindica su descendencia de

un único ancestro masculino originario (Abercrombie, 1998). De manera algo más categórica, los habitantes del pueblo de San Andrés de Tupicocha (Huarochirí, Lima) están organizados en un conjunto de *ayllus* que han sido caracterizados como patrilineas, identificadas mediante patronímicos, vinculadas políticamente entre sí (Salomon 2004). El *ayllu* (o el patrilineaje patronímico) es una organización de parentesco de tipo clánica de la cual un individuo forma parte en virtud de la pertenencia de su padre o a veces de su madre¹⁵. Más allá del problema involucrado en esta caracterización de una estructura tipo “clánica” en los términos expuestos (es decir, la pertenencia a ella por el lado paterno o a veces materno), lo interesante del caso tupicochano es que –a diferencia de lo que se observó acerca de la organización social prehispánica de Huarochirí– el recurso al idioma del parentesco en muchas de las expresiones del *ayllu* solo en parte es metafórico, ya que de hecho sus miembros están relacionados mediante vínculos de consanguinidad o (como es usual en el caso de las mujeres) de afinidad que multiplican los lazos con los miembros de las patrilineas. Si bien el *ayllu* figura como un pariente abstracto, las demandas que ejerce sobre sus miembros son por lo demás contundentes debido a que los vínculos genealógicos reales son de conocimiento común (Salomon y Nuño Murcia 2011).

La insistencia en la patrilinealidad en varios estudios de caso debe estar sujeta a una revisión crítica y a un empleo preciso de los conceptos de “linaje”, “descendencia” y “ancestro”. En una tesis dedicada al pueblo de pastores de Phinaya (Canchis), efectivamente dividido en dos *ayllus*, se pudo identificar mediante el recurso al análisis genealógico una fuerte tendencia hacia la agnación a lo largo de un período de casi cien años, en virtud de la cual grupos de hombres que comparten un mismo apellido (y que están efectivamente emparentados entre sí en términos lineales y colaterales) ocupan porciones precisas del territorio del pueblo redundando en un fenómeno de identificación, virilocalidad mediante, entre los patronímicos y la toponimia vernácula. Ahora bien, lejos de perdurar indefinidamente en el tiempo, estas agrupaciones o líneas agnáticas están sujetas a un proceso de continuidad y ruptura –ya sea porque los hombres de una línea de descendencia cualquiera migran a otros sitios o porque la descendencia de la línea en cuestión consiste exclusivamente en mujeres. En el caso de los quiebres, las mujeres pasan a residir a los terrenos y caseríos de sus esposos, los esposos pasan a residir (uxorilocalmente) al de sus mujeres e, inclusive, migrantes de otros sitios pasan a residir en los terrenos de la descendencia femenina de una línea interrumpida inaugurando otra que, con el tiempo, irá perdiendo su condición “foránea” y exhibirá las mismas características de aquella que sucedió (si es que, efectivamente, es exitosa en reproducirse como tal). Cualquiera de las posibilidades mencionadas está sujeta a la misma lógica que inspira la organización

15 Otro tanto se ha observado en relación con la forma de agrupación de parientes entre los chipayas de Carangas: la familia extensa, definidas mediante el patronímico, adopta la fisonomía de un linaje que bien puede caracterizarse como “clan” (Wachtel [1990] 2001).

del conjunto: el establecimiento constante de vínculos genealógicos estrechos ratificados por el tratamiento terminológico que los definen en sí mismos y en sus respectivas extensiones clasificatorias (Sendón 2005). El problema de la tendencia hacia la agnación que presentan muchas poblaciones en los Andes debe, por su parte, ser objeto de un análisis pormenorizado. Este ha sido el caso en una segunda tesis concentrada en identificar las prácticas culturales asociadas a reglas de descendencia que producen y regeneran formas matrilineales de organización social, política y de parentesco en el interior de un escenario patrilineal como es el que presenta el *ayllu* aymara de Qaqachaka (Potosí) (Arnold 1988). La unidad social mínima sobre la que se erige el edificio parental del pueblo de San Carlos (Chachapoyas) es la “unidad doméstica”, también denominada “casa”. De carácter estrictamente bilateral en lo que respecta al reconocimiento y transmisión de derechos y obligaciones, la “casa” no deja de presentar cierto sesgo “matrilateral”, particularmente en determinados momentos de su ciclo de desarrollo, como se evidencia en el rol que desempeñan los consanguíneos de la “madre-esposa” tras la separación o muerte de su cónyuge. Inclusive, el fallecimiento de la “madre-esposa” resulta en la desintegración de la “casa”: los hijos se integran en la “unidad doméstica” originaria de la madre o de una parienta próxima de la desaparecida y el esposo encuentra una nueva mujer, eventualmente viuda (Malengreau [1999] 2009). Un fenómeno similar de “matrifocalidad” se aprecia en el pueblo de pastores de Huancar en la puna argentina. Allí más de la mitad de las mujeres con hijos no viven con un cónyuge permanente, sino que permanecen con sus respectivas familias de orientación. Como resultado de ello, muchas de las familias carecen de hombres adultos y su componente masculino se restringe a niños y ancianos (Göbel 1998).¹⁶

Entre las etnografías que más atención han prestado al problema del parentesco entre poblaciones campesino-indígenas contemporáneas resulta significativo detenerse en dos de ellas debido a que las conclusiones inferidas con respecto al análisis del *ayllu* exceden el ámbito del parentesco propiamente dicho. En el

16 En un estudio dedicado a la concepción del incesto y las prácticas asociadas en los pueblos de Lurín Sayuq y Hanan Sayuq (Huamanga, Ayacucho), se registró que, si bien existe un predominio de la bilateralidad en el reconocimiento parental de las diversas familias, ello no excluye la presencia de principios unilineales de filiación, en particular en la puna alta, donde en algunos casos se advierte un predominio de la “patrilinealidad” y en otros de la “matrilinealidad” en lo que respecta a la herencia de las estancias de ganado (Cavero Carrasco 1990). En el pueblo de Huayllay Grande (Angaraes, Huancavelica), existen cuatro *ayllus* no localizados con una fuerte tendencia endogámica. Sin embargo, y al igual que lo que ocurre en Phinaya, existen casos de matrimonios con individuos foráneos quienes, en rigor, pertenecen a poblaciones insertas en un circuito regional al cual pertenece Huayllay estableciéndose un tipo de “endogamia regional” (Plasencia Soto 1995). Un patrón de organización parental similar al descubierto en Phinaya se registró entre la población de Collana (Marcapata, Quispicanchi) a propósito del acceso y usufructo a los territorios agrícolas, en particular aquellos sometidos a barbecho sectorial (Sendón 2010).

pueblo de Andamarca (Lucanas, Ayacucho), si bien el término *ayllu* está asociado con algún tipo de base parental, su sentido último no se restringe a ello. El *ayllu* es un concepto que designa a todo grupo social ya sea que esté basado en el parentesco, en la localidad o en criterios ceremoniales. En Andamarca un grupo del primer tipo es básicamente una familia extensa bilateral, del segundo una comunidad campesina y del tercero un tipo de agrupación que puede presentarse como localizada o no localizada y que forma parte de un conjunto estructurado que involucra una configuración numérica, simbólica y un ordenamiento jerárquico (Ossio Acuña 1992).¹⁷ En una dirección similar se analizó el *ayllu* en el valle de Matapuquio (Andahuaylas, Apurímac). Aquí, sin embargo, lo que se buscó acentuar es la racionalidad de los actores sociales con miras al reclutamiento de grupos humanos. En este sentido, y bajo circunstancias diversas, la noción de *ayllu* engloba relaciones no solo de parentesco, sino también de compadrazgo, residencia e incluso compañerismo y amistad (Skar 1997 [1988]).¹⁸

17 Para un análisis expresamente concentrado en este tercer tipo de agrupación (en la misma población) desde la perspectiva que presentan distintas expresiones simbólicas del dualismo diamétrico y concéntrico ver Ossio Acuña (1996). El autor, también remitiéndose a la casuística andamarquina, dedicó un ensayo sobre la institución contemporánea del compadrazgo (o parentesco espiritual) estableciendo continuidades estructurales (en los niveles del intercambio matrimonial y la terminología de afinidad) con el pasado prehispánico (Ossio Acuña 1984).

18 Aunque más no sea de manera cronológica y un tanto apresurada, es útil mencionar aquí algunos trabajos etnográficos que han contemplado problemas pertinentes a las temáticas discutidas. Los distritos de Caraybamba, Cotaruse (Aymaraes, Apurímac) y Puica (La Unión, Arequipa) fueron materia de discusión en relación con la existencia o no de uniones matrimoniales entre poblaciones de pastores y agricultores desde la perspectiva que ofrece la explotación complementaria de pisos ecológicos (Tomoeda y Fujii 1985, Inamura 1981). La etnografía dedicada al pueblo de Sonqo (Paucartambo) no solo constituye otro ejemplo acerca de las maneras en el que el *ayllu* se cohesionan como una entidad social sino que, también, permite identificar su flexibilidad inherente que promueve su reformulación a lo largo del tiempo (Allen [1988] 2002). Sin mayor especificación geográfica, se ha dedicado un trabajo de índole general sobre el tema del parentesco y los patrones de crianza en la “cultura andina” (Ortiz Rescaniere 1989) y un segundo, de la misma tesitura, sobre el ritual del matrimonio en el pueblo de Mulacancha (Talavera, Andahuaylas) (Ulfé 1997). Finalmente, desde la región del Ausangate (Canchis y Quispicanchi, Cuzco) se ensayó una aproximación comparativa acerca del *ayllu*, el parentesco, la organización social y el problema del dualismo desde la perspectiva que ofrece la evidencia etnográfica procedente del Collasuyo (Sendón 2009) y de las “tierras bajas” de la Amazonía boliviana (Sendón y Villar 2007).

III

¿Qué se puede decir, a manera de síntesis, acerca del balance realizado hasta aquí? Más allá de su originalidad, calidad, alcance y rigor conceptual y de método, hemos podido identificar 70 trabajos dedicados al estudio del parentesco, el matrimonio y la organización social en los Andes o bien investigaciones en las cuales estos problemas detentan un rol relevante. Un primer vistazo a la bibliografía reseñada revela de inmediato aquello que advertimos al comienzo de estas páginas: el aumento relativo de los estudios etnohistóricos (e históricos) sobre los estudios de casos etnográficos. En efecto, entre 1981 y hoy disponemos de (al menos) 70 trabajos, 38 de los cuales consisten en estudios del primer tipo (ya sea en lo que respecta al pasado prehispánico, colonial o republicano de las poblaciones consideradas) y 32 del segundo (tabla 1). Si bien la diferencia entre estas cifras no es aplastante, una mirada más cercana revela otro estado de cosas.

Estudios	1980	1990	2000 (+)	Total
Prehispánicos	2	8	10	20
Coloniales	2	2	12	16
Republicanos		1	1	2
Etnográficos	14	11	7	32
Total	18	22	30	70

TABLA 1. Estudios sobre parentesco en los Andes entre 1981 y la actualidad

En primer lugar, mientras que la mayor cantidad de trabajos etnohistóricos e históricos (particularmente dedicados al período precolombino y colonial) fueron publicados en las décadas de noventa y del dos mil (32), poco menos de la mitad de las etnografías consagradas a poblaciones campesino-indígenas (salvo un caso concentrado en la elite limeña) fueron publicadas en la década del ochenta (14).¹⁹ Ahora bien, en segundo lugar, de las 32 etnografías publicadas o escritas después de 1981, 16 de ellas (13 correspondientes a la década del ochenta –se incluye el caso de aquella única dedicada a la elite limeña– y 3 a la de 1990) son resultado de investigaciones en el terreno realizadas fundamentalmente durante la década de 1970, si no antes. Es decir, se trata de investigaciones contemporáneas

19 Al igual que lo observado en relación con las implicancias de las críticas antropológicas (y no solo ellas) a los estudios de parentesco, no nos detendremos aquí en las circunstancias sociales y políticas que imposibilitaron la realización de investigaciones etnográficas durante la década de los ochenta y parte de la subsiguiente en buena parte del territorio peruano.

a aquellas etnografías incluidas en *Parentesco y matrimonio en los Andes* y que muy bien podrían haber formado parte de la compilación. Consecuentemente, y en tercer lugar, los estudios de casos resultado de investigaciones en el terreno posteriores a 1981 ascienden a 16 e, incluso, disminuyen a 15 si se descuenta un artículo incluido en el balance sobre patrones de crianza en la “cultura andina” sin mayor especificación del estudio de caso (Ortiz Rescaniere, 1989). Pero ello no es todo. De la lista de estas 15 publicaciones y tesis, 2 pertenecen a trabajos de campo realizados en Huarochirí (Salomon 2004, Salomon y Niño Murcia 2011), 3 en el pueblo de Phinaya (Sendón 2005 2006, Sendón y Villar 2007), y 2 en el *ayllu* Collana del distrito de Marcapata (Sendón 2009, 2010).²⁰ Junto con Huarochirí, Phinaya y Marcapata, el resto de los estudios de caso provienen de K^ulta (Oruro) (Abercrombie 1998), Qaqachaka (Potosí) (Arnold, 1988), Lurin Sayuq y Hanan Sayuq (Ayacucho) (Cavero Carrasco 1990), San Carlos (Chachapoyas) (Malengreau [1999] 2009), el valle del Colca (Arequipa) (Paerregaard, 1990), Huayllay Grande (Huancavelica) (Plasencia Soto, 1995), Mulacancha (Andahuaylas) (Ulfe 1997) y Huancar (noroeste argentino) (Göbel 1998). Es decir, las investigaciones etnográficas que se realizaron después de 1981 hasta la fecha en las que el problema del parentesco detenta un lugar sino protagónico al menos destacado –y de las que tenemos conocimiento a través de su circulación regular en medios académicos– ascienden a 11, y este número sí presenta un contraste con las 38 investigaciones etnohistóricas e históricas registradas para el mismo período así como también con las 17 investigaciones (2 de ellas están dedicadas a la misma población de Vicos) de los 18 ensayos de *Parentesco y matrimonio en los Andes* procedentes de distintos sitios del Perú, Bolivia y Ecuador.²¹

Al comienzo del apartado anterior adelantamos que procuraríamos ofrecer algunos elementos de reflexión sobre ciertos desfases plausibles de ser identificados en los estudios de parentesco en y sobre los Andes. En primer lugar, es preciso señalar el hiato existente entre el trabajo en el terreno o en los archivos, las fechas de elaboración y publicación de las respectivas investigaciones y la accesibilidad a ellas.²² En segundo lugar, salvo contadas excepciones, en la actualidad se observa un pronunciado distanciamiento entre los estudios concentrados en el pasado y el

20 No hemos incluido en la contabilización anterior un volumen de nuestra autoría (Sendón 2016) abocado enteramente a la materia por no diferir cualitativamente del resto de las publicaciones consignadas.

21 Puede realizarse una lectura similar sobre la bibliografía etnohistórica e histórica. Circunscribiéndonos al periodo prehispánico, los 20 trabajos registrados se reducen a 9 investigaciones: 6 dedicadas a los incas, 2 a Trujillo y la costa norte del Perú en general y 1 a Huarochirí.

22 Sabemos acerca de la existencia de tesis no publicadas conservadas en los anaqueles de las bibliotecas de universidades (muchas de ellas de provincias) cuyo acceso sería de suma utilidad para ampliar y profundizar nuestro conocimiento etnográfico sobre pueblos de los Andes no incorporados en la reflexión etnológica. Este es el caso, por ejemplo, de la tesis huamanguina de Julio García Miranda “La familia y el matrimonio en las comunidades

presente de las poblaciones objeto de interés de la etnohistoria y la etnografía. Lo que a lo largo de casi un siglo ininterrumpido de investigaciones sobre parentesco en el ámbito andino fue objeto de retroalimentación constante entre ambas disciplinas, en las últimas casi cuatro décadas parece haberse desdoblado en dos áreas de investigación con un notable predominio de una sobre otra. En tercer lugar, se aprecia cierta inclinación, acentuada en los últimos años, por privilegiar la reflexión teórica general sobre el tratamiento de la información de base. Ahora bien, ¿cuál es el peso relativo de los registros genealógicos, terminológicos, estadísticos, demográficos, censales e incluso archivísticos sobre los que se sustentan buena parte de las conclusiones relativas al carácter más o menos bilateral o unilineal, endogámico o exogámico, descriptivo o clasificatorio, preferencial o prescriptivo, elemental o complejo, simétrico o asimétrico, corporado o no corporado, cerrado o abierto, histórico o a-histórico de los “sistemas de parentesco y matrimonio en los Andes”?²³ En este sentido, y en cuarto lugar, es digno de destacar la disparidad entre el número de estudios de caso concretos y la variedad de las características establecidas acerca de ellos o, lo que no es sino la otra cara de la moneda, el escaso consenso existente en torno de aspectos “elementales” del parentesco en los Andes.

Ciertamente, algunas de estas observaciones también pueden ser predicadas de muchos de los trabajos que, aunque omitidos aquí, desde fines del siglo XIX y hasta el año 1980 supieron dar forma al corpus de estudios de parentesco sobre distintas poblaciones de los países andinos. Sin embargo, y sin ánimos de ser reiterativos, el lugar que ocupa la investigación etnográfica durante el período en cuestión, y el cuidado otorgado a la presentación y ulterior discusión de los datos provenientes de la encuesta genealógica, el registro terminológico, la información estadística, censal, demográfica y archivística no dejan de contrastar con el trabajo realizado y los resultados obtenidos en buena parte de las investigaciones llevadas a cabo en las décadas subsiguientes. Desde esta perspectiva, resultado de un

de Chungui (La Mar)” sustentada en 1984 (citada en Caverro Carrasco 1990), entre tantas otras. En efecto, fue también Erik Pozo-Buleje quien nos llamó la atención acerca de una tesis de maestría sobre la terminología de parentesco quechua desde la óptica que ofrecen los documentos lingüísticos de los siglos XVI y XVII sustentada en 2012 (Bendezú Araujo 2012).

- 23 Esta misma pregunta, planteada de manera un tanto más directa, fue formulada hace 25 años en un trabajo concentrado en identificar las tasas de endogamia y exogamia en un distrito del Perú. Allí se insiste en la necesidad de establecer una clara distinción sobre las maneras de recopilar e interpretar la información de base. En este caso, en lugar de preguntar directamente a los habitantes del distrito en cuestión acerca de sus pautas matrimoniales, se determinaron las relaciones de endogamia y exogamia sobre la base de los datos de las personas y sus respectivos lugares de nacimiento obtenidos a partir de cuadros genealógicos. Como corolario de ello, se subrayó que son pocos los autores que discuten los problemas metodológicos relacionados con el empleo de fuentes diversas y, por lo tanto, no se sabe cómo lograron arribar a sus respectivas conclusiones (Paerregaard 1990: 69-70).

balance que sin lugar a dudas puede estar sujeto a mayores precisiones, es posible no sólo evaluar, sino también precisar el lugar que ocupa *Parentesco y matrimonio en los Andes* en el corpus de los estudios consagrado a la materia a punto de cumplirse cuatro décadas de su publicación.

IV

En los primeros párrafos de la introducción a un volumen afín a *Parentesco y matrimonio en los Andes* –y publicado cuatro años más tarde– su editor subrayó que el parentesco no es un fenómeno muy estudiado en Latinoamérica, salvo por los antropólogos preocupados en los grupos indígenas “primitivos”, “tribales” o “folk”. Los pocos estudiosos que se ocupan del parentesco y la familia entre grupos urbanos, o entre poblaciones con mayor desarrollo rural, generalmente se concentraron en entender el impacto de la “modernización” sobre lo que eran, supuestamente, los sistemas tradicionales importados de Europa o trasmitidos de un pasado indígena. En este sentido, los estudiosos en cuestión siguieron el patrón desarrollado para el entendimiento de la historia europea, un patrón que asume que el desarrollo económico erosiona el parentesco en la medida en que las relaciones sociales se convierten en impersonales, competitivas y calculadas, dejando solo a la familia nuclear aislada como el único refugio en un mundo áspero. Sin embargo, los historiadores de Europa comienzan a reconocer la variedad de respuestas a la industrialización, y no todas ellas han involucrado la erosión de los vínculos de parentesco. Antropólogos y sociólogos han documentado la fuerza y la extensión persistentes de las relaciones de parentesco en grandes ciudades industriales. Resulta tentador reproducir estos estudios en Latinoamérica, pero para ello es necesario repensar tanto las teorías como los métodos de investigación ya que el parentesco en Latinoamérica no parece replicar un patrón evolutivo impuesto desde Europa, sino que tiene su propia estructura, su propia historia y sus propios patrones de transformación (Smith 1984: 3-4).²⁴

Es interesante volver a observar, a propósito del párrafo anterior, que durante las últimas casi cuatro décadas son más los etnohistoriadores (e historiadores) que los antropólogos quienes se han interesado sobre materias de parentesco en los Andes, replegándose buena parte de los segundos en temáticas que, legítimas de por sí, están más bien relacionadas con la aceleración de las transformaciones que

24 Un ejemplo elocuente sobre la importancia que ha cobrado el parentesco en el campo de la historiografía es una compilación reciente de ensayos dedicados a la problemática en Europa. El capítulo que introduce buena parte de los problemas abordados en los distintos estudios de caso discute una premisa histórica que merece ser recordada en este contexto: el parentesco ha estado en declive en casi todo momento de la historia de Occidente y, sentado ello, el parentesco es el predecesor funcional de casi todo, pero nunca un factor constructivo en la emergencia de algo (Sabeán y Teuscher 2007: 1).

experimentan las poblaciones objeto de su interés en el proceso que involucra su incorporación en un mundo cada vez más estrecho. Resultado de este repliegue es la escasez de información sistemática de base que permita confrontar y repensar las teorías y los métodos de investigación con miras a descubrir el carácter “propio” o “singular” del parentesco en Sudamérica en general y en los Andes en particular o, en caso de que ello no fuera efectivamente posible, incursionar al menos en torno de una nueva síntesis.

Un estado de cosas similar fue advertido por John V. Murra a comienzos de la década del ochenta en la única reseña que conocemos dedicada a *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Testigo presencial del simposio de Toronto de 1972, en ella recordaba los comentarios finales de Willam Mangin al cierre de evento: durante años muchos investigadores habían recopilado información sobre el parentesco pero los criterios predominantes en los estudios andinos durante las décadas del cincuenta y sesenta no habían favorecido su análisis o publicación. La definición casi exclusiva de las poblaciones andinas como *campesinas* había promovido estudios sobre sus vínculos con la sociedad mayor. Los propios fundamentos de la organización social y de la cultura andina habían sido ignorados. Ello cambió, como lo demuestra el volumen reseñado. Sin embargo, Murra no dejó de advertir que su predecesor en inglés en 1977 fue objeto de pocas reseñas²⁵ y se complació en pensar que ello se debió a que todos los potenciales reseñistas fueron quienes contribuyeron al libro en cuestión (Murra 1982: 909). Quizás hoy también existan, al igual que lo ocurrido hacia mediados del siglo pasado, investigadores que de manera silenciosa, pausada y detenida estén recopilando información de base sobre parentesco en distintos sitios de los Andes.²⁶ De entre ellos quizás surjan, entonces, los autores de un futuro libro sobre la materia todavía por escribir.

Referencias citadas

- Abercrombie, Thomas A. 1998. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Acosta, Luis R. y María Fernanda Percovich. 2010. Una aproximación a matrimonios y genealogías indígenas: Sacaca y Acasio en el siglo XVIII. *Surandino Monográfico, segunda sección del Probal Monográfico*. 1 (2): 1-17.

25 De las cuales, insistimos, no conocemos ninguna.

26 En rigor sabemos que los hay, tal y como hemos tenido la oportunidad de apreciarlo en el ámbito del seminario-taller “El retorno del parentesco: enseñanza, nuevos desarrollos teóricos y metodológicos, y temas contemporáneos de investigación” organizado por Erik Pozo-Buleje y Óscar Espinosa en la Pontificia Universidad Católica del Perú entre el 19 y el 21 de octubre de 2016.

- Allen, Catherine J. 2002. [1988] *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Arnold, Denise. 1998. "Introducción. De 'Castas' a *Kastas*: Enfoques hacia el parentesco andino". En: D. Arnold (comp.), *Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en los Andes*. pp. 15-62. La Paz: Centre for Indigenous American Studies Exchange-Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- _____. (comp.). 1998. *Gente de carne y hueso. Las tramas del parentesco en los Andes*. La Paz: Centre for Indigenous American Studies Exchange-Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- _____. (comp.). 1997. *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz: Centre for Indigenous American Studies Exchange-Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- _____. 1988. "Matrilínea Practice in a Patrilineal Setting: Rituals and Metaphors of Kinship in an Andean Ayllu". Tesis de Doctorado. Londres: University of London.
- Bendezú Araujo, Raúl I. 2012. "La terminología de parentesco del quechua en los documentos lingüísticos de los siglos XVI-XVII". Tesis de Maestría. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Bolton, Ralph y Enrique Mayer (eds.). 1977. *Andean Kinship and Marriage*. Washington: American Anthropological Association.
- Bossert, Federico, Pablo F. Sendón y Diego Villar. 2012. "Introducción: Relevancia y actualidad de los estudios de parentesco en antropología". En: E. B. Tylor et al., *El parentesco: textos fundamentales*. pp. 15-77. Buenos Aires: Biblos.
- Bustamante Otero, Luis. 2018. *Matrimonio y violencia política en Lima colonial*. Lima: Universidad de Lima-Instituto de Estudios Peruanos.
- Caparó, Raúl L. 1994. *Racionalidad andina en el uso del espacio*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Casaverde R., Juvenal. 1981. "Unidades socio-políticas andinas: estudios de caso". En: A. Castelli, M. Koth de Paredes y M. Mould de Pease (comps.), *Etnohistoria y antropología andina. Segunda jornada del Museo Nacional de Historia*. pp. 215-229. Lima: Museo Nacional de Historia.
- Castro, Victoria, Carlos Aldunate y Jorge Hidalgo (eds.). 2000. *Nispa ninchis/ diciendo decimos: conversaciones con John Murra*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Institute of Andean Research.
- Cavero Carrasco, Ranulfo. 1990. *Incesto en los Andes. Las "llamas demoníacas" como castigo sobrenatural*. Ayacucho: Editorial Wari.
- Collins, Jane Lou. 1981. "Kinship and Seasonal Migration among the Aymara of Southern Peru: Human Adaptation to Energy Scarcity". Tesis de Doctorado. Florida: University of Florida.
- Diuk, Carlos y Enrique Tandeter. 2001. Computer Tools for Genealogy Reconstruction. *History and Computing*. 12 (3): 1-14.

- Elías Lequernaqué, Jorge Pável (2008). Don Sebastián de Colán y Pariña y sus ancestros: caciques de dos pueblos de la costa del corregimiento de Piura (s. XVI-XVII). *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. 37 (1): 151-161.
- Femenías, Blenda (2005). *Gender and the Boundaries of Dress in Contemporary Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Fonseca Martel, César. 1981. Los ayllus y las marcas de Chaupiwara. En: A. Castelli, M. Koth de Paredes y M. Mould de Pease (comps.), *Etnohistoria y antropología andina. Segunda jornada del Museo Nacional de Historia*. pp. 167-188. Lima: Museo Nacional de Historia.
- Garret, David T. 2008. "In Spite of Her Sex": The Cacica and the Politics of the Pueblo in the Late Colonial Andes. *The Americas*. 64 (4): 547-581.
- _____. 2005. *Shadows of Empire: The Indian Nobility of Cusco, 1750-1825*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Gilbert, Dennis. 1981. Cognatic Descent Groups in Upper-Class Lima (Peru). *American Ethnologist*. 8 (4): 739-757.
- Göbel, Barbara. 1998. "Risk, Uncertainty, and Economic Exchange in a Pastoral Community of the Andean Highlands (Huancar, N.W. Argentina)". En: T. Schweizer y Douglas R. White (eds.), *Kinship, Networks, and Exchange*. pp. 158-177. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harris, Olivia. 2008. "Alterities: Kinship and Gender in Latin American Anthropology". En: D. Poole (ed.), *A Companion to Latin American Anthropology*. pp. 276-302. Malden: Blackwell.
- Imolesi, María Elena. 2012. "Teoría y práctica de la cristianización del matrimonio en Hispanoamérica colonial". Tesis de Doctorado. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Inamura, Tetsuya. 1981. Adaptación ambiental de los pastores altoandinos en el sur del Perú. Simbiosis económico-social con los agricultores. En: S. Masuda (ed.), *Estudios etnográficos del Perú meridional*. pp. 65-83. Tokio: Universidad de Tokio.
- Jenkins, David. 2001. The Inka Conical Clan. *Journal of Anthropological Research*. 57 (2): 167-195.
- Jurado, María Carolina. 2016. "Casas" en las sociedades aymaras norpotosinas bajo dominio colonial: una reflexión sobre el modelo segmentario andino. El repartimiento de Macha (Audiencia de Charcas), 1613-1619. *Revista Española de Antropología Americana*. (46): 173-196.
- _____. 2013. "Todos descendientes de una misma casa y sepa". Discursos cacicales e información censal en torno a las *casas* del repartimiento de Macha (norte de Potosí), siglo XVII". En: A. M. Presta (ed.), *Aportes multidisciplinarios al estudio de los colectivos étnicos Surandinos. Reflexiones sobre Qaraqara-Charka tres años después*. pp. 373-395. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos-Plural Editores.
- Leinwaweaver, Jessaca B. 2008. *The Circulation of Children: Kinship, Adoption, and Morality in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.

- López Beltrán, Clara. 1996. El círculo del poder. Matrimonio y parentesco en la elite colonial: La Paz. *Revista Complutense de Historia de América*. (22): 161-181.
- Malengrau, Jacques. [1999] 2009. *Parientes, paisanos y ciudadanos en los Andes de Chachapoyas. Identidades, divisiones y solidaridad en la comunidad de San Carlos*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas"-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Mayer, Enrique. 1984. "A Tribute to the Household: Domestic Economy and the *Encomienda* in Colonial Peru". En: R. T. Smith (ed.), *Kinship Ideology and Practice in Latin America*. pp. 85-117. Chapel Hill-Londres: The University of North Carolina Press.
- Mayer, Enrique y Ralph Bolton (eds.). 1980. *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Meentzen, Angela. 2007. *Relaciones de género, poder e identidad femenina. El orden social de los aymaras rurales peruanos desde la perspectiva femenina*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Molestina, Marisol. 1992. Familia y herencia: propiedad, patrones familiares y estratificación social en la ciudad de Lima, Perú, 1820-1840. *Anthropologica* (10): 205-228.
- Murra, John V. 1982. Parentesco y matrimonio en los Andes. *American Anthropologist*. 84 (4): 909-910.
- Nowack, Kerstin. 1998. *Ceque and More: A Critical Assessment of R. Tom Zuidema's Studies on the Inca*. Bonner Amerikanistische Studien 31. Bonn: Markt Schwaben.
- Nutini, Hugo G., Pedro Carrasco y James M. Taggart (eds.). 1976. *Essays on Mexican Kinship*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro. 1989. La comunidad, el parentesco y los patrones de crianza andinos. *Anthropologica*. (7): 135-170.
- Ossio Acuña, Juan M. 1996. Symmetry and Asymmetry in Andean Society. *Journal of the Steward Anthropological Society*. 24 (1-2): 231-248.
- _____. 1992. *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____. 1984. "Cultural Continuity, Structure, and Context: Some Peculiarities of the Andean *Compadrazgo*". pp. 118-146. En: R. T. Smith (ed.), *Kinship Ideology and Practice in Latin America*. Chapel Hill-Londres: The University of North Carolina Press.
- _____. 1982. Estructura social y parentesco en la antropología sobre el área Andina. *Anuario Antropológico*. (80): 223-252.
- _____. 1981a. La estructura social de las comunidades andinas. En: *Historia del Perú*. Tomo III (Perú Antiguo). pp. 203-377. Lima: Editorial Juan Mejía Vaca.

- _____. 1981b. Expresiones simbólicas y sociales de los ayllus andinos: El caso de los ayllus de la comunidad de Cabana y del Antiguo repartimiento de los Rucanas-Antamarcas. En: A. Castelli, M. Koth de Paredes y M. Mould de Pease (comps.), *Etnohistoria y antropología andina. Segunda jornada del Museo Nacional de Historia*. pp. 189-214. Lima: Museo Nacional de Historia.
- Paerregaard, Karsten. 1990. Buscando un cónyuge: matrimonio, herencia y ayuda mutua en un distrito del Valle de Colca. *Anthropologica*. (8): 57-99.
- Palacios Ríos, Félix. 1988. Bilateralidad y propiedad en una comunidad de pastores. En: J. Flores Ochoa (ed.), *Llamichos y paqoberos. Pastores de llamas y alpacas* (pp. 179-190). Cuzco: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Centro de Estudios Andinos Cuzco.
- Paredes B., Ponciano. 2004. Notas y comentarios respecto a la continuidad de los señores naturales del linaje de los Savac (Saba) en los padrones y repartimientos de tierras de 1733 y 1787 en el valle de Lurín. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. 33 (3): 735-782.
- Plasencia Soto, Rommel. 1995. Reafirmación del orden: Ayllus, varayos y matrimonio en Huayllay (Huancavelica). *Anthropologica*. (13): 187-204.
- Platt, Tristan, Thérèse Bouysson-Cassagne y Olivia Harris. 2006. *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*. Historia antropológica de una confederación aymara. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos-Plural Editores-Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. y Daryll Forde. 1950. *African Systems of Kinship and Marriage*. Londres: Oxford University Press.
- Ramírez, Susan E. 2006. Historia y memoria: la construcción de las tradiciones dinásticas andinas. *Revista de Indias*. 66 (36): 13-56.
- _____. 2005. *To Feed and Be Fed: The Cosmological Bases of Authority and Identity in the Andes*. Stanford: Stanford University Press.
- Regalado de Hurtado, Liliana. 1996. *La sucesión incaica. Aproximación al mando y poder entre los Incas a partir de la crónica de Betanzos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. [1993]
- Robichaux, David (comp.). 2005. *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.
- Sabean, David W. y Simon Teuscher. 2007. "Kinship in Europe: A New Approach to Long Term Development". En: D. W. Sabean, S. Teuscher y J. Mathieu (eds.), *Kinship in Europe: Approaches to Long-Term Developments (1300-1900)*. pp. 1-32. Nueva York-Oxford: Berghahn Books.
- Salas Carreño, Guillermo. 2016. Places are Kin: Food, Cohabitation, and Sociality in the Southern Peruvian Andes. *Anthropological Quarterly*. 89 (3): 813-840.
- Salles, Estela C. y Héctor O. Noejovich (2006). La herencia femenina andina prehispánica y su transformación en el mundo colonial. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. 35 (1): 37-53.

- Salomon, Frank. 2004. *The Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham: Duke University Press.
- _____. 1991. Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript. En: F. Salomon y G. L. Urioste (eds.), *The Huarochiri Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. pp. 1-38. Austin: University of Texas Press.
- Salomon, Frank y Mercedes Niño-Murcia. 2011. *The Lettered Mountain: A Peruvian Village's Way with Writing*. Durham: Duke University Press.
- Sanabria, Harry. 2001. Exploring Kinship in Anthropology and History: Surnames and Social Transformations in the Bolivian Andes. *Latin American Research Review*. 36 (2): 137-155.
- Sato, Nobuyuki. 1981. El concepto de ayllu, y qata/q"añun: Un estudio de la familia, el parentesco y el ayllu. En: S. Masuda (ed.), *Estudios etnográficos del Perú meridional* (pp. 139-171). Tokio: Universidad de Tokio.
- Segalini, Laurent. 2008. "Les fils de Manco" ou la fabrique des ancêtres. Organisation sociale et construction politique de l'identité dans le Cuzco préhispanique (Pérou). Tesis de Doctorado. París: Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III.
- Sendón, Pablo F. 2016. *Ayllus del Ausangate. Parentesc y organización social en los Andes del sur peruano*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto de Estudios Peruanos-Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- _____. 2012. Estudios de parentesco y organización social en los Andes". En: C. I. Degregori, P. F. Sendón y P. Sandoval (eds.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana II*. pp. 357-410. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- _____. 2010. La tierra emparentada. Acerca de los *muyu* o "suertes" ("sistema de barbecho sectorial") en Marcapata. *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinaas*. (40): 63-84.
- _____. 2009. Los ayllus de la porción oriental del departamento del Cusco. Aproximación comparativa desde el Collasuyo. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 38 (1): 107-130.
- _____. 2006. Los términos de parentesco quechua *qatay* y *qbachun* según los registros etnohistóricos y etnográficos: una interpretación. *Revista Andina*. (43): 9-58.
- _____. 2005. *Parentesco y organización social en un pueblo de pastores del sur andino*. Tesis de Doctorado. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- _____. 2002. Aproximación a tres teorías antropológicas sobre el parentesco quechua. *Scripta Ethnologica*. (23): 111-146.
- Sendón, Pablo F. y Diego Villar. 2007. Dualismo, terminología de parentesco y alianza matrimonial en Amazonía y Andes. *Acta Americana*. 15 (1): 49-92.

- Skar, Harald. [1988] 1997. *La gente del valle caliente. Dualidad y Reforma Agraria entre los runakuna (quechua hablantes) de la sierra peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Smith, Raymond T. 1984. "Introduction". En: R. T. Smith (ed.), *Kinship Ideology and Practice in Latin America*. pp. 3-31. Chapel Hill-Londres: The University of North Carolina Press.
- Tandeter, Enrique. 2001a. Conferencia: Parentesco y estrategias matrimoniales. En: M. Boleda y M. C. Mercado Herrera, (comps.), *Seminario sobre población y sociedad en América Latina 2000*. pp. 253-266. Buenos Aires: Grupo de Estudios Socio-Demográficos.
- Tandeter, Enrique. 2001b. Parentesco, genealogías e impedimentos matrimoniales en los Andes coloniales. *Anuario de Historia de la Iglesia*. (10): 465-468.
- Tomoeda, Hiroyasu. 2013. *El toro y el cóndor*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. [1986]
- Tomoeda, Hiroyasu y Tatsuhiko Fujii. 1985. Marriage Relations between *Punaruna* and *Llaqtaruna*: The Case of Pampamarca Parish, Apurímac, Peru. En: S. Masuda, I. Shimada y C. Morris (eds.), *Andean Ecology and Civilization: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*. pp. 301-309. Tokio: University of Tokyo Press.
- Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca-Londres: Cornell University Press.
- Ulfe, María Eugenia. 1997. Un ritual de matrimonio en Andahuaylas. *Anthropologica*. (15): 289-303.
- Wachtel, Nathan. 2001. *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México: Colegio de México-Fondo de Cultura Económica. [1990]
- Van Vleet, Krista E. 2008. *Performing Kinship: Narrative, Gender, and the Intimacies of Power in the Andes*. Austin: University of Texas Press.
- Varón Gabai, Rafael. 1993. Estrategias políticas y relaciones conyugales. El comportamiento de incas y españoles en Huaylas en la primera mitad del siglo XVI. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. 22 (3):721-737.
- Yaya, Isabel (2012). *The Two Faces of Inca History: Dualism in the Narratives and Cosmology of Ancient Cuzco*. Leiden-Boston: Brill.
- Yaya, Isabel (2013). Hanan y Hurin: historia de un sistema estructural inca. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. 42 (2): 173-202.
- Zuidema, R. Tom. 2013. Las panacas no existieron. Crítica al texto de César Itier. *Libros & Artes. Revista de Cultura de la Biblioteca Nacional del Perú*. (62-63): 26-27.
- _____. 2008. El Inca y sus curacas: poliginia real y construcción del poder. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. 37 (1), 47-55.
- _____. 2005. Problèmes de structure dans les Andes. De la parenté, de la polygynie et des moitiés à Cuzco. *Journal de la Société des Américanistes*. 91 (2): 31-49.

- _____. 1997. "La política matrimonial incaica según Juan de Betanzos: un ejemplo implicando a los reyes Inca Roca y Yahuar Huácac". En: R. Varón Gabai y J. Flores Espinoza (eds.), *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*. pp. 289-300. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Banco Central de Reserva del Perú.
- _____. 1996. "The Spanish Contributions to the Study of Amerindian Kinship Systems". En: S. Gruzinski y N. Wachtel (dir.), *Le Nouveau Monde. Mondes Nouveaux. L'expérience américaine*. pp. 643-664. París: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- _____. 1995. "Ensayo preliminar". En: R. T. Zuidema, *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas*. pp. 25-64. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____. 1990a. "Une théorie Inca d'alliance matrimoniale et politique". En: F. Héritier-Augé y E. Copet-Rougier (eds.), *Les complexités de l'alliance. Les systèmes semi-complexes*. Vol. I. pp. 233-245. París: Editions des Archives Contemporaines.
- _____. [1986] 1990b. *Inca Civilization in Cuzco*. Austin: University of Texas Press.
- _____. 1980. "El sistema de parentesco incaico: una nueva visión teórica". En: E. Mayer y R. Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*. pp. 57-114. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____. 1989a. "What does the Equation "Mother's Brother = Wife's Father" mean in Inca Social Organization?" En: H. J. Claessen (ed.), *Variant Views: Five Lectures from the Perspective of the Leiden Tradition in Cultural Anthropology*. pp. 132-146. Leiden: Universiteit van Leiden.
- _____. 1989b. "The Moieties of Cuzco". En: D. Maybury-Lewis y U. Almagor (eds.), *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode*. pp. 255-275. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- _____. 1977. "The Inca Kinship System: A New Theoretical View". En: R. Bolton y E. Mayer (eds.), *Andean Kinship and Marriage*. pp. 240-281. Washington: American Anthropological Association.

Uchuraccay y el Perú profundo de Mario Vargas Llosa¹

ENRIQUE MAYER

Prólogo

Esta es una historia verídica que nadie se la creyó cuando se hizo pública. Lo que pasó allí —y lo que se dijo sobre lo que pasó allí— constituye un evento emblemático para la nación peruana en los años ochenta, en que se vivía una transición hacia la violencia política. Es un análisis de cómo se habla durante tiempos difíciles en los que reinan la confusión y la incompreensión. Se crean mitos, se difunden medias tintas, propaganda y apasionadas posiciones intransigentes. Son tiempos en los que se acaloran las comunicaciones. Mi contribución sigue las enseñanzas de la escuela de crítica cultural en la antropología de los años noventa. Hago una desconstrucción de los discursos de quién dice qué y porqué lo dice y cómo es mal entendido. Es un ensayo sobre las pasiones que nos mueven, que cuando éstas se apoderan de uno, causan la ceguera, el desconcierto y la furia.

Todo esto porque un 26 de enero de 1983 ocho periodistas fueron cruelmente matados por una turba de comuneros quechua hablantes en las alturas de Huanta, en el departamento de Ayacucho, porque los periodistas fueron confundidos por miembros del Partido Comunista Peruano (Sendero Luminoso) contra quienes los comuneros habían comenzado una guerra sin cuartel. El nombre de la comunidad, Uchuraccay, quedó grabado en la conciencia de la nación. A quien le tocó contar la historia del por qué y cómo había ocurrido esa matanza fue al escritor Mario

1 Agradezco a la Facultad del Departamento de Antropología de la Universidad de Yale por la oportunidad que me brindó para escribir durante el tiempo que estuve allí como profesor visitante en el semestre de primavera de 1991. Comentarios muy útiles fueron dados por Richard Burger, William Kelly, Patricia Mathews, Irene Silverblatt, Billie Jean Isbell, Deborah Poole, Clodoaldo Soto, Janet Dixon Keller, Juan Ossio y Helaine Silverman. Peter Johnson, César Rodríguez y Nelly Gonzáles (los bibliotecarios latinoamericanistas de las bibliotecas universitarias de Princeton, Yale e Illinois) me ayudaron con material bibliográfico. La versión castellana contó con la gran ayuda de Carlos Iván Degregori, Iván Rivas Plata, Pablo Sendón y Pablo Sandoval.

Vargas Llosa —a pedido de un aturrido presidente Fernando Belaúnde Terry— quien le encargó encabezar una comisión para investigar los hechos ocurridos.

Cuando publiqué este trabajo en inglés (Mayer 1991 y 1992) me sentía como un corresponsal de guerra haciendo para mis colegas en Estados Unidos un reportaje de como mi país estaba en un proceso de deterioro. Usé el título *Peru in Deep Trouble* (“Perú en profundos problemas”) y salió en *Cultural Anthropology*, la nueva revista que los antropólogos postmodernos habían fundado bajo la dirección de George Marcus. Ese artículo fue una réplica a otro escrito por Orin Starn (1991, 1992a)² que se preguntaba cómo era posible que los antropólogos que trabajan en los Andes del Perú no habían sido capaces de darse cuenta del fenómeno senderista y del descontento que alimentaba esa subversión. Mi contribución fue matizar el contexto en el que nosotros trabajamos especificando los temas y puntos que nos motivaban, discrepando con la posición de Starn. Usé el caso de Uchuraccay para ilustrar mis puntos de divergencia con él.

Por muchas razones yo mismo retiré varias veces mi texto traducido al español listo para ser publicado por el Instituto de Estudios Peruanos durante las últimas dos décadas. Sin embargo mis amigos del IEP no han cesado de pedirme que lo publique, y ahora, después de una revisada autocrítica, acepté. Con el tiempo que ha pasado, aparece aquí ya más distanciado del debate con Starn. Aun así, esta no es una historia de lo que ocurrió en Uchuraccay porque los historiadores Ponciano del Pino (2003a, 2003b, 2012) y Cecilia Méndez (2002, 2005) se han dedicado a ello. Tampoco es un análisis sobre Sendero Luminoso o sus causas y efectos. El texto no ha sido actualizado, pero si en algunos casos se agregaron nuevas referencias bibliográficas de citas en inglés que posteriormente se tradujeron, o

2 El artículo “Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru” afirma que el romanticismo esencializante hacia los Indios de los Andes que afectaba la antropología norteamericana de esos años es similar al “Orientalismo” de Edward Said (1979). Ese romanticismo habría impedido a los antropólogos detectar la incursión guerrillera en el campo. Para hacer tal apreciación, Starn se restringió a un grupo muy selecto de antropólogos dejando de lado un gran abanico de colegas de otras disciplinas afines y de otros países. Otras airadas réplicas a Starn, que incluye la traducción del artículo, se encuentran en la revista peruana *Alpanchis* (Starn 1992b). En 1994 *Current Anthropology* dio una segunda oportunidad a Starn de reiterar sus divergencias e incluye otra ronda de comentarios por colegas (Starn 1994). William Roseberry (1995) puso en contexto histórico el desarrollo de la disciplina con más largo aliento en reacción a la comprimida visión de que la línea divisoria es entre la vieja y la nueva generación post Guerra de Viet Nam que Starn quería revindicar. Starn publicó su monografía sobre las rondas campesinas en Cajamarca en 1999 donde vuelve a tocar el tema aseverando que había exagerado en algunas afirmaciones, mas en el fondo, su argumento mantenía un grado de validez, con lo cual también concuerdo parcialmente (Starn 1999). Orin Starn y su compañera Robin Kirk contribuyeron mucho al esclarecimiento de los trasfondos que alimentaban las corrientes de la violencia política en América Latina, pero actualmente ambos se dedican a otros temas.

artículos que se republicaron para facilitar su consulta. Es más bien un ajuste de cuentas de nuestro quehacer antropológico en tiempos difíciles, y cómo a cada uno de los intelectuales de mi generación nos tocó la tarea de encarar el tema de la violencia, tema para el cual estábamos mal preparados. Al releer el artículo me doy cuenta que éste no ha perdido vigencia ni vigor.

Por eso he decidido mantener el tiempo presente en el que fue originalmente escrito. La manera de escribir antropología en el “presente etnográfico” es una táctica que sirve para referirse a los eventos observados y relacionados a otras observaciones del mismo momento aun cuando a la hora de ser publicadas ya pertenezcan al pasado. Lo dejo así para ilustrar la importancia del contexto en el que practiqué mi antropología. También ha de servir para comprender que los análisis de la cultura de una sociedad solo existen en momentos históricamente constituidos —un aspecto que es importante para los postmodernos. Mi tratamiento de los elementos de la discusión es pues un retrato de varios debates candentes y furiosos en torno a esa matanza malhadada que fue como un presagio de lo que iba a venir después. Carlos Iván Degregori (2000: 47) piensa que tanto para la antropología marxista como para la esencializada antropología estructuralista andina, este evento marcó un momento de crisis cuando no pudo enfrentar la violencia política de la década de los ochenta. Invito al lector comprobar esta idea.

Este ensayo es también un encuentro comprometido con los escritos literarios y políticos de nuestro insigne Premio Nobel de Literatura, Mario Vargas Llosa, y el papel que a él le tocó jugar. Me parecía en esos tiempos, y me sigue pareciendo hoy, que el escritor de novelas Mario Vargas Llosa representa las angustias de la sociedad peruana mejor en sus ficciones que en sus escritos políticos, sus columnas periodísticas, discursos o campañas electorales. Y esto es especialmente cierto de su Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay (Vargas Llosa *et al.* 1983). Debo decir que admiré y sigo admirando la obra literaria de Vargas Llosa, que es fruto de un extraordinario talento y de su sentir desde las entrañas nuestra cultura y sociedad; pero que he discrepado con él en cuanto a posiciones políticas y los análisis que él hace. Comento que la relación de Vargas Llosa con los antropólogos peruanos es fructífera y de larga duración, y ella también ha influido sobre los temas que el escritor toca y la manera en que los aborda. Puede también leerse este ensayo como un intento de relacionar la práctica antropológica con la literatura, y tratar de responder a la inquietud de si una obra literaria es una mejor representación cultural que un trabajo etnográfico o un informe escrito para un gobierno de turno. No tengo conocimiento sobre qué opinión Mario Vargas Llosa tenga sobre mi artículo, pero sí sé que ha dicho, con toda razón, a la hora de publicarse los resultados de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en 2004, que se confirmó todo lo que él había afirmado en 1983. ¿Por qué entonces ese Informe fue tan mal recibido?

Introducción

[...] Instructivo, fascinante. Condensada en unas cuantas imágenes y objetos efectistas, hay en él un ingrediente esencial, invariable, de la historia de este país, desde sus tiempos más remotos: la violencia. La moral y la física, la nacida del fanatismo y la intransigencia, de la ideología, de la corrupción y de la estupidez que han acompañado siempre al poder entre nosotros, y esa violencia sucia, menuda, canalla, vengativa, interesada, parásita de la otra. (Vargas Llosa 1984: 123-124).

En enero de 1983 ocurrieron una serie de sucesos que conmoveron al mundo, en una remota comunidad andina de la sierra del Perú. Una versión apareció en la sección de revistas de la edición dominical del New York Times bajo el título “Inquest in the Andes” (“Investigación en los Andes”) —en español “Historia de una matanza” (Vargas Llosa 1983, 1990c). En ella, el prominente escritor peruano Mario Vargas Llosa, describió cómo ocho periodistas, seis de Lima y dos de Ayacucho,³ viajaron a las punas para investigar informaciones que señalaban cómo los comuneros de una pequeña comunidad llamada Huaychao habían matado a siete “terroristas”, miembros del Partido Comunista Peruano, comúnmente conocido como Sendero Luminoso— nombre tomado de una frase del ensayista peruano José Carlos Mariátegui, según la cual, solo el marxismo-leninismo proveería el sendero luminoso de la revolución.⁴ La noticia de las acciones de los comuneros

3 Los periodistas asesinados fueron: Jorge Sedano del diario “La República”, Eduardo de la Piniella y Pedro Sánchez del “Diario de Marka”, Willy Reto y Jorge Luis Mendivil del diario “El Observador”, Amador García de la revista “Oiga”; todos de medios de comunicación capitalinos, además de los periodistas ayacuchanos Félix Galván y Octavio Infante.

4 Uso “terroristas”, “senderistas” y “Sendero Luminoso” como términos para referirme al partido político Partido Comunista Peruano-Sendero Luminoso (PCP-SL). Sin embargo rehúso usar la denominación PCP-SL, como ellos quisieran ser designados. En un artículo crítico de los estudiosos de los Estados Unidos del fenómeno senderista, Deborah Poole y Gerardo Rénique protestan contra el uso de términos tales como “terroristas”, porque forman parte del distorsionante aparato intelectual con el cual los “senderólogos” americanos han impedido nuestro entendimiento de éste y de otros fenómenos políticos del Tercer Mundo. Tildar esos movimientos de “locos, terroristas, caudillos, barones de la droga, líderes carismáticos o movimientos fundamentalistas” (Poole y Rénique 1991: 29) oscurece más que clarifica. Los autores continúan: “El PCP-SL es un partido político y debe ser tratado como tal. No es un “movimiento” ni un misterio, más bien es una organización con una racionalidad política y militar específica” (1991: 43). Reconozco las objeciones de Poole y Rénique. No se debe satanizar ni mistificar a los senderistas. Pero, al mismo tiempo, hay criterios mínimos que deben ser cumplidos para ser reconocidos como partido político que el PCP-SL elige no aceptar. No están registrados como partido político y rehúsan participar con las más mínimas reglas de la política electoral. La situación de

había sido recibida con júbilo en Ayacucho, la capital del departamento, donde la insurgencia senderista estaba ya en su tercer año; especialmente contento estaba el general Roberto Clemente Noel Moral jefe militar de la zona de insurgencia⁵ y el Presidente del Perú, Fernando Belaúnde Terry, quién en la televisión había felicitado a los comuneros e instó a otros a tomar acciones similares para limpiar al país de los criminales terroristas.

Sin embargo, las cosas salieron mal. Tal como lo narra Vargas Llosa, los ocho periodistas llegaron a Uchuraccay, una de las comunidades del grupo étnico de los Iquicha en camino a Huaychao. Allí tuvieron un diálogo con la gente local, pero luego fueron cruelmente masacrados con piedras, palos y hachas. Los cuerpos de los periodistas fueron horriblemente mutilados y luego enterrados boca abajo, dos en cada fosa, en excavaciones superficiales ubicadas en una pampa lejos del cementerio del pueblo. El testimonio de los expertos antropólogos describió estas mutilaciones y forma de enterrar a los muertos como prácticas típicas de los lugareños para con sus enemigos. A la patrulla policial que llegó dos días más tarde en búsqueda de los periodistas, los comuneros declararon que habían matado a ocho senderistas.

La reacción a este giro de los acontecimientos en Ayacucho y Lima fue rápida pero dividida. En los círculos conservadores de Lima, estos eventos confirmaron los más profundos prejuicios que tenían contra los indios: en verdad éstos eran unos salvajes. La oposición izquierdista no creía en la historia y sospechaba algún tipo de encubrimiento por parte de las fuerzas militares.

El sacudido presidente Belaúnde nombró una Comisión Investigadora y pidió al novelista Mario Vargas Llosa que la encabezase. El jurista Abraham Guzmán Figueroa y el periodista Mario Castro Arenas también conformaron la Comisión. Vargas Llosa pidió ayuda a un grupo prominente de expertos antropólogos, abogados, psicólogos, lingüistas y fotógrafos. La Comisión Vargas Llosa viajó a Ayacucho a investigar las matanzas.

partidos revolucionarios (en el sentido de Lenin) cuando entran a la clandestinidad es, por supuesto, problemática cuando la legitimidad les es negada por los poderes oficiales y sus miembros son perseguidos por razones ideológicas; y también por crímenes cometidos contra las normas legales y constitucionales que los miembros del partido niegan y recusan. En el caso del PCP-SL, son ellos los que eligieron la clandestinidad y son ellos los que declararon la "lucha armada". Hasta que el PCP-SL decida emerger de la clandestinidad y busque alguna forma de reconciliación con la sociedad civil, continuaré llamándoles "terroristas", pues esa es el arma de su elección.

5 En todos los artículos de periódicos se le nombra como general Clemente Noel Moral. En su libro, él firma como Roberto C. Noel Moral (Noel Moral 1989).

El Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay (Vargas Llosa *et al.* 1983), estableció una jerarquía de causas que explicaron el trágico evento. La Comisión sostuvo que tenía absoluta seguridad de lo siguiente:

1. Que las comunidades de la región habían decidido en asambleas comunales, matar a “terroristas de Sendero Luminoso”, ya que estaban exasperados por los abusos, exacciones y robos; así mismo del asesinato de dos pastores de ovejas por los senderistas.
2. Que al haber tomado tal decisión, los comuneros se sentían autorizados a hacerlo por las autoridades, representadas por los *sinchis* (el temido pero altamente entrenado batallón antiterrorista de la policía) quienes les habían dicho —según el testimonio de la gente de Uchuraccay— que “... si venían terroristas a Uchuraccay debían defenderse y matarlos...” (Vargas Llosa *et al.* 1983:20).
3. Que los comuneros confundieron a los periodistas con una patrulla de senderistas. Ellos creían que los senderistas iban a venir a buscarlos para castigarlos, porque habían linchado a dos subversivos en la misma comunidad hacía unos cuantos días.
4. Que esta masacre tuvo lugar sin la participación de las fuerzas policiales.

Como telón de fondo que influyó estos sucesos, la Comisión anotó que Sendero Luminoso tenía seguidores o algún grado de control entre las comunidades de agricultores de los valles, pero no entre los pastores de la puna *iquichana*. Allí las guerrillas no habían tenido mucho éxito en infiltrarlos o controlarlos, porque los agentes de Sendero Luminoso que se aparecían en las alturas, eran identificados con la gente del valle, sus tradicionales explotadores y rivales.⁶

Los *iquichanos* también acusaron a los senderistas de robarles su ganado y de haber matado a dos personas. También se oponían a la prohibición que había sido impuesta por los senderistas de participar en las ferias y mercados regionales. Esta prohibición era parte de la campaña senderista de sitiar a las ciudades por hambre.

El Informe continuó diciendo que los *iquichanos* son gente brava, orgullosos de su independencia y por ello, despreciados por los agricultores del valle. Los

6 Algunos estudios han confirmado la manera como los pastores de las alturas han luchado para ganarse la independencia de la dominación de las comunidades de los valles, y por ello los *iquichanos* tenían poca paciencia frente a los intentos de los senderistas (asociados a la gente de los valles) de reestablecer el control sobre ellos. Véase Favre (1984).

iquichanos siempre habían apoyado a los bandos equivocados: a los españoles durante las rebeliones indígenas, a los realistas durante la Independencia.⁷

En 1896 habían tomado la capital de la provincia de Huanta y habían linchado al subprefecto, y más recientemente, habían expulsado a los agentes de la Reforma Agraria. Una vez que los iquichanos habían declarado la guerra a los senderistas, estaban en un estado de exaltación psicológica, pues temían un inminente ataque de revancha por los guerrilleros: “Crean por su tradición, por su cultura, por las condiciones en que viven, por las prácticas cotidianas de su existencia, que en esta lucha por la supervivencia todo vale y que se trata de matar primero o de morir” (Vargas Llosa *et al.* 1983: 33).

Vargas Llosa también propuso una serie de preguntas retóricas. ¿Es posible, se preguntó, que los comuneros puedan hacer los distingos morales, constitucionales, jurídicos, entre el bien y el mal que implica el linchamiento o el proceso legal establecido? Es decir, ¿sabían ellos que estaban haciendo mal? Una de las respuestas fue dada por el experto en jurisprudencia, miembro de la Comisión, Dr. Fernando de Trazegnies. Su explicación alude a un tema favorito en la antropología: la existencia de la ley consuetudinaria, diferente a las de la nación “[...] la existencia junto al sistema jurídico occidentalizado y oficial, que en teoría regula la vida de la nación, de otro sistema jurídico, tradicional, arcaico, soterrado y a menudo en conflicto con aquél al cual ajustan su vida y costumbres los peruanos de las alturas andinas como Huaychao y Uchuraccay” (Vargas Llosa *et al.* 1983: 32) —supuestamente esta ley de la costumbre prevé la pena de muerte por linchamiento contra abigeos, después de juicios públicos.

La segunda respuesta a la pregunta retórica que Vargas Llosa se hace, también se apropia de temas antropológicos favoritos. Reza así: los Iquichanos son un grupo social especial por estar aislados. Pertenecen a una cultura separada, que ha sido objeto de abusos y explotación por siglos. Sus miembros no entienden los asuntos y las complejidades del sector moderno de nuestra sociedad. Así lo dice Vargas Llosa: “Son parte de esa “nación cercada”, como la llamó José María Arguedas, compuesta por cientos de miles —acaso millones— de compatriotas, que hablan otra lengua, tienen otras costumbres, y que, en condiciones a veces tan hostiles y solitarias... han conseguido preservar una cultura —acaso arcaica, pero rica y profunda y que entronca con todo nuestro pasado prehispánico— que el Perú oficial ha desdeñado” (Vargas Llosa *et al.* 1983: 36).

7 Originalmente reportado en Jorge Basadre, donde se establece el estereotipo de los iquichanos como “[...] bárbaros residentes entre Huanta y La Mar, descendientes de los pokras, tribus de raza chanca” (Basadre 1947: 226). La historiadora Cecilia Méndez (2002) indica que el grupo étnico iquichano es un invento de los intelectuales del siglo XIX.

En suma, la Comisión concluyó que las matanzas eran resultado de un error que surge de malentendidos culturales, de la tensión psicológica en el calor de una guerra declarada contra su sociedad por los guerrilleros de Sendero Luminoso y provocada por la anuencia de la Policía.

¿Encubrimiento o simplificación?

Debe haber sido fascinante para un escritor asignar la causa de tan horrenda tragedia a un malentendido. Si el contexto no fuese tan morboso, encontraríamos en el lenguaje de Vargas Llosa explicaciones aceptables que contextualizan las circunstancias y a los actores. Sin embargo, muchos críticos y escépticos dijeron que el escritor había logrado una vez más narrar una excelente historia. Para otros, e inclusive para mí, las obras de ficción de Vargas Llosa reflejan mejor la realidad que este informe. Aquí los puntos por los cuales fue criticado el Informe.

Hechos

Después de las investigaciones de la Comisión, y por un lapso de más o menos tres años, la prensa peruana se abocó al juego detectivesco de buscar nuevos hechos que desvirtuaran los argumentos del Informe Vargas Llosa. Periodistas y comentaristas de televisión ávidamente propugnaban explicaciones alternativas y buscaban contradicciones con los hechos conocidos, para apoyar otras teorías con igual sensacionalismo y morbo tales como las que en los Estados Unidos los medios de comunicación y la Comisión Warren, trataron de explicar los hechos del asesinato del presidente John F. Kennedy y Lee Harvey Oswald. A pesar de que a la Comisión de Vargas Llosa solo se le proporcionaron algunas de las fotografías del periodista Willi Reto, otras “aparecieron” después, y estas últimas alteraron algunas de las aseveraciones iniciales de la Comisión. Sin embargo, hasta hoy no han aparecido nuevos hechos que significativamente puedan alterar la lógica de la historia contada por Vargas Llosa y su Comisión. Ha habido, sin embargo, numerosas muertes y desapariciones de testigos, lo que lleva a sospechar que evidencia potencialmente incriminadora pudo haber sido eliminada. Cualquier testigo que se hubiese atrevido a declarar, corría el riesgo de muerte segura. Tampoco ha habido conversaciones honestas con los policías y militares directamente involucrados, lo que nos deja aún hoy con sospechas de que habría más por saber de lo que la policía y los militares decidieron hacer público.

¿Ley consuetudinaria, vigilantismo o guerra?

Si a los comuneros se les da el privilegio de ejercer sus leyes consuetudinarias, ¿qué debemos hacer cuando los senderistas exigen el mismo derecho revolucionario? Cuando los senderistas “liberan” comunidades campesinas, ellos llevan a cabo ejecuciones públicas en nombre de la “justicia popular”. A veces ajustician abigeos a quienes ni la acción de los comuneros ni la corrupta justicia oficial han sido capaces de capturar. Todo esto es, sin embargo, más complejo. Tenemos que distinguir, en primer lugar, las prácticas de la ley consuetudinaria del vigilantismo: es decir, cuando los comuneros se defienden colectivamente de ataques externos. Desde su creación en épocas coloniales, a las comunidades indígenas se les ha otorgado cierta autonomía para manejar sus asuntos administrativos y judiciales. Hay en cada comunidad una jerarquía de autoridades elegidas y nombradas; algunas oficialmente reconocidas y otras no, como los varayoq, presidentes, comisionados, agentes municipales, tenientes gobernadores, etc., que regulan muchos aspectos de la vida judicial en las comunidades.⁸ Pero la ley peruana es muy estricta en su insistencia de que las autoridades comunales solo traten casos menores, y los comuneros conocen esta restricción a su autonomía.⁹ Los casos de homicidio deben ser referidos a las autoridades superiores. Sabemos que los comuneros conversaron con los periodistas en Uchuraccay, pero no fueron sometidos a ningún proceso de acusación, ni encontrados culpables. Más bien las fotos muestran que fueron víctimas de un ataque sorpresivo. De modo que la apelación que hace la Comisión Vargas Llosa a la ley consuetudinaria carece de validez. Los comuneros de Uchuraccay dicen haber hecho juicios populares contra personas a quienes ellos acusaron de ser terroristas, antes y después de los sucesos de los periodistas; y los acusados han tenido oportunidad de defenderse de los cargos que les hicieran. En cambio, a los periodistas se les trató de manera diferente.

Sin embargo, el argumento de autodefensa (“... que en esta lucha por la supervivencia todo vale...”) ya mencionado tiene mayor validez. Las comunidades indígenas se defienden colectivamente de ataques externos. Hay casos de batallas entre comunidades rivales motivadas por disputas sobre la demarcación de linderos y a veces corre sangre.¹⁰ Estas acciones de violencia se basan en la toma de decisiones colectivas, la completa participación de todos los miembros de la comunidad y los

8 Véase Pásara (1983, 1984), cuyo estudio de los Jueces de Paz no letrados y su relación con las Cortes Superiores así como la aplicación de los códigos legales es importante.

9 Como lo anotan Ossio y Fuenzalida (1983: 73) en su contribución al Informe de la Comisión.

10 En algunas áreas de los Andes, estos encuentros forman parte de la vida ritual. Los *tinkuys* se consideran exitosos si hay heridos y corre sangre (Platt 1980, Poole 1984). Véase también Remy (1991), quien critica el excesivo sensacionalismo y la “esencialización” antropológica al describir estas costumbres.

esfuerzos muchas veces inútiles de evitar que las autoridades ejerzan represalias judiciales sobre individuos expresamente seleccionados. Este tipo de acciones colectivas han sido utilizadas eficazmente por los comuneros en ocupaciones de tierras y levantamientos contra autoridades y hacendados abusivos. Tanto los comuneros como la nación saben que estas acciones son ilegales, pero ciertos círculos de intelectuales, ocasionalmente les dan la razón moral y la justificación histórica como el último recurso contra la explotación y el abuso. La historia peruana está repleta de rebeliones indígenas que fueron salvajemente reprimidas (Kapsoli 1987, O'Phelan 1988, Stern 1987).

Estas rebeliones son estudiadas con esmero por los historiadores, celebradas por los escritores y glorificadas en la cultura popular. El derecho "moral" de defenderse es una de las tantas armas que los débiles (Scott 1986) esgrimen y manipulan, y lo conocemos con el término popular de "hacerse justicia". Hacerse justicia o defenderse es, sin embargo, una acción moral o política. No tiene que ver con algún aspecto jurídico de la fuerza de la ley nacional ni de la ley consuetudinaria.

Entre estos dos extremos, el tratamiento que los comuneros dicen dar a los abigeos es ambiguo y remite a aspectos de ambos. Primordialmente porque el abigeato tiende a ocurrir más allá de las fronteras de una comunidad y porque es más difícil de controlar. Los comuneros a veces tratan muy severamente a los ladrones de ganado que logran atrapar. Y colectivamente han defendido el derecho de hacerlo cuando todos los otros intentos de colocar a los abigeos bajo el fuero judicial han fallado, como en el famoso caso de Huayanay.¹¹ Además, como lo demuestran Poole (1988) y Orlove (1990 [1980]), este "derecho" ha sido frecuentemente manipulado por grupos armados, promovido por terratenientes, gangsters y caciques rurales para fines propios y para apuntalar sus bases de poder de amedrentamiento. Los comuneros han justificado sus "rondas" en base a la lucha contra el abigeato y también se han aprovechado del abigeato sistemático para debilitar a los hacendados, a sus enemigos y a comunidades rivales. La organización colectiva contra el abigeato poco a poco se ha transformado en la base de grupos de defensa antisenderista. Comenzaron en el departamento de

11 Un caso notorio durante el régimen de Velasco. Como apareció publicado en los periódicos, los comuneros de Huayanay (en el departamento de Huancavelica) habían matado colectivamente a un abusivo ex mayordomo. Luego firmaron un documento que señalaba que habían tomado la justicia por sus propias manos y entregaron el cuerpo a las autoridades. El drama de una historia en que honestos comuneros terminan quitándole la vida a un abusivo mayordomo, quien dos veces había comprado su libertad de la cárcel, convenció a la opinión pública y al Juez en absolver a los comuneros de su acto de justicia informal. Sin embargo, las investigaciones del Dr. de Trazegnies (1977, 1978) revelaron que la matanza tuvo lugar como parte de una larga pelea entre dos familias extensas. Los que victimaron al mayordomo habían presionado a aquellos comuneros no comprometidos con la matanza a firmar un acta que afirmaba que colectivamente la comunidad lo había matado por abusos cometidos.

Cajamarca y poco a poco se han difundido por toda la sierra (Taylor 1983, Brandt 1987, Starn 1999).

Existe la posibilidad de que los comuneros de Uchuraccay o la misma Comisión Vargas Llosa buscaron equiparar el ataque contra los afuerinos con el supuesto tratamiento contra abigeos por parte de los comuneros. Así, el Informe dice “[...] en la reunión de cabildo abierto con la Comisión, designaron siempre con el apelativo de “terrorista sua” (terrorista ladrón)” (Vargas Llosa *et al.* 1983: 34). Esta explicación parece ser demasiado tramada.

Por otro lado, el Informe afirma que los iquichanos decidieron colectivamente dar batalla a los senderistas, y procedieron a emboscar, golpear, linchar y ejecutar a personas que identificaron como miembros de Sendero Luminoso. Por cuenta del mismo Vargas Llosa, los iquichanos afirman haber dado muerte a 25 personas antes del incidente con los periodistas. Esta es la posición de los comuneros, y la Comisión Vargas Llosa apoya esta visión. El jurista Dr. Fernando de Trazegnies, tan enamorado del lenguaje antropológico, dice: “Los comuneros de Uchuraccay manifestaron a la Comisión ser partidarios de Belaúnde y del Gobierno... Eran más bien declaraciones de una tribu o nación que decide ratificar su alianza con otra nación o tribu que se encuentra envuelta en una guerra. De ahí que ellos espontáneamente sientan que tienen la obligación para con su aliado “Señor Gobierno” de capturar a los enemigos de éste y de neutralizarlos, por los métodos y usando las estratagemas tribales” (Trazegnies 1983: 145).

En el informe de la Comisión se usan las tres argumentaciones. Cada una de ellas excluye a la otra, y cada una tiene diferentes consecuencias legales o morales sobre la culpabilidad o la inocencia de los comuneros.

Omisiones

Una relectura del Informe y las críticas que provocó, deja claro que hay una serie de cabos sueltos. Por ejemplo, hasta donde yo sé, nunca se investigaron las 25 muertes de “terroristas” que los comuneros de Uchuraccay y las demás comunidades iquichanas supuestamente perpetraron. ¿Quiénes fueron las víctimas? ¿De dónde eran? ¿Cómo y con el apoyo de quién fueron capturados? ¿Cómo fueron sentenciados y ejecutados? ¿Por qué se hizo tanto esfuerzo para esclarecer las circunstancias de la muerte de ocho periodistas y no preguntarse lo mismo sobre la muerte de otras veinticinco personas, supuestamente asesinadas en circunstancias similares, por la misma gente y en un contexto semejante?

Para muchos del espectro izquierdista, hay fallas en el informe de Vargas Llosa, por no investigar más a fondo las posibilidades de una participación más comprometida

e incriminadora de las fuerzas policiales y militares, o de operaciones secretas de las mismas. Para ellos, la coincidencia de un incremento de violencia comunera contra los “terroristas” y el hecho que se haya establecido un nuevo comando militar en Ayacucho con poderes especiales, era altamente indicativo de un cambio de tácticas militares. A pesar de que la Comisión encuentra culpa en la Policía y sus métodos, el lenguaje con el que lo hace tiende a suavizarla. Se citan factores mitigantes como, por ejemplo, la falta de experiencia del cuerpo policial en ese campo de acción, su ineficiencia y el desconocimiento de las costumbres de la gente. Otro ángulo nunca fue explorado. Si hubiese habido mayor presencia policial en Uchuraccay el día que llegaron los periodistas, su muerte podría quizá haber sido evitada.

Hay una paradoja en cómo la izquierda —a menudo víctima de persecución policial— está más dispuesta a asignar a las fuerzas policiales capacidades increíbles. Es más probable que las fuerzas policiales eran en esa época, y continúan hoy siéndolo, más “subdesarrolladas” que lo que sus críticos están dispuestos a creer. Por ejemplo, Gorriti (1990: 80-93) cuenta que las fuerzas policiales de la Seguridad Nacional habían informado correctamente a las autoridades de Lima sobre las actividades de Sendero Luminoso, pero nadie les dio importancia. Peor aún, los archivos desaparecieron cuando el gobierno de Fernando Belaúnde asumió el poder. Las percepciones de la ineficiencia inicial del cuerpo policial habían llevado al gobierno de Belaúnde a confiar en las fuerzas militares, para que ellas se hicieran cargo de las actividades contrainsurgentes, y éstas recién se estaban estableciendo en Ayacucho. Calificar a las tácticas antisubversivas de “subdesarrolladas” implica sin embargo describir también dentro de este cuadro de “subdesarrollo” la preferencia que estos cuerpos organizados tienen por el abuso, la tortura y el maltrato agresivo contra la población civil, a la que debe supuestamente proteger.¹² Las tácticas antiterroristas de los militares incluyen enseñanzas de campañas de contrainsurgencia propiciadas por los Estados Unidos y aplicadas en otros lugares de América Latina, que masivamente victiman y aterrorizan a la población civil no comprometida. La persecución arbitraria es persecución arbitraria, sea ésta llevada a cabo en Perú, Guatemala, Salvador, Chile o Argentina.

Incredulidad

Pero la mayor crítica al Informe se centró en la parte antropológica. Los críticos exclamaron atónitos “¡Pero los comuneros no son así!”. En la imagen nacional de algunos intelectuales, los comuneros no podían ser ni tan violentos, ni tan

12 Véase Flores-Galindo (1988), en donde hay una denuncia espeluznante sobre las prácticas cotidianas de la policía peruana, aún antes de que el terrorismo provocara el contraterrorismo.

ignorantes, ni tan ingenuos como los pinta el informe. Muy emblemático de este debate fue la frase suelta del general Noel, que muy probablemente los comuneros de Uchuraccay habían confundido las cámaras fotográficas de los periodistas con armas de fuego. Esta declaración enfureció a los críticos y Vargas Llosa intentó responderla en su Informe. Se pregunta el autor: “¿Están en condiciones los comuneros de Uchuraccay de identificar una cámara fotográfica y saber para qué sirve? Algunos de ellos, por lo menos sin ninguna duda...No es éste el primer caso de una sociedad en la que el primitivismo y el arcaísmo culturales pueden coexistir con el uso de ciertos productos manufacturados modernos” (Vargas Llosa *et al.* 1983: 23). Meses después de la publicación del Informe, los hechos demostraban claramente que los periodistas hablaron con los comuneros. Dos de ellos hablaban quechua y eran conocidos en la región. Ciertamente ellos podrían haber explicado su misión a los comuneros. Más acertadamente, en una entrevista posterior, Vargas Llosa especuló si las teorías de Mao o las de Mariátegui eran comprensibles a los comuneros de Uchuraccay, y concluye que las exacciones de los senderistas serían vistas como actos de “pura intromisión y prepotencia” (Vargas Llosa 1991a: 136).

Millones (1983: 97) apuntaba que nosotros no conocíamos el discurso senderista dirigido a los campesinos, ni cómo es que apelaban a sus simpatías. Suponer ignorancia campesina en cuanto a los debates ideológicos es también simplista. Pastores evangélicos predicaban su visión del mundo y su oposición contra doctrinas católicas y comunistas. Había también reclutamiento activo por parte de federaciones campesinas y trabajo político de los partidos en todo el departamento de Ayacucho.¹³

Tampoco podían aceptar los críticos que los comuneros por sí solos fuesen capaces de realizar tan execrables mutilaciones, a pesar de las explicaciones antropológicas que los expertos adjuntaron al Informe de la Comisión. Pero sí sabemos que los comuneros han actuado cruelmente contra extraños. Por ejemplo, a los antropólogos canadiense y peruano Lionel Vallée y Salvador Palomino (1973: 12-13), los comuneros de Manchiri en la región de Ayacucho en los años sesenta los amarraron y los tuvieron presos en una habitación toda la noche. Ellos se salvaron ya que Palomino, quien hablaba quechua, escuchó los debates entre los comuneros de cómo es que los iban a matar, y al entender qué es lo que se decía, gritó a sus captores que él entendía todo. Esto hizo vacilar a los comuneros, dándoles a los antropólogos la oportunidad de escapar.

13 El testimonio de la maestra de Uchuraccay demuestra que últimamente la comunidad había estado sujeta a intensos esfuerzos de prédica evangelista (Ossio y Fuenzalida 1983: 63). Otra descripción de un encuentro con predicadores evangelistas entre los Iquicha se halla en Salcedo (1984: 145). Degregori (1990), Skar (1997 [1982]), Berg (1987), y Quintanilla (1982) describen actividades de proselitismo político en las zonas rurales de Ayacucho y Apurímac.

Vallée y Palomino fueron percibidos como pishtacos por los comuneros, figuras muy temidas, quienes en la creencia local son gente blanca que capturan a los indígenas y los decapitan para obtener grasa humana para la fundición de buenas campanas, para la venta en el extranjero donde se la necesita para hacer funcionar maquinaria muy compleja (naves espaciales, por ejemplo), o para pagar la deuda externa (Ansión y Sifuentes 1989: 61-105). Tan difundida es esta creencia que ha motivado crímenes verdaderos. En 1969, dos jóvenes fueron capturados por la policía cuando trataban de vender botellas de grasa humana a un comerciante yugoeslavo de Tarma. Los jóvenes confesaron y mostraron a la policía los cuerpos desmembrados de varias pastoras a quienes habían asaltado en la puna, motivados por la creencia que esta actividad criminal era una actividad lucrativa.

El miedo a los pishtacos se ha incrementado desde que reina la violencia política en la sierra. En 1987 en un pueblo joven de Ayacucho, formado por refugiados de la guerra, un pobre comerciante huancaíno fue muerto a pedradas por una turba de vecinos enfurecidos que estaban convencidos que él era un pishtaco (Degregori 1989: 109-114). En el imaginario popular los pishtacos son la quintaesencia del afuerino. Poseen tecnología avanzada con la cual pueden perpetrar sus crímenes, cuyo propósito es convertir la grasa de los indios en ganancias monetarias. Son pues una expresión mitologizada muy coherente de percepciones de violencia perpetrada contra ellos, y contra la cual la única defensa es la furia colectiva para extirparlos (Weismantel 2001).

Quizás para los comuneros de Uchuraccay los periodistas podrían no solo haber sido representantes de la Policía, del Ejército, o de los guerrilleros, sino también pishtacos. Esta explicación alternativa, conocida por los antropólogos de la Comisión (Ossio y Fuenzalida 1983: 70) fue tan solo vagamente aludida en el Informe. El problema era que, si se privilegiaba esta explicación, los críticos la hubiesen ridiculizado, y para quienes los comuneros de Uchuraccay ya aparecían como salvajes, tal explicación los hubiese condenado aún más. Los autores del Informe, y sobre todo sus críticos, son ingenuos cuando califican con virtudes morales y de “humildad” solo a un segmento de la sociedad peruana, o peor aún, maniqueos, si acusan a solo un segmento de la sociedad peruana, dividida como ésta por abismos étnicos, de ser los únicos capaces de cometer actos de violencia racional o irracional.¹⁴

14 El revés de este debate también es maniqueo: presume que solo las fuerzas armadas cometen actos de masacre irracional al sofocar insurgencias. Durante toda la década de la violencia se creía que el número de víctimas causadas por las fuerzas armadas era mayor que las perpetradas por Sendero Luminoso (Amnesty International 1985, 1989). El Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (Perú: Comisión de la Verdad y Reconciliación 2004 Anexo 2: 17) desmintió eso mostrando que cuando Sendero entró en repliegue, los senderistas fueron muy crueles con la población y el número de muertos muy alto.

Por cierto, aún antes de los sucesos de Uchuraccay, la violencia colectiva ha sido utilizada por los comuneros en la sierra en circunstancias en las que eran o se percibían amenazados desde afuera, y a veces, esta violencia rebasó aquella estrictamente necesaria para lograr los objetivos propuestos; ya que también ha incluido en algunos casos atrocidades cometidas contra extraños. Hay en estas argumentaciones las dimensiones escondidas de una doble falacia. Un lado ignora actos irracionales de violencia aun cuando el contexto y las circunstancias las explican, aunque no las condenen. La otra cara de esta falacia consiste en mostrar mediante evidencia histórica, actos de crueldad, sanguinarismo y rituales violentos, utilizando la iconografía prehispánica, textos históricos, mitos, cuentos y relatos que aseguran ser verídicos, como demostración de la “naturaleza violenta” del indio ya sea como rasgo psicológico o como herencia racial. El grupo étnico que no tenga historias de violencia que tire la primera piedra. La única posición correcta es encarar los hechos de cada caso en su contexto y cuidarse de no ser llevados por la repugnancia etnocéntrica o peor aún ser atraídos morbosamente por ellos.

Tampoco es tan simple contraponer en términos morales la violencia física cometida por campesinos o marginados y la “violencia estructural” cometida por “el sistema” contra ellos como justificación de actos de violencia campesina o terrorista. En el Perú, “violencia estructural” se le ha venido a llamar a la pobreza, al abuso despiadado, a la indiferencia, a los actos de discriminación, al racismo, a la arbitrariedad y/o a la indiferencia del Estado que impide las acciones potenciales que un individuo pudiese querer tomar. En debates cotidianos, en la televisión, o en casa, la reacción común frente a la indignación contra los actos terroristas ha sido contraponerla con ejemplos de violencia estructural para explicarla. Discusiones de esta naturaleza son estériles pues no llevan a soluciones. Confunden causas con justificaciones morales, y confunden casos de culpabilidad individual con culpa colectiva. La única salida es considerar la violencia estructural como causa de la violencia política, y luego decidir hacer algo para corregir la primera. Ambos tipos de violencia existen —indudablemente— y quizás la una pueda explicar la otra, pero la una no justifica la otra. Desde Uchuraccay poco, muy poco, puede decirse qué se ha hecho para corregir la incidencia de la violencia estructural y con ello haber disminuido las posibilidades de violencia política. La sociedad civil ha dejado, en gran medida, que las fuerzas armadas se encarguen del problema, a pesar de las críticas que sus métodos han provocado repetidamente. El Estado también ha debatido la incidencia de la violencia innumerables veces, pero poco es lo que se puede contar como significativo en cuanto a legislación, actos de reforma, o inclusive en el campo de la política, que responda racionalmente a este tipo de levantamiento armado.¹⁵

15 En 1989 la Comisión Especial del Senado sobre las causas de la Violencia y Alternativas de Pacificación en el Perú, dedicó tres capítulos al estudio de la “violencia estructural” en la sociedad peruana (Comisión Especial del Senado 1989). La Comisión tipifica la

Aún mayor incredulidad produjo entre los críticos del Informe, la unanimidad con la que los comuneros admitieron los hechos. Que los comuneros nunca variaran y que todos se ajustaran a la única versión era, para muchos, demostración de que a ellos los habían intimidado con amenazas. De allí, se razonó, que los comuneros debían estar encubriendo a otros, quienes habían cometido los crímenes. Lo que la oposición al gobierno de Belaúnde quería con más fervor, era una confesión de que había sido la policía o el ejército quienes habían perpetrado las matanzas. Los comuneros han tenido muchas oportunidades para recontar su versión, y tal rectificación hubiese sido recibida con júbilo en muchos sectores de la sociedad. Pero nunca lo hicieron.

Otra posibilidad —que fueron los terroristas de Sendero Luminoso los que obligaron a los comuneros a matar a los periodistas, o que ellos estaban materialmente comprometidos— no ha sido explorada con cuidado. Esta posibilidad no es considerada fehaciente. Sendero Luminoso quería toda la publicidad posible para sus actos y matar a aquellos que mejor se la proveerían parece ridículo. Más aún, entre los periodistas estaban representados periódicos que, por lo menos a los comienzos, tenían opiniones menos negativas contra Sendero Luminoso. En retrospectiva, una acción como esa, ya no parece ser tan inverosímil, dado lo que ahora sabemos de ellos, como es que utilizan los asesinatos, las bombas y matanzas para producir shocks psicológicos. Si eso era lo que buscaban, ciertamente lograron sus objetivos.¹⁶

Muchos senderólogos también encuentran que la narración de los eventos en Uchuraccay es poco creíble. Siguiendo las enseñanzas de Mao, a los senderistas se les ha enseñado a no antagonizar con el campesinado. Gustavo Gorriti, el más respetado, describe cómo Sendero es muy selectivo y estratégico en sus asesinatos. Ellos tienen que aprender a matar en forma sistemática y despersonalizada, al mismo tiempo que tienen que estar preparados a sacrificar sus propias vidas. Las matanzas deben ser cuidadosamente calibradas para provocar la furia ciega del

violencia estructural como histórica, acumulativa: "... el mismo orden, la legalidad y la organización del poder se convierte en expresiones de una violencia estructural que se acumula, se reproduce y tiende a perpetuarse, impulsando bajo circunstancias concretas a comportamientos de violencia activa en sus diversas manifestaciones" (Comisión Especial del Senado 1990: 34). Dos tendencias generales se dan como causas de violencia estructural. Una es su acumulación gradual dada por discontinuidades históricas, el desplazamiento de la gente, la desintegración, la marginalización, la incomunicación, el autoritarismo, el centralismo y la ausencia de un proyecto nacional. La segunda se encuentra en los patrones generalizados de relaciones sociales entre personas e incluye estatus asimétrico, dominación, racismo y dominación de género (Comisión Especial del Senado 1989: 120-130).

16 Véase Gorriti (1990, en particular el capítulo 9) para una consideración acerca de cómo el liderazgo senderista enseña y adoctrina a sus militantes en sacarle el provecho máximo a los asesinatos.

Estado. Cuánto mayor el exceso de la reacción, más fácil es transferir la culpa al Estado. Por eso sus principales objetivos han sido las obras y los representantes del Estado y sus autoridades (torres de electricidad, puentes, la policía, empleados de gobierno, proyectos de desarrollo, autoridades locales, comerciantes y transportistas, etc.). Se ganan la aceptación inicial de los pueblos con juicios sumarios (populares) de malos comerciantes, maridos adúlteros, explotadores abusivos, a quienes ajustician en las plazas. También intimidan a la población con amenazas de matar a soplones y a colaboradores. Además las tres reglas de Mao y las ocho amonestaciones de cómo debe actuar un revolucionario entre los campesinos eran claramente inculcadas a los cuadros.¹⁷ El patrón de matanzas y de robos que aparecen en el Informe de Vargas Llosa diverge de otras acciones que se sabe habían sido instigadas por Sendero en Ayacucho. Sin embargo, hay que hacer el distingo entre lo que se les enseña a los senderistas y lo que ellos hacen.

Ya hay suficiente evidencia acumulada que los eventos en Uchuraccay coincidieron con una verdadera guerra desencadenada entre los comuneros de las partes altas de la zona y los senderistas, y que en esos días los senderistas y los comuneros estaban cometiendo atrocidades, y este patrón se ha repetido en otras regiones del país (Perú: Comisión de la Verdad y Reconciliación 2003: 130-131). De modo que el desacato de las reglas de comportamiento de cómo los senderistas debían imponer su autoridad en las comunidades puede muy bien darles razón a los comuneros de Uchuraccay, quienes afirmaron que los terroristas efectivamente estaban matando y robando y haciéndose odiados por los comuneros. Pintar a los senderistas como matones que cometen actos de pillaje también es una parte conveniente de la agitación del gobierno.

La autoridad antropológica

En su novela *El Hablador* (1987) el autor/personaje ficcionalizado de Mario Vargas Llosa traza carreras divergentes entre él y Saúl Zuratas, su amigo desde los días de universitarios en San Marcos. Zuratas escoge la carrera de antropólogo y quizás termina uniéndose a los Machiguengas en la selva peruana. Vargas Llosa llega a ser el escritor, observador y comentarista político que conocemos.

17 “Las ‘Tres Reglas’ son las siguientes en la traducción senderista: Obedecer las órdenes en todas las acciones. No tomar de las masas ni una sola aguja, ni una sola hebra de hilo. Entregar todas las cosas capturadas. Las ‘Ocho Advertencias’ son: Hablar con cortesía. Pagar con honradez lo que se compre. Devolver todas las cosas solicitadas en préstamo. Indemnizar por todo objeto dañado. No pegar ni injuriar a la gente. No estropear los cultivos. No tomarse libertades con las mujeres. No maltratar a los prisioneros” (Gorriti 1990: 174).

En el transcurso de la novela, Vargas Llosa (el personaje) y Zuratas sostienen un debate sobre el papel que la antropología debe ejercer en la sociedad. En la novela, Zuratas es el idealista que argumenta que a la sociedad Machiguenga se le debe dejar sola, y pierde el debate contra Vargas Llosa, pero es este último quien siente la inmensa tristeza de la pérdida de la identidad cultural de los Machiguenga y observa con agudeza el producto de pacotilla que la integración a la vida nacional implica para ellos. Un resumen de la posición de Vargas Llosa se halla también en un artículo publicado en inglés en la revista *Harpers* (1990a) y en *Oiga en el Perú* (1990b). Y ésta no es la única vez en la que aparecen antropólogos en las novelas de Vargas Llosa. Construida de forma similar, en la *Historia de Mayta* (1984) el autor/personaje reconstruye la vida de su compañero de colegio Alejandro Mayta, quien se volvió revolucionario. En la novela, uno de los contactos tempranos de Mayta en esos fogosos días de la actividad política semiclandestina era un científico social, Moisés Barbi Leyva, a quien Vargas Llosa entrevista años más tarde en las oficinas de una prestigiosa institución de investigación social para (re)construir la historia de Mayta.

Pero los antropólogos peruanos no son del todo como el ficcionalizado Saúl Zuratas. Desde los años treinta, la antropología como nueva disciplina con respetables credenciales científicas había legitimado autoridad al movimiento intelectual indigenista que veía en la regeneración de los indios explotados un futuro para el país. Prominentes indigenistas habían sido antropólogos, tales como Julio C. Tello y Luis E. Valcárcel, quien había sido ministro de educación; el etnólogo, folclorista y novelista José María Arguedas, director del Instituto Nacional de Cultura; y el antropólogo Mario Vázquez, uno de los arquitectos de la Reforma Agraria de 1969. Los colegas pueden identificar instantáneamente a Moisés Barbi Leyva como un prominente científico social de la década de los sesenta y setenta con una agenda integracionista.

Estos profesionales estaban en contra de la “preservación” de las culturas nativas. Trabajaban arduamente para lograr nuevas maneras de integrar a los indígenas a la sociedad nacional y a revitalizar los patrones culturales andinos para hacerlos compatibles con un estado-nación moderno. Todos se consideraban progresistas y consideraban que el Estado era el mejor agente para lograrlo. La profesión está también identificada como la más experta en asuntos indígenas. Con el crecimiento de la izquierda en el Perú, para aquellos más identificados con esas corrientes, el discurso antropológico tendería a adquirir orientaciones más marxistas, mientras que las corrientes culturalistas y funcional-estructuralistas se comenzaron a asociar con posiciones políticas de corte más conservador.

Estos elementos son parte importante del trasfondo intelectual del Perú y son necesarios para entender el Informe de la Comisión, porque no es excepcional que en un informe como el de Uchuraccay intervengan un prominente escritor y antropólogos, y que se hayan utilizado tantos temas propios de la antropología.

El resultado fue un texto antropológico más que un informe que dé cuenta de los hechos. El historiador Pablo Macera (1983) observó que como producto de una Comisión Investigadora, el Informe tenía serias deficiencias: daba pocos nombres de las personas entrevistadas, tampoco consignaba fechas, ni metodología de la investigación que pudieran ayudar a comprender cuáles de los hechos o afirmaciones se podían comprobar o descartar, etc.

La contribución antropológica le dio a la Comisión un aire de legitimidad en cuanto a los asuntos indígenas. Y fue también a los expertos antropólogos a los que se acudió para criticar el Informe. Así el antropólogo Rodrigo Montoya comentó amargamente que era "... un respaldo a las tesis del gobierno", señalando igualmente: "Para eso se sirve de la antropología como elemento de análisis y decoración" (Montoya 1983: 7 y 1, respectivamente).

Montoya criticó el informe porque el trabajo antropológico no era serio. Luis Lumbreras, ayacuchano, dijo que "Los comuneros de Uchuraccay no confunden a los senderistas con demonios ni tienen miedo de que éstos les quiten un mito de la cabeza. La gente tiene problemas de comida y de linderos... De modo que ha sido un grave error desde el punto de vista científico el haber estudiado su pensamiento y no la realidad social en que viven" (Lumbreras 1983). Hasta los senderistas tienen sus antropólogos. El segundo en la jerarquía de Sendero, Osman Morote (ahora en la cárcel), era profesor de antropología en la Universidad de Huamanga, y numerosos senderistas encarcelados en los primeros días, eran estudiantes de antropología.

Lo que me interesa aquí es el discurso antropológico de este texto, ya que, después de todo, no siempre a la antropología se le concede tanta atención y es más raro aún que tenga el apoyo de tan prominente escritor. ¿Por qué es que este discurso fue rechazado por tantos, y considerado de mal gusto por muchos otros?

Los dos Perú

Es al nivel emotivo, que es tan problemático, al que Vargas Llosa apela mediante el discurso antropológico cuando alude a la naturaleza fraccionada de la nación peruana. Cuando el lenguaje antropológico se filtra en un discurso político pernicioso, hay que tener cuidado. Como se citó antes, Vargas Llosa apela al argumento de los "dos Perú" citando como fuente impecable y respetada de la intelectualidad peruana al historiador Jorge Basadre, quién en 1943 fue el primero que utilizó la frase "Perú profundo".¹⁸

18 Vargas Llosa *et al.* (1983: 32), Vargas Llosa (1991a: 134). A pesar de ser popular, la frase de Basadre "Perú profundo" es difícil ubicarla en sus voluminosos escritos. La referencia más temprana aparece en un ensayo titulado "1945" (reimpreso en Basadre 1978a: 489). Una

Veremos que el uso que Vargas Llosa le da al concepto de Basadre es muy diferente a la formulación original del historiador. Preocupado con los problemas de la identidad nacional y la noción de peruanidad entre sus gentes, Basadre distingue entre el Perú legal y el Perú profundo. Para él, la distinción entre los dos Perús es entre el Estado (país legal) y la nación compuesta por su gente (país profundo).¹⁹ Basadre insiste que la historia del Perú no es solo la historia del Estado sino también la de la nación. Continúa diciendo que las naciones existen aún cuando no exhiben unidad de raza, territorio, lenguaje e intereses económicos entre sus habitantes. El proceso histórico de forjar una nación es relativamente reciente en el caso del Perú, pero aún así, está presente. Este proceso puede ser caracterizado, fechado y analizado no solo con las ideas de sus mejores intelectuales sino también en los movimientos populares que surgieron con inmensas esperanzas de lograr transformaciones nacionales. Basadre demuele la creencia popular que esta nación está compuesta por una mayoría de indios. Cita los resultados del censo de 1940 que muestra una constante disminución de indios en comparación con el censo anterior, y niega que hay un abismo cultural que separe a los indios de los mestizos, o a los serranos de los costeños. Resalta el mestizaje como el proceso cultural más importante y da una lista de peruanos ilustres de ancestro indio, mestizo, europeo y asiático que han contribuido activamente al proceso de forjar nación.

La posición de Basadre (1978b) respecto a esta cuestión ha sido cuestionada (véase por ejemplo Bourricaud [1967] 1989, Mörner 1985, Szeminski 1987). Pero es importante recordar que estas ideas fueron formuladas durante la segunda Guerra Mundial, y que formaban parte de su proyecto personal de proveer a través de sus estudios históricos los instrumentos para forjar la nación, tal como él lo expresó fervientemente en uno de sus seminales trabajos tempranos, *Perú problema y posibilidad*. Consciente de su propia habilidad de crear frases aptas que resumen ideas, Basadre remarcó maliciosamente que ese celebrado ensayo suyo era mejor conocido por su título que por su contenido, hasta convertirse en verdadero mito (Basadre 1978b). Este mito atrapó a Vargas Llosa, pues con el correr del tiempo, la frase Perú profundo se ha vuelto muy popular en el mundo académico (siempre con atribución a Basadre) y poco a poco ha llegado a significar las raíces históricas de lo indígena como componente del sentido de nación peruana. En México, Guillermo Bonfil Batalla (1987) adoptó esta frase como título de su último libro que realza la identidad indígena de su país.

discusión muy breve aparece en el colofón de nueve páginas con el título Colofón sobre el país profundo en la edición de 1947 de su *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú* (1947).

19 Basadre (1978a: 489) sigue al historiador y filósofo francés Charles Pegúy al hacer esta distinción.

Solo cuando Vargas Llosa se refiere al Estado que conforma parte del “Perú oficial” y solo cuando hace referencias a la distancia entre el Estado y el pueblo es congruente en el uso con la formulación original de Jorge Basadre. Para Basadre, los aspectos profundos del sentido de nación se encuentran en todas sus gentes y sectores de la población. En ninguna parte de sus escritos reserva el término “profundo” para referirse exclusivamente a los aspectos de la cultura indígena, su identidad, o el sentido propio de nación indígena. De hecho, en el colofón agregado años después, lo niega rotundamente: “Por otra parte, ¿dónde está la conciencia nacional indígena? ¿Quién será capaz de acoplar a las “nacionalidades” quechuas y aymaras, a los chancas, huancas y demás razas y subrazas que existen al mismo tiempo, sin contar a las tribus del Oriente?” (Basadre 1947: 273). En cambio, para Vargas Llosa la sociedad civil de habla hispana y sus oficiales son miembros del “Perú oficial”, mientras que para Basadre todos en la nación encarnan el aspecto profundo de la nacionalidad.

Pero para Vargas Llosa sí hay dos Perú, uno oficial y el otro profundo, separados por una enorme brecha que tiene sus orígenes en la brutal conquista de las poblaciones indígenas y que mediante mecanismos de dominación se las continua manteniendo separadas del resto de la nación. Los dos Perú están separados en el tiempo y el espacio.²⁰ Vargas Llosa dijo en una entrevista: “El que haya un país real completamente separado del país oficial es, por supuesto, el gran problema peruano. Que al mismo tiempo vivan en el país hombres que participan del siglo XX y hombres como los comuneros de Uchuraccay y de todas las comunidades iquichanas que viven en el siglo XIX, para no decir en el siglo XVIII. Esa enorme distancia que hay entre los dos Perú está detrás de la tragedia que acabamos de investigar” (Vargas Llosa 1991a: 146).

Establecer polaridades y oposiciones duales se presta, sin embargo, a que existan ambigüedades, múltiples significados y apropiaciones disputables de conceptos. La metáfora de lo “profundo” resulta atractiva a los intelectuales, como por ejemplo en psicoanálisis, en donde se recurre a las profundas corrientes del inconciente colectivo; o en la antropología cultural, cuando Geertz (1973) se sirve de conceptos tales como “juego profundo”. En la literatura parece existir un consenso relativo al hecho de que un entendimiento profundo de las corrientes que subyacen a las condiciones personales o sociales es precondition para la buena literatura. Incluso más, existen apelaciones más populares del tipo de las realizadas por Alex

20 Esta insistencia continúa a pesar de las repetidas negaciones del supuesto aislamiento que hacen los miembros de la Comisión. Por ejemplo: “... Los campesinos de las alturas de Iquicha tuvieron, hasta 1896 una intensa y consciente participación en la vida política regional y nacional. Su estancamiento, retraimiento y aislamiento no proceden del siglo XVI, sino que comienzan en el siglo XIX y parecen asociados a la decadencia general de la vida económica y social andinas que acompañó a la centralización republicana...” (Ossio y Fuenzalida 1983: 49-50).

Haley (1978) cuando deriva la metáfora hacia la botánica y cambia “profundo” por “raíces”, hecho que se ha generalizado en América Latina (existe un grupo musical folclórico en Los Angeles, Estados Unidos, cuyo nombre es Raíces Peruanas & Inca Peruvian Ensemble, que capta perfectamente toda esta ambigüedad). Este juego es, sin embargo, peligroso. Conceptualizaciones dualísticas amontonan sin matices las valoraciones y llevan a la creación de estereotipos. El lenguaje metafórico permite la expresión de prejuicios. Cuando Vargas Llosa usa la metáfora “Perú profundo” se refiere a un Perú indígena.

Para Vargas Llosa el Perú profundo es “arcaico”, “primitivo”, económicamente atrasado, con pocos recursos. Las comunidades de las alturas de Huanta “[...] representa acaso el conglomerado humano más miserable y desvalido” (Vargas Llosa *et al.* 1983: 36). Perú profundo se define por negativos y por necesidades: “Sin agua” (es decir caños), “sin luz” (es decir, las que se pueden prender y apagar mediante fluido eléctrico), “sin atención médica, sin carreteras que los unen al resto del país...” (Vargas Llosa *et al.* 1983: 36). Las gentes que viven en el Perú profundo están aisladas, mal nutridas (“condenados a sobrevivir con una dieta exigua de habas y papas”), y no pueden leer, ni escribir (en castellano, una lengua que ellos no hablan). “[...] La lucha por la existencia ha sido tradicionalmente algo muy duro, un cotidiano desafío en el que la muerte por hambre, enfermedad, inanición o catástrofe natural acechaba a cada paso [...] solo las expresiones más odiosas: La explotación del gamonal, las exacciones y engaños del recaudador del tributo o los ramalazos de los motines y las guerras civiles” (Vargas Llosa *et al.* 1983: 36). El Perú profundo no conoce el progreso: “La noción misma de superación o progreso debe ser difícil de concebir o adoptar un contenido patético para comunidades que, desde que sus miembros tienen memoria, no han experimentado mejora alguna en sus condiciones de vida sino, más bien, un prolongado estancamiento con periódicos retrocesos” (Vargas Llosa *et al.* 1983: 36). Aún así el Informe de la Comisión hace notar que Uchuraccay —otrora parte de una hacienda— ha recibido tierras de la Reforma Agraria (Ossio y Fuenzalida 1983: 64).

El contraste es claro. Modernidad, educación, civilización y la existencia de otras leyes y costumbres caracterizan al “otro” Perú, el “oficial” hispanizado y occidentalizado. Todas las valoraciones positivas llenan el compartimiento del Perú oficial; las negativas son las propiedades que se reservan al otro compartimiento. El Perú profundo provoca compasión, compasión que los miembros del Perú oficial deben tener hacia los que están en el Perú profundo. Compasión que es necesaria para neutralizar otro sentimiento negativo que los miembros del Perú profundo —quizás justificadamente— tengan contra los del Perú oficial: el resentimiento. Cuando Vargas Llosa fue preguntado por Alberto Bonilla en una entrevista, sí mencionó aspectos positivos para las culturas indias. Pero estos son sus adjetivos: “hay allí una cultura que ha sido preservada, que puede ser arcaica,

pero que ha permitido a esos compatriotas nuestros —primitivos y elementales— sobrevivir en condiciones de una dureza extraordinaria” (Vargas Llosa 1990e: 154).

Esta visión es compartida por algunas facciones de la extrema izquierda y notablemente por Sendero Luminoso. El lenguaje es diferente, pero en su esencia es lo mismo. Condiciones semif feudales de los campesinos, tienen en el lenguaje marxista las mismas connotaciones de distanciamiento en el tiempo y en el espacio, y ambos lenguajes enfatizan la necesidad de evolucionar y progresar para llegar a mejores formas de vida mediante la adopción de formas occidentales y/o socialistas; al mismo tiempo que borran los últimos vestigios de un pasado explotador. En esta visión marxista también todo lo que es tradicional, arcaico, no-capitalista, son aspectos de la cultura andina, más que cualquier otro rasgo que tenga algún contenido o valoración positiva.²¹

El sentimiento de compasión debe provocar la responsabilidad de buscar cerrar la brecha entre los dos Perú. Esto se logra —en estas visiones— a través de la integración, la modernización y la occidentalización. Aquellos que viven en el Perú profundo de Vargas Llosa están condenados en última instancia a desaparecer en nombre del progreso, quiéranlo o no: “El precio que deben pagar por esta integración es alto —renunciar a su cultura, su lenguaje, sus creencias, sus tradiciones, sus costumbres y adoptar la cultura de sus antiguos amos”— (Vargas Llosa 1990b: 45). Y tanto la derecha como la izquierda están de acuerdo que es necesario aplicar cierto grado de presión o coerción para imponer el cambio a esta gente. Tanto Vargas Llosa como el general Huamán²² piensan que la brecha se puede cerrar con el proceso de modernización, aplicando proyectos de desarrollo. La convicción de Sendero Luminoso es la misma, pero primero es necesaria la revolución violenta.

Otra lectura de los mismos puntos de vista nos da otra visión. En un artículo aparecido en una revista de los Estados Unidos, el antropólogo norteamericano Orin Starn (1991) acusa a sus colegas en su país de estar tan enamorados en el estudio de “lo andino” que la guerra de Sendero les pasó frente a sus narices sin que se dieran cuenta. Starn asocia la fascinación que los antropólogos norteamericanos tienen por “lo andino” a la misma falacia que Said (1979) ha

21 Sobre “semifeudalidad” véase Mariátegui (1971), Díaz Martínez (1969), J.C.F. (1988). Sobre las relaciones predominantemente capitalistas véase Montoya (1974, 1980), Claverías *et al.* (s.f.) y Caballero (1980).

22 El general Adrián Huamán Centeno sustituyó al general Noel Moral en la jefatura del ejército en Ayacucho a la cabeza del Comando Político Militar. Hacia el final de su período, el general Centeno se convirtió en una especie de héroe de los grupos progresistas porque había declarado que la única solución al problema de Sendero era el trabajo de desarrollo. Por sus críticas abiertas al gobierno fue relevado del cargo. Pocos, sin embargo, mencionan que fue bajo el comando de este general que se cometieron los más serios abusos contra los derechos humanos.

llamado “Orientalismo”. Andeanism (para no decir “Andinismo” que es un deporte) es una representación que retrata a los campesinos contemporáneos de la sierra, como si estuvieran fuera del flujo de la historia (Starn 1991: 64).

Mirado fuera de contexto, Starn parece acusar a sus colegas norteamericanos de aceptar la dicotomía de Vargas Llosa del Perú profundo (indígena) versus el Perú oficial (hispánico), pero invirtiendo los signos. Es decir, que ellos aceptan la dicotomía pero valoran lo andino positivamente, y lo hispano negativamente.²³ La misma crítica que se aplica a Vargas Llosa es aplicable a esta visión “romántica” de la sociedad andina, y Starn la hace muy bien. Estoy de acuerdo. La sociedad y cultura andina no es ni estática, ni aislada, ni tampoco restringida a áreas “remotas”; más bien es un componente “profundamente” entretejido del ropaje nacional. Pero el intento de Starn de demostrar que los antropólogos norteamericanos pecaron de “romanticismo” es fallido.

No es aceptable la lectura sumamente ligera y superficial que Starn hace acerca del papel de la antropología norteamericana sobre los Andes y el Perú.²⁴ También hay que objetar la manera como Starn selecciona arbitrariamente citas y cómo presenta a los autores, a quienes acusa de cometer los errores de caer bajo la influencia de la representación “andinista”. Por ejemplo, Starn al analizar los trabajos de Billie Jean Isbell ([1978] 2005) omite mencionar todo un capítulo de su libro que trata de las experiencias de los migrantes del pueblo de Chuschi a Lima. También omite mencionar el subtítulo (“Dualismo y Reforma Agraria entre los indios Quechua de la Sierra del Perú”) y varios capítulos que tratan sobre las invasiones de tierra, y los conflictos políticos con Vanguardia Revolucionaria del libro del antropólogo noruego Harald Skar ([1982] 1997). Starn solo cita a Skar cuando este último dice que escogió ese pueblo para estudiar porque era “donde la cultura tradicional Quechua parecía estar más intacta todavía” (Starn 1991: 69). Como estos ejemplos, el trabajo de Starn está lleno de citas fuera de contexto

23 En el mundo anglosajón, ésta es una tendencia muy antigua, bien reflejada en los escritos históricos de William Prescott (1955[1893]). Desde las guerras entre la Reina Isabel I y Felipe II, las personas de habla inglesa han sido muy prejuiciosas contra las cuestiones hispanas. ¿Qué mejor manera de desacreditar a los españoles hay al describir la brutal conquista y la explotación de los indios durante la colonia? Qué fácil es ver las continuidades de estas prácticas en el Perú contemporáneo. Qué gratificante debe ser poder documentar la supervivencia de las culturas indígenas casi intocadas por lo Ibérico.

24 Una guía útil que le puede haber encaminado es Osterling y Martínez “Notes for a History of Peruvian Social Anthropology” publicada en *Current Anthropology* (1983). Contiene además comentarios ilustrativos por antropólogos norteamericanos que han trabajado en el Perú. También en el Perú, el autoanálisis ha comenzado. Los volúmenes editados por Rodríguez Pastor (1985) y Luis Soberón (1986) son nada más que la punta del iceberg, ni hablar del ahora absolutamente necesario *No hay país mas diverso* (Degregori 2000).

y tiene la tendencia a distorsionar a los autores a quienes cita, incluido al que escribe estas líneas.²⁵

Starn también acusa a los antropólogos norteamericanos de retratar y representar a la cultura Andina como estática. Aquí coincide con la crítica que líneas arriba se hizo contra la posición de Vargas Llosa sobre el arcaísmo. Pero en la vida real, y en las culturas de verdad, las cosas sí cambian, algunas rápidamente, otras más lentamente, y algunas muy lentamente, tal como lo ha propuesto Braudel. Starn critica a Zuidema y Quispe (1989 [1967]) porque estos autores hallan semejanzas entre los sueños de una mujer quechua contemporánea y ciertos aspectos de la mitología Inca. Para mí, esto es tan aceptable como lo es observar en las costumbres contemporáneas de los norteamericanos decorar árboles de pino en la navidad y huevos en las pascuas: viejas costumbres paganas pegadas a tradiciones antiguas judeo-cristianas que han venido cambiando poco a poco, pero que mantienen su vigencia contemporánea. Aquellos “gringos” que decoran sus árboles de navidad están relacionándose con las mentalités y hasta mythologiques de sus raíces culturales profundas; al mismo tiempo que también pueden invertir en Wall Street sin problemas. Igual es con la cultura Andina. Estoy de acuerdo con Starn que el mundo de los Andes está hecho de grandes quiebres y discontinuidades, pero estoy en desacuerdo con él cuando afirma que no es válido tratar de buscar junto con estas brechas, las continuidades y persistencias. Todo análisis unilateral es sesgado. Y como lo demuestra el caso de Uchuraccay, no es tan fácil dejar de lado el análisis de los patrones culturales andinos sin caer en error.

También es necesario contextualizar esta posición “romántica” de la que Starn acusa a sus colegas con las condiciones políticas de los tiempos contemporáneos. Dados los prejuicios antiandinos del argumento de los “dos Perú” (del cual la versión de Vargas Llosa no es más que una, en una larga secuencia entre las élites peruanas), nos parecía a nosotros, los que hacíamos trabajo de campo en los años sesenta y setenta, que era políticamente correcto y válido investigar y representar en nuestros escritos, ejemplos de una cultura andina viviente y que no se trataba “rezagos” de un pasado ya muerto. Billie Jean Isbell analizó el simbolismo de las fiestas de Chuschi, algo que Starn ridiculiza. En su lugar, nos dice, deberíamos haber centrado nuestra atención en el hambre, la explotación y la lucha de los pobres por mejorar sus condiciones. Sin menospreciar esos puntos, debemos anotar que las fiestas continuaron en Chuschi aún cuando el pueblo estaba ocupado por Sendero Luminoso. De hecho este pueblo es simbólicamente importante porque fue allí donde se inició la insurgencia Senderista con la quema de las ánforas en las elecciones presidenciales el 17 de mayo de 1980. Los chuschininos incluso

25 Aunque la crítica que se me hace es poco importante, quisiera indicar que todas las prácticas descritas en el libro de Alberti y Mayer (1974) se llevan a cabo actualmente, que son explicadas en términos funcionales y en el contexto de situaciones contemporáneas, y que estos intercambios recíprocos son importantes y muy extendidos.

obligaron a los senderistas a bailar con ellos y con eso sentían que habían ganado una gran victoria moral sobre los terroristas (Isbell 1991). Quizás es cierto que los antropólogos “Andinos” hasta cierto punto sobreenfatizaron lo que querían decir y trazaron las líneas demarcatorias demasiado fuerte. Pero me parece que la experiencia fue valiosa como contrapeso a la ideología nacional peruana prevaleciente.

Pero lo que es más interesante, y esto no es tocado por Starn, es el hecho de que los jóvenes senderistas, quienes participan de la vida tradicional andina y de la experiencia migratoria modernizante, y —quienes pueden entrar y volver a salir del status de indio, mestizo, cholo, limaco con facilidad— rechacen tan profundamente sus propias raíces andinas. ¿Por qué el “Occidentalismo”, el “Evangelismo”, o el “Maoísmo” (para un creciente número de fervientes seguidores del Presidente Gonzalo) son tanto más atractivos para la mayoría de jóvenes hombres y mujeres peruanos que la idealización de la cultura andina? Esto tiene que ser explicado. En Ecuador, Guatemala, Bolivia, México, Irán, Palestina, Europa del Este, en los Estados Unidos y en muchos lugares más, jóvenes revolucionarios han asumido con fanático entusiasmo la defensa de sus identidades étnicas y a través de esos movimientos de revitalización han logrado modificar los términos del discurso hegemónico.²⁶ No ocurre así con Sendero Luminoso. Los senderistas vehementemente rechazan la cultura andina. Se refieren a ella como el “nacionalismo mágico quejumbroso”. José María Arguedas, el indigenista peruano más coherente es atacado en el periódico de Sendero en los siguientes términos:

[...] el internacionalismo debe luchar contra el nacionalismo mágico-quejumbroso, cuyos troncos folclorizados los hemos tenido y los tenemos en el nacionalismo chauvinista, cuyo promotor era nada menos que aquel escritor quien se regocijaba al declararse “apolítico puro” pero que en plena época de la 2da. Guerra Mundial se ufanaba de su bigotito hitleriano. Su nombre: José María Arguedas, aplicado discípulo y animador en el Perú de la antropología norteamericana.

El contenido de los argumentos arguedianos nos dan a entender que, el “indio” (sic) es el único ser dispuesto a todas las virtudes, pero incapaz de falta alguna; y que, por lo tanto, deberíamos aislarlo y cuidarlo para

26 Entre los estudios sobre el emergente movimiento político indianista en América Latina véase Bonfil Batalla (1981), en Ecuador Whitten (1981, 2003), en Bolivia Albó (1987, 1991), en Guatemala Arias (1990) y Smith (1990). En el Perú el movimiento indio ha tenido poco éxito. Durante los años de la guerra sucia, Salvador Palomino fue elegido su presidente y protestó porque los indios estaban como “sándwich” entre los senderistas y el ejército. Por decir eso, el general Noel lo acusó de ser uno de los que ayudan a la subversión (Noel 1989: 137).

evitar su contaminación. He aquí la indofilia zorra, inequívoca [...] (J.C.F. El Diario: 6 de septiembre. Citado en Degregori [1990: 206]).

¡Otra vez la imagen de Zuratas!

No creo que a los antropólogos interesados en lo andino se les haya pasado la guerra por delante de las narices. En esos años la guerra ideológica se libraba también en las universidades, y jóvenes marxistas nos atacaban por nuestro romanticismo idealizador cuando presentábamos nuestras ponencias. Se imponían el análisis clasista y los modos de producción con vehemencia. La atmósfera era desafiante y agresiva.²⁷ Pero el por qué nuestra posición no encontró eco entre los jóvenes activistas de esos tiempos sí da mucho que pensar.

Y el último giro en el debate nos lleva al punto de partida. ¿Es que en última instancia el fenómeno senderista es una rebelión indígena más en la historia de nuestra patria? Así lo creen algunos analistas extranjeros. Por ejemplo: “Los objetivos de Sendero en el establecimiento de su “Nueva Democracia” puede sucintamente decirse que consiste en la expulsión del país del hombre blanco y sus aliados mestizos y todo lo que representan, para imponer la sociedad primitiva autárquica y paternalista basada en la agricultura que existía en los tiempos incaicos” (Anderson 1987: 60). Esta es la comparación con Camboya y Pol Pot. Por otro lado, algunos se preguntan si el fenómeno de Sendero constituye la violenta reimposición del poder local por una pequeña minoría de mestizos venidos a menos, quienes buscan restablecer su poder local a punta de fusil. Por ejemplo: “El liderazgo de Sendero siempre ha sido conformado por mistis de pueblo arraigado en el sistema señorial andino...” (Degregori 1991: 12, 2011). Creo que un análisis de esta naturaleza tuvo validez en los primeros días de Sendero en Huamanga. Hoy, cuando ya sabemos más sobre el liderazgo PCP-SL nos enteramos que prominentes limeños de clase media también están comprometidos, incluso Sybila Arredondo, la viuda de José María Arguedas; y que Sendero cuenta con grupos de apoyo entre maoistas europeos y estadounidenses, a quienes también se les califica de ser románticos. Un video recientemente capturado muestra a la cúpula de Sendero en confortables ambientes de la clase media alta en Lima. La obsesión de ser guerrillero es típica de la clase media alta y baja urbana, y es prominente en el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru y en los escuadrones de la muerte del Movimiento “Rodrigo Franco”, como lo fue también en los movimientos guerrilleros de 1965 inspirados por la experiencia guevarista (Béjar 1973).

27 Publicado inicialmente en el periódico senderista *El Diario* (J.C.F. 1988).

José Luis Rénique (1991, 2003) describe lo que hasta hace poco fue muy traumático para peruanos de clase media urbana: una visita a las prisiones para conversar con los presos senderistas. El contraste entre los pabellones caóticos, sucios y corruptos de los presos comunes y de los narcotraficantes, con los limpios, ordenados y autodisciplinados pabellones de los senderistas era impresionante. Rénique cita lo que cuenta uno de ellos, “Paco”: “Nosotros no hemos perdido nuestra condición de soldados en el ejército popular. Aprendemos a discutir, como explicar la línea del partido sin hacer concesiones, como ser claro pero firme, practicamos la beligerancia oral y física” (2003: 20). “Paco”, el amigo de Rénique que dijo esto, había sido izquierdista en los años setenta, marihuanero en la época de Woodstock, activista político en los ochenta, empresario de conciertos de rock, y hasta de los noventa fue prisionero en Canto Grande, cantando en unió con sus compañeros “Todo menos el poder es ilusión”. Rénique también conoció al camarada “Perez... rayando por los treinta años, quien hablaba con fuerte dejo quechua, pero estaba muy al tanto de la línea política del partido y sobre los eventos mundiales. No sabía leer, y para participar en los debates pedía a alguien que lea una y otra vez los documentos para retener cada detalle en su mente” (2003: 19).

Una comparación del perfil sociológico de los sentenciados por crímenes comunes y los sentenciados por delitos de terrorismo en el Juzgado de Lima nos da una idea de quiénes son los soldados de la revolución en el Perú. Chávez de Paz (1989) encuentra que el 76% de los sentenciados por terrorismo provienen de las zonas rurales, y de ellos, el 60%, de las zonas más empobrecidas de la sierra del Perú. Son todos mayormente jóvenes (43% entre las edades de 21 a 25 años), solteros, y con mejores niveles de educación que los criminales comunes. Mientras que los criminales comunes mayormente no han terminado su secundaria (46%), el 30% de los sentenciados por terrorismo han seguido estudios universitarios (24% indican como profesión ser estudiantes). Solo 2% de los sentenciados comunes tienen algún grado de educación superior, y el 6% resulta ser estudiante. De manera abrumadora los sentenciados por terrorismo declaran ocupaciones que contradicen tajantemente sus logros educativos. El 11% se dedica a la agricultura, el 22% se desempeña como obreros, el 10% se dedica al comercio informal y el 15% está constituido por profesionales técnicos o burocráticos. La mitad de ellos se ganan la vida en categorías de ocupación que generan ingresos bajos y en condiciones de precariedad. En términos económicos hay similitud con los sentenciados comunes. El 44% de estos últimos tiene ocupaciones proletarias, el 11% trabajos informales y el 23% tiene ocupaciones técnicas o son empleados. Los terroristas son en su mayoría jóvenes, altamente móviles tanto geográfica como socialmente, con mejores niveles de educación, provincianos de origen y trabajan en oficios que les proporcionan menos ingresos y más precarios de lo que sus niveles educativos les habían llevado a vislumbrar. Es este segmento social el que

mayores tasas de desempleo sufre, y es también el que mayor recorte de ingresos ha vivido en las sucesivas crisis económicas por las que atraviesa el país.

Un alto porcentaje de los sentenciados por terrorismo son mujeres (16%), y de ellas el 50% han pasado por la universidad, en comparación con solo el 28% de los hombres. Las mujeres tienen papeles prominentes en las organizaciones guerrilleras: dirigen grupos de comando y han planificado asaltos audaces. Se cuenta que María Parado dirigió el asalto a la cárcel de Ayacucho el 7 de marzo de 1982 que liberó a cientos de prisioneros (Andreas 1990: 21). Edith Lagos era comandante senderista cuando fue asesinada por los militares y se ha convertido en heroína popular.

En un libro publicado en los Estados Unidos, Carol Andreas (1985) muestra simpatía por lo que los senderistas dicen hacer por las mujeres. En zonas liberadas, los comandos senderistas deponen a las autoridades y las sustituyen por “Comités Populares”. Andreas dice que “en estos comités las mujeres juegan un papel prominente. En efecto, esto ha significado el derrocamiento de gobiernos dominados por hombres y el establecimiento de estructuras dominadas por mujeres, lo que ha permitido que las mujeres “arreglen cuentas” a su propia manera con los hombres y que organicen la vida en las maneras que ellas juzguen como más equitativas” (Andreas 1990: 21). A Andreas también le parece bien el sistema de justicia de Sendero Luminoso: “Los cuadros locales parecen tener bastante latitud contra quienes llevan a cabo sus ajusticiamientos, a veces con pena de muerte, contra aquellos que son considerados enemigos, espías o traidores del movimiento, incluyendo a hombres acusados de violación. A muchas mujeres, que quizás tienen cuentas que arreglar contra los hombres, no les parece mal este procedimiento” (Andreas 1990: 27). Aparte de reflejar una agenda muy particular de la autora, será necesario ver si esta propaganda senderista también se lleva a la práctica.

Arreglar cuentas, imponer autoritariamente y proponer soluciones extremas son actitudes que abundan en el pensar de los jóvenes peruanos. Gonzalo Portocarrero y Patricia Oliart (1989) estudiaron las actitudes políticas de jóvenes educandos en secundaria, y encontraron que ellos admiran la mano dura para restablecer el orden en una nación caótica. En una entrevista con un colegial de 17 años en Puno, éste manifiesta su desacuerdo con los senderistas, pero sin embargo, cree en la necesidad de una revolución “completa” tanto en su colegio como en el país. Se siente frustrado por las huelgas, los días sin clases, el ausentismo de los profesores, el desorden en el salón. Su solución: “Una cosa muy formal y ya no como ahora. Ya no puede permitirse, por ejemplo, a un alumno que ande por las calles en horas de clase. Un guardia debe venir: “¿Usted por qué está aquí?”, y si el alumno no tiene una razón, dos días a la comisaría” (Portocarrero y Oliart 1989: 169). Él también ha intentado liderar una huelga para lograr una revolución

“completa” en su colegio, con el fin de rehabilitar el laboratorio de química, para así poder estudiar mejor:

Por ejemplo, una completa revolución en el Perú, como el gobierno de Cuba para la superación...Yo digo que no tienen que haber estos ladrones, delincuentes... todos estos vicios que hay... la droga... y al haber una completa revolución, no debe haber terrorismo nada...Todas las fuerzas armadas deben estar en control... Por ejemplo en el departamento de Puno diríamos que va haber una revolución: que vengan los guardias, toditos a controlar casa por casa, no debe quedar ni uno. No tiene que andar nadie en la calle sin su licencia de estar aptos para seguir estudiando y todos los que estén aptos para irse a la selva.... entre ricos y pobres no haiga esa diferencia y que todo sea igual: a los ricos ya se sabe que se les van a quitar sus cosas, para que compartan todo. Y los ricos no tienen por qué estar escogiendo comidas. Todos deben comer igual... haciendo su colita, para recibir un mismo plato. Y toditos una misma ropa... (Portocarrero y Oliart 1989: 181-182).

Perú superficial

Supongamos que volvemos a sacudir los elementos que se colocan en estas dicotomías para ver qué es lo que el caleidoscopio de metáforas nos puede mostrar para obtener una diferente lectura de la imagen de los dos Perú. Esta vez mezclemos lo andino y lo occidental y olvidemos por un momento las valoraciones positivas o negativas. Utilizando metáforas otra vez, supongamos que las cualidades que entran en lo que se denomina “profundo” tienen más persistencia, mayor permanencia en el tiempo, y de esta manera más “peso”. Lo opuesto de profundo sería pues “superficial”, los elementos que se colocarían en esta categoría, siendo más leves, “flotarían” hacia la superficie.²⁸

En este collage el Perú profundo sería tanto indio como mestizo. Incluiría resistencia indígena y represión mestiza; y necesariamente habría que agregar los sentimientos de resentimiento y de odio. Tal conceptualización tendría que describir los muchos ciclos de rebelión y represión de la historia peruana como arcaicos, brutales y salvajes. Tanto la modernidad como el subdesarrollo también están profundamente enraizados en el Perú profundo. La brutalidad de la policía y del ejército, las matanzas indiscriminadas, las fosas comunes con las caras y los dedos tan mutilados que es imposible identificar los cuerpos, también pertenecen

28 Hasta el mismo Basadre se dio cuenta de las posibles permutaciones de su formulación original. En *Mentira y factibilidad del Perú* hizo un llamado a que se creasen Asambleas Regionales a fin de elaborar un Plan Nacional que represente al Perú “profundo” y no al Perú “superficial” (Basadre 1978c: 563).

a la etnografía de la muerte en nuestro país profundo. La capacidad de actuar salvajemente no se limita a matanzas perpetradas por campesinos, sino también debe incluir asesinatos masivos perpetrados contra campesinos por el ejército, la marina, la policía y las huestes senderistas. Reaccionar violentamente hasta ablandar a personas, de tal forma que se vuelvan tan sumisas que pierdan toda semblanza de su propia personalidad. Ello también es parte del Perú profundo, como lo es el imponer la voluntad en comunidades campesinas y pueblos jóvenes, fábricas y colegios, mediante el terror calculado, el sabotaje, el dinamitazo, o el asesinato selectivo. El Perú profundo incluye un sistema judicial kafkiano y a eso lo llama “administración de justicia”, que sistemáticamente empapela y embrolla a monolingües quechua-hablantes en procedimientos surrealistas. El Perú profundo ha creado juntamente con otras naciones de América Latina un nuevo verbo transitivo, desaparecer (a alguien), para poder obviar su propio sistema judicial inoperante. Esto es el Perú profundo porque estos comportamientos están hondamente “enraizados” en la cultura de esta nación. Es profundo porque, aparentemente, estas costumbres son difíciles de “erradicar”.

El Perú superficial incluiría entonces los aspectos más débiles en esta sociedad, tales como el pleno ejercicio de la ley, pero no su manipulación. En esta quimérica situación nos podemos imaginar, por ejemplo, un Estado que asegure a todos los ciudadanos el respeto que se merecen, sin distingos de raza, religión o convicción política. Una sociedad civil que asegure que no existan relaciones económicas expoliadoras y que dé oportunidades de restitución legal para aquellos que han sido damnificados; y el castigo para aquellos que han quebrado la ley. La lista es larga: el derecho de organizarse en defensa de sus propios intereses sin correr el riesgo de ser reprimidos ni destruidos por acciones terroristas; el acceso igualitario a los pocos beneficios que la sociedad puede ofrecer sin discriminaciones ni privilegios; la vigorosa adhesión a los métodos “civilizados” de llegar a consensos e implementarlos y a transar cuando hay desacuerdos sin socavar al otro; la conducción de campañas políticas “limpias” para los que están en el gobierno como también para los que se encuentran en la oposición; la incorporación de aquellos elementos de la cultura hispánica y la cultura andina que alientan a una sociedad civil con una Cultura peruana con “C” mayúscula. Estos son los elementos del Perú superficial. Como orquídeas que tienen raíces aéreas, es fácil extirparlos y sustituirlos por pasiones más profundas y por intereses económicos y políticos de corta duración. Quimérica como sería esta formulación, por lo menos tiene la ventaja de concordar con lo que Basadre propuso al distinguir las diferencias entre el Perú profundo y el Perú legal.

No es necesario ir muy lejos para encontrar los límites entre el Perú superficial y el legal. El Perú profundo se encuentra en todos los lugares, no solo en áreas remotas como Uchuraccay. Está presente en Lima, como lo demuestra Hernando de Soto en *El otro sendero* (1986, 1988), su estudio acerca de la manera como el

sector informal constantemente reta al Perú oficial/superficial, y que el autor haya escogido ese título también es evidencia del clima que se vivía en el país. Y si no fuese así, los senderistas no podrían ni esconderse con tanta facilidad del país oficial, ni tampoco ponerlo en jaque.

Deconstruyendo el caleidoscopio

Como instrumento óptico que es opaco en uno de sus extremos, el caleidoscopio es una metáfora singularmente inepta para convencer cuando uno quiere ver las cosas con claridad. Contiene chucherías de vidrio, pedazos de papel coloreado, botones, etc., que se reflejan múltiples veces en los espejos intersectantes y que están montados a lo largo del tubo creando así imágenes que se transforman infinitas veces en patrones simétricos cuando se los mira por el otro extremo. La metáfora del caleidoscopio impone una estática recombinación de imágenes en la que los mismos elementos se reflejan una y otra vez, y en la que el dualismo se reproduce dependiendo del número de espejos y el ángulo en el que se cortan. Para tomar la metáfora en serio, es necesario prestar más atención a la posición de los espejos que a las diáfanas imágenes. Su eficacia como metáfora radica en el hecho de que los pocos elementos que se colocan en la pantalla producen muchas imágenes.

Como tal, el caleidoscopio ha sido utilizado como metáfora apta por Billie Jean Isbell para enfatizar que, no importa desde que ángulo se observen las formas de organización social en el pueblo de Chuschi, los modelos tienden a revelar un patrón invariable de simetría y de asimetría que ordenan las formas de pensamiento social y cosmológico: “Utilizo la metáfora de la “mirada a través de un caleidoscopio andino” debido a los procesos de mis propias reflexiones, a medida que construía una presentación ordenada de mis datos” (Isbell [1978] 2005: 47). Los temas que Isbell resalta son: simetría, asimetría y polarización entre los que dominan externamente y la resistencia de los miembros de la comunidad (Isbell [1978] 2005: 48). Isbell no solo presta atención a las vueltas que se le pueden dar al caleidoscopio, sino también a sus transformaciones: “Las experiencias de los [de Chuschi] han sido tales que no ven el mundo como algo externo y amenazante, y han redefinido el término en conformidad con sus experiencias... Su noción de espacio social sigue siendo concéntrica y dual, pero la organización ha sido redistribuida” (Isbell [1978] 2005: 224).

En este artículo también he utilizado la metáfora del caleidoscopio a fin de mostrar cuántas vueltas se puede dar sobre el mismo asunto, para llegar a la conclusión de que el argumento sobre los dos Perú es estéril. Como se demostró líneas arriba, prestar atención al argumento de los dos Perú crea tantas permutaciones posibles que las categorías duales terminan sin validez. Aunque las metáforas sirven para

escribir bien, para dar un buen discurso o para crear excelentes ficciones, en las ciencias sociales son nocivas.

Si en algo sirve, se puede sugerir que otros fenómenos ópticos ayudan a analizar el carácter emblemático de los sucesos que parten de Uchuraccay: la polarización y la condensación. Los eventos significativos se comprimen de tal forma que al final por un proceso mental se crean versiones polarizadas y diametralmente opuestas. Y esto implica que las personas pierdan la perspectiva. El Informe Vargas Llosa contribuyó a que se interpreten los eventos en formas distorsionadas. Los que estaban de acuerdo con el Informe enfatizaban la valentía de los comuneros aunque lamentablemente mal dirigidos, contrastándola con el salvajismo de los senderistas. La visión de la oposición buscó enfocar la atención en el salvajismo de las fuerzas armadas y policiales contra los civiles, y por implicancia dejó un resquicio para tildar las acciones de Sendero como valentía (aunque también errada). El grado de influencia mágica que ejerce esta condensación puede verse cuando, incluso el presidente del país, Alan García Pérez, en mayo de 1988, arenga en Ayacucho a la juventud aprista al referirse a los Senderistas en los siguientes términos: “mística y entrega... Esta es gente que merece nuestro respeto y mi personal admiración porque son, quíerese o no, militantes. “Fanáticos” les dicen. Yo creo que tienen mística y es parte de nuestra autocrítica, compañeros, saber reconocer que quien, subordinado o no, se entrega a la muerte, entrega la vida, tiene mística” (Caretas 1988, 1013: 19 y 72). No había lugar para posiciones intermedias.

Por ejemplo, el general Noel veía subversivos comunistas por todos lados, una subversión que necesariamente implicaba perseguir un número no especificado entre los 10.000 egresados de la Universidad San Cristóbal de Humanga. Para él “...un gran número está identificado con los postulados de la doctrina comunista y que son ellos los elementos que al encontrarse atomizados a nivel nacional, regional, departamental y distrital en el territorio peruano, conforman las cúpulas dirigenciales de la subversión...” (Noel 1989: 81). El general ve las acciones de la prensa de oposición como subversión. Para él, ellos son “...los autores intelectuales y materiales del envenenamiento progresivo y la destrucción del país...” (Noel 1989: 21). “Fantasía y odio” es lo que motiva a los periodistas cuando proponen hipótesis alternativas sobre Uchuraccay, un odio motivado “[...] por los complejos que exhiben sus gestores contra hombres e instituciones que solo aportan sacrificio, dignidad y deseo ferviente por la estabilidad social, económica y política del país” (Noel 1989: 101). Y es un odio que él hace recíproco con gran facilidad. José María Salcedo, director de El Diario también recuerda que: “...se había trazado una línea divisoria: el gobierno y la oposición. Manejar la hipótesis de la exclusiva responsabilidad de los campesinos era una forma de exculpar al régimen. Cuestionarla, una manera de incriminarlo” (Salcedo 1984: 178). Hechos objetivos y testigos desaparecieron, la persona de Vargas Llosa, el informe de la

Comisión, las vidas de los comuneros de Uchuraccay, el dolor de las madres y de los parientes de periodistas, de policías y de soldados muertos, todo esto y mucho más, se utilizó como piezas en un sórdido juego por el poder.

Años después de los eventos de Uchuraccay el análisis sobre Sendero Luminoso continúa plagado de problemas de polarización. Poole y Rénique critican severamente los puntos de vista de los senderólogos en los Estados Unidos. Dicen los autores que el uso de

ese modelo mecánico y universalizante omite cualquier “área gris” entre los polos esencializados de violencia y democracia [...] Democracia/ legitimidad y violencia/ ilegitimidad, terminan igualados absolutamente con las oposiciones de centro-periferia, español-indio, urbano-rural. Según esta álgebra, mientras que el Perú continúe dividido entre “indios” y “españoles”, entre lo “tradicional” y lo “moderno”, la nación nunca llegará a conformarse en un “Estado legítimo” (1991: 28).

A pesar de que los espejos del caleidoscopio se salpiquen con sangre ¿por qué insistimos en continuar usándolo para seguir mirando?

Farsa judicial y crítica popular

Después del furor que engendró el Informe de la Comisión Vargas Llosa, comenzaron los procesos judiciales en Ayacucho para señalar a los culpables y dictaminar la sentencia de aquellos responsables de la muerte de los ocho periodistas. Las investigaciones preliminares fueron encomendadas al fiscal Juan Flores. Estas demoraron más de un año, durante el cual reinó el sensacionalismo. Se organizaron manifestaciones masivas en Lima demandando mayor celeridad en los procesos y había acusaciones de que se estaban demorando las cosas a propósito. Se continuó debatiendo el caso más en los periódicos que en las cortes. Altos jefes militares, periodistas y testigos ignoraban las órdenes del Fiscal de comparecer y declarar. Al fiscal Flores se le negaron facilidades para viajar a Uchuraccay para hacer indagaciones. Y el ejército, altas autoridades judiciales y la prensa “soltaban” trozos de información (como las fotos “recientemente descubiertas” del reportero gráfico Willy Reto) de acuerdo con conveniencias políticas más que en respuesta a órdenes judiciales.

Hacia finales de 1984 se inició el juicio formal contra tres comuneros de Uchuraccay —Dionisio Morales (presidente de la comunidad), Simeón Aucatoma y Mario Casani— bajo la presidencia del juez Hermenegildo Ventura Huayhua. El juicio se demoraba muchos meses sin que se produzcan revelaciones significativas. El general Noel rehusó presentarse, y los testigos de los eventos de Uchuraccay

habían sido asesinados o desaparecieron del mapa. Nunca se supo quienes habían perpetrado estos asesinatos. La opinión pública está dividida entre quienes asignan responsabilidad de estas muertes a los militares para encubrir hechos que hubiesen preferido mantener en secreto, o si estas muertes fueron perpetradas por represalia senderista. Ninguna de estas muertes fue seriamente investigada. Aquellos que creen que fueron los militares que estaban comprometidos con los sucesos de los periodistas, también creen que fueron los militares los responsables de la desaparición y muerte de los testigos. La violencia terrorista y antiterrorista en el departamento de Ayacucho había llegado a niveles sin precedentes, enterrando el caso de los periodistas muertos en una montaña de occisos. Pero para preservar las formas democráticas el proceso judicial tenía que seguir.

Los únicos buenos ciudadanos que aceptaron comparecer ante la corte del juez Ventura fueron los miembros de la Comisión, Mario Vargas Llosa y Mario Castro Arenas. La confrontación entre Mario Vargas Llosa y el juez Hermenegildo Ventura Huayhua tuvo lugar en noviembre de 1984. Vargas Llosa se presentó elegantemente vestido en un traje beige. Frente a un enorme crucifijo, Vargas Llosa estuvo parado durante todas las horas de su inquisitorio frente al juez. Allí se le sometió a un severo, duro y muy agresivo interrogatorio por parte del juez y los vocales. Durante la noche se le mantuvo incomunicado; un soldado armado fue apostado en la puerta de su habitación del Hotel de Turistas. Muchas de las preguntas y afirmaciones del juez fueron ofensivas e insultantes a la persona de Vargas Llosa (Caretas 1984a, 1985). Abundaron las alusiones no muy sutiles de que el autor había lucrado con su versión de los eventos publicada en la sección dominical del *New York Times*, de que había usado sus dones de escritor para servir a las necesidades del gobierno de Belaúnde de encubrir los hechos, y que las acciones de la Comisión habían subvertido las capacidades del Poder Judicial de llevar adelante un juicio imparcial. Uno de los fiscales le preguntó a Vargas Llosa “Cuando Usted se refiere a la verdad absoluta, ¿se refiere al Perú occidental o al Perú oriental?”. Después de escuchar la respuesta de Vargas Llosa le increpa: “Usted avala al Perú occidental...” (Caretas 1984b: 21-23).

La reacción de la prensa ante el tratamiento ofensivo de Vargas Llosa fue inmediata. La revista *Caretas* (1984b) sacó una durísima condena al juez Ventura Huayhua y su Corte. El pueblo, en cambio, celebró la manera cómo el juez Ventura Huayhua le había bajado las ínfulas al aristocrático Vargas Llosa. En cantinas, en taxis, en los centros de trabajo y por todos lados la gente gozaba de cómo el juez se había apuntado unos cuantos goles y desinflado la compostura del elegante escritor. La popularidad de Hermenegildo Ventura Huayhua era inmensa. Los serranos en especial gozaron la incomodidad que uno de sus paisanos había provocado en tan distinguido limeño.²⁹

29 El juez Ventura Huayhua había expuesto una debilidad de Vargas Llosa que sería ex-

La prensa limeña, sin embargo, se abocó a una campaña igualmente sucia de dañar el prestigio del juez Ventura Huayhua. Escarbaron en sus humildes antecedentes provincianos, despreciaron su afiliación con los niveles bajos del partido Aprista, cruelmente ridiculizaron sus ambiciones literarias y subrayaron todos los errores gramaticales que encontraban al transcribir partes especialmente escogidas del testimonio oral. Nada de eso, sin embargo, disminuyó la popularidad del juez. Alegremente concedía entrevistas a periodistas izquierdistas e internacionales, revelando su veredicto antes de que concluyeran los procedimientos. Decía que sus propias investigaciones muy pronto revelarían evidencia importante que modificaría las posiciones de la Comisión. Nada de eso ocurrió. Más bien, algunos meses más tarde se anuló el proceso, y el juez Ventura Huayhua fue destituido del caso, y volvió a sumergirse en la oscuridad de la vida provinciana de la que con tanto esfuerzo había tratado de sobreponerse.

En mayo de 1987 entrevisté al juez Ventura en el Hostal Santa Rosa de la ciudad de Ayacucho. El Hostal Santa Rosa es un hotel de segunda clase donde también se habían alojado los periodistas asesinados, así como también representantes de las fuerzas de seguridad, funcionarios del Estado, antropólogos, agentes viajeros y, se dice también, senderistas. Es una casona vieja convertida en hotel con patios interiores y cuartos adyacentes. El juez me recibió en sala principal del hostal. Esta habitación, con sus mamparas de vidrio, sus paredes de yeso pintadas en color crema, pisos de madera remojadas con kerosene, y con los sofás cubiertos de plástico, era la misma en la cual los periodistas habían planificado su viaje a Huaychao. Nacido en 1930 en Acobamba, Huancavelica, el Dr. Hermenegildo Ventura Huayhua es soltero y sufre de dolores de huesos, los que trata con dietas muy estrictas y remedios caseros recomendados por curanderas y curiosas locales.

Me interesaba saber por qué el juez había escogido el camino de popularidad instantánea al mofarse mordazmente de una personalidad famosa en vez de cubrirse de gloria perdurable si hubiese conducido un juicio ejemplar. El juez lo tenía todo. Podía haber intentado falsificar los resultados de la Comisión de Vargas Llosa, y si eso resultaba imposible, si investigaba más a fondo la complicidad policial o militar en los eventos su popularidad nacional hubiese sido incomparable. Había tantos aspectos que quedaron oscuros y que él hubiese podido esclarecer. Aún si su fallo hubiese encontrado circunstancias atenuantes que exoneraban a los tres acusados de Uchuraccay, su actuación hubiese sido apreciada. En vez de esto, el

plotada durante la campaña política del autor en 1990. Esta debilidad le costó la presidencia (véase Degregori y Grompone 1991). Durante la campaña electoral, las viudas y madres de los periodistas estuvieron sentadas en primera fila, invitados por el candidato Alberto Fujimori durante el debate televisado entre los dos candidatos. Una de ellas, sin embargo, se declaró a favor de Vargas Llosa, lo que provocó que un periódico la acusara de ser "traidora de su clase" (Vargas Llosa 1993a: 580-1).

juez decidió irse a pique y antes de ahogarse vivir un breve momento de gloria popular. ¿Por qué?

La revista *Caretas* (1984b, 1985) interpretó en estos actos oscuros maniobras del partido Aprista que buscaba avergonzar al gobierno. En defensa del juez Ventura Huayhua, la revista *Quehacer* insinuó que había dificultades y obstruccionismo oficial en el proceso, e incluso hizo una referencia velada a que el poder judicial en Ayacucho tendría que cuidarse de las posibles reacciones de Sendero Luminoso (Rubio Correa 1984). En nuestra conversación el juez comparaba los pocos recursos con los que él contaba, con los helicópteros, facilidades y expertos puestos a disposición de la Comisión Vargas Llosa en su investigación. ¿Había obstruccionismo como el juez me lo quería hacer creer, o simplemente incompetencia? Expertos legales en el bando de Vargas Llosa se deleitaban en indicar una serie de defectos de procedimientos en la conducción del juicio. Pero también es necesario recordar que testigos clave, tales como el general Noel y el Capitán de la Policía que llegó primero a Uchuraccay, nunca se presentaron en la Corte del juez Ventura Huayhua.

El juez Ventura es un intelectual de provincia muy excéntrico. El cuento que me narró, era por cierto muy extraño y demoró más de tres horas en contármelo. Es que, igual que Mark Lane (el abogado que todavía cree en la inocencia de Lee Oswald), todo el argumento tenía que ser armado con una serie de supuestos circunstanciales. En esencia lo que dijo era que los periodistas habían sido tentados de salir de Ayacucho por miembros de Sendero Luminoso (algunos de los cuales se alojaban en el mismo Hostal Santa Rosa) bajo el pretexto de que les iban a enseñar algo muy importante. Para poder salir de Ayacucho sin despertar sospecha, los periodistas dijeron que iban a Huaychao para investigar las matanzas de los senderistas³¹. Una vez que salieron de la ciudad, los periodistas se encontraron con los senderistas quienes les mostraron “ese algo” que era tan tremendo, tan espantoso y tan dañino para el gobierno, que el ejército que se dio cuenta, y no tuvo más opción que matar a los periodistas y luego achacar los cuerpos y la culpa sobre los comuneros de Uchuraccay. Si “ese algo” se hubiese llegado a conocer públicamente, caía el gobierno de Belaúnde. El juez Ventura Huayhua no podía por supuesto saber qué es lo que los periodistas vieron, pero él supuso que seguramente eran unas instalaciones supertecnificadas puestas allí bajo auspicios de los Estados Unidos. ¡La nave de Darth Vader había aterrizado en las punas de Ayacucho! El juez Ventura Huayhua ha relatado varias versiones de esta historia a corresponsales extranjeros. En ellas el inmenable secreto resulta ser: “[...] ‘Centros de tortura de la Infantería de Marina’, ‘Centros de Comunicaciones’ [sic] o ‘Testimonios sobre el adoctrinamiento a que estaban siendo sometidos los campesinos para que eliminaran a todo sospechoso de colaborar con los guerrilleros’” (Vargas Llosa 1990d: 221).

Lo que también era aparente durante la entrevista era el profundo resentimiento que el juez tenía contra la persona de Vargas Llosa, el escritor. Quizás, en última instancia, era la frustración del intelectual de provincia, impotente de convertir sus ficciones en historias creíbles, que envidiaba al otro cuentista sus éxitos. Isbell (1991) observa, que entre los campesinos, los eventos de esta guerra son instantáneamente convertidos en una “mitohistoria” que tiene sentido en el contexto local, y esto también puede ser verdad para las versiones del juez y todas las otras versiones del incidente de Uchuraccay.

Hubo un tercer juicio de los comuneros de Uchuraccay. Fue conducido muy calladamente en Lima en 1986. Los mismos tres acusados fueron encontrados culpables por el mero hecho de ser miembros de la comunidad. Durante todos los procedimientos ellos esencialmente se mantuvieron silenciosos. Igual que en la Corte de Ventura Huayhua (Trazegnies 1984), los acusados contestaban las preguntas pero frecuentemente se contradecían y ajustaban sus testimonios a lo que ellos pensaban que sus inquisidores quisieran que dijese. Los tres comuneros fueron sentenciados con diez, ocho y seis años de prisión en marzo de 1987. Al general Noel se le obligó a comparecer. Llegó a Lima expresamente desde Washington donde desempeñaba el cargo de Agregado Militar en la Embajada peruana. Su testimonio tampoco agregó nada nuevo. El fallo judicial que sentenciaba a los tres comuneros también obligó a la fiscalía de Huanta a abrir instrucción contra el general Noel y siete oficiales militares, acusándolos de ser los autores intelectuales de los asesinatos y de obstruir los procesos judiciales.

En julio de 1989, dos comuneros de Uchuraccay fueron amnistiados por el presidente Alan García como parte del programa de amnistía presidencial que se acostumbra en fiestas patrias. El comunero más anciano, Simeón Aucatoma había muerto de tuberculosis en la cárcel.³⁰

30 Juan Ossio, integrante de la Comisión Varga Llosa, circuló un petitorio que fue publicado como comunicado pagado en un periódico limeño en el que se indicaba que era injusto juzgar a individuos por actos colectivos. También se hizo mención que muchos terroristas habían sido puestos en libertad por el sistema judicial, y aquellos que habían sido sentenciados habían sido condenados a períodos más cortos de prisión que los comuneros de Uchuraccay (Ossio 1983a). Cuando murió Simeón Aucatoma, Ossio publicó una nota periodística con el título “¿Es delito ser Indio en el Perú?” Entre otras cosas dice: “En el contexto nacional la condición de indio de Simeón Aucatoma lo ha llevado, junto con sus compañeros, a convertirse en el chivo expiatorio de una sociedad que por no querer asumir su realidad ha querido lavar su conciencia sancionando al más débil” (Ossio 1983b).

Voces ausentes

Con todo el furor, el debate, la publicidad, las opiniones y las réplicas, la voz propia de los comuneros de Uchuraccay no se ha escuchado una sola vez. Sus puntos de vista siempre fueron mediatizados por traductores, intérpretes y expertos. A pesar de que el testimonio que los comuneros dieron en Uchuraccay a los miembros de la Comisión ha sido cuidadosamente grabado, transcrito y traducido, ni una sola oración completa de este testimonio ha sido reproducida en el informe final. Hay solo tres palabras de los comuneros que Vargas Llosa cita directamente: “terrorista sua” (terrorista ladrón), “señor gobierno” e “ignorante” y en la única cita de una oración incompleta, no se atribuye quién dijo qué (Vargas Llosa *et al.* 1983: 10).

La autenticidad del testimonio es garantizada por Vargas Llosa. Él dice que los comuneros admitieron las matanzas: “Lo hicieron con naturalidad, sin arrepentimiento, entre intrigados y sorprendidos de que viniera gente desde tan lejos y hubiera tanto alboroto por una cosa así” (Vargas Llosa *et al.* 1983: 10). No hay manera de evaluar si es que había voces que disentían, no se citan variaciones que dicen lo mismo de diferentes maneras, y no hay oportunidad para buscar más allá del mensaje mediatizado que se publicó en el informe de la Comisión. La gente de Uchuraccay solo existe en tercera persona y lo que dice aparece en lenguaje indirecto. Lo peligroso de imputar identidades colectivas a todos los comuneros es demasiado obvio si se considera que la policía y el ejército persistentemente han actuado bajo el supuesto de que si hay una sola pinta anónima pro Sendero en una pared, entonces todos los pobladores son senderistas.

Las circunstancias del careo entre los miembros de la Comisión y los comuneros también fueron extraordinarias. Los miembros de la Comisión llegaron en helicóptero y ordenaron a los comuneros reunirse. Vargas Llosa (asesorado por los antropólogos) distribuyó coca, y así comenzó el interrogatorio. Un grupo de extraños con cámaras, grabadoras y equipo moderno se acucillaron en semicírculo a un lado del corral, los hombres de la comunidad en asamblea al otro. Las mujeres sentadas a la distancia. La policía y el ejército por doquier. Se dice que algunos de ellos habían llegado la noche anterior para asegurar que todo estuviera en orden para los miembros de la Comisión.

Aparte de los expertos en lingüística, ninguno de los miembros de la Comisión hablaba quechua. Todo tenía que ser traducido en ambas direcciones. La unanimidad del testimonio es preocupante y encuentra un precedente histórico literario en la obra de Lope de Vega (1982) “Fuenteovejuna”.³¹ Esta misma

31 La obra de teatro de Lope de Vega se basa en un incidente histórico. En 1476, la gente de Fuenteovejuna, en España, mató al odiado Fernán Gómez de Guzmán, Comendador de la orden caballeresca de Calatrava, su amo y señor. Fue asesinado por los villanos, según se alega, por el trato brutal que él imponía en la comunidad. Cuando las autoridades reales

unanimidad impresionó a más de un participante, no solo por su semejanza con la trama de la pieza de Lope de Vega, sino también por la teatralidad de la actuación. Como lo anota Millones: "...El encuentro que tuvimos alcanzó las características de pieza dramática en la que las autoridades hacían de apuntadores de un libreto, que aunque fuera algunas veces rebasado por las declaraciones, se constituyó en un marco que explicitara claramente la solidaridad frente al delito cometido y el acuerdo previo de repetir una versión reconocida como conveniente para todos" (Millones 1983: 88).

El testimonio antropológico generalmente se basa en períodos largos de trabajo para permitir ampliar las oportunidades de interacción en diversos contextos con la gente. En este caso, el trabajo de campo duró solo medio día. Hay más información sobre Uchuraccay proveniente de la maestra de escuela Alejandrina de la Cruz, que de los comuneros. Las transcripciones de la grabación con los comuneros no fueron puestas a disposición del juez Ventura Huayhua hasta después de la comparecencia de Mario Vargas Llosa, y cuando éstas le fueron entregadas, él las descartó (Caretas 1984c).³² Durante los dos juicios la actuación de los abogados defensores fue tan inepta y poco interesante que ni la prensa ni yo pudimos encontrar un solo testimonio, que de alguna manera, pueda ser representativo de la voz de los comuneros de Uchuraccay. Durante los juicios la traducción era unidireccional, del quechua al español, y solo cuando algún oficial monolingüe en español quería preguntar algo, se traducía a los monolingües quechuahablantes. Los comuneros acusados ni siquiera entendieron los procesos judiciales llevados contra ellos.

Aquí, nuevamente, se manifiestan aspectos del "Perú profundo". A pesar de ser ciudadanos del país, los comuneros rara vez tienen una voz propia y menos aún personalidad. Ya es tiempo de proveerles con los medios de ejercer su derecho de libre expresión en sus propios términos, no importe cuan antropológicamente legitimados o líricos puedan ser sus intérpretes o mediadores.

En cuanto a Sendero Luminoso, la única referencia a los eventos de Uchuraccay que pude rastrear, fue una nota en un periódico que dijo que el 3 de junio de 1983, miembros de Sendero Luminoso capturaron la estación de radio de Huanta y

se presentaron a investigar el incidente, todos los villanos, aún bajo tortura, no dijeron nada más que "Fuenteovejuna lo hizo". Como resultado ya que no se pudo identificar al individuo culpable, nadie fue sometido a juicio (Hall 1985: 11). En el Perú se enseña Fuenteovejuna en los colegios.

32 Yo tuve la oportunidad de ver una copia de esa transcripción que está en manos del periodista Phillip Bennet del *Boston Globe*. Para que los lectores puedan entenderla mejor, los autores de la Comisión de la Verdad y Reconciliación citaron las partes en quechua de lo que dijeron los comuneros en diálogo con Vargas Llosa. La verdad es que se trata de un documento muy hermético que no se deja analizar ni citar con facilidad.

transmitieron un mensaje. En él, rechazaban el Informe de Vargas Llosa y apoyaban la tesis de que los responsables eran fuerzas paramilitares. El mensaje continuó asegurando que Sendero Luminoso se vengará de todos aquellos que habían perpetrado la muerte de varios de sus militantes en Uchuraccay. “Las muertes de los mártires del periodismo no quedarán impunes, sino que los culpables caerán bajo la justicia popular” (DESCO Resumen Semanal 1983: 7). El 3 de abril de 1983, huestes senderistas atacaron al pueblo de Lucanamarca y asesinaron a 80 personas en la plaza del pueblo. El 18 de Julio de 1983, Sendero Luminoso mató a ocho personas en Uchuraccay.

Aunque no dijo nada sobre Uchuraccay, Abimael Guzmán, el líder del Partido Comunista Peruano SL, se expresó sobre los eventos de Lucanamarca en los siguientes términos:

Frente al uso de mesnadas y la acción militar reaccionaria le respondimos contundentemente con una acción: Lucanamarca, ni ellos ni nosotros la olvidamos, claro porque ahí vieron una respuesta que no se imaginaron, ahí fueron aniquilados más de 80, eso es lo real, y lo decimos, ahí hubo exceso... en algunas ocasiones, como en esa, fue la propia Dirección Central la que planificó la acción y dispuso las cosas, así ha sido. Ahí lo principal es que les dimos un golpe contundente y los sofrenamos y entendieron que estaban con otro tipo de combatientes del pueblo, que no éramos los que ellos antes habían combatido, eso es lo que entendieron [...] (Guzmán 1988. El Diario: 24 de julio)

La pregunta de Zavala

Santiago Zavala es el personaje principal de la novela de Vargas Llosa *Conversación en La Catedral* (1969). En las primeras páginas de la novela, Zavala se pregunta a sí mismo “¿En qué momento se jodió el Perú?”, pregunta que se convierte en leitmotiv de la novela en la cual se describe la vida en Lima, las actividades de oficiales corruptos del gobierno junto con la desilusión de Zavala de los asfixiantes años cincuenta. La pregunta de Zavala se ha convertido en una frase popular. En 1990 Carlos Milla Batres editó un libro titulado con la pregunta ¿En qué momento se jodió el Perú? en el cual distinguidos intelectuales escribieron ensayos que intentaban contestarla (Milla Batres 1990). La mayoría de las respuestas ofrecidas se remontan hasta Francisco Pizarro y el periodo colonial. Los autores mencionan arraigadas actitudes racistas que perduran por siglos y fijan la culpa en el comportamiento irresponsable de las élites como causas principales. ¿Es esta salida una manifestación de un escapismo depresivo hacia el pasado, en momentos en los que el país pasa por la peor crisis económica, política y social de su historia?

¿Es que el echarle la culpa a eventos que ocurrieron en el remoto pasado sería indicativo de la incapacidad de encarar los problemas del país de ahora?

Personalmente, no creo que sea necesario remontarnos siglos para atrás para saber cuándo es que el Perú se jodió. Lo que pasó en Uchuraccay y toda la secuela fácilmente puede demostrar que se trató de uno de esos momentos. La incapacidad de la sociedad peruana de entender el fenómeno senderista y su inhabilidad de confrontarlo en términos realistas se hallan en la médula de los sucesos emblemáticos que ocurrieron después del incidente de Uchuraccay.

El gobierno de Fernando Belaúnde no tomó en serio el levantamiento senderista probablemente porque a nadie en la Lima sofisticada le importa lo que realmente pasa en las remotas provincias serranas. Algunos sectores de la intelectualidad izquierdizante también tienen la culpa por no definir claramente su posición frente a las desviaciones de los senderistas, por no llamar la atención sobre el peligro que ello significaba, y por tratar de aprovecharse políticamente de las ventajas que el caos senderista implicaba. La anticuada y terrible estrategia antisubversiva de los militares es otro factor. Mediante sus métodos de persecución, tortura y desapariciones, ellos crearon situaciones en las que el miedo y el terror de la represión militar sobrepasaban las amenazas de los senderistas sobre la población civil. Que los militares rehusaron cualquier colaboración con la sociedad civil en contener el levantamiento y de ajustarse a las mínimas reglas de apertura con la prensa (presumiblemente porque sí tenían cosas que esconder) son los principales motivos que dan cuenta de un deterioro en las relaciones entre ellos y la sociedad civil.

Un sistema judicial que no es más que una farsa, ha cerrado las posibilidades de resolver conflictos a través de mecanismos legalmente establecidos, y ha llevado a todos los sectores sociales a buscar maneras de traspasarlos. El gobierno de Belaúnde investigando los sucesos de Uchuraccay prefirió una “Comisión Investigadora” antes que el sistema judicial, los militares mostraban puro desdén ante las Cortes, la oligarquía descargó su desprecio sobre abogadillos provinciales, los jueces se volvieron actores de circo, la prensa condujo los juicios en sus propias páginas, y los comuneros nunca se defendieron ante la justicia.

A la prensa nacionalista y voyeurista y a los portavoces impresos de la izquierda les interesó más excitar los morbosos instintos de sus lectores y apuntarse porotos para poner en dificultades al gobierno de turno que en establecer la verdad o entender las causas de los sucesos. La prensa derechista tildó cualquier crítica antigobierno como falta de patriotismo o de reflejar actitudes pro senderistas. Los intelectuales, incapaces de sobreponerse a los viejos y gastados clichés a los que se habían acostumbrado, construyeron explicaciones implausibles, las que llevaron al escepticismo y cinismo en lugar de entendimientos. La tendencia

generalizada de buscar “expertos” que hablen en nombre de otros, en vez de dejar que la gente se exprese, produjo un torrente de conceptos medio cocidos y frases que ofuscan en lugar de clarificar las causas y carácter de esta insurgencia armada. Informes muy bien escritos pero pobremente investigados, produjeron críticas literarias en lugar de una confrontación seria con los hechos.

Un golpe militar de carácter progresista había dirigido un proyecto muy amplio de reformas solo 12 años antes que Sendero declare la guerra al sistema. Estas reformas habían creado oportunidades a muchos jóvenes hombres y mujeres cuyas aspiraciones y esperanzas se vieron frustradas drásticamente cuando la economía del país prácticamente llegó a naufragar. Los gobiernos posvelasquistas cerraron sus ojos ante las crecientes aspiraciones de estos nuevos sectores sociales. Las élites los marginaron a medida que la prosperidad declinaba.

El Perú se jodió porque una temprana acción de combatir eficazmente a Sendero Luminoso en cooperación con los comuneros de las áreas rurales no se llegó a efectivizar sino muy tarde. En vez de eso, los comuneros fueron reprimidos por un sistema autoritario que les negó rotundamente cualquier validez a sus esfuerzos. La sociedad peruana no podía reconocer la importante contribución que estos aliados, empobrecidos, analfabetos y que se expresan de otra forma ofrecían al gobierno en medio de un levantamiento violento y feroz. La sociedad civil no desarrolló medios eficaces para neutralizar a los revolucionarios. Quizás sea ya muy tarde.

Ropa, cámaras y relojes

En la versión original de este trabajo, terminé con un epílogo muy deprimente, en el que detallaba que Uchuraccay había sido abandonado y su población andaba refugiada y dispersa. Describía escenarios escabrosos de los años ochenta y noventa como los coches-bomba en Lima, el bombardeo aéreo del Frontón para sofocar un levantamiento de presos políticos. Hablaba sobre la influencia del narcotráfico en financiar la subversión, la corrupción e impunidad de las fuerzas del orden. Haciendo un resumen de lo que se suponía en esos años podrían haber sido el número de víctimas en 20.000, terminé con la terrible cita de Nelson Manrique que muchos peruanos pensaban en 1990 que era mejor “matarlos a todos para que podamos vivir en paz” (Manrique 1990: 37, 2002: 126).

Podría también haber agregado en ese epílogo que ese pesimismo influyó a Mario Vargas Llosa, el novelista, a terminar su novela Historia de Mayta (1984) con la descripción, en un futuro imaginado pero no muy lejano, del Perú invadido por expediciones militares financiadas por los Estados Unidos desde Ecuador y Bolivia para derrocar a los insurgentes. También en esos años, después de perder las

elecciones para la presidencia frente Alberto Fujimori, Vargas Llosa publicó la novela *Lituma en los Andes* (1993b) en la que la corrupción policial se mezcla con descripciones de salvajes matanzas llevadas a cabo por los senderistas mientras que los comuneros andinos realizan rituales de sacrificio humano y canibalismo ritual evocando otro Perú más profundo, más salvaje y más primitivo aún que sus interpretaciones sobre lo sucedido en Uchuraccay. Así era el ánimo de esos tiempos.

Las cosas cambiaron, Abimael Guzmán fue capturado vivo en 1992 en una operación detectivesca en vez de un mortal asalto militar evitando que se vuelva un mártir. Sendero Luminoso se desinfló y el conflicto armado rápidamente amainó. Hubo un proceso muy turbio de “normalización” que duró hasta la caída del régimen de Fujimori. Alberto Fujimori, Vladimiro Montesinos y Abimael Guzmán ahora están en la cárcel. Se estableció la Comisión de la Verdad y Reconciliación sobre la violencia política de esa década durante el gobierno interino de Valentín Paniagua que cuando publicitó los resultados en 2003 contó con los aplausos de una amplia gama de la sociedad. Pero desde allí hasta ahora, 2011, las posiciones se han endurecido. Nuevamente a Mario Vargas Llosa le tocó jugar un papel clave de mediador al ser nombrado como director de un futuro Museo de la Memoria que un segmento de la sociedad peruana rechaza.

En 2009 en un contexto diferente el público peruano tuvo que volver a analizar sus ideas respecto al primitivismo del Perú profundo cuando grupos de indígenas amazónicos protagonizaron pacíficos paros y manifestaciones políticas respecto a sus derechos territoriales, que lamentablemente irrumpieron en actos de violencia en la ciudad de Bagua. Se repite la historia: se nombran comisiones de investigación que a la hora de entregar sus resultados no llegan a consenso, pelea que va acompañada de un furor mediático, esta vez amplificado por la internet, los celulares y el twitter. En las discusiones vuelven a aflorar las distinciones entre lo que es civilizado y lo que es salvaje, qué cosa es la modernidad y qué es el atraso. Apenas pasó el temporal se aproximan las nuevas elecciones de 2011, y los candidatos presidenciales, cada uno alegremente vestido con cushma y coronitas de plumas, posan ante las cámaras de la televisión para aparecer inclusivos.

Recuerdo como en 1994 fui invitado por Ponciano del Pino a Ayacucho para asistir a una reunión en la cual líderes de Uchuraccay planificaban el apoyo que se les podría brindar para facilitar el retorno de los comuneros al lugar de donde habían huido. Allí Elías Ccente nos mostró una antigua foto de su padre tomada por un fotógrafo callejero en la plaza Manco Cápac de Lima cuando éste viajó para reclamar ante el presidente Manuel Prado que ordene a que se clarifiquen los límites entre la comunidad y la hacienda de Uchuraccay. En la foto el delegado de Uchuraccay vestía con todo orgullo el atuendo de bayeta típico de un comunero de la puna de Huanta, porque iba al palacio a reclamar sus legítimos derechos

como indígena que era. En cambio, el delegado a la reunión de Ayacucho venía vestido como cualquier humilde en las calles de nuestras ciudades: ropa comprada barata, gastada y remendada, casaca con cierre y gorra tipo militar. Le pregunté porqué no se vestía con la ropa tradicional tal como su ancestro en la foto. Me respondió que esa es buena para la puna donde hace frío, y aquí en la ciudad hay que vestirse como la ciudad manda. Y que si volvieran al pueblo, seguramente volverán a usar la bayeta, a condición de que obtengan buenos carneros para la lana y que las personas no se hayan olvidado las técnicas de hilar y tejer.

Pensé que esa foto era la respuesta más clara a la frase suelta del general Noel que los comuneros habían confundido la cámara por el fusil. Al releer la sección sobre Uchuraccay en el informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, se mencionan aparte de las cámaras fotográficas, también relojes, botas, y ropa extraña al atuendo típico que aparecen en las fotografías. Esta vez se trata de las fotos de Willy Reto. Resulta que los comuneros habían ocultado los efectos personales del reportero gráfico que fueron encontrados durante la inspección del fiscal Juan Flores (Comisión de la Verdad y Reconciliación 2004: 150 nota 120, 164). Las fotos que Reto tomó hasta que lo mataron, revelaron que los periodistas habían hablado con los comuneros; y como eran tomas de muy cerca, esas imágenes sirvieron a aquellos que querían achacar la matanza de los periodistas a elementos del ejército infiltrados entre los comuneros para afirmar que su camuflaje era deficiente. Decían los opositores a la versión Vargas Llosa, que esas fotos revelaban relojes, aspectos de ropa occidental y botas, que los indígenas de Uchuraccay no podrían haber estado usando. ¿Pueden —parafraseando a Vargas Llosa— los comuneros de Uchuraccay ser falsos comuneros si usan relojes?

Los comuneros con sus relojes han vuelto a la comunidad. Hoy todos los de Uchuraccay son evangélicos y leen la Biblia. El gobierno de Fujimori les proporcionó unas casitas bonitas pintadas de blanco que los comuneros encuentran no muy útiles para el tipo de vida que llevan en las frías alturas, aunque tengan agua con caños que se pueden abrir y cerrar. Tienen una carretera y hasta computadoras regaladas por el dadivoso presidente.

También hay un monumento en homenaje a los ocho periodistas caídos hacia el cual los deudos de los mártires del periodismo hacen un peregrinaje en una romería anual. Allí los comuneros de Uchuraccay son tratados con cierto desdén, porque no se les ha perdonado totalmente. En la ocasión en que Kimberely Theidon y Enver Quinteros (2003) observaron el evento en 2003, reportan que el presidente de la comunidad interrumpió la ceremonia para insistir que también se reciten los nombres de los 135 comuneros de Uchuraccay que habían sido muertos a causa de la violencia.

Referencias citadas

- Alberti, Giorgio y Enrique Mayer (eds.). 1974. *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Albó, Xavier. 1991. El retorno del indio. *Revista Andina* (9): 299-366.
- _____. 1987. "From MNRistas to Kataristas to Katari" En: S. Stern (ed.) *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. pp. 379-419. Madison: University of Wisconsin Press.
- Anderson, James. 1987. *Sendero Luminoso: A New Revolutionary Model?* Londres: Institute for the Study of Terrorism.
- Andreas, Carol. 1990. "Women at War". *Fatal Attraction: Peru's Shining Path. NACLA Report on the Americas* 24 (4): 20-23.
- _____. 1985. *When Women Rebel: The Rise of Popular Feminism in Peru*. Connecticut: Lawrence Hill and Company.
- Ansi3n, Juan y Eudoisio Sifuentes. 1989. "La imagen popular de la violencia, a trav3s de los relatos de degolladores". En: Juan Ansi3n (ed.), *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: TAREA.
- Amnesty International. 1989. *Peru: Human Rights in a State of Emergency*. Londres: Amnesty International Publications.
- _____. 1985. *Peru: Amnesty International Briefing*. Londres: Amnesty International Publications.
- Arias, Arturo. 1990. "Changing Indian Identity: Guatemala's Violent Transition to Modernity". En: C. A. Smith (ed.), *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*. pp. 230-257. Austin: University of Texas Press.
- Basadre, Jorge. 1978a "1945". En: P. Ricketts (ed.), *Apertura. Textos sobre temas de historia, educaci3n, cultura y pol3tica. Escritos entre 1924 y 1977*. Lima: Editorial Taller, pp. 489-494.
- _____. [1931] 1978b. *Per3 problema y posibilidad*. 2.a ed. con ap3ndice "Algunas Consideraciones 47 a3os despu3s". Lima: Banco Internacional del Per3.
- _____. 1978c. "Mentira y Factibilidad del Per3". P. Ricketts (ed.), *Apertura. Textos sobre temas de historia, educaci3n, cultura y pol3tica*. Escritos entre 1924 y 1977. pp. 549-565. Lima: Editorial Taller.
- _____. [1929] 1947. *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Per3*. Lima: Editorial Huascar3n.
- B3jar, H3ctor. 1973. *Las guerrillas de 1965: balance y perspectiva*. Lima: Ediciones PEISA.
- Berg, Ronald. 1987. Sendero Luminoso and the Peasantry of Andahuaylas. *Journal of Inter-American Studies and World Affairs* 28 (4): 165-196.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1987. *M3xico profundo. Una civilizaci3n negada*. M3xico: SEP-CIESAS.
- Bonfil Batalla, Guillermo (ed.). 1981. *Utop3a y revoluci3n. El pensamiento pol3tico contempor3neo de los indios en Am3rica Latina*. M3xico: Editorial Nueva Imagen.

- Bourricaud, François. [1967] 1989. *Poder y sociedad en el Perú*. Lima: Instituto Estudios Peruanos (IEP).
- Brandt, Hans Jürgen (ed.). 1987. "Legalidad, derecho consuetudinario y administración de justicia en comunidades campesinas y zonas rurales andinas". En: *Justicia Poupular*. pp. 101-166. Lima: Centro de Investigaciones Judiciales de la Corte Suprema de Justicia de la República.
- Caballero, José María. 1980. *Economía agraria de la sierra peruana antes de la reforma agraria de 1969*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Caretas. 1988. El cassette de Ayacucho. *Caretas*. (1013): 18-19 y 72-74.
- _____. 1985. Caso Uchuraccay: la tremenda corte II. *Caretas* (832): 20-27.
- _____. 1984a. Caso Uchuraccay: la tremenda corte. *Caretas* (828): 21-28.
- _____. 1984b. Esta también es el APRA ¿Qué les parece? *Caretas* (828): 23, 70.
- _____. 1984c. Huachuajasa el lugar de la masacre. *Caretas* (829): 23-24.
- Chávez De Paz, Denis. 1989. *Juventud y terrorismo: características sociales de los condenados por terrorismo y otros delitos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Claverías, Ricardo, Elizeo Zeballos y Jesús Yumi. 1983. *El caso del movimiento regional de Puno*. Puno: Instituto de Investigaciones para el Desarrollo Social del Altiplano.
- _____. s.f. Teorías sobre el capitalismo en la agricultura y el problema regional en el Perú.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. 2004. *Informe final: Perú, 1980-2000*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM)-Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- Comisión Especial del Senado sobre las Causas de la Violencia y Alternativas de Pacificación Nacional. 1989. *Violencia y pacificación*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO)-Comisión Andina de Juristas.
- DESCO resumen semanal. 1983. Terrorismo. 206 (6): 7.
- Degregori, Carlos Iván. 2011. *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- _____. 2000. "Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso". En: C. I. Degregori (ed.) *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. pp. 20-73. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- _____. 1991 "A Dwarf Star". Fatal Attraction: Peru's Shining Path. *NACLA Report on the Americas* 24 (4): 10-17.
- _____. 1990. *El Surgimiento de Sendero Luminoso: Ayacucho 1969-1979*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- _____. 1989. "Entre los fuegos de sendero y el ejército: Regreso de los pishtacos". En: J. Ansión (ed.), *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Ediciones TAREA.

- Degregori, Carlos Iván (ed.). 2000. *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Degregori, Carlos Iván y Romeo Grompone. 1991. *Elecciones 1990: demonios y redentores en el nuevo Perú, una tragedia en dos vueltas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Díaz Martínez, Antonio. 1969. *Ayacucho, hambre y esperanza*. Ayacucho: Ediciones Waman Puma.
- Favre, Henri. 1984. Sentier Lumineux et Horizons Obscurs. *Problemes d'Amerique Latine* (72): 3-27.
- Flores-Galindo, Alberto. 1988. "Pensando el horror". En: A. Flores-Galindo, *Tiempo de plagas*. pp. 185-190. Lima: Ediciones Caballo Rojo.
- Geertz, Clifford. 1973. "Juego profundo: análisis de una pelea de gallos en Bali". En: J. Dandler (ed.), *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*. pp. 3-44. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- Gorriti, Gustavo. 1990. *Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: Editorial Apoyo.
- Guzmán, Abimael. 1988. Presidente Gonzalo rompe el silencio: entrevista en la clandestinidad. *El Diario*: 24 de julio.
- Haley, Alex. 1978. *Raíces*. Madrid: Ultramar.
- Hall, J. B. 1985. *Lope de Vega Fuenteovejuna: Critical Guides to Spanish Texts*. Londres: Grant & Cutler Ltd.
- Isbell, Billie Jean. [1978] 2005. *Para defendernos: ecología y ritual en un pueblo andino*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (CBC).
- _____. 1991. "Responses to Shining Path in Provincial Ayacucho in the 1980's". En: D. Scott Palmer (ed.), *The Shining Path of Peru*. pp. 77-99. Nueva York: St. Martin's Press.
- J.C.F. (Anónimo). 1988. Pensamiento Gonzalo: marxismo del nuevo siglo (VIII). *El Diario*: 6 de septiembre.
- Kapsoli Escudero, Wilfredo. 1987. *Los movimientos campesinos en el Perú 1879-1965*. Lima: Editorial Atusparia.
- Krueger, Christine E. 1980. "Pedro Ruiz Gallo National University, Peru: A Case Study in the Anthropology of University Organization". Ph.D. Dissertation. University of Florida: Gainesville.
- Lope De Vega. [1619] 1982. *Comedia famosa de Fuenteovejuna*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Lumbreras, Luis Guillermo. 1983. "Declara el Dr. Luis Guillermo Lumbreras: Informe de Uchuraccay descriptivo e incompleto". *El Observador*: 18 y 19 de marzo.
- Lynch, Nicolas et al. 1990. *Los jóvenes rojos de San Marcos. Radicalismo universitario de los años 70*. Lima: El Zorro de Abajo Ediciones.
- Macera, Pablo. 1983. Entrevista al Dr. Pablo Macera: Uchuraccay ¿crímenes sin castigo?. *La República*: 19 de marzo.

- Manrique, Nelson. 2002. *El tiempo del miedo: la violencia política en el Perú 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- _____. 1990. "Time of Fear". *Fatal Attraction: Peru's Shining Path. NACLA Reporting the Americas* 24 (4): 28-38.
- Mariátegui, José Carlos. 1971. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta. [1928]
- Mayer, Enrique. 1991. Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's "Inquest in the Andes". Reexamined. *Cultural Anthropology* 6 (4): 466-450.
- _____. 1992 Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's "Inquest in the Andes" Reexamined. En: G. Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology*. pp. 181-219. Durham: Duke University Press.
- Méndez, Cecilia. 2005. *The Plebeian Republic: The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State; 1820-1850*. Durham: Duke University Press.
- _____. 2002. *El Poder del nombre o la construcción de identidades étnicas y nacionales en el Perú: mito e historia de los iquichanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Milla Batres, Carlos. 1990. *¿En qué momento se jodió el Perú?* Lima: Editorial Milla Batres.
- Millones, Luis. 1983. "La tragedia de Uchuraccay: Informe sobre Sendero". *Anexo 2*. En: Mario Vargas Llosa, Abraham Guzmán Figueroa y Mario Castro Arenas, *Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay*. pp. 85-102. Lima: Editora Perú.
- Montoya, Rodrigo. 1983. Entrevista al Dr. Rodrigo Montoya: Uchuraccay, ¿crimen sin castigo? *La República*: 19 de marzo.
- _____. 1980. *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX*. Lima: Mosca Azul Editores.
- _____. 1974. *Capitalismo y no capitalismo en el Perú. Un estudio histórico de su articulación en un eje regional*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Mörner, Magnus. 1985. *The Andean Past: Land, Societies and Conflicts*. Nueva York: Columbia University Press.
- Noel Moral, Roberto C. 1989. *Ayacucho: testimonio de un soldado*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Concytec).
- O'Phelan Godoy, Scarlett. 1988. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas (CBC).
- Orlove, Benjamin S. 1990. "La posición de los abigeos en la sociedad (El bandolerismo social en el Cusco en vísperas de la reforma agraria)". C. Aguirre y Ch. Walter (eds.), *Bandoleros*.
- Ossio, Juan. 1983a. Sobre el juicio de los comuneros de Uchuraccay. *Expreso*: 31 de julio.
- _____. 1983b. ¿Es delito de ser indio en el Perú? *Expreso*: 6 de enero.
- _____. 1980. Abigeos y montoneros. En: *Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*. pp. 277-305. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

- Ossio, Juan y Fernando Fuenzalida. 1983. "Informe sobre Uchuraccay" Anexo 1. Mario Vargas Llosa, Abraham Guzmán Figueroa y Mario Castro Arenas, *Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay*. pp. 43-81. Lima: Editora Perú.
- Osterling, Jorge P. y Héctor Martínez. 1983. Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940-80. *Current Anthropology* 24 (3): 343-360.
- Pásara, Luis. 1984. "Perú: ¿Administración de Justicia?". En: J. de Belaúnde López de Román (ed.), *La Administración de la Justicia en América Latina*. pp. 197-278. Lima: Consejo Latinoamericano de Derecho y Desarrollo.
- _____. 1983. "El campesino frente a la legalidad". *Socialismo y Participación* 21: 1-27.
- Pino, Ponciano Del. 2012. *En nombre del gobierno: políticas locales, memoria y violencia en el Perú del siglo XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- _____. 2003a. "Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes". En: C. I. Degregori (ed.), *Jamás tan cerca arremetió lo lejos: memoria y violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- _____. 2003b. "Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes". En: P. del Pino y E. Jelin (eds), *Luchas locales, comunidades e identidades*. pp. 11-59. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Platt, Tristan. 1980 "Espejos y maíz: el concepto de yanantin entre los machaca de Bolivia". En: E. Mayer y R. Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*. pp. 139-182. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- Poole, Deborah. 1988. Paisajes de poder en la cultura abigea del sur andino. *Debate Agrario* (3): 11-37.
- _____. 1984. "Ritual-Economic Calendars in Paruro: The Structure of Representation in Andean Ethnography". Ph. D. Dissertation. University of Illinois: Urbana- Champaign.
- Poole, Deborah y Gerardo Rénique. 1991. The New Chroniclers of Peru: US Scholars and their "Shining Path" of Peasant Rebellion. *Bulletin of Latin American Research* 10 (2): 133-191.
- Portocarrero, Gonzalo y Patricia Oliart. 1989. *El Perú desde la escuela*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Prescott, William H. 1955. *Historia de la conquista del Perú, con observaciones preliminares sobre la civilización de los Incas*. Buenos Aires: Imán.
- Quintanilla, Lino. 1982. *Andahuaylas: la lucha por la tierra*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Remy, María Isabel. 1991. "Los discursos sobre la violencia en los Andes. Algunas reflexiones a propósito del chiaraje". En: H. Urbano (ed.), *Poder y violencia en los Andes*. pp. 261-275. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (CBC).

- Rénique, José Luis. 2003. *La voluntad encarcelada: las "luminosas trincheras de combate" de Sendero Luminoso del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- _____. 1991 "The Revolution Behind Bars". *Fatal Attraction: Peru's Shining Path* NACLA Report on the Americas 24 (4): 17-19.
- Rodríguez Pastor, Humberto. 1985. *La Antropología en el Perú*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Concytec).
- Roseberry, William. 1995. Latin American Studies in a "postcolonial" era. *Journal of Latin American Anthropology* 1 (1): 150-177.
- Rubio Correa, Marcial. 1984. Testigos de "primera" y poderes de "segunda": Proceso en tela de juicio? *Quehacer* (32): 12-17.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- Salcedo, José María. 1984. *Las tumbas de Uchuraccay*. Lima: Cóndor Editores.
- Scott, James C. 1986. *Weapons of the Weak*. New Haven: Yale University Press.
- Skar, Harald. [1982] 1997. *La gente del valle caliente. Dualidad y Reforma Agraria entre los runakuna (quechua hablantes) de la sierra peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- Smith, Carol A. 1990. "History and Revolution in Guatemala". En: C. A. Smith (ed.), *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*. pp. 258-286. Austin: University of Texas Press.
- Soberón, Luis. 1986. *Las ciencias sociales y el desarrollo rural del Perú*. Lima: Fomciencias.
- Soto, Hernando De. 1988. *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World*. Nueva York: Harper & Row.
- _____. 1986. *El otro sendero: la revolución informal*. Lima: Editorial El Barranco.
- Starn, Orin. 1999. *Nightwatch: The Politics of Protest in the Andes*. Durham: Duke University Press.
- _____. 1994. Rethinking the Politics of Anthropology: The Case of the Andes. *Current Anthropology* (35): 13-28.
- _____. 1992a. "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru". En: Gorge Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology*. pp. 152-180. Durham: Duke University Press.
- _____. 1992b. Antropología andina, "andinismo" y Sendero Luminoso. *Allpanchis* (39): 15-29.
- _____. 1991. Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru". *Cultural Anthropology* 6 (1): 63-91.
- Stern, Steve J. (ed.) 1987. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Szeminski, Jan. 1987. "Why Kill the Spaniard? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the 18th Century". En: Steve Stern (ed.) *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. pp. 166-193. Madison: University of Wisconsin Press.

- Taylor, Lewis. 1983. *Maoism in the Andes: Sendero Luminoso and the Contemporary Guerrilla Movement in Peru*. Liverpool: Centre for Latin American Studies-University of Liverpool.
- Theidon, Kimberly y Enver Quinteros. 2003. Uchuraccay: la política de la muerte en el Perú. *Ideele* (152): 27-31.
- Trazegnies, Fernando De. 1984. Proceso de Uchuraccay: ¿Ritual de justicia? *Caretas* (821): 45-66.
- _____. 1983. "Informe". *Anexo 5*. En: Mario Vargas Llosa, Abraham Guzmán Figueroa y Mario Castro Arenas, *Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay*. pp. 127-152. Lima: Editora Perú.
- _____. 1978. El caso Huayanay: el ocaso de los heroes. *Cuadernos Agrarios* (2): 47- 65.
- _____. 1977. El caso Huayanay: el Derecho en situación límite. *Cuadernos Agrarios* (1): 73-118.
- Vallee, Lionel y Salvador Palomino. 1973. Quelques elements d"ethnographie du Nakaq. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 2 (4): 9-19.
- Vargas Llosa, Mario. 1993a. *El pez en el agua*. Madrid: Alfaguara.
- _____. 1993b. *Lituma en los Andes*. Lima: Ed. Planeta.
- _____. 1990a. Questions of Conquest: What Columbus wrought, and What He did not. *Harper's* 281 (1687): 45-53.
- _____. 1990b. El 92 entre la celebración y el alzamiento. *Oiga* (511): 41-45.
- _____. 1990c. "Historia de una matanza". En: M. Vargas Llosa, *Contra viento y marea III*. pp. 156-192. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- _____. 1990d. "Las bravatas del juez". En: M. Vargas Llosa, *Contra viento y marea III*. pp. 220-226. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- _____. 1990e. "Después del Informe: Conversaciones sobre Uchuraccay". En: M. Vargas Llosa, *Contra viento y marea III*. pp. 151-155. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- _____. 1987. *El hablador*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- _____. 1984. *Historia de Mayta*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- _____. 1983. Inquest in the Andes. *New York Times Magazine*: 31 de julio.
- _____. 1969. *Conversación en La Catedral*. Lima: PEISA.
- Vargas Llosa, Mario, Abraham Guzmán Figueroa y Mario Castro Arenas. 1983. *Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay*. Lima: Editora Perú.
- Weismantel, Mary. 2001. *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Whitten, Norman Jr (ed.) 2003. *Millennial Ecuador*. Iowa: University of Iowa Press.
- _____. 1981. *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- Zuidema, R. Tom y Ulpiano Quispe. [1967] 1989. "Un viaje al encuentro de Dios: narración e interpretación de una experiencia onírica en la comunidad de Choque-Huarkaya". En: R. T. Zuidema, *Reyes y Guerreros: Ensayos de Cultura Andina*. pp. 33-53. Lima: Fomiciencias.

Silencios, secretos y verdades: el caso Uchuraccay

PONCIANO DEL PINO

La matanza de los periodistas, el 26 de enero de 1983, en la comunidad andina de Uchuraccay constituye uno de los hechos que más atención mediática ha concitado nacional e internacionalmente; es, además, un referente emblemático de la memoria de la violencia política en el país. Sigue suscitando atención y debate hoy en día por las persistentes suspicacias y dudas sobre los autores de la matanza. Sorprende de esta historia que la responsabilidad fue siempre admitida por los uchuraccaínos, y nunca hubo un afán de ocultar ni de desconocer los hechos.

Ese mismo año hay tres momentos en que los uchuraccaínos reconocen su responsabilidad: el primero, cuando se exhumaron los cadáveres de los periodistas, el 30 de enero de 1983. En esa ocasión el periodista Luis Morales Ortega, corresponsal de El Diario de Marka, quechua hablante, busca insistentemente que los uchuraccaínos puedan identificar a los responsables de la matanza. Un segundo momento, en la reunión de cabildo con los miembros de la comisión investigadora el 12 de febrero de 1983 y, finalmente, en los testimonios que recoge en Uchuraccay el juez Juan Flores Rojas, encargado de la investigación judicial en mayo y junio de 1983.¹

1 Los testimonios están en el expediente del caso Uchuraccay, N° 2805-96, en el 7° Juzgado de Procesos en Reserva, Lima. El expediente completo contiene cerca de 10 000 folios. Mientras trabajamos en la CVR, en el 2002, la abogada Patricia Balbuena pudo acceder al expediente. Por el limitado tiempo y la negativa de fotocopiar los documentos, ella grabó en cintas magnetofónicas partes del proceso y los testimonios que consideramos relevantes para el análisis del caso (véase “El caso Uchuraccay” en el Informe Final de la CVR 2003, t. V). En el 2000, pude acceder a la sentencia del juicio y a algunos testimonios en el archivo de la Asociación Pro-Derechos Humanos - Apropdeh, Lima.

La responsabilidad de los uchuraccaínos implicados en la matanza de los periodistas, sin embargo, no alcanza toda la verdad de esta historia. Advierto que no se trata de ninguna historia conspirativa. Hablamos, más bien, de una historia que nos atraviesa y nos cuesta reconocerla. Lo que se dejó de contar en esta historia no está relacionada a los hechos de la matanza en sí, sino al lugar que ocupa Sendero Luminoso y la violencia en esta historia. Ese objeto “opaco y elusivo” —en palabras de Carlos Iván Degregori— sigue siendo difícil de ser reconocido e incorporado como parte de nuestra historia. La matanza de los periodistas me lleva a las historias no contadas de la violencia.

El silencio es el objeto de estudio de este capítulo. Sugiero como argumento central que los silencios más que vacíos son “voces” activas que informan y marcan la dinámica central en la producción de la memoria de la violencia en comunidades duramente afectadas por el conflicto armado. A diferencia de los procesos de memoria a nivel nacional —que se conforman de disputas y luchas entre las diferentes maneras de significar el pasado— la elaboración de ese pasado en estas comunidades se establece por los contenidos que pueden o no hacerse públicos, por el patrón de recuerdo público que se define bajo el escenario de violencia extrema que vivieron. Por su valor, los contenidos silenciados —y que por tanto que no son incorporados en las narrativas públicas— van definiendo su lugar en el rumor, la insinuación y están confinados a habitar en la intimidad del hogar. Pero la restricción o prohibición no es sinónimo de vacío; incita, por el contrario, a hablar y “hablar más”² de ciertas verdades que otras.

Memorias de la violencia y formas del silencio

La memoria y el silencio son partes de una misma unidad. La memoria es el proceso de elaboración y significación del pasado; por ello, es siempre selectiva y su producción inconclusa; mientras que el silencio se define en la transmisión y representación de ese pasado, en la intención de qué historias y verdades dar a conocer y cuáles callarlas. Recordar y silenciar no es una decisión libre y espontánea, está enmarcada en la institucionalidad local, en relaciones de poder y sujeta muchas veces a la misma violencia. Hay un patrón de recuerdo público donde se conforma el silencio, las verdades que no pueden ser dichas, que quedan prohibidas o encubiertas sutilmente en las narrativas de verdad.

Por lo mismo, el silencio “es menos el límite absoluto del discurso (el otro lado, del que estaría separado por una frontera rigurosa) que el elemento que funciona junto a las cosas dichas”, precisa Foucault (1999: 37). Es en el discurso donde circula el silencio, al lado de lo que se dice, lo que se cuenta, y en casos como

2 Frase que tomo del ensayo de Luise White (2010a).

Uchuraccay, lo que motiva hablar. La matanza de los periodistas llevó a diferentes interlocutores a la búsqueda de “la verdad”: a periodistas, a familiares de las víctimas, a una comisión especial de esclarecimiento, a jueces, entre otros. Frente a los deseos de revelar lo sucedido, callar no era la mejor opción. Tenían que hablar y hablar más; reconocer abiertamente sus responsabilidades en esa matanza y con esto dejar dichas otras verdades.

En el discurso se conforma el silencio, pero de manera sutil. Más que apelar a una burda mentira o engaño, el silencio resalta, o presta una mayor atención, a ciertas historias y deja de lado o en los márgenes otras, casi imperceptibles a las narrativas que se transmiten. Son, de hecho, verdades encubiertas por otras verdades. Hay que entender que el proceso de recordar es también, como señala Stern (2004: 149-150), el proceso de silenciar el pasado.

¿Cuáles son esas verdades indecibles y confinadas al secreto del conocimiento local? Son historias que tienen un valor y un poder de poner en riesgo —real o imaginario— cierta integridad de sus miembros. Al ser reconocida y compartida entre sus miembros, esa construcción social del valor y el poder de la verdad lleva a movilizar y garantizar su resguardo. Y esta puede ser tan violenta, como muestran los casos de quienes encarnan las historias que se buscan silenciar. En Uchuraccay, como en muchas otras comunidades, estos silencios están relacionados, sobre todo, a las complicidades de las familias o ciertos miembros con Sendero Luminoso, y de la violencia que se dio entre ellos.

Hay diferentes formas y modos de silencio que se precisan con el tiempo. Hay silencios que performan las narrativas de verdad —silencios convertidos en narrativa— encubiertos en la sutilidad de contar ciertas verdades por otras. En tanto la matanza de los periodistas en Uchuraccay movilizó a una audiencia deseosa de sentido, el silencio operó en la palabra —en las “políticas de lenguaje y discurso”, en palabras de Foucault—. Pero bajo circunstancias de extrema violencia, el silencio también es una práctica de poder: el silencio como imposición, prohibición y represión contra quienes pudieran transgredir y hacer pública esa verdad. Estas dos formas de silencio, la oculta en las narrativas y la impuesta por el poder, operaron en la estructuración de la memoria en los primeros años de la violencia. No como una imposición externa sino estructurada en la dinámica local.

Lejos de los años de violencia y represión, en el retorno y la refundación de la comunidad, cuando podía persistir la necesidad de encubrir ciertos contenidos, son otros los sentidos del silencio. Bajo estas circunstancias puede ofrecer alivio e integridad: buenos silencios.³ Es un silencio virtuoso que antepone

3 Son palabras que recojo de la conferencia de Thongchai Winichakul, quien al analizar los “Moments of Silence” sobre la masacre en Bangkok, de octubre de 1976, sugiere diferentes

a los conflictos del pasado, las posibilidades restaurativas e integrativas de la convivencia en comunidad. Entendiendo el pasado de conflictos y las memorias tóxicas sedimentadas en el propio paisaje, el retorno es difícil de imaginar sin una cierta dosis de olvido; una cierta voluntad de hacer del silencio, olvido. De esta manera, el silencio, entendido más como recuerdos prohibidos y/o verdades impuestas, pasa a ser un secreto compartido. El tiempo hace del silencio, secreto, sujeto a negociar y revisar sus contenidos y se sostiene, más que en el ejercicio del poder represivo, en los códigos culturales y normativos de la comunidad: el silencio cultural.

Para entender lo que está en juego en esta historia, se busca historizar las narrativas de los uchuraccaínos en tres diferentes momentos: en las narrativas que recoge la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay, en febrero de 1983; en el retorno a la comunidad después de vivir en el exilio por más de una década, en octubre de 1993, y; en los testimonios que recoge la Comisión de la Verdad y Reconciliación en mayo de 2002. Tres momentos importantes para entender las narrativas de la violencia, su cambio o persistencia en el tiempo, las formas y modos de silencio que se configuran en ellas, así como del valor de la producción social del silencio en la comunidad.

Performando verdades: verdades contadas, exageradas y silenciadas

El objetivo en esta parte es historizar los contenidos de las narrativas de la violencia en los primeros años. Se toma para su análisis la reunión que tuvo lugar en Uchuraccay entre los miembros de la Comisión Investigadora y los campesinos de dicha comunidad, el 12 de febrero de 1983, poco más de dos semanas de ocurrida la matanza. El registro de esta reunión es probablemente una de las primeras fuentes donde se puede ver la forma que fue tomando el discurso de la violencia en estas comunidades. Este documento es también el testimonio de las vicisitudes de la gente, viviendo acechadas y expuestas a la violencia. Son esas las circunstancias que estructuraron ciertas tramas narrativas que dan forma y contenido a las memorias de la violencia.

A la luz de lo que se conoce del hecho,⁴ algo que resalta de esta reunión es la apertura de los uchuraccaínos para reconocer su responsabilidad en la matanza. No se detienen en describir detalles del mismo pero en ningún momento ponen en cuestión o en duda su actuación. Sin embargo, esta verdad no era todo lo que

formas de silencio: silencios voluntarios, silencios para recordar y buenos silencios. Madison, 28 de noviembre de 2007.

4 Para detalles de esta historia de la matanza de los periodistas, véase el informe del caso de la CVR (2003, t. V) y el libro escrito como crónica periodística de los hermanos Tipe (2015).

contenía esa historia: ¿Cuáles fueron esas otras verdades que quedaron fuera de la narrativa de la matanza de los periodistas?

Reunión de Cabildo, Uchuraccay, 12 de febrero de 1983

A los miembros de la Comisión Investigadora les tomó dieciocho minutos llegar de Ayacucho a Uchuraccay. A bordo de tres helicópteros, los tres comisionados (Mario Vargas Llosa, Abraham Guzmán y Mario Castro Arenas) llegaron junto con sus asesores⁵ y una veintena de policías y militares. Era la mañana nublada del sábado 12 de febrero de 1983. El presidente Fernando Belaúnde había nombrado a dicha Comisión en respuesta a las duras críticas por la matanza. No era casual el nombramiento de Mario Vargas Llosa. El prestigio internacional del escritor le daría legitimidad al informe y el respaldo que el gobierno necesitaba frente al escándalo nacional e internacional que había causado esa tragedia.

Esta no era la primera matanza desde que Sendero Luminoso dio inicio a su lucha armada en mayo de 1980, pero era una de las primeras en menos de un mes de la intervención de las Fuerzas Armadas en la lucha contrainsurgente, el 29 de diciembre de 1982. Fueron asesinados los periodistas cuando se dirigían caminando a Huaychao, una comunidad vecina de Uchuraccay, a dos horas a pie, donde solo cinco días antes habían sido asesinados por la población siete militantes de Sendero Luminoso. El propio presidente Fernando Belaúnde había salido a declarar a la prensa su satisfacción con esa iniciativa, de la “acción valerosa” de los campesinos de Huaychao al responder contra Sendero Luminoso.⁶ No obstante, para los sectores de izquierda ambas matanzas no podían entenderse fuera de las responsabilidades de las Fuerzas Armadas, más aun tratándose de periodistas de medios de comunicación de Lima, vinculados a la izquierda y centro izquierda: Eduardo de la Piniella, Pedro Sánchez y Félix Gavilán de *El Diario de Marka*, Jorge Luis Mendivil y Willy Retto de *El Observador*, Jorge Sedano de *La República*, Amador García de la revista *Oiga*, y Octavio Infante, director del diario de *Noticias* de Ayacucho.

En ese entonces la izquierda era la primera fuerza política de oposición al gobierno.⁷ A causa de la crisis económica, el debate político giraba en torno a los ajustes económicos y la reivindicación laboral, pero fue la decisión del gobierno de autorizar la intervención de las Fuerzas Armadas en la lucha contrainsurgente,

5 Conformado por tres antropólogos (Juan Ossio, Fernando Fuenzalida y Luis Millones), un jurista (Fernando de Trazegnies), un psicoanalista (Max Hernández) y dos lingüistas (Rodolfo Cerrón y Clodoaldo Soto).

6 *El Comercio*, lunes 24 de enero de 1983, p. 12.

7 Para conocer las posiciones de la izquierda en el debate político nacional en esos años, véase Tanaka (1998); CVR (2003, t. III).

la que abrió un frente de batalla política. Una lucha que hay que entenderla en el contexto de represión de las dictaduras militares en América Latina, en Argentina y Chile, especialmente; así como el genocidio que sufrían las poblaciones indígenas en Guatemala. Por ello, que esas matanzas en las alturas de Huanta no fueran parte de la política represiva de las Fuerzas Armadas era difícil de imaginar.

Llamados por el repique de campanas, la reunión de cabildo convocó a más de un centenar de uchuraccaínos, entre hombre y mujeres y duró poco más de dos horas.⁸ Fue un encuentro excepcional por las circunstancias de violencia que vivían los uchuraccaínos y los temas que se abordarían. Los miembros de la Comisión y los uchuraccaínos tenían cada cual sus propias motivaciones, así como sus sospechas, temores y prejuicios.⁹ En el patio de la excasa- hacienda, al lado de la plaza del pueblo, los miembros de la Comisión se sentaron junto a las autoridades comunales, rodeados por una hilera de varones y otra de mujeres, y más atrás, por policías y militares que resguardaban el acto.

Por recomendación de sus asesores, más específicamente por Juan Ossio, Mario Vargas Llosa dio inicio al cabildo repartiendo coca a los campesinos y performando el ritual de pago al Apu Rasuwilca, dios tutelar que se distingue por ser la montaña más alta en toda la zona norte del departamento de Ayacucho. Dio gracias realizando el pago simbólico, *tinkay*, arrojando hojas de coca y gotas de licor en honor al gran dios tutelar. Andinizándose, Vargas Llosa buscaba tender puentes con la población de Uchuraccay.¹⁰ Para los uchuraccaínos, mientras tanto, este acto sería recordado de manera distinto a lo que se proponían Vargas Llosa

8 Esta descripción etnográfica está basada en dos documentos: 1) Las notas que Mario Vargas Llosa registra de este encuentro (PUL: Mario Vargas Llosa's papers, Note book J-11 (1983), AM 1983-31. Apuntes de Mario Vargas Llosa de su visita a Uchuraccay, 12 de febrero de 1983); y 2) la transcripción en quechua y español del audio de la asamblea de cabildo en Uchuraccay (APPB: Reunión de cabildo. Uchuraccay, 12 de febrero de 1983). Mi agradecimiento a Phil Bennett, quien me proporcionó la transcripción y audio del cabildo. Esta copia es la que uso en el presente análisis. Sé por Patricia Balbuena, quien trabajó en la CVR, que copia de este manuscrito se encuentra en el expediente judicial del caso Uchuraccay (7° Juzgado de Procesos en Reserva del Poder Judicial, Lima: "Expediente del caso Uchuraccay", n.o 2805-96). En mi perspectiva, este manuscrito es una de las fuentes más ricas para entender tanto lo que venía pasando en Uchuraccay como para captar la textura de las narrativas que se iban elaborando bajo el contexto de la represión.

9 Mario Vargas Llosa describe muy bien sus impresiones y lo que escuchó esa mañana, una reunión "intensa y por momentos muy dramática y tensa. Para mí, además, profundamente conmovedora". (PUL: Mario Vargas Llosa's papers, Note book J-11 (1983), AM 1983-31. Cuaderno de notas de Mario Vargas Llosa de su visita a Uchuraccay, 12 de febrero de 1983).

10 Juan Ossio, antropólogo y asesor de la comisión, comparte esta imagen esencialista de los campesinos por los consejos que dio a los miembros de la comisión, de realizar rituales mágico-religiosos en Uchuraccay (Entrevista de Antonio Cisneros, Televisión Nacional. Lima, enero 2002).

y sus asesores. El *tinkay* es un ritual que se performa en ceremonias específicas, como la herranza el primero de agosto. Es un ritual asociado al calendario ecológico-productivo, que se inicia con el *tinkay* en “respeto” al *Apu* y gratitud a la “bendición” que este ofrece por cuidar y reproducir a los animales. Por ello, para los uchuraccaínos, este ritual del *tinkay* en pleno carnavales de febrero era ajeno al acto, y supusieron que esa sería la costumbre de Mario Vargas Llosa.¹¹ Esta visión esencialista de la población andina hizo que los miembros de la Comisión “andinizaran” sus actos esa mañana, así como la interpretación de los hechos en su informe.¹² A diferencia de la Comisión, los uchuraccaínos lo harían también para remarcar esa imagen de un “Otro” distinto: de ser gente ignorante, de no entender el español, de ser ajena a la tecnología y no distinguir una máquina fotográfica. En las dos horas que duró, aproximadamente el encuentro, lo que performaron fue de hecho una economía política de la palabra para ofrecerle a la Comisión lo que debía saber. Performaron verdades, al resaltar unas, al exagerar otras, y con esas, dejar dichas o silenciadas otras.

Mario Vargas Llosa dio inicio a la reunión informando sobre los objetivos de su presencia, valiéndose de dos intérpretes quechua- hablantes. Era una comisión que venía “en nombre del presidente” y que buscaba conocer, “de boca de las autoridades y de la comunidad” lo que había ocurrido con la muerte de los ocho “forasteros”. También quería conocer las costumbres, los problemas y las necesidades que tenían los uchuraccaínos para informar al presidente.

El primero en intervenir por parte de los uchuraccaínos fue el mayordomo de la comunidad, seguido por otros tres cuya identidad no se precisa.¹³ Estas cuatro intervenciones marcan el contenido de la narrativa que será ratificado por las otras intervenciones que siguen. Son intervenciones puntuales, buscan resaltar el contexto de hostilidad y violencia en que vivían cuando sucedieron los hechos:

Sí, señor, sí, señor, una vez ese ladrón terrorista a nosotros nos abusaba buscándonos noche tras noche. Y así, señor, sin conocer estos comuneros, nosotros en sesión-asamblea hicimos y así, señor, cuando estos señores nos visitaron, sin conocerlos, nos equivocamos [...] sí, a ese señor, nos equivocamos [en referencia a los periodistas]. Eso nomás es, señor.

11 Esta información fue proporcionada por Phil Bennet, quien entrevistó a los uchuraccaínos refugiados en Lima en 1991. En las entrevistas que hice en Uchuraccay, ninguno de los adultos a quienes entrevisté asoció el *tinkay* a la asamblea, con excepción de uno, que recordó que podía hacerse al final de la reunión del cabildo, para celebrar los acuerdos o la solución de algún problema, y que requería la “bendición” del *Apu*.

12 Para un análisis detenido del discurso del informe, véase Mayer (1992).

13 En una de las fotos registradas de aquella reunión, Silvio Chávez, uno de los que lideró la matanza, habla frente a los miembros de la comisión. Posiblemente él sea uno de los cuatro líderes que iniciaron esta ronda de intervenciones.

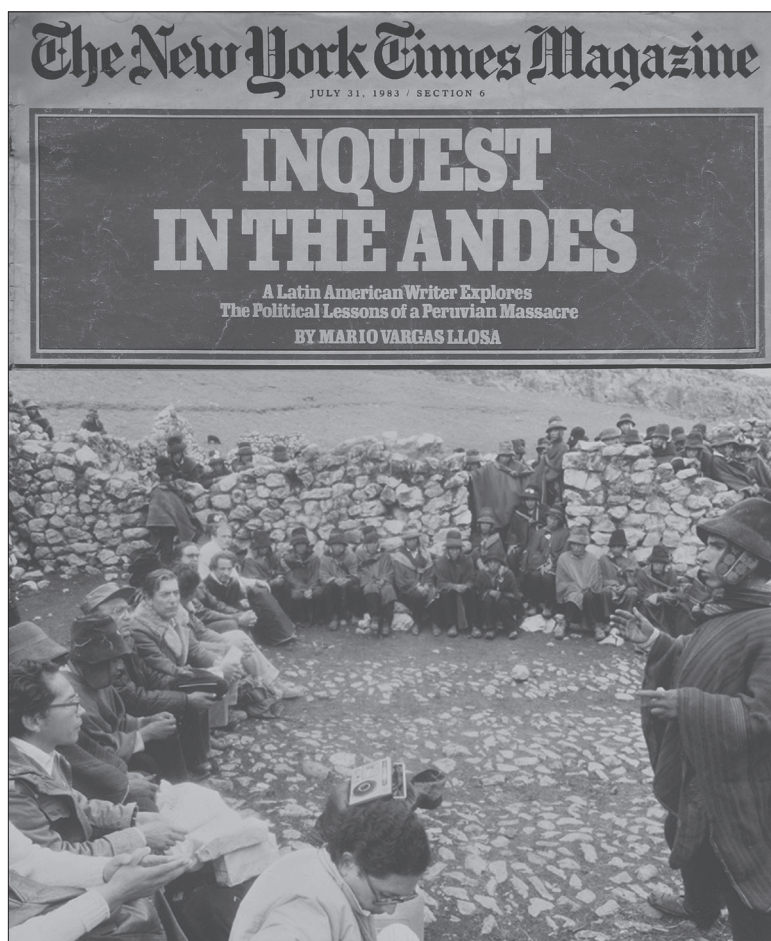


Foto 1: Portada de la revista The New York Times Magazine. En la fotografía se aprecia el Cabildo abierto entre la Comisión Investigadora en Uchuraccay y la población de Uchuraccay, el 12 febrero 1983. Silvio Chávez habla ante los miembros de la comisión.

Fuente: The New York Times Magazine.

Sí, señor, a nosotros todos esos terroristas ladrones, todas las noches ya no nos dejaba, por aquí y por allá nos amurallaban, por ese motivo nosotros todos los comuneros nos levantamos, a ese, todos los comuneros, ese con bandera, había venido por Wachwaqasa, subiendo [voz que interrumpe: bandera roja, bandera roja]. Gritando, “que muera Belaúnde, van a morir los sinchis, va a vivir la guerrilla”, cuando venía gritando, nosotros, señor, los matamos [en referencia a los periodistas]. Eso nomás es.

Por estos cerros, por todas partes nos amurallan, así esa guerrilla. Así aquí con todos los comuneros juntándonos, “que muera el sinchi, que muera el gobierno”, diciendo nos dijeron. Entonces así cómo pues vamos a morir los de Uchuraccay, el gobierno, el sinchi. Y también se preguntaron a qué vienen esos hombres [los periodistas], cuando decían apareció con su bandera. Entonces los agarraron, todos, a los que vinieron con bandera, por eso también nosotros sin conocer hicimos eso. Eso es todo, señor.

Señor, al pueblo de Uchuraccay, señor, [...] todos esos rateros vienen, señor. Entonces nosotros no [consentimos]. Por ser ignorante demasiado [...] nos asesinan. Entonces, señor, nosotros no consentimos, “todos los sinchis perros morirán, Belaúnde morirá”, a nosotros, diciendo los caminantes de noche (tuta purin), señor. Entonces claro, como nosotros somos sobresalientes no consentimos por nuestra ignorancia [...] allí nosotros, sí todos nosotros, señor [...] [ininteligible] los hemos matado [en referencia a los periodistas]. Eso es todo, señor.¹⁴

La persona que interviene luego menciona las amenazas que venían recibiendo cuando iban a las ferias de Tambo y Challhuamayo, ubicadas en las partes bajas, donde Sendero Luminoso tenía presencia. En esos lugares escuchaban decir que a “los de Uchuraccay los vamos a matar”. Estas amenazas habrían comenzado a circular luego de la matanza de los periodistas, lo que impedía que transitaran libremente por la zona y se abastecieran de productos del mercado. También comenzaban los acechos contra sus vidas, cada noche desde los cerros contiguos al pueblo.

Luego de estas intervenciones, Mario Vargas Llosa invitó a participar a quienes desearan hacerlo. La respuesta fue un coro unánime de negación, querían concluir la reunión, se escucha en muchas voces, *chayllam, chayllam, chayllam* (eso es todo, eso es todo, eso es todo). Cuando alguien sugiere que intervengan las mujeres, una voz interrumpe, *manama yachanchu ignorante runakuna* (gente ignorante qué van a saber). Con estas intervenciones buscaban, sin duda, controlar cualquier diálogo o intervención que pudiera poner en riesgo lo expuesto. Antes de analizar en detalle los contenidos, es necesario recalcar que las voces de los uchuraccaínos en el audio son firmes y marcan distancia del interlocutor, al dirigirse a los miembros de la comisión como “señor” en todo momento.¹⁵ No se detienen a describir detalles, no obstante reconocen que la matanza se suscitó por equivocación dado el contexto de amenazas y hostigamiento por parte de Sendero

14 Todas estas citas provienen de la reunión de cabildo (APPB: Reunión de cabildo. Uchuraccay, 12 de febrero de 1983).

15 Cuando la relación es afectiva, o en su versión de sumisión, el trato frente al interlocutor es generalmente de “papay”. En esta reunión, todos los que intervienen se dirigen a los miembros de la comisión como “señor”.

Luminoso. Añaden, además, que estos bajaron desde la cumbre portando una “bandera roja” y viviendo “muera el gobierno”, “mueran los sinchis”.¹⁶ Esta última descripción no es del todo clara, no especifica si se refieren específicamente al momento del ingreso de los periodistas o a otro momento del ingreso de los miembros de Sendero Luminoso a la comunidad, como posiblemente sucedió.

Más allá del hostigamiento y caos propio de la guerra, llama la atención la insistencia en la manera cómo se (re)presentan: “somos gente ignorante”. Esta es casi una muletilla que se repite en todas las intervenciones, e “ignorante” es sinónimo, en este caso, de no hablar ni entender el español. Por eso mismo señalan que no hubo diálogo con los periodistas. Es la respuesta que dan a la pregunta que les hace Vargas Llosa, sobre si hubo diálogo con los forasteros: *Paykunaqa kastillanupí rimakuptin manan ñoqayku innuranti runaqa indintinikuchbu palabrantariki, siñur* (ellos como solo hablaban en castellano; nosotros, gente ignorante, no entendimos su palabra, señor). De hecho, sabemos hoy que entre los periodistas y los uchuraccaínos había quechua e hispanohablantes, y entre los uchuraccaínos presentes en la matanza, más de uno había vivido en Lima.¹⁷

Precisan además su posición frente a Sendero. Hablan de la guerra que les declaró, “porque por ser sobresalientes, nosotros no consentimos”, dice uno de los participantes. Otros añaden, “No, señor, nosotros no nos confiamos [refiriéndose a SL]”; “nunca los hemos visto”; “nosotros no los conocemos”. El tono de las intervenciones cambia, se hace más fuerte y enfática al identificar a Sendero como a un otro ajeno a la comunidad. Resaltan la maldad de sus acciones en los robos del ganado, en el asesinato de su líder Alejandro Huamán Leandro y en la persecución que vivían “noche tras noche”, llamándolos en todo momento a los senderistas de “suwakuna” (ladrones): *Chay suwa terrorista runam ñuqaykutam abusuta tutan tutan maskamuwaranku* (Ese ladrón terrorista nos abusa buscándonos noche tras noche). Al resaltar la maldad del *suwa terrorista*, buscaban diferenciarse y externalizar al enemigo.

A esta primera precisión de localizar social e ideológicamente a Sendero, externo y ajeno a la comunidad, se añade el sentido de comunidad e identidad con la que participan en la lucha. *Ari, siñur, ñoqaykutam chay llaqa suwa terroristakuna sapay tuta manaña dibamuwaqkuchbu kaninta kaninta puramente murallamuwaraku, chay mutibupim, ñuqayku qalay qalay chay kumuniru batarispayku, chaytaqa mana reqsiywan wañuchiraniiku qalaa qalay kumuniru [...]* (Sí, señor, a nosotros todos esos terroristas ladrones, todas las noches ya no nos dejaban, por aquí y por allá nos amurallaban, por ese motivo nosotros todos todos los comuneros nos levantamos; a esos por no conocer los hemos matado, todos, todos los comuneros).

16 Los sinchis son una fuerza especial policial contrasubversiva creada en el primer gobierno de Fernando Belaúnde, en 1965.

17 En otro trabajo describo estos detalles, véase Del Pino (2003: 37-38).

La autorrepresentación es de un “todos todos”, de un “nosotros” (*ñuqayku*¹⁸) hermético que expulsa la individualidad. También, este “nosotros” está definido por la identidad con el “gobierno”. Como se lee en la siguiente intervención, la lucha emprendida es en defensa a la amenaza senderista de “dar muerte al gobierno”: *Chay orqunkunata enterunmanta murallamuwanku, binaptin, chay guerrilla. Hinaptinmi kaypi llapa kumuniruwan kana kuskanchakuspayku, “sinchi wañunqa, gobierno wañunqa”, nispan niwaraku. Hinaptinmi ñuqaykukayna imanasqan wañusunqa, uchuraqayqa gobiernoqa, sinsbiqa, imamantaq chay runakuna bamun, niptin, banderantin qespykamun* (Por estos cerros, por todas partes nos amurallan, así esa guerrilla. Así aquí con todos los comuneros juntándonos, “que muera el sinchi, que muera el gobierno” diciendo nos dijeron. Entonces así como pues vamos a morir los de Uchuraccay, el gobierno, el sinchi y también se preguntaron a qué vienen esos hombres, cuando decían apareció con su bandera).

El concepto que ellos manejan del “Gobierno” es de una esfera de poder que da cuenta de los esfuerzos de articulación, de la identidad de estas comunidades con el Estado y de sus peregrinajes políticos. Una valoración política relevante en la decisión de iniciar la lucha contra Sendero Luminoso. Es todavía más explícita esa motivación cuando mencionan que esa lucha la hacen en nombre del presidente Belaúnde: *ñoqanchiqa Bilaundimanmi sayaranchik* (nosotros nos hemos puesto de lado de Belaúnde). *Ñoqaykuja siñor presidentitam apuyaniku, siñor, paymanmi sayaniku, siñor, manan pimanachu, siñor* (Nosotros, señor, apoyamos al presidente, señor, apoyamos a él, señor, y no a otro).

La unidad comunal, Sendero Luminoso como el Otro y el sentido de pertenencia al gobierno, son elementos discursivos de las narrativas de la violencia desde esos primeros años. Ya en los noventa, estos mismos elementos discursivos los encontramos de manera extendida y estructurados más coherentemente en las narrativas de las rondas campesinas. El libro *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso* (Degregori, Coronel, Del Pino y Starn 1996), además de contribuir a entender la violencia y el papel de las rondas campesinas, es en sí mismo testimonio de la dificultad de trabajar el tema tanto por la violencia que todavía se vivía en ciertas partes de la región como por las historias a las que accedíamos, cuya estructura narrativa no daba lugar a las experiencias disociadas del gran relato épico comunal de la derrota de Sendero Luminoso. Es en esa narrativa que Sendero aparece representado como un otro externo a la comunidad.

Volviendo a la reunión de cabildo, hay tres momentos que amenazan la narrativa de los uchuracainos. El primero es cuando Mario Vargas Llosa les pregunta si conocían a Juan Argumedo, el guía que acompañó a los periodistas desde

18 En quechua, el “nosotros” tiene dos sentidos, el “ñuqanchik”, que es un “nosotros inclusivo” y el “ñuqayku”, que es un nosotros exclusivo. En este caso, la referencia es a un nosotros exclusivo.

Chacabamba hasta Uchuraccay. Hasta ese momento no se tenía la certeza de qué había sucedido con él. Mientras los uchuraccaínos reconocían haber dado muerte a los ocho periodistas, no ofrecían ninguna referencia sobre el guía. ¿Por qué no reconocieron la muerte del guía, cuyas implicancias punitivas parecían menores frente a la matanza de los ocho periodistas? Esa fue la pregunta indeseada que tensionó el ambiente.

Vargas Llosa: Quisiéramos saber si los comuneros de Uchuraccay conocían a Juan Argumedo que venía con esos forasteros.

Comuneros varios:

—Mam reqsinikuchu, señor... (no lo conocemos, señor...)

—Reqsinikuchu chay Argumidutaq[a]... (no lo reconocemos a ese Argumedo...)

—Mana chayqa, rikunikuchu ni chayamuwankuchu, siñur (a ese no, no lo hemos visto ni nos ha llegado, señor)

—Klaru pus (continúa rumor).

—Claro, pues (rumor de mujeres) [Siguen los rumores]

Pregunta de R. Cerrón (lingüista, asesor de la Comisión):

¿Argumedo tiene un ahijado acá? Comuneros varios:

—Manam yachanikuchu (no conocemos)

—Manam kanchu, siñur, kaypi (aquí no hay, señor)

—Imatan mana yachasqaykuta (qué podemos decir sobre algo que no conocemos)

[El rumor sigue]¹⁹

Los rumores se extendieron. Luego de una breve pausa, volvieron a insistir ahora con una mayor firmeza: “quién será él”; “no lo conocemos”; “si tiene un ahijado, que se presente aquí, que se aclare aquí”; “aquí no tiene ahijado”. “Aquí en Uchuraccay no conocemos a ese Argumedo. No lo conocemos ni sabemos de su paradero... nada de él sabemos ni lo conocemos”. La incomodidad con la pregunta se reflejó en la tensión causada. Sin duda, la pregunta de Mario Vargas Llosa había tocado el nudo central de la trama, de las verdades silenciadas.

Luego de asesinar a los periodistas, hicieron lo mismo con Juan Argumedo y Severino Morales Ccente, el primero comunero de Chacabamba que guió a los

19 APPB: Reunión de cabildo. Uchuraccay, 12 de febrero de 1983.

periodistas a Uchuraccay, y el segundo comunero de Uchuraccay, cuya presencia la comisión ignoraba en ese momento. Juan Argumedo no era ningún desconocido, como insistían los uchuraccaínos. Su madre, Rosa García, solía visitar Uchuraccay como comerciante y era madrina de Teodosia Soto, madre de Silvio Chávez Soto, quien lideró las matanzas esa fatídica tarde de enero.

¿Por qué insistieron en no conocer a Juan Argumedo? Aquí yace la trama que permite entender el valor del silencio. Al desconocer a Juan Argumedo, su muerte y la de Severino Morales, silenciaron el vínculo que estos tenían con Sendero Luminoso. Esta relación peligrosa explica, en última instancia, por qué los campesinos de Uchuraccay reconocieron la matanza de los periodistas y negaron la de ambos comuneros. Asumir estas muertes habría llevado a reconocer la presencia y la relación de la comunidad con Sendero Luminoso, contradiciendo lo que venían argumentando esa mañana, de enfrentar a un enemigo externo y ajeno a la comunidad. Por esa razón, los cuerpos de los ocho periodistas fueron enterrados cerca de la plaza del pueblo, sin ningún interés por esconderlos, mientras los otros dos cuerpos fueron desaparecidos.

Esa era la historia que querían esconder: encubrir las simpatías y los vínculos de algunos miembros de la comunidad con Sendero Luminoso. Pero también, encubrir la violencia con que encaraban las diferencias internas en esos precisos momentos. Dos verdades peligrosas que quedaron silenciadas de esta historia.

Un segundo momento en que se ve amenazada la narrativa de verdad, es cuando Mario Vargas Llosa pregunta si las autoridades, es decir los *sinchis*, los visitaron. La primera respuesta fue un sí rotundo, agregando que “ellos nos han obligado a matar a la gente que no conocíamos”. De inmediato el coro lo secunda, añaden que los *sinchis* llegaron una sola vez al pueblo, en helicóptero, un mes atrás. Frente a esta confirmación, una persona salió a aseverar lo contrario: “ellos solo pasaban por encima, no aterrizaron”. De inmediato, alguien salió a increparlo “... aterrizando pues nos dijo”. La persona que había contradicho, algo contrariado, volvió a insistir pero sin la contundencia con la que lo reprocharon, “yo solo dije la razón/la verdad (*rasonllata ñoqa nisqani*), señor, ellos no nos dijeron nada [refiriéndose a los *sinchis*]. Nosotros mismos hicimos esto, claro... por cuidarnos matamos a estos [en referencia a los periodistas]”.

Esa intervención puso en entredicho la coherencia del relato y provocó la discusión entre los propios uchuraccaínos. Tuvo que intervenir Mario Vargas Llosa pidiendo calma. En la narrativa de la matanza de los periodistas, los uchuraccaínos habían insistido en afirmar que los *sinchis* los habían “obligado” a matar a todo extraño. Por ello, buscando rebatir la voz disidente, volvieron a insistir: “es la verdad, no estamos mintiendo”; “eso es todo, señor”. Para no dejar dudas, la exageración de esa verdad vino de inmediato: Klaru, niwarankuma chay siñur *sinchikuna*, “*Buynu*

wañuchispaykichismi, qaqakunamanpas warkunkichik”, nispa niwa-ranku, siñor (Claro, los señores sinchis nos dijeron, “bueno, si los matan, los colgarán hasta en las rocas”, así nos dijeron, señor). La autoridad del pueblo dio valor a lo dicho, *Iliwchama uyariraniku* (todos pues hemos escuchado). Se suma otra voz, *qalay qala runa, siñur* (todos todos los comuneros, señor).

Con ese “todos todos nosotros” se buscó cerrar la fisura que había dejado entrever el testimonio disidente. Desde un principio, los comuneros habían convenido en exagerar esa verdad, exagerar lo que los sinchis les habían dicho sobre defenderse de todo extraño que pasara por el lugar. Aun sin tener que exagerar, esa era una verdad socialmente creíble.²⁰

Concluido el cabildo y en la euforia de la despedida, la contradicción llegó sin que se lo propusieran y de los propios uchuraccaínos. Ya para finalizar la reunión, cuando las mujeres se aprestaban a cantar los *qarawis* de despedida, en el calor del entusiasmo, los uchuraccaínos se olvidaron por un momento de performar más verdades. Desde el inicio de la asamblea, haciendo uso de las “políticas de lenguaje y discurso”, los uchuraccaínos habían buscado (re)presentarse como “gente ignorante”, ajenos al mundo moderno, al castellano y a la tecnología de la cámara fotográfica. Durante todo el cabildo habían insistido en esto. Por eso es revelador, ya a la hora de la despedida, que los mismos uchuraccaínos pidieran en coro, varones y mujeres, “futu”, “futu”, “futu”. Pedían concluir la ceremonia con las fotos respectivas, como lo habían hecho en otras ocasiones.²¹

Sin proponérselo, por poco echan a perder las verdades silenciadas. Por un momento, quedó revelado que no eran gente ignorante ni ajena a los cambios. Sin embargo, la Comisión haría suya las narrativas uchuraccaínas, confirmando las percepciones e imágenes del indio todavía dominantes en el país. Por estas percepciones y la dificultad de entender la complejidad del hecho los miembros de la Comisión terminaron formando parte de las complicidades de los uchuraccaínos.

Antes de apelar a una burda mentira, esta reunión les permitió hacer de la narrativa una economía política de la palabra; les permitió performar ciertas

20 Una verdad socialmente creíble, tomando en cuenta los abusos y violaciones a los derechos humanos que los sinchis venían cometiendo en la región. Sobre la idea de la verdad exagerada, al menos un uchuraccaíno confirmó al autor, en una conversación no grabada, la decisión de los líderes de resaltar y exagerar lo que los sinchis les habían pedido hacer con los senderistas. Para entender el arte de hacer que la verdad suene razonablemente creíble, véase White (2000b: 38).

21 Encontré al menos una foto de los uchuraccaínos tomada por el esposo de la profesora Rosalía Carrasco, que corresponde a una fecha anterior a 1960, año en que la profesora fue transferida a otra escuela. En ella salen los estudiantes uniformados, rodeados por los padres de familia y las autoridades con sus *varas* tradicionales. A espaldas está la escuela y al lado, sentada, la profesora Rosalía Carrasco.

historias y verdades para encubrir otras. Para hacer más creíble dicha verdad, los uchuraccaínos exageraron ciertos contenidos, como (re)presentarse insistentemente en ser “gente ignorante”. También, exageraron lo que los sinchis les habían dicho de la “obligación” de matar a los “terroristas” y que “los colgaran hasta en las rocas”. Pero como se vio en las intervenciones, estas no estuvieron exentas de tensiones y contradicciones que se encararon más de una vez frente a los miembros de la comisión.

Más allá de esta economía política de la palabra, el drama de la reunión se fija en la captura de la tensión del momento: la angustia de la gente viviendo acechada por Sendero Luminoso. Un miedo que se vuelve una realidad tan pronto se suceden las incursiones y matanzas que Sendero Luminoso perpetró contra esta población ese mismo año. Al preguntar Mario Vargas Llosa sobre las necesidades del pueblo sobresale —además de la pobreza, el abandono, la falta de carretera— la necesidad de protección y seguridad, pues pedían que los sinchis los pudieran visitar cada semana. Un comunero fue más allá al solicitar al Presidente: *munaniku, siñur mitrallata, buy iskay kinsallatapas difindikunaykupaq, manachu siñur prisidinti faburta ruwaykanmanku [...] chay llaqtaykupi difindikunaykupaq, siñur* [quisiéramos, señor, una, dos o al menos tres metralletas para poder defendernos, no podría el Presidente hacernos ese favor [...] para que podamos defendernos en este nuestro pueblo, señor]. Sabemos hoy que nada de lo solicitado llegó; por el contrario, los acechos y amenazas de Sendero se concretarían en varias incursiones armadas, donde perdió la vida casi una tercera parte de la población, y los que sobrevivieron tuvieron que huir, quedando la zona des poblada para fines de 1984.

El silencio como prohibición e internalización

Por las intervenciones de los uchuraccaínos en la reunión de *cabildo* se puede entrever que estas no fueron del todo espontáneas. Aun en momentos de tensión y contradicciones, estas parecieron ser previamente coordinadas. El esfuerzo sostenido esa mañana estuvo puesto en transmitir una historia que fuera coherente y compartida, por eso la presión en evitar las voces discordantes. Pero la historia de coerción y violencia al interior de la comunidad en esos precisos momentos de la visita de dicha comisión tardaría en conocerse. La historia de Severino Morales y de Saturnina Figueroa Ricra cuenta ese otro lado.

Severino Morales Ccente, comisario del partido

La presencia de Sendero Luminoso en la zona fue de manera esporádica y en grupos pequeños de jóvenes, en su mayoría procedentes de las comunidades bajas y de la ciudad de Huanta. Llegaban por las noches y se quedaban en casa

de familias previamente contactadas. Se señala a Severino Morales Ccente como el contacto que hizo posible que esa presencia se extendiera en la comunidad y en la zona. Severino fue uno de los primeros uchuraccaínos en estudiar hasta tercero de primaria; desde muy joven había participado en el proceso de expropiación y adjudicación de la hacienda. Casado con Saturnina Figueroa Ricra, de Uchuraccay, y con cuatro hijos, tenía 27 años cuando fue nombrado “comisario” del Comité Popular de Uchuraccay, a mediados de 1982, como revela el manuscrito de un mando senderista escrito en 1984/5:

Desde 1981, Uchuraccay, Iquicha y Huaychao eran bases de apoyo donde existían ya pelotones de la fuerza local y unidades guerrilleras. Entre los combatientes de esta zona figuraba el compañero Severino, comisario del Comité Popular de Uchuraccay. Varias de nuestras compañías de la fuerza principal habían permanecido en esta zona por varios días. Desde aquí fueron nuestros combatientes a sacudir al soñoliento enemigo que dormían en los puestos G.C. de Huanta y de Tambo.²²

A diferencia de otras partes de la región, donde Sendero uso las redes educativas del magisterio y los colegios para enrolar a jóvenes en su proyecto insurgente,²³ en Uchuraccay y las comunidades altas de Huanta y La Mar, donde no había colegios, fueron las redes familiares las que posibilitaron esa presencia. En Uchuraccay, Severino Morales incorporó a familiares suyos a las bases del partido, como los Ayala, Figueroa, Llanccce. Su designación como comisario hizo posible que Uchuraccay pasara a ser —por un breve tiempo— un comité popular abierto de Sendero Luminoso.

Uchuraccay estaba ubicado en una zona militarmente estratégica para Sendero Luminoso. Desde ahí tomaba, más o menos, ocho horas de camino a pie hacia las bases militares más cercanas de Tambo o Huanta, y a su flanco tenía las montañas de Rasuwillka, que eran inhóspitas y estaban cubiertas casi siempre de neblina. Controlar esas montañas les permitiría moverse y acceder con facilidad a los valles de Huanta y Tambo, en la otra vertiente, y más al norte, hacia lo que sería luego su último reducto de resistencia, Viscatán.

Desde mediados de 1982, en el marco del II Plan Militar de Sendero Luminoso, dirigido a “desarrollar la guerra de guerrillas”, se incrementaron las acciones

22 Manuscrito titulado “Plumas y Montañas”, firmado con el seudónimo *Suni Puni*, 1985, pp. 26. Una parte del manuscrito describe las acciones armadas que Sendero Luminoso desarrolla en las alturas de la provincia de Huanta y La Mar los primeros años de la violencia. Este manuscrito está en posesión del autor.

23 Por la importancia de las redes educativas, las provincias de Cangallo, Vilcashuamán y Víctor Fajardo, pasaron a ser bases de su comité principal desde antes de 1980. Véase especialmente el informe regional y dos estudios de caso de la CVR (2003), tomo IV y V.

armadas en las provincias y distritos del departamento. El objetivo político era “barrer” la poca presencia del Estado en el campo ayacuchano. Con los ataques a los puestos policiales de Tambo, Quinua, Santillana y Luricocha al norte del departamento, se evidenció la precaria y débil presencia del Estado.²⁴ Estos eran puestos policiales ubicados en las capitales de distrito, resguardados en su mayoría por un personal policial no mayor a diez miembros. Aun cuando eran acciones armadas menores, el ataque y repliegue de estos puestos policiales tuvo un gran impacto en la percepción de la población; se hablaba de los “grandes saltos de la revolución” que la propaganda senderista hacía correr a voces.

Estas acciones armadas llevaron al repliegue de los puestos policiales, abandonando los distritos alejados a merced de las huestes senderistas. De este modo, Sendero hizo visible su presencia airosa por la derrota de las Fuerzas Policiales. Pero también buscó imponer su presencia prohibiendo las ferias comerciales, destruyendo locales públicos, como el correo, y asesinando a las autoridades locales. Los asesinatos de los líderes comunales fueron actos públicos que buscaban disuadir cualquier acto contrario al partido. Esto sucedió con Alejandro Huamán Leandro, líder de la comunidad de Uchuraccay, acusado de “gamonal” y de traicionar al partido por detener a uno de sus miembros y retirar de una de las cumbres del pueblo la bandera roja con la hoz y el martillo. Alejandro fue asesinado en plena plaza del pueblo, a fines de octubre de 1982.

El ritual del “juicio popular” al que fue sometido Alejandro Huamán contó con el apoyo y consentimiento de algunos miembros de la comunidad. Ya para entonces, Sendero había logrado ganar cierto apoyo, especialmente entre los jóvenes. Este avance fue, sin embargo, una alerta para los líderes de la comunidad. Sendero había prohibido que informaran de la muerte de Huamán; pero los líderes decidieron a escondidas enviar una comisión encabezada por el alcalde vara para informar del hecho a las autoridades políticas y policiales de la provincia de Huanta.²⁵ Esta coordinación inicial solo involucró a los líderes de la comunidad. Poco después se ampliaría a los líderes de las comunidades vecinas. De ese modo se fue gestando una alianza multicomunal en la lucha contra Sendero Luminoso.

24 La acción armada que tuvo notable repercusión en la zona y en el país fue el ataque al puesto policial de Vilcashuamán, el 22 de agosto de 1982, con un saldo de seis policías muertos. Era el segundo ataque en menos de un año que llevó al propio presidente Belaúnde a visitar el distrito. Los puestos policiales próximos a las comunidades altoandinas de Huanta, Tambo, Santillana, Luricocha, Mayocc y Quinua, fueron igualmente atacados ese año.

25 Elvara regidor mayor de Uchuraccay, Dionisio Ramos Ricra cuenta sobre estas primeras coordinaciones con las autoridades políticas y policiales. Testimonio dado en Uchuraccay el 11 de mayo de 1983 al juez Juan Flores Rojas, encargado de la investigación judicial de la matanza de los periodistas (7° Juzgado de Procesos en Reserva, Lima: Expediente del caso Uchuraccay, n.o 2805-96, folio 1521).

El primer día de 1983, aprovechando la habitual asamblea de cambio de autoridades, decidieron asumir abiertamente esta lucha y zanjar con Sendero Luminoso. Hicieron llegar por escrito esa decisión al Subprefecto de la provincia de Huanta, como se lee en el siguiente oficio:

Uchuraccay 1 de enero de 1,983 Un Oficio

Señor Suprifictura de la Provincia de Huanta.

Que nosotros con mayor respito que lo daremos con ese problema.

En aque comunidad Campesino de Uchuraccay a emos Acuerdado a todos comonidades, en problema de los terroristas lo que me an a eccigido, y nosotros queriamos agarralo y pero se avia escapado, ese era el dia trintiuno de Desiembre en año biejo, siendo la hora casi las cinco de la tarde.

Y después nosotros a emos acuerdo un Asamblea General y todos los comuneros emos levantado para no comprínderlo a los tirroristas y por eso emos enfurmado a Usted.

Y esta Asamblea era en nuestra casa comunal sindo la hora emos episodio casi las ocho de la mañana y tirminamos casi la hora las cuatro de la tarde y al día a primero de Enero de mil nuvesintos ochintitres. Y por eso a emos mandado a tudos cumonidades del pueblo de Uchuraccay firmas y huellas vegetales.

Y Ustedes Señores Aurodades con mayor respeto pasen la vos a todo Despachos.

Dios Juarde a Usted señores autoridades

Uchuraccay 1 de enero de 1983.²⁶

Firman el oficio las autoridades con sus respectivos sellos: el teniente gobernador, el agente municipal y el presidente de la comunidad. Siguen 121 nombres de comuneros jefes de hogar, de los cuales 39 firman y 82 dejan sus huellas digitales. De las 16 mujeres que aparecen en la lista, solo una llega a firmar. Si bien la firma no necesariamente es sinónimo de ser alfabeto(a), las 82 huellas digitales, la gramática y la sintaxis del oficio hablan de una población insuficientemente letrada.

26 GH: Oficios recibidos, paquete 1983. La transcripción del oficio busca respetar la gramática y la sintaxis original del texto. Este documento permite conocer las iniciativas tempranas de respuesta y de coordinación de las autoridades de estas comunidades con las autoridades políticas y policiales de la provincia de Huanta. Una copia de este documento se exhibe en la muestra permanente del Lugar de la Memoria (LUM).

Algo que sorprende del contenido del oficio son las horas que tomó dicha asamblea, desde las 8 de la mañana hasta las 4 de la tarde. Se podría tomar con cuidado las nueve horas de asamblea, pues estas dicen mucho sobre cuánto les costó llegar a dicha decisión y refleja las negociaciones de las diferencias internas que tuvieron que encarar, por ello la firma de todos sus miembros en concordancia con ese “nosotros comunal”. Entre los que firman está Severino Morales Ccente y otros a quienes se les acusaba de mantener vínculos con Sendero. La firma de Severino Morales en el oficio dice mucho del cabildo como una instancia de negociación todavía vigente. La matanza de los periodistas, del guía y de Severino Morales, se debe entender entonces como una determinación extrema dentro de un anterior proceso caracterizado por otras formas de negociación y respuestas políticas.²⁷

Tomando ese marco de negociación y cambios, hay que entender a la comunidad, más que como una unidad social y cultural, como un espacio social, institucional e identitario, sujeto a permanente revisión, cambios y ejercicio diferenciado de poder. Florencia Mallon nos habla de una “hegemonía comunal” para referirse a estas diferentes formas de poder y prestigio que operan en la comunidad y comprometen diferencias de clase, género y generación (Mallon 1995, en especial capítulo 7). Pensando la comunidad en términos de hegemonía comunal, de una unidad negociada, se debe entender también las narrativas que recoge la Comisión Investigadora como el resultado de esfuerzos que involucran acuerdos, negociaciones y, bajo esas circunstancias, el propio ejercicio de la violencia.

Saturnina Figueroa Ricra, viuda de Severino Morales Ccente

Consumada la matanza de los periodistas, los uchuraccaínos advirtieron del grave error que habían cometido. Advirtieron también de las consecuencias que eso les traería. Los pocos comuneros que habían intentado interceder por los periodistas y negarse a participar de la matanza, ahora responsabilizaban a quien los había liderado, Silvio Chávez Soto. Pero la violencia no terminó ahí. Pocas horas después se consumirían otros dos crímenes, el del guía Juan Argumedo y del comunero Severino Morales Ccente, acusados ambos de tener vínculos con Sendero Luminoso. También quisieron hacer lo mismo con la esposa de este último, Saturnina Figueroa Ricra. Temían que ella pudiera delatar el hecho y con ello, delatar los vínculos de su esposo con Sendero. Luego de asesinarlo e incendiar su vivienda, fueron en su búsqueda. Ya tomada la decisión de asesinarla, luego de rodearla, Silvio Chávez la increpó:

Saturnina Figueroa: “¿Quieres morir o vivir, elige?, ¿dónde te vas a quejar?”, diciendo. [Su respuesta fue] Mátennos a todos, hijo y todo, quien va criar a mis hijos, diciendo. “¿A dónde te vas a quejar de tu esposo, a dónde

27 Reservó la identidad de estas personas.

vas a ir?”, me preguntaron. Yo les dije, “yo no voy a ninguna parte”, pensé que me iban a matar, “no voy a ninguna parte”, dije. Preguntaron, “¿van a perdonarla?”, otros decían, “ya mátenla, rápido” (*wañuchiychik vivuta*), pero nadie pudo agarrarme.

Ponciano: ¿Toda la gente decía eso?

Saturnina Figueroa: Todos, en la noche me decían así, entonces nadie se atrevió a detenerme. Yo estaba temblando así de susto, “me matarán”, diciendo, ahí estaba llorando, pero nadie se atrevió a detenerme. “¿Van a perdonar?”, preguntaron. Había un grupo de señoras que estaban sentadas abajito y ellas llorando dijeron, “perdonen a las mujeres, la mujer a donde va ir, solo quedará a la vista de ustedes, a dónde puede ir, aunque vaya a otro lugar, la cuidarán; el que lo mate criará a todos sus hijos”, así dijo una señora llorando, Teodora Soto, era mi tía. Ponciano: ¿La mamá de Silvio [Chávez, quien lideró las matanzas]?

Saturnina Figueroa: Sí, ella habló llorando así “perdónenla pues a la mujer”, diciendo. “Si quieren maten hijo y todo, y si no es así, el que lo mate criará a sus hijos porque nadie lo va criar”. Por esa razón a mí me perdonaron, por ella, sino hubiera muerto.²⁸

Saturnina no imaginó la rebeldía en sus respuestas, pero así encaró a quienes acababan de asesinar a su esposo y pretendían hacer lo mismo con ella. Al no consumarse el hecho, la obligaron a enterrar el cadáver de su esposo. Con la ira del momento no pudo contener su rechazo: “como ustedes han matado, entiérrenlo donde quieran”.

Saturnina conservó la vida a cambio de su silencio, sujeta a cumplir las indicaciones de las autoridades: “Si te quejas a alguien, en cualquier lugar, tú también vas a morir. Aunque hables con cualquier persona, nunca tienes que avisar nada; si viene el helicóptero entonces te vas de tu casa”. Desde entonces, cada vez que aparecía algún desconocido o escuchaba sobrevolar un helicóptero, salía huyendo hacia los cerros junto con sus cuatro hijos menores. Esta prohibición de hablar se apreciaba también en la experiencia de los familiares del guía, quienes llegan de Chacabamba a Uchuraccay al día siguiente de la matanza.²⁹ La madre, la hermana y la esposa de Juan Argumedo, poco antes de llegar al pueblo, fueron detenidas por casi cuarenta mujeres y cincuenta hombres a caballo, provenientes de Huaychao y Uchuraccay. Al ser conducidas al pueblo, pudieron distinguir en la plaza del pueblo y los cerros aledaños, a más de quinientos comuneros

28 Esta y las demás citas de Saturnina Figueroa provienen de la entrevista hecha por el autor junto a Phil Bennet en Uchuraccay el 30 de Julio de 2003.

29 Entre los periodistas se encontraba Octavio Infante García, hermano materno del guía Juan Argumedo García.

reunidos en asamblea.³⁰ Eran comuneros que procedían de más de una decena de comunidades vecinas. Habían llegado a Uchuraccay la misma noche de la matanza, de Cunya, Macabamba, Huaychao, Paqre, Parqora, Paria, entre otras. Estaban allá para colaborar y reprimir a las comunidades que seguían colaborando con Sendero Luminoso. Hicieron esto con Iquicha, a donde partieron al día siguiente a pie y a caballo alrededor de mil comuneros.³¹

Luego de múltiples gestiones y deliberaciones entre las autoridades, las tres mujeres llegaron a ser liberadas al día siguiente de su detención, el 28 de enero. Habían recibido las garantías de algunos líderes y hecho el juramento de “no comunicar lo ocurrido a las autoridades, ni a sus familiares, bajo pena de muerte para ellas y sus garantes”.³² Esta juramentación se hizo en la casa comunal y delante de todas las autoridades.³³ Silvio Chávez Soto, uno de los garantes, era secretario del teniente gobernador de Uchuraccay, y su madre, Teodora Soto, hija política de Rosa García, una de las detenidas. Esa relación familiar llevó a Silvio Chávez a interceder por ellas, sugiriendo dejarlas en libertad bajo juramento de no informar lo que venía pasando en la comunidad:

[...] ante el crucifijo de la *vara* les ha tomado juramento a cada una de ellas advirtiéndolas para que no avisen a nadie de la muerte de los periodistas y su hermano referido, en caso contrario ellas también serían muertas. Los garantes fueron Silvio Chávez Soto de parte del pueblo de Uchuraccay, Lucio Gavilán Moran de parte del pueblo de Paria, Pastor Huicho Ccasani del pueblo de Rallanccasa y de parte del pueblo de Rudyo una persona que sacó Lucio Gavilán cuyo nombre no sabe. Que la

30 Esta descripción se hace sobre la base de los testimonios de Juana Lidia Argumedo y Julia Aguilar Berrocal, hermana y viuda de Juan Argumedo respectivamente, testigas del hecho (7o Juzgado de Procesos en Reserva, Lima: Expediente del caso Uchuraccay, n.o 2805-96). Algunos testimonios del expediente Uchuraccay que uso son los que también conserva Aproveh, especialmente los testimonios de Juana Lidia Argumedo, Aproveh: Expediente Uchuraccay.

31 En el Expediente del caso Uchuraccay, los testimonios de los líderes de Iquicha precisan esta información: testimonio de Julio Huayta, teniente gobernador, e Hipólito Vicania Lapa, alcalde *vara* menor (7o. Juzgado de Procesos en Reserva, Lima: Expediente del caso Uchuraccay, n.o 2805-96).

32 Aproveh: Expediente Uchuraccay, testimonio de Juana Lidia Argumedo, pp.6-1.

33 En esos mismos momentos estaban siendo juzgados otros trece campesinos de Iquicha, a quienes se les acusaba de colaborar con Sendero Luminoso. Según Juana Lidia Argumedo, los presos estaban siendo interrogados y juzgados en la plaza principal del pueblo por el Teniente gobernador de Uchuraccay y las otras autoridades, delante de 4000 a 5000 comuneros de las comunidades vecinas. Aproveh: Expediente del caso Uchuraccay, testimonio de Juana Lidia Argumedo, pp.19-1.

declarante y su familia y los garantes firmaron y estamparon sus huellas digitales en un papel en blanco.³⁴

Con este ritual del silencio se buscaba callar los hechos. Sin embargo, mientras que para los familiares del guía este sería el inicio de una larga búsqueda del cuerpo de su ser querido, para la esposa de Severino Morales sería la condena a callar su verdad, sujeta al poder de la normatividad comunal, cuya estructura jerárquica y patriarcal fue reforzada y violentada bajo este nuevo contexto de guerra.

Un detalle final. El caso de Saturnina Figueroa y de los familiares del guía, todas mujeres, expone la tradición patriarcal en la que se desarrolla la violencia. Es particular el papel de Silvio Chávez, quien por su relación familiar firmó como garante de la libertad de las tres mujeres. Sin embargo, él mismo había liderado la matanza de Juan Argumedo dos días antes. Sin duda, hay una valoración diferenciada en el ejercicio del poder, que parece limitar la pena capital a quienes ejercen ese poder, a los varones. Por eso, en este último caso, la tradición patriarcal se tradujo en clave de protección, de garante de las mujeres.

Creecer en la guerra

Fue estricta la vigilancia a la que fue sometida Saturnina Figueroa. Ella recuerda que cada vez que escuchaba aproximarse un helicóptero, las autoridades corrían a su casa para obligarla a alejarse del pueblo junto con sus hijos. A veces tenían que salir huyendo, pasar el día en las cumbres de los cerros, escondidos y sin alimentos, de hambre, “solo masticando la hoja de coca”, como recuerda Saturnina. Al poco tiempo, sin esperar que las autoridades les exigiesen, salían a esconderse por su propia cuenta.

Pero no solo fue Saturnina Figueroa quien aprendió a vivir silenciando su verdad, también, junto a ella, lo hicieron sus cuatro menores hijos. La segunda vez que me reuní con ella la acompañaban Fortunato y Wálter Morales Figueroa. Apenas tenían seis y cuatro años cuando asesinaron a su padre. A los recuerdos de su madre, Fortunato añadió los suyos:

Fortunato: Cuando Juana Lidia [Argumedo, hermana del guía] buscaba a mi mamá, nosotros también le decíamos a mi mamá, a mi hermana mayor [quien falleció “de pena”, a consecuencia de la muerte de su padre], si van a ir donde la señora Juana Lidia, si te van a matar, quién nos va a criar, diciendo.

34 Aprodeh: Expediente del caso Uchuraccay, testimonio de Juana Lidia Argumedo, pp.19-1.

Saturnina: Los mayorcitos no quisieron “¡vámonos! ¡vámonos!”, diciendo ya los niños más me atajaban.

Ponciano: ¿De miedo?

Saturnina: De miedo, así como a mi papá nos matarán, diciendo. Walter: Nosotros estuvimos abandonados allá arriba en la quebrada, en la cueva, siempre cuando el helicóptero aparecía, cargando a nuestras ovejas estábamos huyendo al frente.³⁵

Para ambos niños, crecer en la guerra y vigilados por la comunidad fue aprender a reconocer el valor del silencio. Sabían lo que les podía suceder si su madre llegaba a hablar. Había que garantizar ese silencio. En este, como en otros testimonios de quienes vivieron la violencia a temprana edad, se da una maduración precoz de los niños al asumir la responsabilidad de conservar, igualmente, la vida de los mayores.

Alejandra Solier recuerda crecer con esa responsabilidad, con apenas cuatro años de edad viviendo en Chuki, otra comunidad altoandina de la provincia de Huanta:

Ponciano: ¿Siempre recuerdas esos años?

Alejandra: Siempre nos asustábamos cuando había cualquier cosa; esa vez estábamos pequeñas, ya no llorábamos aunque cayendo al barranco. Así cuando entraban [en referencia a Sendero] nos escapábamos a la casa donde dormíamos.

Ponciano: O sea...

Alejandra: Aunque nos dejaba nuestra madre, sin llorar nos escapábamos. [...] Ya no llorábamos, hasta cuando nos dejaba [nuestro padre], escapábamos calladito.

Ponciano: ¿Tus padres les habrían dicho que se quedaran callados, o aprendieron solos?

Alejandra: Nuestros padres nos decían, “no tienen que llorar sino nos pueden encontrar, si ustedes lloran entonces les puede seguir, por eso no tienen que llorar, aunque se caigan tienen que estar callados”, así nos decía. “Aunque entren [los de Sendero] o cualquier cosa hagan, ya no

35 Saturnina Figueroa nunca llegó a contar sobre el asesinato de su esposo durante todos estos años, aun sabiendo que los familiares de Juan Argumedeo la buscaban. En agosto del 2001, pude conversar con ella y lo que me contó fue muy poco, en parte por la persistencia del temor. En agosto del 2002, junto con su hijo Fortunato Morales, dieron su testimonio al responsable de la CVR-Ayacucho en Huanta. Era la primera vez que ella hablaba del tema fuera de la comunidad. El 30 de julio del 2003, en Uchuraccay, junto a Phil Bennett, conversamos en extenso con ella y sus dos hijos sobre esta historia.

tienen que llorar, Jesús, María y José, nos puede matar”, nos avisaban mucho.³⁶

Las referencias de estas familias de vivir huyendo a los cerros no son figurativas, son experiencias concretas, de familias pernoctando en las cumbres, expuestas a la intemperie del frío helado de las punas por encima de los 4000 m s.n.m. Con la puesta del sol, las familias salían a pasar la noche escondidas en las cuevas o debajo de los arbustos. Solo los niños podían dormir mientras los adultos pasaban la noche en vela, apenas pestañeando. Para evitar ser delatados por los ladridos de los perros, los dejaban atados en la casa junto a los animales. Así vivían centenares de familias de las comunidades altoandinas durante meses y algunos durante años.

Los niños no eran ajenos a esas condiciones. Ellos también aprendieron a sobrellevar las inclemencias del clima y del hambre; controlando sus propias emociones, dominando el llanto que delataba su presencia y la de los demás. Por eso, como cuenta Alejandra, quien perdió a su padre y a uno de sus hermanos en una de las incursiones de Sendero, aun tropezando y cayendo en la oscuridad, sin sus padres, en medio de una incursión senderista, no podía advertir al enemigo de su presencia. Tenía que reprimir el dolor y el llanto.

En el caso de Saturnina Figueroa y de quienes vivieron su niñez en esos años de extrema violencia, se reconoce el silencio como prohibición e interiorización. La violencia es el principal componente del silencio, al quedar desterrados los espacios de negociación. Hay dos esferas de silencio que se precisan en estos primeros años de la violencia. Al interior de las comunidades, el silencio se definió como prohibición, sujeto al poder de la hegemonía comunal y la violencia, e interiorizado su valor como recurso para seguir conservando la vida. En un ámbito ajeno a la vida comunal, que no comparten los secretos públicos, el silencio quedó conformado y performado en las narrativas de verdad. Así, la memoria de la violencia quedó conformada con estas diferentes formas de silencio en estos primeros años.

Olvidos, silencios y secretos en la refundación de la comunidad: Uchuraccay, 1993

En esta parte se analiza el proceso y las narrativas que emergen con el retorno a la comunidad una década después. Luego de las matanzas, la violencia y la represión se recrudecieron en la zona. Uchuraccay sufrió varias incursiones armadas, sobre todo las de Sendero Luminoso y su población quedó diezmada, con un saldo

36 Alejandra Solier, entrevista del autor, Uchuraccay, 20 de setiembre de 2000.

de más de 135 uchuraccaínos asesinados de una población de 470 habitantes, cerca de una tercera parte. Para fines de 1984, Uchuraccay y casi todas las comunidades aledañas habían quedado totalmente deshabitadas.³⁷ La Asociación de Comunidades Desplazadas de la Provincia de Huanta (Acodeph),³⁸ la primera de la región, registró 68 comunidades “desaparecidas” entre las provincias de Huanta y La Mar, en 1992.

Tuvo que pasar una década para que la población retornara de la diáspora a sus comunidades de origen.³⁹ Una de las primeras comunidades en hacerlo fue Uchuraccay en octubre de 1993. Si bien la respuesta de la población organizada en las rondas campesinas había significado una derrota social para Sendero Luminoso, la captura de su líder Abimael Guzmán, en noviembre de 1992, significó su final. En la estructura jerárquica y vertical del partido, esa captura representó un durísimo e irreversible golpe para la organización subversiva, dando lugar a un nuevo clima social donde el retorno podía concebirse como posible. Así, con el nuevo discurso de “pacificación” del gobierno de Alberto Fujimori, el retorno pasó a ser un proceso social significativo en la región.⁴⁰

Analizar el retorno permite comprender las múltiples sensibilidades políticas y subjetivas que emergieron en este proceso. ¿Qué implicó vivir juntos nuevamente, luego de un pasado de violencia que dividió y violentó las relaciones entre los miembros de la comunidad? ¿Qué significó retornar al lugar que encarnaba las memorias de las atrocidades del pasado? ¿Cómo se fue renegociando la identidad entre las múltiples temporalidades del pasado, presente y futuro, en el proceso de imaginar y refundar la comunidad?

37 A diferencia de otras partes de la región, en las partes altas de Huanta y La Mar, la población salió desplazada en su totalidad. Estas comunidades fueron afectadas principalmente por la acción represiva de Sendero, distinta a las comunidades del valle de Huanta o del centro sur del departamento, Vilcashuamán, Cangallo y Víctor Fajardo, donde las Fuerzas Armadas fueron los principales responsables de la represión. Véase al respecto, Tapia (1997); CVR (2003), tomo V.

38 Acodeph es una de las primeras organizaciones de desplazados en el país que se organizó en Huanta, Ayacucho, en 1992. Recién en 1993 el desplazamiento pasó a ser un tema de interés nacional que permitió a la población organizarse como desplazados. Frente al creciente interés en el retorno, el gobierno implementó el PAR (Programa de Apoyo al Repoblamiento) para apoyar dichas iniciativas.

39 Se estima a nivel nacional entre 600 000 a un millón las personas desplazadas por el conflicto armado. En Ayacucho, de las 156 575 personas desplazadas, poco más del 20 % habrían retornado, siendo Huanta la provincia con mayor número de comunidades repobladas. Véase al respecto, Coronel (1999).

40 El retorno de las poblaciones desplazadas fue asumido por el gobierno de Alberto Fujimori como uno de los principales logros de su política de pacificación, creando en 1993 el Programa de Apoyo al Repoblamiento (PAR) y dos años después implementando sus programas de apoyo al repoblamiento.

Más que el inicio del fin de la violencia, como buscaba remarcar el discurso de pacificación del gobierno, el retorno fue el inicio de un proceso sutil de negociaciones políticas dentro de las comunidades retornantes. Además de lo incierto y duro de esa experiencia, por la inseguridad de la zona y la pobreza extrema de las familias, estas comunidades se vieron forzadas a encarar el pasado de violencia que las involucró. El pasado tuvo que ser pensado y su lugar negociado en la refundación de la comunidad.

Algo que resalta en este proceso del retorno es la presencia evangélica, como discurso y como comunidad; de hecho, una comunidad de discurso que tuvo un crecimiento exponencial en la guerra. Una presencia que por su énfasis en el discurso del olvido y del perdón, aportará sustancialmente al proceso de imaginar una nueva comunidad. Un recurso ideológico que lleva a encarar (o a postergar, para ser más precisos) los conflictos del pasado bajo las prioridades de la refundación de la comunidad. En muchos sentidos, hizo del silencio un olvidopreciado en el retorno y refundación.

Uchuraccay, 10 de octubre de 1993⁴¹

Hemos sufrido estos años como cuando Adán y Eva fueron expulsados por Jehová del Edén.

De esta manera, Elías Ccente, presidente de la comunidad campesina de Uchuraccay y de la Asociación de Comunidades Desplazadas de la Provincia de Huanta (Acodeph), dio inicio a la asamblea del retorno en la comunidad de Uchuraccay el 10 de octubre de 1993. Las 87 personas reunidas esa mañana habían llegado de distintos puntos de la región para reencontrarse y evaluar si estaban dadas las condiciones para el retorno. Algunas llegaban desde la selva del río Apurímac, de Qano, Challhuamayo Alta y Baja, y Tambo; otras, de comunidades cercanas, llamadas resistentes que se quedaron en el lugar: de Chaca, Chuki, Pampalca, Huaychao y Carhuahurán.⁴² Las nuevas autoridades elegidas para el retorno y una decena de comuneros de Uchuraccay hacían lo propio desde la ciudad de Huanta, acompañados por dos miembros del Concilio Nacional Evangélico del Perú (Conep) y por el autor. También estaban presente los delegados de las comunidades desplazadas de Iquicha, Tanahuasi, Ccatupata, Orqohuasi, Ccarasencca, y un representante de Iquicha que venía de Lima, todos interesados en saber lo que se decidiría en esa asamblea.

41 Las notas etnográficas y testimonios del acto simbólico del retorno son del autor. Parte de esta etnografía está descrita en Del Pino (2003).

42 Estas cinco comunidades resistentes fueron lugares de refugio para las poblaciones que huían de los alrededores. Véase al respecto Coronel (1996: 50-56).

No fue fácil llegar al lugar. Era la primera comunidad en retornar a la zona después de una década de exilio forzado. Huaychao, a donde llegamos primero a pie desde Chaca, era la única comunidad poblada cerca de Uchuraccay. Luego de pernoctar, salimos la mañana del 10 de octubre, resguardados esta vez por una decena de ronderos del Comité de Autodefensa Civil de Huaychao. El Ejército había negado su apoyo, sugiriendo que el “retorno positivo” se daría luego de concluida la construcción de la carretera Tambo- Uchuraccay. Para quienes venían desde la otra vertiente —de Qano, Challhuamayo Alta y Baja y Tambo— la ruta era igualmente incierta. Desde que salieron en 1984, sabían que los únicos que se desplazaban por la zona eran los senderistas.

Muchos de los jóvenes que venían acompañando a las diferentes delegaciones habían salido de Uchuraccay cuando todavía eran muy niños. No tenían recuerdos de la comunidad ni de los uchuraccaños presentes. Las familias habían huido a diferentes lugares, a la selva, a los alrededores de Tambo, a la ciudad de Huanta, y en todos estos años no habían tenido contacto. El reencuentro dio fuerza a la ceremonia y marcó la memoria de los presentes. Mujeres con lágrimas en los ojos, jóvenes ronderos con fusil en mano y señores exclamando al cielo, oraron en agradecimiento por volver a Uchuraccay. No se habían visto cerca de diez años y muchos creían muertos unos a otros. Se reencontraban sollozando, exclamando: “¡Estamos volviendo a vivir!”. Al no reconocerse entre adultos y jóvenes, las señoras se acercaban y los buscaban por sus apellidos: “¿Quién es hijo de Pérez, quién es su familia de Pérez?”, diciendo gritaba”, recuerda la viuda Martina Gavilán Huamán. “Con los que vinieron después ya no nos reconocíamos. Había tanta gente”.⁴³

En esta refundación de la vida y de la comunidad se distingue la identidad en formación de un nuevo Uchuraccay. Escuchamos decir desde entonces: “hemos vuelto como gente nueva” (*musuq runa binaña kutimunchik*). Persisten en reconocerse como “un nuevo Uchuraccay”, por la presencia de los “hijos de Uchuraccay”, en contraste al Uchuraccay “antiguo”, arrasado por la violencia. Es dramático escuchar a los pocos ancianos reconocerse como “la sobra que queda” (*puchuqllaña kaniku*). “Murieron más de la mitad”, “más de cien”.

Frente al pasado de horror, el retorno es pensado como una temporalidad naciente, una construcción imaginada del presente que busca social y discursivamente distanciarse y diferenciarse del pasado. No es una imaginación gratuita, sino condicionada por el pasado de violencia que hizo de Uchuraccay un pueblo conocido.

43 Martina Gavilán, entrevista del autor, Uchuraccay, 8 de octubre 2000.

A esta distinción temporal se añade la insistencia de reconocerse como un “nosotros” distinto. “Bendícenos, Padre Santo. Pon ya tranquilidad, Señor. A ti ya te serviremos, Señor, en nuestro pueblo. Hay que dar gracias al Señor, hay que dar gloria a Dios. Hay que volver con un solo corazón, como una sola persona”. Es como Policarpo Huaylla Ccuripuri, líder de Cunya, otra comunidad retornante vecina a Uchuraccay, comenzó la ceremonia del retorno.⁴⁴ Al igual que Elías Ccente de Uchuraccay, el discurso de Policarpo Huaylla busca resaltar el retorno como la emergencia de una nueva comunidad, una “comunidad cristiana” en contraste con el pasado de violencia y sufrimiento, “ya no como anteriormente, sino como un solo cristiano”.

La narrativa de ambos líderes se conforma dentro del discurso bíblico, ampliamente extendido entre la población retornante. Es una comunidad de discurso que organiza y da sentido a la experiencia de la violencia dentro de la metanarrativa bíblica: ubica la experiencia en un pasado de sufrimiento y destrucción que precede a la comunidad cristiana que emerge con el retorno. Es un discurso que demarca no solo los límites del presente frente al pasado de horror, sino que enfatiza la esperanza de ver en el futuro una puerta abierta de posibilidades.

De hecho, el poder de imaginar en este caso adquiere múltiples sentidos. El discurso bíblico de refundación no solo implicó una transportación espacial y temporal imaginada, sino también les ofreció imaginar una nueva comunidad. De este modo se entienden las palabras de Elías Ccente: “Hemos sufrido estos años como cuando Adán y Eva fueron expulsados por Jehová del Edén... Y así el Señor nos va bendecir, hasta el doble nos va dar en su bendición. Así como Job le quitó, le bendijo en mil; así a nosotros también nos dará el doble en su bendición”.

No obstante la presencia de los dos representantes del Conep podía condicionar el discurso inaugural de Elías Ccente y Policarpo Ccuripuri, lo cierto es que una parte importante de la población retornaba confesionalmente convertida a las iglesias evangélicas.⁴⁵ En los años de la diáspora, la conversión había sido otro de los procesos sociales importantes en la región, de doble dimensión (territorial y espiritual) que se dio masivamente en los lugares de refugio. Es significativa la

44 Policarpio Nawpa, notas del autor, Cunya, 12 de febrero de 1994.

45 El 40% de la población se identificaba evangélica en ocho comunidades retornantes de la zona en 1994. Un porcentaje alto comparado a los inicios de la violencia, cuando en Uchuraccay, por ejemplo, había apenas una sola familia evangélica de un total de 70 o más. Esta información proviene de las 459 encuestas aplicadas por Visión Mundial en ocho comunidades retornantes en 1994. Las cifras a nivel departamental también muestran estos cambios confesionales durante los años de violencia, del 3.7% registrado en 1981 al 10.15% en 1993 (INEI 1983, INEI 1994).

presencia evangélica en el valle del río Apurímac, Tambo y Huanta, lugares donde los refugiados se establecieron.⁴⁶

Con la reunión simbólica del retorno se dio inicio a la construcción de una identidad colectiva nueva y de un referente conmemorativo cada 10 de octubre, al celebrarse “el día del retorno”. Desde entonces, el día del retorno pasó a ser la fiesta más importante de la comunidad de Uchuraccay y de todos los pueblos que experimentaron el desplazamiento y retorno. Esta es conmemorada con campeonato de fútbol, verbena musical y, como en el pasado, con corrida de toros el día central. A diferencia del calendario festivo tradicional en el pasado —muy atado al calendario festivo católico, como la fiesta del 8 de octubre, de la señora del Rosario, patrona del pueblo de Uchuraccay— la fiesta del retorno es una fecha secular donde participan —a veces unidos y a veces en sus propios espacios— católicos y evangélicos.

Para un tiempo nuevo, una comunidad nueva, un “nosotros” distinto: “nosotros ya somos otros”, será lo que escucharemos en adelante.

*“Uchuraccay no se puede, es nombre buscado”:
memorias tóxicas y estados de miedo*

El repoblamiento comenzó en la región en un contexto donde todavía había mucho temor e inseguridad. Aunque Sendero había perdido toda iniciativa tras la captura de su líder Abimael Guzmán, en noviembre de 1992, todavía quedaban zonas vulnerables a sus acciones. La seguridad era entonces un tema de primer orden como lo recuerda Rufino Romero Huamán, refugiado en Carhuapampa, Tambo. Su intervención en la reunión del retorno de Uchuraccay transmite la angustia, el temor y la incertidumbre del momento, del difícil proceso de conciliar los deseos de retorno, las memorias del horror vivido y los temores del presente:

Con estos problemas sociopolíticos todos nosotros hemos huido a distintos lugares. En algunos lugares están nuestros familiares, comiendo o sin comer. Están sufriendo ancianos, niños, huérfanos, todos ellos en distintos lugares. Sería bueno que aquí se instale una base militar y

⁴⁶ El crecimiento de las iglesias evangélicas en Ayacucho, durante la violencia, se sostuvo en el trabajo de las iglesias locales, lejos de la jerarquía institucional del CONEP. Sin duda, su crecimiento obedece al poder persuasivo de la palabra y de la metanarrativa bíblica que se enfoca en el valor del sufrimiento experimentado y superado. Pero también, las iglesias fueron un soporte emocional y material concreto. Encontraron en ellas alimento y redes de relaciones que les permitieron afrontar la precariedad económica. Queda para otro estudio este proceso de conversión y crecimiento de las iglesias evangélicas en la zona. Para una reflexión comparativa con Guatemala, de un proceso de conversión en el contexto de la represión masiva y alentada desde el gobierno, véase Annis (1987), Stoll (1993).

puedan volver. En otros lugares no podemos, apenas encontramos para comer o no encuentran nada, lloran. Si hubiera una base volveríamos. Sino, con qué nos defenderíamos, no vamos a responder con golpe, con huaraca, si ellos entran con arma. Primeramente que se instale la base militar para poder volver todos.⁴⁷

Al ser Uchuraccay una de las primeras comunidades en retornar le tocó ubicarse en la línea de frontera, donde era vulnerable a posibles incursiones armadas. Tuvo que transcurrir un año para que recién se instalara en la comunidad una base militar.

Múltiples sensibilidades emergieron. Retornar implicaba conciliar varias dimensiones de la vida y de las memorias: las memorias del lugar, de sus vidas, las tierras que allá quedaron, con la experiencia del horror de la violencia. Para muchos tomó tiempo y fue el resultado de deliberaciones dentro de la familia. Por lo mismo, solo 26 de las 86 familias registradas como desplazadas retornaron el primer año a Uchuraccay. Luego de un tiempo lo harían las demás.⁴⁸

En contraste con este proceso de retorno, son pocas las familias que se quedaron en los lugares de refugio. Existen muchas razones que explican el no retorno: haber construido una casa propia, el acceso al restringido mercado laboral, la educación de los hijos y el “haberse acostumbrado” al clima del valle, frente al frío helado de las punas.⁴⁹ A estas razones concretas, se suma el temor de regresar al horror de la violencia. Las memorias tóxicas de la guerra son un tema fundamental en un contexto como este. Se debe entender por memorias tóxicas aquellas memorias de las atrocidades y del sufrimiento causado por la violencia, y que expresan una experiencia fallida, cuyos efectos distorsionadores de la realidad y de la experiencia se prolongan en el tiempo. Estos temores tienen efectos concretos en la vida de la gente. El caso de Antonio Mauli, comunero de

47 Rufino Romero, notas del autor, Uchuraccay, 10 de octubre de 1993.

48 Retornar no ha significado dejar del todo la ciudad o la selva que fueron lugares de refugio. Más que fijar “raíces en la tierra”, el retorno es un proceso al que Liisa Malkki llama “metafísica sedentaria”: un proceso que es entendido tanto por su sentido de realidad y de ficción, en tanto la gente vuelve pero a la vez viaja mucho. En la experiencia de los Hutus refugiados en Tanzania, el retorno es entendido más entre el deseo y la imaginación; el deseo frente a la imposibilidad real del retorno (Malkki 1995, capítulos 4 y 5).

49 Uchuraccay se encuentra a 3900 m s.n.m., caracterizado por la constante lluvia entre noviembre y abril, y el frío intenso en el periodo seco de las heladas (junio-agosto). La ciudad de Huanta, donde bajaron a buscar refugio, se encuentra a 2400 m s.n.m, mientras que el valle del río Apurímac (selva ayacuchana) entre 1500 a 1000 m s.n.m. Así como el retorno supuso volver a acostumbrarse al frío, el desplazamiento, especialmente para las mujeres que habían tenido menor experiencia migratoria previa, salir huyendo de las punas a los valles o la selva supuso además un proceso difícil de adaptación climática, dietética y de cambios de ropa que usualmente vestían en sus comunidades.

Uchuraccay, es un buen ejemplo sobre este punto. Antonio Mauli murió en mayo del 2000 en Tambo, pueblo que está a seis horas caminando de Uchuraccay. Ya era anciano. Nunca quiso volver, ni siquiera cuando sus familiares se lo pedían y la zona distaba de todo peligro. Él siempre recordaba a sus dos hijos asesinados por Sendero y el sufrimiento que le costó huir y adaptarse a este lugar. Recordando esos años, decía: “A esa vida a qué ya voy a volver, a estar sufriendo”.⁵⁰ Lo mismo nos dijo sobre esta experiencia fallida Paulino Pacheco, de 40 años, refugiado en Huanta: “Viendo tanta muerte, ¿acaso no puedes tener miedo? Por eso recordando todo eso no me da ganas de regresar”.⁵¹

Muy distinta a esta experiencia es la del olvido, un recurso distinto que permite explorar otras posibilidades. Felicitas Pérez Gavilán, de 30 años, al hablarnos de los años de violencia, queda sorprendida ella misma de haber regresado a la comunidad pese a todo lo que vio y vivió: “*Achachaw* (qué miedo), mirando todo eso todavía hemos vuelto”. En julio de 1983, en una de las incursiones armadas, Sendero asesinó a su padre, su abuelo y sus tíos en Ticllaqocha, un barrio de Uchuraccay. Años después, ya como refugiados en Huanta, los subversivos asesinaron a su hermano en una emboscada a una patrulla militar. Al preguntarle por qué volvió a Uchuraccay pese a todo, respondió: “de todo eso nos olvidamos para volver”.⁵²

Tanto la memoria como el olvido son experiencias intersubjetivas provistas de intencionalidad; y olvidar, como señala Jelin, “no es ausencia o vacío, es la presencia de esa ausencia, la representación de algo que estaba y ya no está, borrada, silenciada o negada” (Jelin 2002: 28). Para Felicitas, olvidar el horror sufrido fue una forma de afrontar las incertidumbres del retorno y las memorias traumáticas de ese pasado. Sin embargo, como nos dice ella misma, fue solo un olvido temporal, para volver. Ella y su madre compartieron conmigo esas experiencias sentadas en el fogón de su hogar.⁵³ Si bien cada caso es una experiencia particular, nos permite entender mejor estas luchas y sus respuestas internas que se fueron elaborando en relación a la memoria y el olvido en este proceso del retorno.

También vemos esa intencionalidad de olvidar y recordar cuando en las coordinaciones previas en la ciudad de Huanta, en octubre de 1992, salió el tema del nombre de la comunidad. “Uchuraccay” era un nombre conocido. La

50 Teófila Huaranqa, entrevista del autor, Uchuraccay, 28 de agosto de 2000.

51 Paulino Pacheco, entrevista del autor, Huanta, 20 de noviembre de 2000.

52 Felicitas Pérez Gavilán, entrevista del autor, Uchuraccay, 8 de octubre de 2000. En esta entrevista estuvieron presentes Felicitas Pérez, su madre Martina Gavilán y una tía suya, de la comunidad de Chaca, que las visitaba por los días de la fiesta del retorno.

53 En cinco oportunidades pude conversar con ellas en entrevistas grabadas en Uchuraccay en 2000 y 2001.

matanza de los periodistas había provocado el escándalo nacional e internacional y la Comisión encargada de investigar los había sindicado como responsables del hecho. Las armas domésticas con las que cometieron el crimen dejaron en evidencia las huellas de la crueldad, alimentando los estereotipos raciales sobre esta población altoandina como “salvaje”. Se añade a los estereotipos raciales, la persecución y represalia que sufrieron por parte de Sendero, del Ejército y las rondas campesinas, a la que se suma la persecución judicial al ordenar el Poder Judicial la detención de varios presuntos implicados en la matanza de los periodistas.⁵⁴

Así, los uchuraccaños buscaban intencionalmente distanciarse de estas asociaciones: “Uchuraccay no se puede, es nombre buscado” decía Elías Ccente. Por tanto, se planteó la posibilidad de cambiar el nombre de la comunidad. Se sugirió retornar con el nombre del pago de Wachubamba, que no era conocido. Para Elías Ccente, las familias “tenían miedo, tenían vergüenza” de identificarse como uchuraccaños.⁵⁵ Había entonces que distanciarse del nombre.⁵⁶ Incluso mucho antes del retorno, para evitar la persecución y las represalias, algunos uchuraccaños habían decidido cambiarse de nombre y lugar de origen en su documento de identidad.⁵⁷

Poco después de esa reunión, Elías Ccente viajó a Lima para cerciorarse de la vigencia de la sentencia del Poder Judicial contra los comuneros de Uchuraccay.

54 Luego de la masacre de los periodistas, la policía capturó a Dionisio Morales Pérez, presidente de la comunidad, Simeón Aucatoma Quispe, vara mayor, y Mariano Concepción Ccasani Gonzales, del pago de Putka, quienes fueron juzgados y condenados por homicidio a 14 años de cárcel. El Poder Judicial también ordenó la captura de otros 14 campesinos de Uchuraccay (7° Juzgado de Procesos en Reserva, Lima: Expediente del caso Uchuraccay, n° 2805-96).

55 Elías Ccente, entrevista del autor, Huanta, 20 de julio de 2000.

56 Los temores del nombre emergen claramente al momento de salir como desplazados. Es sintomático que los de Uchuraccay se asentaran en Carhuapampa, una comunidad de desplazados en las afueras de Tambo, con el nombre del pequeño pago de Uchuraccay: Huantaqasa (Libro de Actas de Constitución de la Agrupación Carhuapampa, de noviembre de 1984 a noviembre de 1985. En 1997 pude acceder a una copia transcrita del libro que se encontraba en posesión de un dirigente de Tambo). Por ello, Uchuraccay quedó silenciado; había que asumir las nuevas o micro identidades que permitieran permear la amenaza del nombre.

57 En esos años era común que miembros de las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso detuvieran los carros para identificar a los viajeros. Entre Huanta y Chaca, Huanta y la selva, Sendero asesinó a varios campesinos que viajaban al identificar en sus Libretas Electorales el lugar de procedencia. Así, se asesinó a Fortunato Gavilán, teniente gobernador de Uchuraccay, cuando huía de Uchuraccay hacia la selva en julio de 1983. En mis viajes a las alturas de Huanta, escuché múltiples historias de cómo Sendero detenía a los carros en esa ruta buscando a los de Ccarhuahurán, Huaychao y Uchuraccay, a quienes los acusaba de *yanaumas*, por haber liderado la contrainsurgencia.

Con asesoramiento de la Asociación Pro-Derechos Humanos (Aprodeh), se informó que no había persecución alguna y que podían, por el contrario, solicitar el apoyo del Estado para el retorno. Desde ese entonces, Elías Ccente supo del poder del nombre: Uchuraccay era conocido.⁵⁸ Entendió que si bien Uchuraccay había sido construido en el imaginario colectivo como un “pueblo salvaje”, esa identidad podía ser resignificada por la de “víctima” de la violencia.⁵⁹ Por el interés y el apoyo que recibió de esa ONG y del Estado, entendió que en el nuevo contexto y discurso de “pacificación” del gobierno de Fujimori, el nombre de Uchuraccay recibiría reconocimiento. De este modo se dio inicio al tránsito de la invisibilidad —en la que habían vivido en el refugio— a la búsqueda de reconocimiento bajo la nueva identidad de Uchuraccay.

Silencios y secretos: qué recordar y qué olvidar

En la reunión del 10 de octubre, Elías Ccente, al insistir en la necesidad de “trabajar juntos y reconciliándonos más”, dejaba entrever la violencia del pasado. Para los invitados a la asamblea, entender las referencias sutiles a un pasado de conflictos era casi imperceptible, tanto por la carga emocional del momento como por el énfasis discursivo de la unidad comunal y cristiana con cual veían el retorno.

Este lenguaje esquivo se aprecia ya en la reunión preparatoria del 3 de octubre de 1993, poco antes del retorno. El esfuerzo de los líderes estaba puesto en reconstituir la autoridad comunal. Con esa autoridad, Elías Ccente “reprendió a los asistentes, especialmente a las personas que demostraron una conducta reprochable” en el pasado. Eso dio lugar a que se “disculparan las personas que cometieron el error”. En el libro de actas de la comunidad no se precisa los nombres ni a qué tipo de “conductas reprochables” se refieren. Pero “entre los comuneros presentes manifestaron que todo error debe ser perdonado y que al retornar a nuestra comunidad debemos de mantener nuestra vida comunal,

58 Cecilia Méndez analiza también la noción del poder del nombre sobre la construcción de la identidad étnica de los Iquichanos para los inicios del siglo XIX (2002).

59 Hortencia Muñoz (1998: 448) observa que los discursos y sensibilidades de los grupos de DDHH fueron cambiando a lo largo de los años de la violencia. Aprodeh, como las otras organizaciones de DDHH, solo habían ofrecido su apoyo a los familiares de los periodistas asesinados y denunciado a las Fuerzas Armadas como los responsables de la masacre. Ninguna de estas organizaciones había mostrado interés alguno en los uchuraccayinos. En los noventa, en los “referentes sociales” el tema de los desaparecidos fue cambiando por el de los desplazados, poniendo en agenda nuevos discursos e incorporando nuevos sectores de las poblaciones afectadas por la violencia política. Bajo ese contexto se puede leer el discurso de victimización con el que los uchuraccayinos comenzaron a performar, como desplazados y “víctimas” de la violencia política, más afín a los discursos de las organizaciones de DDHH.

teniendo como autoridad máxima al presidente de la comunidad campesina, alrededor del cual deben girar las demás autoridades y comuneros”.⁶⁰

Sin duda, la decisión de retornar forzó tanto a la reconstitución de la institucionalidad comunal y a la producción consciente de una memoria histórica. Como ya hemos descrito, el sentido de refundación de la vida y de la comunidad llevó a limitar ciertos temas considerados peligrosos o perturbadores. Esto pasó al menos en el contexto del retorno y en los primeros años del repoblamiento. Con el tiempo, esto cambiaría. Dejó de ser un tema censurado hablar de Sendero Luminoso como un otro ajeno y de la violencia que los involucró. Oswaldo Morales, años después, nos contó que: “Cuando aparecían los terrucos, ya estaban corriendo a recibirlos; los militares aparecían, ya estaban corriendo a su encuentro”. Luego, la represión llegaría en respuesta a estas alianzas: “al que hablaba con los militares los terrucos lo mataban y al que hablaba con los terrucos los militares lo mataban. Así la gente murió acá”, acusados unos a otros.⁶¹

Más allá del análisis de estas alianzas, que se desarrolla en el segundo capítulo, me interesa en este punto conocer cómo estos conflictos internos y familiares fueron encarados en el retorno. Como ya hemos señalado, retornar para estas poblaciones no fue el inicio del fin de una época sino el inicio de otra, una de negociaciones para encarar el pasado de conflictos, de acusaciones y de la violencia que los involucró activamente.

¿Cómo encararon estos conflictos internos y familiares y en qué medida son conflictos del pasado? No tenemos todas las respuestas, pero bajo el lenguaje de “perdonar las conductas reprochables del pasado” y respetar la autoridad comunal se fueron definiendo ciertos acuerdos: cómo vivir, de qué hablar y qué contar, qué conmemorar y celebrar. Por eso, el poder del discurso cristiano de perdón y olvido ayudó a imaginar esa comunidad posible —una comunidad de discurso sostenida en la idea de la refundación humana y comunal—. En otras palabras, el discurso de “cristianos renacidos” ayudó a la estrategia del olvido: “ya hay que olvidar”. Olvidar, sobre todo, los conflictos y la violencia que los involucró.

Comunidad y moralidad

Organizar la vida en Uchuraccay fue una tarea que demandó grandes esfuerzos y una participación conjunta. Supuso diferentes acuerdos y compromisos, como el de reconstituir la autoridad comunal, la búsqueda del reconocimiento oficial

60 Libro de actas de la comunidad de Uchuraccay, 2.10.93, folio 20. Elías Ccente me permitió copiar parte del Libro de Actas en 1994.

61 Oswaldo Morales, entrevista del autor, Uchuraccay, 27 de agosto de 2000.

de la comunidad, entre otros. Sabían que sin ese reconocimiento no lograrían el apoyo del Estado. Por ello, “los campesinos del grupo campesino de Uchuraccay y barrios aledaños”, se reunieron en Huanta el 14 de mayo de 1993 con la “única finalidad de transformar el grupo campesino de Uchuraccay a una comunidad campesina debidamente reconocida”.⁶²

El liderazgo de Elías Ccente fue central en todo este proceso. Como otros jóvenes del pueblo, él había salido a los 14 años de Wachubamba, un barrio de Uchuraccay, para trabajar en la selva de Ayacucho. Luego de algunos años trabajando como peón, dedicado a la cosecha de cacao, café y coca, llegó a comprar su propia parcela en Matucana Alta y, con los años, a fines de los setenta, un Dodge 300, un sueño al que aspiraban igualmente otros uchuraccaínos. Desde entonces se dedicó a la comercialización de alimentos entre Huanta y la selva. Recuerda que siempre que pasaba por Challhuamayo Baja, al ver desde la distancia las cumbres de Uchuraccay, recordaba su infancia. Volvió solo cuando su padre falleció en 1982. Ya para ese entonces Sendero “reinaba” en la comunidad. Por su habilidad de hablar fluidamente el español, en esa ocasión le habían propuesto liderar el partido en la comunidad. Pero no aceptó porque lejos de la revolución, sus prioridades estaban puestos en el mercado y su familia.

Había pasado poco tiempo desde su visita a Uchuraccay cuando se enteró de la matanza de los periodistas. La noticia llegó por la radio. Fue la más comentada por la gente. Por la crueldad de los hechos, activó viejos prejuicios sobre las poblaciones altoandinas a quienes veían como gente bruta, cochina y salvaje. Mientras hacían esos comentarios, los vecinos de don Elías no podían imaginar que estaban frente a alguien que procedía de ese lugar. Él había evitado mencionar el origen de su comunidad “por vergüenza”. “Que me dirían, *sallqa*⁶³ *runa*”.⁶⁴ La violencia rápidamente se expandió por toda la región y llegó a la selva, de donde tuvo que huir con toda su familia para establecerse en la ciudad de Huanta.

Ya en su condición de desplazado, don Elías buscó a sus compueblanos para organizarlos en vista de las múltiples carencias y necesidades que pasaban. En un principio tomó la identidad de desplazado de la selva o de Pampalca, comunidad de su esposa. Poco después pasó a involucrarse en la organización de desplazados, formando junto con otros líderes de otras comunidades desplazadas la Asociación de Desplazados de la Provincia de Huanta (Acodeph), iniciativa que tuvo el apoyo de la Liga Agraria de Huanta. El 17 de octubre de 1992 fue nombrado presidente

62 Libro de actas de la comunidad. Huanta, 14 de mayo de 1993.

63 La palabra *sallqa* refiere al lugar geográfico y de procedencia, significa “gente de la altura, de las punas”. Pero también adscribe una identidad estigmatizada que racializa la diferencia, al asociar a esta población con la idea de gente “ignorante”, “sucio”, “salvaje”, distante del mundo moderno.

64 Elías Ccente, entrevista del autor, Huanta, 23 de octubre de 2000.

de dicha Asociación. Desde esta posición comenzó a organizar a los uchuraccaínos para el retorno y fue nombrado su presidente. Su manejo del español, su actitud emprendedora y sus vínculos con las autoridades provinciales le permitieron jugar un rol protagónico en la organización de los desplazados y en el retorno de los mismos en esta provincia. Es dentro de ese proyecto que se definió el retorno de Uchuraccay. Para él, Uchuraccay tenía que ser la primera comunidad en hacerlo.

La reconstrucción de la comunidad demandó mucho trabajo. La construcción de las viviendas, la siembra colectiva y las patrullas de vigilancia cada noche fueron esfuerzos que demandaban mucho tiempo de los pocos uchuraccaínos establecidos en el lugar los primeros años. Igualmente había que trasladar los alimentos, las calaminas y otros enseres desde Chaca —viaje que tomaba casi todo un día a pie entre ir y volver desde Uchuraccay—. Concluida la construcción de la carretera Tambo-Uchuraccay, un año después del retorno, el ejército estableció una base militar con 20 efectivos militares. Entre 1994 y 1995, el Programa de Apoyo al Repoblamiento (PAR) desarrolló un programa de viviendas, construyendo 40 viviendas, una posta médica y la escuela, para cuya inauguración llegó a Uchuraccay el propio presidente Alberto Fujimori en 1995.

En estos primeros meses, normar la vida comunal fue una tarea estricta. Estaban prohibidas las peleas y restringido el consumo de alcohol. Por la presencia significativa de la población evangélica, eran pocos los que tomaban. Lo hacían especialmente para mitigar el frío helado de la puna por las noches cuando tenían que cumplir el servicio de vigilancia. La prohibición del consumo de alcohol era para evitar ser sorprendidos ante cualquier eventualidad, pero también, para evitar las peleas del pasado.

Siete años después del retorno, en 2000 y 2001, era otro el clima social que vivían.⁶⁵ Sendero Luminoso ya no era una amenaza real. Las familias habían logrado establecerse y repoblar sus rebaños de animales. El patrón urbano del retorno ya para entonces advertía límites en una comunidad de familias ganaderas. A los problemas del “daño” de los sembríos por los animales, se sumaba la distancia entre el pueblo y las parcelas familiares donde cultivan y pastean sus animales, que quedaban a distancias de una hora o más de camino. Por esas dificultades, algunas familias habían optado por reconstruir sus antiguas viviendas en sus parcelas y pasar más tiempo en ellas. Sin embargo, esta necesidad del volver al patrón disperso chocaba con la noción urbana de civilización bajo la cual habían regresado, vivir “como en la ciudad”.

65 Mis visitas previas a Uchuraccay habían sido esporádicas y colaborando con Visión Mundial, institución que apoyó a más de 50 comunidades altoandinas de Huanta y La Mar que retornaron a sus lugares de origen en la segunda mitad de los años noventa. En el 2000 y 2001 volví con un proyecto de investigación financiado por el SSRC de New York.

El retorno a la cotidianidad abrió espacios para hablar más abiertamente sobre los conflictos del pasado. No obstante, la violencia pasada de la que buscaban distanciarse y olvidarse en el retorno, reaparecía esta vez como un referente para normar la convivencia. Frente a los conflictos del presente, apelaban a la memoria de la violencia para advertir los peligros: “Eso era antes, ahora ya no hay que hacer eso. Estamos peleando nuevamente y por culpa de unos cuantos vamos a pagar todos”.

Así, la memoria de la violencia reaparece como lección para normar la vida, para ordenar las relaciones y para censurar los malos actos. Por culpa de algunos que se involucraron con Sendero, todos pagaron. Ese es el mensaje que se da, el pasado como lección. El teniente gobernador de Uchuraccay terminó una de las rutinarias asambleas cada mañana: “Ya no hay que mantener la historia y las palabras de nuestros abuelos de antes”.⁶⁶

Aunque el discurso evangélico no ha desaparecido, siete años después del retorno son otros los énfasis y lenguajes. Más que el discurso bíblico que buscaba rearticular las relaciones y restablecer los valores morales de respeto, obligación, cumplimiento y perdón, esta vez apelaban a la memoria de los conflictos y la violencia para vigilar y censurar los malos actos. Es el pasado que retorna como una práctica moral. De acuerdo a Lambeck, el proceso de recordar no es un acto neutral, “moral o pragmáticamente” hablando (1996:140).

A la luz de los años, podemos apreciar que el discurso evangélico de perdón y olvido logró más que un olvido del pasado: pudo mitigar los conflictos que en su momento amenazaban con desestabilizar el proceso de imaginar y reconstituir la comunidad. Así, de vuelta a la cotidianidad, reaparecen los conflictos y con ellos el pasado. Sin embargo, fueron conflictos que no desestabilizaron los logros institucionales alcanzados por la comunidad (re) construida con el retorno.

La voluntad de hacer del silencio, olvido, ofreció sin duda cierto alivio en el proceso de retornar a la comunidad; una distancia para atenuar las memorias de los múltiples conflictos del pasado. Sin esa dosis de voluntad de olvido, sería casi imposible poder imaginar el retorno: de volver a ese paisaje que encarna el horror del pasado y de volver a vivir juntos con quienes pudieron ser sus antiguos enemigos.

66 Notas del autor, Uchuraccay, 30 de agosto de 2000.

El poder del silencio

Queda por saber lo que el silencio significa para quienes tuvieron que vivir tanto censurados como censurando su verdad. El caso de Saturnina Figueroa Ricra nos permite entender el valor que llega a tener el silencio para quienes vivieron sujetos a ese poder. Desde este lugar, pareciera relativo el éxito del silencio como una forma de censura o eliminación del pasado. Es ambiguo ese poder porque mientras más se calla y se ejerce el silencio, se prolonga y magnifica más su valor y poder. Eso mismo demandará un mayor esfuerzo para garantizar su resguardo frente a esa amenaza o la tentación de la revelación. Es ese proceso ambiguo del poder que se analiza en esta parte, en la amenaza de quienes vivieron cautivos a ese poder.

Como ya se dijo, Saturnina Figueroa tuvo que vivir silenciando su verdad. Ese fue el costo de su vida y la de sus hijos, el costo para seguir viviendo en la comunidad. Juana Lidia Argumedo, hermana del guía, la buscaba incesantemente en esos años para conocer su verdad. Pero ella siempre se mantuvo distante resguardándola, incluso cuando pasó a vivir como refugiada en Ccarhuapampa, Tambo. Ella, junto con otras doce familias de Uchuraccay, llegaron a Ccarhuapampa a fines de 1984. Llegaron también al lugar otras familias procedentes de unas quince comunidades distintas de las alturas de Huanta y La Mar. Ya para entonces la violencia de Sendero Luminoso se había extendido por toda la región. Esta presencia reactivó las acusaciones de terrorista que Saturnina Figueroa había sufrido en Uchuraccay. Como ella precisa, “por causa de las visitas que nos visitaban [refiriéndose a los miembros de Sendero que llegaban a su casa en Uchuraccay], me llamaron de ‘terrorista’. Hasta en Ccarhuapampa también me decían, ‘tú eres terrorista, igual, tú eres quien criaba a los terroristas, eres amiga de los terroristas’. Todo eso nos decían nuestros paisanos. Hasta cuando regresamos [con el retorno], ‘vieja terrorista, ratera’, así”.

Esta acusación la estigmatizó durante todos estos años y le indigna y duele cuando se extiende a sus hijos. Como nos precisa, “hasta a mis hijos (momento en que llora), comparándolo con su padre, [los insultan] ‘eres su hijo de terrorista, tú eres terruco’, diciendo le pegan, señor”. Frente a la acusación contra sus hijos, la indignación adquiere otra connotación. Saturnina Figueroa no había previsto revelar el secreto del asesinato de su esposo, “yo sé en mi corazón [y] no he contado a nadie”, pero el tema reapareció en el trabajo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el 2002.

Enterados del trabajo de la CVR, Fortunato y Wálter, los hijos de Saturnina Figueroa y Severino Morales, quienes se encontraban en la selva de Ayacucho, regresaron a Uchuraccay para persuadir a su madre de romper el silencio, de dar su testimonio a la CVR. Era una buena ocasión. Bajo la mediación de la CVR podrían resarcir la memoria de su padre en esta historia de silencios. Por eso mismo, antes de

que el equipo móvil de la CVR llegara a Uchuraccay, ambos hermanos habían comenzado a hacer sus propias averiguaciones. De este modo, ellos llegaron a entrevistar a su madre y a sus tíos para conocer las circunstancias de la muerte de su padre. Aun cuando fueron testigos del hecho, todavía eran muy pequeños para recordar lo sucedido. En esta indagación también estuvieron atentos a las notas periodísticas que salían sobre el tema. Cuando en julio del 2003 llegué a Uchuraccay acompañado de Phil Bennet, periodista del Washington Post, Wálter lo reconoció de inmediato, le dijo que había leído una entrevista suya. Se refería a una entrevista que le hicieran en la revista *Caretas* 1756 del 24 de enero del 2003, al conmemorarse el 20 aniversario de la matanza de los periodistas.

El interés por buscar el reconocimiento de la memoria de su padre, chocaba, sin embargo, con las verdades silenciadas por la comunidad. Por eso sabían que no sería fácil revelar el secreto, sobre todo cuando persistían los temores. Al enterarse de que la CVR visitaría Uchuraccay, la reacción de los mayores fue unánime, se negaron a dar sus testimonios. Tenían la certeza de que esta comisión, al abordar solo el caso de la matanza de los periodistas, nuevamente los responsabilizarían solo a ellos, dejando de lado a sus víctimas. Entendieron a la CVR dentro de un patrón de tratamiento desigual, en el reconocimiento de la memoria de unos y del olvido de otros.

Persuadidos por las autoridades jóvenes, acordaron recibir al equipo de la comisión y dar a conocer los nombres de sus muertos. Con la participación de todas las familias, en dos asambleas comunales en mayo de 2002, hicieron el registro de sus muertos. Fue un acto de rememoración colectiva de hechos dolorosos que trajeron de vuelta rencores y conflictos. Saturnina Figueroa batalló para que el nombre de su esposo, Severino Morales Ccente, fuera incluido en la lista de los uchuraccaínos asesinados y desaparecidos. Hizo lo mismo Rita Huamán, viuda de Silvio Chávez Soto, líder que encabezó las matanzas del 26 de enero de 1983, quien poco después de ese trágico día se suicidó. Como guardianas de la memoria de sus esposos, la intervención de ambas viudas terminó en una discusión acalorada, al responsabilizar cada cual al otro, de la violencia y las muertes en la comunidad. Aun con ese incidente, se logró elaborar la lista de los uchuraccaínos asesinados que sumó 135. En la lista quedó incluido Severino Morales Ccente.⁶⁷

Sin embargo, el hecho de reconocer a Severino Morales en la lista, distaba de la disposición de revelar el secreto. Por el contrario, el acuerdo comunal había sido que se dejara de abordar la matanza de los periodistas, con cual dejaban a Saturnina Figueroa excluida de dar su testimonio. En los veinte testimonios que

67 Esta lista se hizo pública el 26 de enero de 2003, al conmemorarse veinte años de la masacre de los periodistas, en un comunicado difundido por la CVR en la prensa nacional: "Nuestro homenaje a todas las víctimas de Uchuraccay". Se incluyó el nombre de los 8 periodistas, del guía y de los 135 uchuraccaínos asesinados durante el conflicto armado.

recoge la CVR en Uchuraccay, de 13 varones y 7 mujeres, todas viudas, se detalla la violencia y los crímenes cometidos contra sus familiares. Más de uno describe algo de las circunstancias de la matanza de los periodistas, con detalles antes desconocidos. Sin embargo, omiten nuevamente el asesinato de Severino Morales.

Dos meses después de esa visita de la CVR a la comunidad, en julio de 2002, Fortunato, el hijo mayor de Saturnina, luego de buscar a Juana Lidia Argumedo en Ayacucho, fue a entrevistarse con el representante regional de la CVR. Semanas después haría lo propio su madre en Huanta. Era la primera vez que hablaba públicamente del asesinato de su esposo.

Esta revelación causó un drama en la comunidad. A Saturnina y a sus hijos los acusaron de “estar yendo a quejarnos”. Más que delatar los nombres de los uchuraccaños implicados en la matanza de los periodistas y de su esposo, lo que buscaba esta familia era cambiar el patrón del silencio y que se reconociera la memoria de Severino Morales.⁶⁸ En palabras de Saturnina Figueroa, para que “al menos se hable su nombre [Severino Morales]” cada 26 de enero, día en que se conmemora a los periodistas en Uchuraccay. Wálter, el hijo menor, añade: “ya hemos informado de esa forma; nosotros no hemos ido a quejarnos, a buscar justicia, sino por todo eso que ha pasado, alcanzar la reconciliación y que sea reconocido mi papá”.

Lo que muestra en última instancia el caso de Saturnina Figueroa es “el poder del silencio”. Este es un poder desde quienes conservan ese silencio. Saturnina Figueroa siempre supo de ese poder, de lo que podía ofrecer su verdad. Conocía no solo los hechos sino las responsabilidades de cada quien. Pero nunca hizo uso de ese poder de revelación. Conservar ese poder le permitió garantizar su presencia y permanencia en la comunidad. Los líderes sabían del poder que ella conservaba. Por eso siempre fue vista como una amenaza; aun marginada seguía siendo vigilada y acechada.

Queda revelada en esta historia la ambigüedad del poder. Al ser vista como una amenaza, se mantiene viva la vigilancia y, con ella, se mantiene viva la memoria. La ambigüedad radica en vivir bajo el poder que silencia y que, a su vez, ese poder esté sujeto a la transgresión del secreto. Esta es una conformación recíproca, aunque asimétrica, desde luego, entre los que tienen el poder para silenciar y los que tienen el poder del silencio.

El silencio impuesto a Saturnina Figueroa Ricra no llegó a desterrar del todo el poder de su amenaza. Siempre quedó el peligro o la sospecha de que pudiera

⁶⁸ En agosto de 2002, Saturnina Figueroa se entrevistó con José Coronel, representante regional de la CVR. La reunión fue en casa de este último, en la ciudad de Huanta. Los detalles descritos provienen de la comunicación personal de José Coronel.

transgredir la prohibición. Este poder le permitió, finalmente, a Saturnina Figueroa mantener con su presencia, la presencia de su esposo. Paradójicamente, mientras más se ejercía el control para silenciarla y desterrar a su marido de la memoria y la historia comunal, más se fijaba y prolongaba su presencia.

La historia de Severino Morales no quedó del todo desterrada. Siempre estuvo tratada e insinuada, incluso cuando no era reconocida públicamente. Esa verdad tardó en ser conocida pero conforma la trama central de la historia de la violencia —la trama de la proximidad—. De hecho, lo que tardó en ser conocida en esta historia de la violencia en Uchuraccay y muchas otras comunidades, es la forma en que su población terminó involucrada. Sin los espacios de negociación con cuales inicialmente buscaron encarar las diferencias, la guerra terminó por desbordar y violentar las relaciones.

La historia de Saturnina Figueroa y sus hijos nos habla también sobre los espacios por donde circulan y se transmiten estas memorias. A diferencia de la narrativa de refundación de la comunidad, compartida y celebrada comunally, hay otras memorias que circulan restringidamente, confinadas al ámbito de lo privado, de las redes familiares. Eso hace que mientras las familias pasan a ser las depositarias de estas memorias más privadas, las narrativas de refundación y otras buscan ser compartidas colectivamente. Es sobre esa identidad colectiva en construcción que se busca restablecer la convivencia en comunidades divididas y con memorias en conflicto.

Referencias citadas

Archivos

- Archivo Regional de Ayacucho (ARAY).
- Archivo de la Corte Superior de Justicia de Ayacucho (ACCSJA) Archivo General de la Nación (AGN).
- Archivo Personal de Antonio Cartolín Guillén (APACG) Archivo Personal de Philip Bennett (APPB).
- Archivo Personal de Artemio Sánchez (APAS) Asociación Pro-Derechos Humanos (APRODEH) Biblioteca Nacional (BN).
- Centro de Información para la Memoria Colectiva y los DDHH de la Defensoría del Pueblo (CIMC).
- Gobernación de Huanta (GH).
- Hemeroteca del Convento de San Francisco (HCSF) Princeton University Library (PUL)
- Proyecto Especial de Titulación de Tierras (PETT)

Fuentes secundarias

- Abercrombie, Thomas. 1998. *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*. Madison: Wisconsin University Press.
- Adorno, Theodor. 1998. *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones Morata.
- Alberti, Giorgio y Rodrigo Sánchez. 1974. *Poder y conflicto social en el valle del Mantaro (1900-1974)*. Lima: IEP.
- Alberti, Giorgio y Enrique Mayer (comp.). 1974. *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: IEP.
- Álvarez-Calderón, Annalyda. 2005 “Es justicia de lo que esperamos de Su Excelencia’: Política indígena en Puno (1901-1927)”. En: Paulo Drinot y Leo Garofalo (ed.). *Mas allá de la dominación y la resistencia. Estudios de historia peruana, siglos XVI-XX*. pp. 312-341. Lima: IEP.
- Annis, Sheldon. 1987. *God and Production in a Guatemalan Town*. Austin: University of Texas Press.
- Arroyo, Sabino. 2008. *Culto a los hermanos Cristo. Sistema religioso andino y cristiano: redes y formas culturales del poder en los Andes*. Lima: UNMSM.
- Barrientos, Claudio. 2003. “Emblems and Narratives of the Past: the Cultural Construction of Memories and Violence in Peasant Communities of Southern Chile, 1970-2000”. Dissertation in History, University of Wisconsin-Madison.
- Basadre, Jorge. 1968. *Historia de la República del Perú. T. XIII*. Lima: Editorial Universitaria.
- Basso, Keith. 1996. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Béjar, Héctor, 1981. Para criticar la Reforma Agraria. *Socialismo y Participación* (14): 1-18.
- Belaúnde, Fernando. 1995. *Pueblo por pueblo*. Lima: Editorial Minerva.
- Benjamin, Walter. 1968. *Illuminations*. New York: A Helen and Kurt Wolf Book
- Blanco, Hugo. 1972. *Tierra o muerte. Las luchas campesinas en Perú*. México: Siglo XXI editores.
- Bourque, Susan y Kay Warren. 1980. *Women of the Andes: Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Towns*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bourricaud, Francois. 1989. *Poder y sociedad en el Perú*. Lima: IEP e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Burga, Manuel. 1986. “Los profetas de la rebelión, 1920-1923”. En: Jaen Paul Deler e Yves Saint-Geours (eds.). *Estado y naciones en los Andes: hacia una historia comparativa: Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - IEP.

- Burga, Manuel y Alberto Flores Galindo. 1980. *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. Lima: Ediciones Rikchay Perú.
- Burga, Manuel y Wilson Reátegui. 1981. *Lanas y capital mercantil en el sur: la Casa Ricketts, 1895-1935*. Lima: IEP.
- Carey, Mark. 2010. *In the Shadow of Melting Glaciers. Climate Change and Andean Society*. Durham: Duke University Press.
- Cavero, Luis E. 1953. *Monografía de la provincia de Huanta*. Tomo I y II. Lima: s.e.
- Chuchón, Michael. 2009. "Presencia de los partidos políticos en Pomacocha: Un estudio de caso (1945-1975)". Tesis para obtener el grado de Licenciatura. Ayacucho: UNSCH.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú 2003. *Informe final*. 9 vol. Lima.
- Contreras, Carlos. 2005. "The Tax Man Cometh: Local Authority and the Battle over Taxes in Peru, 1885-1906". En: Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín (eds.). *Political Cultures in the Andes, 1750-1950*. pp.116-136. Durham: Duke University Press.
- Coronel, José. 1999. "Balance del proceso de desplazamiento por violencia política en el Perú, 1980-1997". En: Víctor Agreda, Alejandro Diez y Manuel Glave (eds.). *Problema agrario en debate VII*. Lima: SEPIA - ITDG.
- _____. 1996. "Violencia política y respuestas campesinas en Huanta". En: Degregori, Coronel, Del Pino y Starn. *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. pp. 29-116. Lima: IEP.
- _____. 1986. "Huanta: poder local, mistis e indios, 1870 -1899". Tesis en Antropología, Ayacucho, UNSCH.
- _____. 1983. "Pugnas por el poder local. Don Manuel J. Urbina y la creación del Colegio González Vigil". En: *Libro Jubilar. Ayacucho*: Colegio González Vigil y UNSCH.
- Coxshall, Wendy. 2005. From the Peruvian Reconciliation Commission to Ethnography: Narrative, Relatedness, and Silence. *PoLar: Political and Legal Anthropology Review* 28 (2): 203-222.
- Cristóbal, Juan. 2003. *Uchuraccay. O el rostro de la barbarie*. Lima: Editorial San Marcos.
- Cruikshank, Julie. 2004. *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*. Vancouver: UBC Press.
- Da Silva, Ludmila, Giordano, Mariana y Elizabeth Jelin (eds.). 2010. *Fotografía e identidad. Captura por la cámara devolución por la memoria*. Argentina: Nueva Trilce.
- Das, Veena y Deborah Poole. 2004. "State and Its Margins: Comparative Ethnographies". En: *Anthropology in the Margins of the State*. pp. 3-33. Santa Fe: School of American Research Press,
- Degregori, Carlos Iván. 2000. *La década de la antipolítica: auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*. Lima: IEP.
- _____. 1990. *Ayacucho 1969 -1979. El surgimiento de Sendero Luminoso*. Lima: IEP.
- _____. 1986. *Ayacucho, raíces de una crisis*. Ayacucho: IER.

- Degregori, Carlos Iván; José Coronel Ponciano Del Pino y Orin Starn. 1996. *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP.
- Degregori, Carlos Iván; Portugal, Tamia Salazar, Gabriel y Renzo Aroni. 2015. *No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú*. Lima: IEP.
- De la Cadena, Marisol. 2000. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- Del Pino, Juan José. 1955. *Las sublevaciones indígenas de Huanta 1827-1896*. Ayacucho: s.e.
- Del Pino, Ponciano. 2013. "En nombre del gobierno': políticas locales, memoria y violencia en el Perú del siglo XX". En: Ponciano Del Pino y Carolina Yezer (eds.), *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú*. pp. 27-70. Lima: IEP-IFEA.
- _____. 2003. "Uchuraccay: memoria y representación de la violencia en los Andes", en: Ponciano Del Pino y Elizabeth Jelin (comp.) *Luchas locales, comunidades e identidades*. Serie Memoria y Represión. Madrid: Siglo XXI-SSRC.
- Del Pino, Ponciano, et al. 2012. *Repensar la desnutrición. Infancia, alimentación y cultura en Ayacucho, Perú*. Lima: IEP, Acción Contra el Hambre.
- Descola, Philippe. 1996. *The Spears of Twilight. Life and Death in the Amazon Jungla*. New York: The New Press.
- Descola, Philippe y Gisli Palsson (eds.). 1996. *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge.
- Dew, Edward. 1969. *The Politics in the Altiplano. The Dynamics of Change in Rural Peru*. Austin: The University of Texas Press.
- Díaz Martínez, Antonio. 1969. *Ayacucho, hambre y esperanza*. Ayacucho: Ediciones Waman Puma.
- Eley, Geoff. 1992. "Nations, Public, and Political Culture: Placing Habermas in the Nineteenth Century". En: Craig Calhoun (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: The MIT Press.
- Favre, Henri. 1967. "Evolución y situación de las haciendas en la región de Huancavelica", En: *La hacienda en el Perú*. Lima: IEP.
- Ferguson, James y Akhil Gupta. 2002. Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality. *American Ethnologist*. 29 (4): 981-1002.
- Fernández, Eduardo y Michael F. Brown. 2001. *Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.
- Ferrua, Antonio. 2005. *Recuerdos históricos de Huanta. Un testimonio acerca de las revueltas campesinas y acontecimientos bélicos durante la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX. Memorias de Don Antonio Ferrúa Lozano*. Huanta, s.e.
- Field, Daniel. 1976. *Rebels in the Name of Tsar*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Foucault, Michael. 1993. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI Editores (21a. edición).

- _____. 1980. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books.
- Freeman, Mark. 2006. *Truth Commissions and Procedural Fairness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Glave, Luis Miguel. 1992. "Personero o cabecilla". *Debate Agrario*. 55-73.
- González, Olga. 2011. *Unveiling Secrets of War in the Peruvian Andes*. Chicago: Chicago University Press.
- Gorriti, Gustavo. 1990. *Sendero: historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: Apoyo.
- Gould, Jeffrey. 1998. *To Die in this Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*. Durham: Duke University Press.
- Gotkowitz, Laura. 2007. *A Revolution for Our Rights. Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952*. Durham: Duke University Press.
- _____. 2005. "Under the Dominion of the Indian: Rural mobilization, the Law, and Revolutionary Nationalism in Bolivia in the 1940s". En: *Political Cultures in the Andes*, pp.137-157.
- Grandin, Greg. 2000. *The Blood of Guatemala: A History of Race and Nation*. Durham: Duke University Press.
- Handelman, Howard. 1975. *Struggle in the Andes. Peasant Political Mobilization in Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Heilman, Jaymie. 2010. *Before the Shining Path. Politics in Rural Ayacucho, 1895-1980*. Stanford: Stanford University Press.
- Hobsbawm, Eric. 1974. Peasant Land Occupation. *Past and Present*. (62): 120-152.
- Husson, Patrick. 1992. *De la guerra a la rebelión: Huanta siglo XIX*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Isbell, Billie Jean. [1978] 1985. *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village. Prospect Heights*. Illinois: Waveland Press.
- Jacobsen, Nils. 1993. *Mirages of Transition. The Peruvian Altiplano, 1780-1930*. Berkeley: University of California Press.
- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Kalyvas, Stathis. 2010. *La lógica de la violencia en la guerra civil*. Madrid: Akal.
- LaCapra, Dominick. 1998. *History and Memory After Auschwitz*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lambek, Michael. 1996. "The Past Imperfect: Remembering as Moral Practice". En: Paul Antze and Michael Lambek (eds.). *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. pp. 235-254. London: Routledge.
- La Serna, Miguel. 2012. *The Corner of the Living. Ayacucho on the Eve of the Shining Path Insurgency*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- LaMond Tullis, F. 1970. *Lord and Peasant in Peru. A Paradigm of Political and Social Change*. Cambridge: Harvard University Press.
- Leoni, Juan. 2005. La veneración de montañas en los Andes Preincaicos: El caso de Nawinpuquio (Ayacucho, Perú) en el periodo intermedio temprano. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. 37 (2): 151-164.

- Long, Norman y Bryan R. Roberts (eds.). 1978. *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Malkki, Liissa. 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mallon, Florencia. 2005. *Courage Tastes of Blood. The Mapuche Community of Nicolas Ailió and the Chilean State, 1906-2001*. Durham: Duke University Press.
- _____. 1998 "Chronicle of a Path Foretold? Velasco's Revolution, Vanguardia Revolucionaria, and 'Shining Omens' in the Indigenous Communities of Andahuaylas". En: Steve Stern (ed.). *Shining and Other Paths. War and Society in Perú, 1980- 1995*. pp. 84-120. Durham: Duke University Press.
- _____. 1995. *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1983. *The Defense of Community in Peru's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press.
- Manrique, Nelson. 1988. *Yawar mayu: sociedades terratenientes serranas, 1879-1910*. Lima: IFEA y DESCO.
- _____. 1981. *Campesinado y nación. Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Lima: Centro de Investigación y Capacitación.
- Matos Mar, José y Mejía, José Manuel. 1980. *Reforma agraria: logros y contradicciones 1969-1979*. Lima: IEP.
- Mayer, Enrique. 2010. "Vicos como modelo: una retrospectiva". En: Ralph Bolton; Tom Greaves y Florencia Zapata (eds.), *50 años de antropología aplicada en el Perú. Vicos y otras experiencias*. pp. 237-275. Lima: IEP.
- _____. 2009. *Cuentos feos de la reforma agraria peruana*. Lima: IEP-CE-PES.
- _____. 1992. "Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's 'Inquest in the Andes' Reexamined". En: George E. Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology*. pp. 466-504. Durham: Duke University Press.
- _____. 1988. "De la hacienda a la comunidad: el impacto de la Reforma Agraria en la provincia de Paucartambo, Cusco". En: *Sociedad Andina, pasado y presente. Contribuciones en homenaje a la memoria de César Fonseca Martel*. pp. 59-100. Lima: Fomciencias.
- Méndez, Cecilia. 2005. *The Plebeian Republic. The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820-1850*. Durham: Duke University Press.
- _____. 2002. *El poder del nombre o la construcción de identidades étnicas y nacionales en el Perú: mito e historia de los iquichanos*. Lima: IEP.
- Mitchell, William. 1991. *Peasants on the Edge. Crop, Cult, and Crisis in the Andes*. Austin: University of Texas Press.
- Morote, Osmán. 1969. "La lucha de clases en las zonas altas de Huanta (distrito de Santillana)". Tesis. Ayacucho: UNSCH.

- Muñoz, Hortencia. 1998. "Human Rights and Social Referents: The Construction of New Sensibilities" En: Steve Stern (ed.), *Shining and Other Path: War and Society in Peru, 1980-1995*. pp. 447-469. Durham: Duke University Press.
- Neira, Hugo. 1968. *Los Andes: tierra o muerte*. Santiago: Editorial ZYX.
- Orlove, Benjamin. 1993. Putting Race in Its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography. *Social Research*. 60 (2): 301-336.
- _____. 1973. "Abigeato: Social Banditry in the Andes". Documento presentado en el Simposio "Conflict, Law and Social Control in the Andes", reunión anual de American Anthropological Association, New Orleans.
- Orlove, Benjamin, Ellen Wiegandt y Drian Luckman (eds.). 2008. *Darkening Peaks. Glacier Retreat, Science, and Society*. Berkeley: University of California Press.
- Palmer, David Scott. 1973. *Revolution from Above: Military Government and Popular Participation in Peru, 1968-1972*. Latin American Studies Program, Dissertation Series 47. Cornell: Cornell University.
- Payne, Leigh. 2008. *Unsettling Accounts: Neither Truth nor Reconciliation in Confessions of State Violence*. Durham: Duke University Press.
- Poole, Deborah A. 1987. "Qorilazos, abigeos y comunidades campesinas en la provincia de Chumbivilcas (Cusco)". En: *Comunidades campesinas: cambios y permanencias*. pp. 257-295. Chiclayo: Centro de Estudios Sociales Solidaridad.
- Portelli, Alejandro. 1991. *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories. Form and Meaning in Oral History*. New York: State University of New York Press.
- Remy, María Isabel. 1990. "¿Modernos y tradicionales? Las ciencias sociales frente a los movimientos campesinos en los últimos 25 años". En: *La presencia del cambio: campesinado y desarrollo rural*. Lima: DESCO.
- Rénique, José Luis. 2004. *La batalla por Puno. Conflicto agrario y nación en los Andes Peruanos*. Lima: IEP y CEPES.
- Rivera, Fermín. 1970. "El movimiento campesino en la provincia de Huanta". Tesis en Antropología, UNSCH.
- Robin, Valérie. 2013. "'Con Luis nos hemos hecho respetar'. La guerra, el santo y sus milagros: hacia la construcción de una memoria heroica de la guerra en Huancapi (Ayacucho, Perú)". En: *Las formas del recuerdo*. pp. 193-233. Lima: IEP-IFEA.
- Sala Vila, Nuria. 2001. *Selva y Andes. Ayacucho (1780-1929) historia de una región en la Encrucijada*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sánchez Torres, Simón E. 1984. *Nueva visión histórica de Huanta. Antología histórica siglo XIX*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Scarritt, Arthur. 2013. "Liderazgo evangélico y el espíritu de comunidad en Huytabamba, Ayacucho". En: *Las formas del recuerdo*. Lima: IEP - IFEA, pp. 271-307.

- Scott, James. 2009. *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- _____. 1998. *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- _____. 1976. *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Seligman, Linda. 1995. *Between Reform and Revolution. Political Struggles in the Peruvian Andes, 1969-1991*. Stanford: Stanford University Press.
- Smith, Gavin. 1989. *Livelihood and Resistance. Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley: University of California Press.
- Stern, Orin. 1999. *Nightwatch. The Politics of Protest in the Andes*. Durham: Duke University Press.
- _____. 1992. Antropología andina, 'andinismo' y Sendero Luminoso. *Allpanchis* (39): 15-71.
- Stern, Steve. 2004, 2006, 2010. *The Memory Box of Pinochet's Chile. 3 vols*. Durham: Duke University Press.
- _____. 1995. *The Secret History of Gender. Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Stern, Steve, Peter Winn, Federico Lorenz y Aldo Marchesi. 2013. *No hay mañana sin ayer. Batalla por la memoria histórica en el cono sur*. Lima: IEP.
- Stern, Steve (ed.). 1998. *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*. Durham: Duke University Press.
- Stoll, David. 1993. *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*. New York: Columbia University Press.
- Tanaka, Martín. 1998. *El espejismo de la democracia: el colapso del sistema de partidos en el Perú*. Lima: IEP.
- Tapia, Carlos. 1997. *Las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso. Dos estrategias y un final*. Lima: IEP.
- Taussig, Michael. 1999. *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford: Stanford University Press.
- Theidon, Kimberly. 2004. *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.
- Thurner, Mark. 1997. *From Two Republics to One Divided. Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.
- Tinsmann, Heidi. 2002. *Partners in Conflict: The Politics of Gender, Sexuality, and Labor in the Chilean Agrarian Reform, 1950-1973*. Durham: Duke University Press.
- Tipe Sánchez, Víctor y Tipe Sánchez, Jaime. 2015. *Uchuraccay. El pueblo donde morían los que llegaban a pie*. Lima: G7 editores
- Trazegnies, Fernando de. 1997. Huayanay: el caso de los héroes. *Cuaderno Agrario*. 47-65.
- _____. 1977. El caso Huayanay: el derecho en situación límite. *Cuaderno Agrario*. 73-118.

- Trivelli, Carolina. 1992. Reconocimiento legal de comunidades campesinas: Una revisión estadística. *Debate Agrario*. 23-37.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Urrutia, Jaime, Antonio Araujo y Haydeé Joyo. 2006. "Las comunidades en la región de Huamanga. 1924 -1968". En: Fernando Eguren (ed.). *Problema Agrario en debate II*. pp. 429-467. Lima: SEPIA.
- Vargas Llosa, Mario, et al. 1983. *Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima: Editora Perú.
- Vergara, Abilio, Genaro Zaga y Juan Arguedas Chávez. 1985. "Culluchaca: Algunos elementos sobre la ideología comunal". En: *Comunidades campesinas de Ayacucho. Economía, ideología y organización social*. pp. 107-156. Ayacucho: Instituto de Estudios Regionales "José María Arguedas".
- White, Hayden. 1987. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Re-presentation*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- White, Luise. 2000a. Telling More: Lies, Secrets, and History. *History and Theory* (39): 11-22.
- _____. 2000b. *Speaking with Vampires. Rumor and History in Colonial Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Wolf, Eric. 1969. *Peasant Wars of the Twentieth Century*. New York: Harper & Row.
- _____. 1966. *Peasants*. New Jersey: Prentice Hall.
- Yezer, Caroline. 2013. "Del machismo al macho-qarismo: derechos humanos en un Ayacucho desmilitarizado". En: *Las formas del recuerdo*. pp. 237-270. Lima: IEP – IFEA.
- _____. 2007 "Anxious Citizenship: Insecurity, Apocalypse and War Memories in Peru's Andes". Dissertation in Cultural Anthropology, Duke University.

Antropología, maoísmo y Sendero Luminoso (1959-1980)

PABLO SANDOVAL LÓPEZ

Folklore, indigenismo y marxismo

Cuando distinguimos entre científicos sociales modernos y artesanales, Lima y provincias, universidades privadas y estatales, señalamos tendencias y no divisiones absolutas. Si bien en las décadas de los años veinte y treinta del siglo XX, los núcleos intelectuales provincianos parecían haberse debilitado, nunca desaparecieron. La larga tradición de núcleos provincianos indigenistas, con sus revistas y actividades culturales, por ejemplo, persistieron, aunque replegados. Pablo Macera señala el caso de los estudiosos del folklore, cuyo desarrollo contribuyó, por lo demás, a darle base sentimental al nacimiento de la antropología peruana:

Este complejo universo del folklore fue ignorado por la ciencia oficial peruana asentada en Lima. El folklore fue descubierto no solo en las provincias, si no por las provincias en el curso de una larga batalla simbólica por obtener el reconocimiento de su identidad. El folklore constituía una línea de resistencia de las elites peruanas de provincia contra la concentración de prestigio y poder cultural alrededor de Lima (Macera 1988: 8).

El folklore se consolida como disciplina científica en los años cuarenta y cincuenta, asociados a un eje principal: Ayacucho, Cusco y Puno (Macera 1988). Previamente un conjunto de celebraciones oficiales, consolida su visibilidad: “el descubrimiento de Machu Picchu (1911), las celebraciones del IV Centenario de la Fundación Española de la Ciudad del Cuzco (1934) y de Lima (1935), hasta la declaración de Cuzco como la capital arqueológica de Sudamérica (1933)” (Mendoza 2006: 30), y se expresa en la edición de revistas como la cusqueña, *Tradicción* (Grupo Tradición del Perú 1953), dirigido por Efraín Morote Best que articuló a folkloristas como Emilio Mendizabal Losack, Jorge Andrés Lira, Manuel Fuentes Lira, Oscar Núñez del Prado, Horacio Villanueva y Josafat Roel Pineda; y se publicaron otras

revistas importantes como el *Boletín de la Sociedad Peruana de Folklore* (1953), los *Archivos Peruanos del Folklore* (1953), la *Revista del Instituto Americano de Arte* (1942).

A partir de los esfuerzos de personajes claves como Luis E. Valcárcel, el folklore adquiere proyección nacional. Desde el Ministerio de Educación y por la misma época en que funda el Instituto de Etnología de San Marcos (1945), Luis Valcárcel favoreció una gran encuesta nacional que recogiera relatos folklóricos entre los maestros rurales de distintas zonas del país. Entre 1945 y 1953 circularon por todo el Perú tres detallados cuestionarios, destinados principalmente a los profesores en provincias para que pudiesen recoger informaciones de carácter antropológico (Macera 1988: 9).

Entre los años treinta y cuarenta, los maestros de escuela de provincias se nutrieron y dialogaron con el folklore, la antropología y la arqueología, mostrando una disposición intelectual a situarse con *mediadores culturales* de una “nación en formación”. De hecho, el plan de Valcárcel desde el Ministerio de Educación era posicionar a los maestros rurales como la base de una gran plataforma institucional para el recojo, procesamiento y difusión del folklore:

El propio Ministerio de Educación Pública ha establecido en la Dirección respectiva, una Sección de Folklore que, mediante la activa cooperación de los millares de maestros distribuidos en todo el territorio nacional, se encargará de realizar una gran encuesta que acopie el precioso material folklórico que se va perdiendo aceleradamente. Nos proponemos conservar y difundir las bellezas del arte del pueblo en la escuela y fuera de la escuela.¹

Pero esta iniciativa cultural debía tener un soporte en instituciones concretas, para lo cual se necesitaba crear espacios culturales que aglutinara y visibilizara estos esfuerzos. En esa medida, Valcárcel impulsa la creación de:

- a) El Instituto Libre de Arte Peruano.
- b) La sección de Folklore Musical del Conservatorio Nacional de Música.
- c) La Escuela Regional de Artes del Cuzco.

El primero reunirá en su seno a los artistas que, por consenso internacional, son reputados como integrantes de la Escuela Peruana de Pintura. La

1 Ficha: MN / ALEV M. Ed 008, p.13, 1945. Museo de la Nación. Archivo Luis E. Valcárcel, citado en Giesecke (2007: 181).

segunda se encargará de recoger y conservar la música peruana, y la tercera tiene como principal misión provocar el resurgimiento de las artes populares que en la colonia dieron al Cuzco renombre americano. Las tres instituciones que comenzarán a funcionar este año aseguran el magnífico éxito del presentido Renacimiento de las artes.²

Este esfuerzo estatal significó un avance respecto al repliegue ideológico del indigenismo en la década del treinta. Más adelante, conforme el centralismo académico limeño avanza en las ciencias sociales a partir de la década del cincuenta, esta disposición a la articulación cultural con los intelectuales provincianos se debilita y se hizo menos consciente. Y cuando hacia fines de la década del setenta reaparece, especialmente desde los organismos de desarrollo no gubernamental (ONG) y los nuevos partidos de izquierda, lo hace privilegiando la articulación solo con los sectores más “modernos” de los intelectuales de provincias, y bajo una clara hegemonía y conducción limeña.

La tradición intelectual provinciana, mientras tanto, sufrió un cambio muy importante cuando, entre los años sesenta y setenta, algunos núcleos transitan del indigenismo al marxismo-leninismo-maoísmo, aunque muchas veces los combinaran. En muchos casos, este *mestizaje* ideológico hizo que se incrementara las bases sociales e intelectuales de los antiguos y los nuevos partidos de izquierda (por ejemplo, la juventud del Partido Comunista Peruano, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, o Vanguardia Revolucionaria), que buscaban representar a las nuevas clases medias regionales y a los nuevos movimientos sociales campesinos que luchaban por la distribución de la tierra, o acompañando a los migrantes andinos en las ciudades en su búsqueda por la mejora de sus condiciones de vida.

Pero no fue este el caso del núcleo más importante, el que se forma en Ayacucho, en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Allí, en las décadas del sesenta y setenta, parte significativa del núcleo conductor del Partido Comunista del Perú, conocido como “Sendero Luminoso”, cuaja no solo como elite política, sino también como élite intelectual.

Explayaré en este desarrollo político e intelectual regional. Considero que la combinación de dogmatismo marxista y ciencias sociales, encontró en esta elite intelectual provinciana (que abrazó el marxismo-leninismo-maoísmo), un caso *sui generis* de radicalismo continental. El tránsito que hizo Sendero Luminoso de las ideas campesinistas, entonces en boga en las ciencias sociales de izquierda, hacia

2 Ficha: MN / ALEV M. Ed 008, p.13, 1945. Museo de la Nación. Archivo Luis E. Valcárcel, citado en Giesecke (2007: 181).

un proyecto político armado, los colocó como una organización cuya violencia llegó hasta extremos raras veces alcanzados en Perú y América Latina.

Es sorprendente la poca atención que hasta el momento se le ha dado a la antropología y las ciencias sociales marxistas producida en esta universidad, entre las décadas del sesenta y setenta. Su comprensión es de crucial importancia pues ilustra las fatales grietas que se abrirían años después, entre el dogma maoísta y las poblaciones campesinas. Pero también nos permite observar de manera precisa, cómo se fue produciendo un estilo radical de hacer ciencias sociales que, en los casos más extremos, se dejó seducir por el dogmatismo del campesinismo maoísta de Sendero Luminoso. Por cierto, esta relación no fue casual ni mecánica. Muy por el contrario, respondió a un conjunto de circunstancias locales de la política universitaria huamanguina y de sus expresiones intelectuales.³

No olvidemos que, hacia fines de la década del setenta, Sendero Luminoso era básicamente una organización política anclada en la región de Ayacucho. Por decisión propia se aisló de los movimientos sociales nacionales y que, al momento de iniciar sus acciones armadas (1980), su núcleo político-intelectual estaba constituido en su mayoría por profesores, estudiantes universitarios y maestros rurales egresados de la universidad de Huamanga. No menos importante es el hecho de que un miembro clave de la jerarquía partidaria y de su comité central, fuese el antropólogo ayacuchano Osmán Morote Barrionuevo⁴. Tampoco lo es el hecho de que numerosos militantes senderistas encarcelados durante la década del ochenta, hayan sido egresados o estudiantes de antropología, y en los años más aciagos del conflicto armado, antropólogos e historiadores de la universidad de Huamanga fueran percibidos por las fuerzas de seguridad como sospechosos, cuando no ideólogos de la subversión.

Reapertura de la Universidad de Huamanga: el sueño modernizador

Se ha dicho con razón que el origen del Partido Comunista del Perú, “Sendero Luminoso (SL), está ligado a la historia de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSC). Se ha afirmado, además, que Sendero Luminoso fue producto del encuentro entre una elite universitaria, provinciana y mestiza, y una base social juvenil –también provinciana y mestiza– descontenta ante el rumbo que tomaba un proceso de modernización regional que no traía consigo la ansiada

3 Al respecto, véase Degregori, Golte, Pariona y Reynoso (1973).

4 Luego de un corto periodo como profesor en la Universidad de Huamanga, Morote fue contratado como profesor auxiliar de antropología entre 1977 y 1978 en la Universidad del Centro de la ciudad de Huancayo, donde dictó cursos como “Introducción a las Ciencias Sociales”, “Historia de la Ideas Políticas” y “Antropología General” (Comisión de la Verdad y Reconciliación 2003: cap. 2).

movilidad social. Esto se deba quizá a un sello distintivo de Ayacucho: su principal movimiento social en la década del sesenta no fue un movimiento campesino por tomas de tierras, como ocurría en otras zonas de los andes, sino un movimiento de estudiantes secundarios que luchaban por la gratuidad de la enseñanza, y que logró sacudir las provincias de Ayacucho en 1969 (Degregori 1990).

Lo cierto es que reabierta en 1959, la universidad de Huamanga fue el principal centro de gravitación de las aspiraciones culturales ayacuchanas y vista como un polo y experimento de desarrollo regional. Tuvo como misión central contribuir al estudio y la solución de los problemas de su denominada “área de influencia” (Ayacucho, Apurímac y Huancavelica), hasta ese momento excluida de cualquier plan de desarrollo nacional (Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga 1977: 45).⁵

La universidad fue fundada originalmente en 1677 y clausurada en 1886 (por la crisis económica generada en la guerra con Chile). Se reabrió el 3 de julio de 1959, casi un siglo después. Cuando se reapertura, la calidad de los intelectuales involucrados en su proceso de reorganización expresaba claramente la importancia y prioridad que tenía la educación universitaria para las nuevas elites de la región. La reapertura de la universidad se hizo además en una ciudad que aún conservaba muchos de sus rasgos culturales coloniales. En 1959, año de la reapertura de la universidad, la zona de Ayacucho tenía 70 % de analfabetos, con una población de 60.000 jóvenes en edad universitaria (Guardia Mayorga 1977: 251). Además, Ayacucho era una región de tímido crecimiento demográfico. En 1940 tenía 414.208 habitantes, y hacia 1961 creció apenas a 430.289. En 1961 toda la región representaba apenas el 4,1% del total nacional, e incluso bajó al 3,4% en 1972 (Degregori 1985: 12).

Su impulso educativo desató sueños modernizadores que provocó todo un cataclismo cultural en su capital departamental: Huamanga. Cuando inician sus actividades académicas en 1959, el primer núcleo de profesores (todos externos a la región de Ayacucho) era de apenas 14 miembros (aumentó a 122 en 1965), el Ciclo Básico tenía solo 228 alumnos, pero aumentó a 975 en 1965, y a 1451 en 1968. De constituir apenas el 1,6% de la población de la ciudad de Huamanga en 1961, los estudiantes universitarios pasaron a representar el 9,8% en 1972. El presupuesto de la universidad era de apenas 5.524.573 soles en 1960, pero se elevaría rápidamente a 13.466,702 soles en 1963, en solo cuatro años.

5 Para un panorama ideológico y político de la región ayacuchana antes de la insurrección senderista puede revisarse, Millones (2005), Urrutia y Glave (2000) y Heilman (2010).

Años	Alumnos	Docentes	Administrativos	Presupuesto (soles)
1959	228	14	19	4.141.157
1960	302	22	37	5.524.573
1961	344	42	40	6.186.623
1962	431	44	48	8.717.813
1963	557	54	57	13.446.702
1964	747	74	55	16.743.333
1965	975	122	95	20.961.647
1966	1041	93	101	20.756.375
1967	1078	132	128	30.002.463
1968	1451	122	140	25.877.706
1969	2241	120	145	20.493.595
1970	2946	126	144	30.308.067
1971	3319	124	150	75.949.000*
1972	3414	143	154	
1973	3944	166	181	121.446.400*
1974	4467	179	181	
1975	**	207	189	215.640.212**
1976	5413	221	189	

TABLA 1. Evolución de estudiantes, personal docente y administrativo, y presupuesto (según ejecución real) de la UNSCH, 1959-1976

* Comprende el bienio

** El monto se eleva crecientemente pues comprende el bienio (1975-1976) y suma los pendientes presupuestales de 1974.

Fuentes: *Boletín informativo estadístico de la UNSCH*, años 1960, 1962, 1967, 1970, 1973, 1976; y *Libro Jubilar en Homenaje al Tricentenario de su fundación*, UNSCH, 1977.

La universidad irrumpía en una ciudad apenas urbanizada. Hasta 1959, Huamanga era un lugar ciertamente tranquilo, con jerarquías sociales y étnicas claramente definidas.⁶ Así la recuerda Luis Lumbreras, hijo de terratenientes de la región. Arqueólogo formado en la Universidad de San Marcos, Lumbreras sería luego

6 Para un contexto más detallado, véase Millones (2005).

docente y decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la universidad de Huamanga:

[Cuando se reabre la universidad] Ayacucho era aún una ciudad monacal, de base semifeudal; por sus calles circulaban “pongos” y “semaneros” campesinos que cumplían tareas serviles en casas de terratenientes de todo tamaño y riqueza. La reciprocidad pre-capitalista todavía era un mecanismo económico que procesaba la distribución mediante el compadrazgo, el *ayni* y los mecanismos complejos del parentesco. Casi todos los templos tenían actividad diaria con gran feligresía y las plazas y las calles alojaban monjas y monjes de varia vestidura. Al mediodía los caminantes hacían la señal de la cruz bajo el mandato de la gran campana de la catedral y en todos los casos era posible saber la historia personal de cada caminante y descubrir en el rostro de un paseante al forastero extraño de la ciudad [...] Todos se saludaban con todos; frente a frente, de abajo arriba y viceversa. Todos sabían ‘hijo de quién es’. Era un pueblo. (Lumbreras 1977: 262).

Un pueblo, ciertamente, pero donde anidaban jerarquías opresivas contra los indígenas. El mismo Lumbreras ofrece un relato de esta asfixiante dominación, recordando los años de su infancia y juventud en Huamanga, en las décadas del cuarenta y cincuenta:

Todo el trabajo duro y sucio era de él [el indígena] y correspondía a su naturaleza. Ser indio significaba poder ser pisoteado, estropeado, significaba poder hacer cualquier cosa, incluso dormir a los pies de las personas, cuidar de ellas, morir de frío; el indio no debía tener hambre, él estaba habituado al hambre y, consecuentemente, si no tenía qué comer un día o dos, no importaba porque su naturaleza era así. Era algo menos que una persona; no era persona. Ni siquiera sabía hablar castellano [...] El indio era como un niño; entonces había que enseñarle y azotarle públicamente para que vieran que no podía hacer cualquier cosa. (Lumbreras 1985: 56).

Como si se tratase de un pasaje extraído de alguna novela indigenista de denuncia, Lumbreras reconstruye desde sus recuerdos, la violencia cotidiana que ejercían los señores de hacienda contra los indígenas. El indio es presentado como un sujeto sin voluntad, un siervo absoluto del patrón:

Cuando íbamos a la hacienda en las vacaciones, la abuela hacendada hacía matar una vaquillona, un cerdo. Recuerdo a la vaquillona colgada de las cuatro patas, asándose, y nosotros al lado de las brasas. “Nosotros” éramos los nietos de la abuela y los hijos de la abuela. Entonces allí

en círculo, los tíos bebían abundante vino y cerveza, y para los niños gaseosas y bebidas que se preparaban con frutas. Comíamos lo que queríamos del cerdo y de la vaca. Por ejemplo, yo quería un riñón y ese riñón iba a las brasas y me lo comía. Y alrededor nuestro, a una distancia de más o menos veinte metros, una multitud de niños, mujeres, hombres y ancianos indios. Muchos, quinientos tal vez, no sé cuántos, rodeándonos y viéndonos comer. En algún momento, generosamente, alguno de los tíos, probablemente con sensibilidad social o de aquéllos que tenían muchos hijos en ese otro círculo, de pronto agarraba un pedazo que de repente ya se había cansado de comer y se lo pasaba a alguno de esos indios [...] A cada uno le daban su trago y, desde luego, papas sancochadas que comían en abundancia y algún pedazo de queso. Carne no. Eso no era para ellos [...] Luego terminaba aquello y quienes limpiaban todo eran los indios, que además buscaban las sobras. (Lumbreras 1985: 57).

En medio del clima cultural de esta rígida sociedad señorial, ¿cómo se dio el proceso de reapertura de la universidad? Reabrirla era una vieja demanda de la élite regional. En 1954, el senador ayacuchano, Luis Galván, mediante un proyecto de ley, solicita al Congreso la reapertura de la universidad, pero no se tomaba en cuenta en las altas esferas del estado. Pero la oportunidad política se presentó el 19 de febrero de 1957, cuando el Congreso de la República aprobó dicha propuesta. Ese mismo año, el ministro de Educación, el reconocido historiador y docente de la Universidad de San Marcos, Jorge Basadre⁷, designa el 2 de agosto de 1957 al reconocido antropólogo e indigenista, Luis E. Valcárcel, como presidente de la Comisión del Plan de Organización y Funcionamiento de la Universidad de Huamanga.⁸ Entre los miembros de la comisión se designa también, por pedido directo del propio Valcárcel, a José María Arguedas (Basadre 1958), quien se encargaría de elaborar la propuesta de Estudios Humanísticos de la universidad.⁹ Para entonces, Arguedas ya era un reconocido novelista, poeta y antropólogo, que además había realizado varios trabajos etnográficos e históricos en la región de Ayacucho.

El primer rector de la universidad designado por la Comisión fue Fernando Romero (1959-1962), marino en situación de retiro, doctor en Letras en las especialidades de Historia y Geografía por la Universidad de San Marcos, y con estudios de

7 Basadre fue ministro de educación en dos oportunidades: en 1945 (en el gobierno de José Luis Bustamante y Rivero), y entre 1956 y 1958 (en el segundo gobierno de Manuel Prado).

8 Ministerio de Educación Pública, Resolución Ministerial, N° 305, del 2 de agosto de 1957.

9 Ver el detalle en: Ministerio de Educación Pública (1959). La comisión tendría la siguiente composición: Luis E. Valcárcel (presidente), Luis Galván (vicepresidente), y miembros plenos: José María Arguedas, Aurelio Peralta Vásquez, Carlos Alberto Protzel, Emilio Romero, Jorge Succar Rahmé, Luis Gamarra Dulanto, Emilio Le Roux, Moisés Cavero Caso.

administración en la Universidad de Harvard. Pero este era un encargo transitorio. Sin embargo, fue en su gestión que se discutieron los planes y programas de estudios, y se consiguió el apoyo técnico y financiero de AID (Agencia Internacional de Desarrollo). Pero quizá lo más novedoso fue que el salario del docente universitario y del personal administrativo, recordaría el antropólogo Luis Millones, “se elevaron en casi diez veces con respecto a las dos universidades limeñas, San Marcos y la Universidad Católica” (2008: 103). Lo que se quería conseguir era que la naciente Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, sea atractiva para “decenas de jóvenes profesores que quisieran iniciar la aventura con la universidad; al mismo tiempo, se logró un sólido apoyo de profesores de universidades norteamericanas, así como la presencia de un grupo de jóvenes del Cuerpo de Paz” (Millones 2008: 103).

En 1962, en la medida que se implementaban las funciones de la universidad, se convoca a elecciones para elegir rector. El 30 de mayo de 1962, la nueva Asamblea Universitaria elige como rector a Fernando Romero y como vicerrector académico al antropólogo Efraín Morote Best. Sin embargo, Romero renuncia inesperadamente, al no contar con el apoyo político de la Federación de Estudiantes (FUSCH) y sus representantes ante el Consejo Universitario. Ante la renuncia de Romero, y esta vez con el apoyo de los estudiantes del Consejo Universitario, muy cercanos a la “fracción roja” de Abimael Guzmán, Morote asume el rectorado, el 15 de enero de 1963, hasta su salida en 1968.¹⁰

Para entonces, Efraín Morote Best ya era un reconocido antropólogo y uno de los más destacados investigadores del folklore en Perú y los países andinos. Nacido en Huamanga en la década del treinta, obtuvo formación en Humanidades e Historia en la Universidad San Antonio Abad del Cusco. Fue director de la revista *Tradicción*, especializada en folklore y catedrático de la Universidad San Antonio Abad del Cusco, presidente de la *Sociedad Peruana de Folklore* y coordinador de las Escuelas Bilingües del Ministerio de Educación Pública durante la gestión ministerial del Luis Valcárcel. Efraín Morote representaba, claramente, el cambio de perspectiva en los intelectuales provincianos: de los estudios clásicos del folklore hacia el estudio científico de las tradiciones populares. En sus propias notas autobiográficas, señala que su acercamiento a las nuevas ciencias sociales, en las décadas del cuarenta y cincuenta, le produjo “un efecto profundamente

10 Los estudiantes del Ciclo Básico, organizados en el Club de Ciencias Sociales “José Carlos Mariátegui”, expresan su apoyo del siguiente modo: “Le ha tocado al Sr. Efraín Morote Best asumir el duro compromiso de representar, elevar y defender a esta unidad de trabajo y de pasión, a esta todeidad de maestros y alumnos que es la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Figura discutida, puede ser atacada, o enaltecida, pero en ningún caso, ignorada”, en: *Documentos Universitarios*, Club de Ciencias Sociales “José Carlos Mariátegui” del Ciclo Básico, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho, 1965, p. 1.

transformador: alejarme un tanto de lo sentimental y aproximarme a lo razonado, a lo analítico, a lo realmente científico en cuanto al examen de las tradiciones populares” (Morote Best 1990: 17). Llegó como profesor a la universidad de Huamanga por invitación directa de Valcárcel y Arguedas; y se hizo cargo en 1959, de la dirección del Departamento de Letras (Morote Best 1990).

Pero la sucesión rectoral de Romero por Morote no significó solo un mero relevo burocrático. Durante su rectorado empezaba a advertirse el cambio en la composición política de la universidad. En efecto, apenas tres años después de su reapertura, se organiza en la universidad, el Frente Estudiantil Revolucionario (FER), y en 1963 se llevó a cabo el IX Congreso Nacional de la Federación de Estudiantes del Perú (FEP), en la Universidad de Huamanga, donde participó como anfitriona la Federación de Estudiantes (FUSCH)¹¹. Esto ocurría como parte de una tendencia nacional de radicalización marxista de los estudiantes en las universidades públicas.

Este giro se aprecia en el nuevo perfil de su Consejo Universitario, donde participan algunos personajes claves. Por ejemplo, el nuevo jefe del Departamento de Letras, el joven doctor en Arqueología de orientación marxista, Luis Lumbreras Salcedo, que más adelante será elegido luego decano de la Facultad de Ciencias Sociales en junio de 1962 (con apenas 26 años). También participará en el Consejo, desde junio de 1962, el delegado docente de la facultad de Ciencias Sociales, el joven profesor de Filosofía, Abimael Guzmán Reynoso, dirigente del Partido Comunista y futuro líder de Sendero Luminoso. Por los estudiantes, participa también Rodolfo Vizcardo Arce, estudiante de antropología y presidente de la Federación de Estudiantes (FUSCH), cercano al Partido Comunista.¹²

Estos tres personajes representaban el temprano giro radical de estos primeros años, pues participaban en distintos niveles, en agrupaciones marxistas próximas al maoísmo. Lumbreras era un intelectual muy cercano a la juventud del Partido Comunista, antes de su ruptura interna en 1964. Abimael Guzmán, invitado como docente a la universidad de Huamanga por el propio Efraín Morote, lideraba

11 En este evento, todas las minúsculas agrupaciones de izquierda, le disputan la dirigencia al APRA, y logran elegir como nuevo presidente de la Federación de Estudiantes del Perú (FEP) a Gustavo Espinoza, militante del Partido Comunista Peruano (PCP) “Unidad”, de orientación pro-soviética (Cavero 2016: 121).

12 Rodolfo Vizcardo Arce se graduó en 1965 en antropología con la tesis: “Pacaicasa: una comunidad de hacienda”. La defensa de esa tesis, que proponía el sugestivo término de “comunidades cautivas”, tuvo como jurado a Luis Lumbreras, Tom Zuidema, Efraín Morote y Juan Rivera Palomino; y recomendaba en sus conclusiones: “expropiar las haciendas, formar cooperativas agrícolas y otorgar ayuda económica y técnica a largo plazo” (Vizcardo Arce 1965: 149).

desde 1962, la facción radical (la “fracción roja”) del Comité Regional “José Carlos Mariátegui” del Partido Comunista Peruano (PCP).¹³

¿Cuál era la influencia de estos grupos marxistas en la universidad? La “fracción roja” liderada por Abimael Guzmán desde 1962, por ejemplo, tenía fuerte influencia en el Frente Estudiantil Revolucionario (FER), en la Federación de Estudiantes (FUSCH) y entre los representantes estudiantiles en el Consejo Universitario. Asimismo, impulsó en 1964, la creación de la Federación de Barrios, y en 1966, la Federación de Defensa del Pueblo de Ayacucho. Durante su gestión en el rectorado, Morote Best encontró apoyo político en el grupo liderado por Guzmán y sus seguidores en el Partido Comunista “Bandera Roja”. De hecho, lograron ser la fuerza política de izquierda más importante e influyente en la universidad y en toda la región de Ayacucho (Degregori 1990).

Ulpiano Quispe, antropólogo de la Universidad de Huamanga, cuya tesis fue asesorada por el propio Tom Zuidema, retrata así el ambiente del debate político de los años 60s:

En ese ambiente de agitación política recuerdo una polémica que se llevó a cabo en el Paraninfo de la UNSCH, más o menos en el segundo semestre de 1964, entre el joven profesor Abimael Guzmán y el Padre Luna Victoria, ideólogo del oficialismo belaundista. Actuó de moderador el Dr. Efraín Morote Best, Rector de la UNSCH. La concurrencia fue masiva: tanto el Paraninfo como el histórico patio de la higuera estaban repletos y una gran cantidad del público asistente, tuvo que ubicarse en el parque Sucre, entre las puertas de la higuera y el rectorado, ya que había altavoces dirigidos hacia ese espacio. El tema de la polémica: materialismo histórico y el idealismo católico. Las respuestas materialistas de Abimael Guzmán eran celebradas con estruendosos aplausos y las respuestas del Padre Luna Victoria con rechiflas y silbatinas. Se percibía que se trataba de un ‘triumfo histórico’ del materialismo sobre el idealismo, en una ciudad tradicionalmente religiosa, con sus famosas 33 iglesias coloniales y, todavía, en un contexto de relaciones feudales y semif feudales de producción, con hegemonía del cristianismo católico (Quispe Mejía 2011: 21).

13 En 1964, el Partido Comunista se escinde en dos facciones: una pro-soviética y otra pro-china. El comité regional de Ayacucho optará por alinearse con la facción maoísta, el cual pasa a denominarse Partido Comunista Peruano-Bandera Roja. Pero al interior de Bandera Roja, Guzmán y sus seguidores habían creado una tendencia política propia, la “fracción roja”. El desenlace de esta tensión se da, entre fines de 1969 y febrero de 1970, cuando la “fracción roja” se escinde de Bandera Roja para dar nacimiento al PCP-Sendero Luminoso.

La descripción de Ulpiano Quispe es correcta. Guzmán era un orador de confrontación. De ideas binarias, solía llevar sus argumentos hacia posiciones polarizantes: lo ideal o lo material, lo concreto o lo abstracto, la contemplación o el compromiso, divagar o “sentar posición de clase”. En una charla ofrecida en 1974 en la Universidad San Cristóbal de Huamanga, titulada “Las Ciencias Sociales y la lucha de clases”, Guzmán sostenía ante una audiencia llena de estudiantes, que “las ciencias sociales tienen el papel y la importancia principal que pudieron tener las ciencias físicas en siglos anteriores”. ¿Por qué esta importancia, se pregunta Guzmán? “Por una razón –argumenta-. El mundo, este mundo en que habitamos hoy, en este siglo XX, en la segunda mitad, es un mundo en transformación, en proceso de cambio, en proceso de revolución”. Las ciencias sociales tienen entonces, según Guzmán, la misión de “encontrar la causa y fuente del proceso social [...] la forma de cambiar al mundo científica y rigurosamente”. Y prosigue: “Las ciencias sociales a mi entender se convierten en tales, en ciencia con la aparición del proletariado. Antes no hay ciencias sociales”. Pero ¿cuál sería el perfil del científico social en Perú? Para Guzmán se trataba de tener opciones claras: “A mi entender, una persona que pretende estudiar ciencias sociales y no parte de una posición de clase, nunca la va a entender [...] ¿Por qué? Porque la limitación de clase, no proletaria, pone anteojeras, ata el alma, frena el cuerpo, no permite desarrollarse [...] Lo que pasa es que no nos gusta tomar posición porque es muy bonito estar al vaivén de las aguas”. Y sigue su argumento preguntándose: “¿Puede haber una formación profesional sin una columna vertebral ideológica? No hay. Este es el problema. Y es el producto de una lucha que se está librando desde hace tiempo, me parece, en el Programa de CCSS [en la UNSCH]”. Y culmina con una sentencia dialéctica y pedagógica: “Por lo menos yo aprendo mucho por oposición” (Guzmán 1974).

Dicho esto ¿qué sucedía, mientras tanto, entre bastidores de la nueva carrera de antropología de la universidad?

Antropología: entre el culturalismo y el marxismo

Aunque la enseñanza de antropología era muy reciente en Perú (San Antonio Abad, 1942; y San Marcos, 1946), la universidad de Huamanga era la tercera universidad en ofrecer formación universitaria en esta disciplina. Pero no empezaba de cero. De hecho, ya existían en la mayoría de las ciudades de las provincias regionales, numerosos grupos de intelectuales locales dedicados al estudio sistemático de la sociedad andina, con especial énfasis en redescubrir el pasado pre-hispánico y revalorar el folklore regional (Durston 2014, Gamarra 2007, 1992). En Ayacucho, por ejemplo, un tema importante fue la reflexión intelectual sobre los indios y su educación, en políticos y educadores como Luís E. Carranza, Pío Max Medina, Enrique Galván, Alfredo Parra Carreño, Arca Parró, entre otros (Cavero y Cavero

2007), los primeros trabajos sistemáticos de investigación social se realizarán desde la arqueología. Entre 1931 y 1945, Julio C. Tello lideró una exploración arqueológica en las zonas de Huamanga, Cangallo y Víctor Fajardo, cubriendo toda la cuenca del río Pampas. Luego, John Rowe, Donald Collier y Gordon Wiley, en el marco de la cooperación científica norteamericana, exploran en 1946, la zona de Wari realizando la recolección de material básicamente cerámico. En 1950, el arqueólogo norteamericano Wendell Bennett, desarrolla excavaciones en los sitios de Wari, Conchopta y Acuchimay. Más adelante, entre 1956 y 1959, un grupo de jóvenes arqueólogos de la Universidad de San Marcos (Luis Lumbreras, Duccio Bonavia, Ramiro Matos y Augusto Cardich), realizan el Proyecto de Investigaciones Arqueológicas en la sierra central, que incluía la región de Ayacucho.¹⁴

También los estudios antropológicos eran algo frecuentes. En el marco del *Plan Nacional de Desarrollo del Sur del Perú*, que se desarrolla en la década del sesenta, los antropólogos Richard Schaedel y Gabriel Escobar participaron en el diseño y levantamiento de diagnósticos y propuestas de desarrollo comunal en Ayacucho¹⁵. Los antropólogos Paul Doughy, Tom Zuidema y Hernán Castillo, diseñaron un programa de Investigación sobre recursos naturales, sociales y económicos en Ayacucho (Doughy, Zuidema y Castillo 1967). Además, se realizan varios registros etnográficos en Ayacucho cuando se desarrolla el *Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen* (Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas 1963), y se hacen otros diagnósticos socio-económicos para el Instituto Indigenista Peruano¹⁶. En una sistematización de estos trabajos, tres antropólogos (Gabriel Escobar, Richard Schaedel y Oscar Núñez del Prado) señalan que:

En resumen, [en el sur andino] los valores referentes al mundo natural, al hombre y la sociedad en todas las clases sociales, son estáticos y conservadores. En la población indígena hay un conjunto de ideas animistas respecto a la naturaleza [...]. En términos generales, los habitantes del sur ponen a su localidad en el primer lugar de su jerarquía de valores del grupo y, en último, la nación. En las poblaciones indígenas y cholos locales, donde el contacto con la cultura es mucho menor, la localidad tiene un valor supremo y hasta se ignora la existencia de las otras (Escobar, Schaedel y Nuñez del Prado 1967: 87).

14 Sobre este desarrollo, véase González Carré y Pozzi-Escot (1992).

15 Gabriel Escobar fue en los años sesenta, el principal orientador de los trabajos etnográficos, con varios trabajos previos para el Instituto Indigenista Peruano, conduciendo incluso un programa de antropología aplicada en la zona de Cangallo, aunque los resultados finales no fueron los esperados. Véase: Escobar (1959) y Schaedel (1959).

16 Para más detalles de las investigaciones etnográficas del Instituto Indigenista Peruano, véase: Martínez (1969), Martínez, Carneó y Ramírez (1968).

Sin embargo, la expansión de la modernización urbana, que era común a toda la sociedad rural, creaba una nueva tendencia política campesina que, en el caso de Ayacucho, tendrá relativa importancia pocos años después con la reapertura de la universidad:

En los centros urbanos [del sur andino] las actitudes de inconformidad y patrones de movilidad de los cholos adquieren formas de manifestación más o menos articuladas y organizadas. Una expresión de esto lo forman las organizaciones de obreros y choferes que se constituyen a base de ideologías de tendencia izquierdista, siendo partidarias de la acción directa para la producción de cambios en la estructura política y social. De estas ideologías participan también sectores de clase media, cuyos intelectuales asumen muchas veces la dirección de los movimientos que esporádicamente se producen (Escobar, Schaedel y Nuñez del Prado 1967: 134).

Es decir, antes de la creación de la especialidad de antropología en la Universidad de Huamanga en 1959, ya existía un buen número de estudios antropológicos (artículos, monografías, informes de consultoría, diagnósticos socio-económicos y diversas tesis) sobre la región de Ayacucho, que sentaban un buen punto de partida intelectual.¹⁷ Aunque no se trataba de un plan sistemático de investigación, algunos de ellos destacaban por su calidad académica y sensibilidad etnográfica como los distintos trabajos de José María Arguedas (1956, 1958) y Emilio Mendizabal (1963-1964, 1971). Incluso se publicó un manual, escrito por dos antropólogos vinculados al Instituto Indigenista Peruano (Raúl Galdo y Héctor Martínez), que sintetizaba buena parte de los hallazgos de la etnografía andina (Galdo y Martínez 1966). El manual estaba dirigido al personal no especializado de los distintos organismos de desarrollo, tanto del estado como de organismos internacionales.

Cuando se reabre la universidad, se incluye en su nueva estructura académica, la Facultad de Letras (1959), y luego la Facultad de Ciencias Sociales (1962)¹⁸, y dentro de ella, el Instituto de Antropología, convirtiéndose en el único centro de formación e investigación en temas etnográficos, históricos y arqueológicos en la región de Ayacucho. En su acta de fundación, se señala que su misión será: “[...] formar profesionales capacitados en los estudios de Antropología Social, Arqueología, Etnografía y demás disciplinas conexas, que permita un

17 Una sistematización de las tesis universitarias con énfasis en un enfoque indigenista, puede verse en Muñoz de Linares (1983).

18 De hecho, cuando se organiza en 1959 la primera Facultad de Letras, la intención original era que estuviera compuesta por el Instituto de Antropología, el Instituto de Educación, la Escuela de Comercio, la Escuela de Servicio Social, las Escuelas Regionales de Bellas Artes y de Música, pero no logra ponerse en práctica, y solo funciona con las carreras de Antropología, Educación y Servicio Social.

conocimiento concreto del hombre y los grupos humanos de la región central andina” (Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga 1977: 56).

La decisión de abrir esta carrera se debía, sin duda, a la voluntad y la presencia estratégica de Luis Valcárcel y José María Arguedas en la Comisión de Reapertura. De hecho, Fernando Romero, consolida esta visión, señalando en 1959, en su primer discurso como rector, que entre las finalidades de la universidad está: “Investigar y planear la solución de los problemas culturales demográficos, sociales, económicos y de otra índole que existen en su área de influencia; y promover la reivindicación del patrimonio histórico, antropológico, musical, artístico y folklórico de Ayacucho” (Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga 1977: 250).

Bajo esta influencia se establece la formación en antropología con una orientación mixta: por un lado, el estudio científico y etnográfico de la sociedad indígena; y por otro, la formulación de propuestas técnicas de desarrollo para la solución de la pobreza rural campesina. Incluso, Valcárcel y Arguedas redactan un documento en 1959 (pero publicado en 1960 por la universidad), donde sustentan el perfil de la carrera de antropología, dividido en dos partes: “Función” y “Exposición de propósitos”:

Función: El antropólogo social investiga la cultura de los grupos humanos, con fines de conocimiento científico y de utilización de los resultados en planes de desarrollo económico, educativo, sanitario, etc. Su preparación los capacita para intervenir, en calidad de director o de consultor, en programas de desarrollo y para desempeñar funciones académicas docentes dentro de su especialidad (Valcárcel y Arguedas 1960: 70)

En el marco de lo que se entendía como la formación holística del antropólogo social, el Instituto de Antropología, reforzaba también el entrenamiento multidisciplinario en arqueología, etnohistoria y folklore, pensando en su diversa inserción en el mercado laboral:

El arqueólogo, el etno-historiador y el folklorista se hallan capacitados para estudiar científicamente las culturas humanas del pasado o la cultura popular de los pueblos actuales. Su preparación especial los habilita para la organización de museos, la conservación de monumentos, el asesoramiento educativo y las funciones académicas docentes (Valcárcel y Arguedas 1960: 71).

Por tanto, el Instituto de Antropología debía formar estudiantes capacitados para el estudio de arqueología, etnografía, lingüística y folklore, “con aplicación preferente a la región central andina, y orientado al propósito de promover el resurgimiento económico social de las poblaciones campesinas” (Galván 1958: 66). Esta orientación desarrollista queda más explícita en la “exposición de propósitos” redactada por Valcárcel y Arguedas:

Diversos hechos de los últimos tiempos han demostrado que hay una creciente demanda de investigadores en los diferentes campos de las Ciencias Antropológicas y Sociales, la misma que no ha podido ser satisfecha adecuadamente por las universidades del país. Por esta razón se ha visto la conveniencia de elaborar un programa tendiente a contribuir a la solución de esta demanda. El Plan de Estudios que se ha elaborado para este efecto participa de la [...] urgencia de preparar especialistas idóneos para adiestrar nuevas generaciones de investigadores, de realizar investigaciones que revelen, con mayor precisión, la realidad cultural y social del País y de asesorar programas aplicados de acción social elaborados por el estado o por las entidades privadas (1960: 72).

La intención era clara: educar y contar con nuevos cuadros de antropólogos expertos en antropología aplicada y planes de desarrollo. Un hito importante en ese objetivo será el diseño e implementación del Proyecto “Pampa Cangallo”¹⁹. El 6 de agosto de 1960, se firmó un convenio entre la universidad de Huamanga, el Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen (PNIPA) del Ministerio de Trabajo y Asunto Indígenas y la Organización Internacional del Trabajo (OIT), para que la universidad lleve a cabo “en el Departamento de Ayacucho estudios y trabajos destinados a producir el desarrollo social, económico y cultural de la población aborigen” (Osterling y Martínez 1985: 45). El proyecto fue diseñado y estuvo a cargo de Gabriel Escobar, con la colaboración de Efraín Morote Best. Escobar, antropólogo formado primero en la Universidad San Antonio Abad del Cusco, y con un doctorado en la Universidad Cornell, tuvo además la colaboración de otro antropólogo, Francisco Boluarte, y del educador Mario Arenas.

¿Cómo consolidar un espacio académico de vanguardia? El reto estaba planteado. Para conseguir esta meta, entre 1960 y 1968, el Instituto de Antropología, logró reclutar una plana docente e investigadores de alto nivel, tanto nacionales como extranjeros. La universidad se convirtió en un punto de convergencia regional de diversos intereses de investigación, con distintos enfoques teóricos y disciplinarios: antropología, arqueología, lingüística e historia; y con una variada representación política y generacional.

19 El programa Pampa Cangallo tomó como punto de partida las experiencias previas del Proyecto Perú-Cornell (Áncash) y el Programa Puno-Tambopata.

El primer decano de la Facultad de Ciencias Sociales, será el arqueólogo Luis Lumbreras Salcedo. Lumbreras se había graduado de arqueólogo apenas en 1959 en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y un año después ya estaba a cargo de una cátedra en la universidad de Huamanga. En 1962 fue elegido por unanimidad, como el primer decano de la Facultad de Ciencias Sociales, con apenas 26 años. Bajo su gestión (1962-1966) se consolidó el reclutamiento de un conjunto destacado de jóvenes profesores extranjeros y nacionales: el ya mencionado Gabriel Escobar, pero también, Josafat Roel Pineda (antropólogo y folklorista), Donald Burns (lingüista), Fernando Silva Santistevan (historiador), David Scott Palmer (político y miembro de la delegación de Cuerpo de Paz de Estados Unidos), Duccio Bonnavia (arqueólogo), Patricia Lyon (arqueóloga), Tom Zuidema (antropólogo), Florián Luque (lingüista), Hiroyasu Tomoeda (antropólogo), Luis Millones (historiador y antropólogo), César Guardia Mayorga (filósofo), Gary Parker (lingüista) y René Casanova (economista). Este esfuerzo fue respaldado por Efraín Morote Best, que desde que asumió el rectorado en 1963, consolidó el apoyo para el reclutamiento de un interesante grupo de jóvenes académicos, muchos de Lima, que le dio a esta casa de estudios un dinamismo intelectual inédito en toda la región sur del país. A los científicos sociales se le sumaron pronto otros profesores e intelectuales, la mayoría de otras provincias, que le daban a la ciudad un ambiente bohemio los fines de semana: poetas, escritores, músicos, creadores teatrales, periodistas, la mayoría provenientes Arequipa y Cusco.

Por las aulas de antropología, transitarían personas, ideas y corrientes de pensamientos muy variados.²⁰ Efraín Morote será un actor clave para fortalecer institucionalmente las investigaciones en antropología, historia y arqueología. Bajo su tutela se llegó a producir un importante corpus de conocimiento etnográfico e histórico del entorno regional, como muestran los trabajos coordinados por Luis Lumbreras, Lorenzo Huertas y especialmente Tom Zuidema, en la zona del Río Pampas.

Fue el propio Efraín Morote Best quien inicia las investigaciones antropológicas en la universidad. Desde muy temprano, en 1959, realizó con un grupo de docentes y estudiantes de la entonces Facultad de Letras, un censo sobre la artesanía en la ciudad de Ayacucho, investigando los barrios de Santa Ana, Magdalena, Soqyakato, San Sebastián y Calvario. Llegaron a censar 367 talleres familiares y a más de 1500 personas. Entre 1960 y 1965, el mismo Morote, dirige varias investigaciones sobre el folklore en la región. Luego, entre enero y junio de

20 A inicios de la década del setenta se suma un conjunto de antropólogos como Juan Ansión y otros de San Marcos con experiencia previa en el proyecto del “Valle de Chancay” del Instituto de Estudios Peruanos: Jaime Urrutia, Carlos Iván Degregori, Lucía Cano, Modesto Gálvez. El propio John Earls, egresado de la Universidad de Huamanga, fue profesor entre 1977 y 1983.

1968, organiza también el Seminario de Investigaciones en Antropología Social y coordina varias investigaciones, junto a sus estudiantes, en distintos barrios de la ciudad de Huamanga (16 en total). Se interesaron en temas muy variados, que iban desde la crianza de animales en la ciudad, las relaciones de parentesco, los ciclos religiosos, la vida urbana y la organización territorial. Este primer ciclo de análisis de la ciudad de Huamanga se extendió luego a las zonas rurales. Entre 1968 y 1969, Morote coordinó también desde el Departamento de Ciencias Histórico-Sociales, un trabajo de campo interdisciplinario con un grupo de jóvenes profesores y estudiantes. Estos recorrieron las zonas campesinas de Pampas, Tambo, Socos y Huanta, retratando en sus monografías y tesis (35 en total), un sinnúmero de tensiones y conflictos políticos latentes entre campesinos y terratenientes en pleno inicio de la Reforma Agraria velasquista (1969).²¹

Sin embargo, este intento de convertir al Instituto de Antropología en un ambiente cosmopolita de aspiraciones desarrollistas, derivó en cierta ambigüedad política. Enrique González Carré, antropólogo de la primera promoción de egresados del Instituto, y que años después sería elegido decano de la Facultad de Ciencias Sociales y Rector de la universidad (1994-1999), señala que:

La finalidad de estudiar la profesión de antropólogo en aquellos momentos [inicios de los años sesenta] respondían a la necesidad de prepararse para ser funcionario de las instituciones públicas o privadas y participar en programas de desarrollo y planificación nacional en investigaciones académicas o para ejercer la docencia. No se da en su formación al antropólogo como científico social, el estímulo para desarrollar la conciencia política crítica y el compromiso que debe tener con la problemática de su país y de su tiempo (González Carré 1982: 135).

En su primera década (1960-1970), el Instituto de Antropología funcionó sobre la base de dos planes de estudios (1960 y 1964). En el plan de 1960, prevalecen los cursos generales con los especializados, con un fuerte tono interdisciplinario:

21 Información recopilada de Huertas, Degregori y Casanova (1971) y Degregori, Casanova y Gálvez (1971).

Primer año	Segundo año	Tercer año	Cuarto año
Castellano	Etnología	Historia de la etnología	Arqueología del Perú
Historia (Visión general de la cultura)	Arqueología	Folklore	Bio-estadística
Biología e higiene	Lingüística	Bio-tipología y Psicología Social	Sociología del Perú
Constitución Política	Sociología general	Etnología especial del Perú	Etnología del Perú (Investigación)
Geografía física, biológica y económica del Perú	Historia del Perú antiguo	Historia de la cultura moderna del Perú	Folklore (Investigación)
Inglés o francés	Matemáticas aplicadas a la estadística	Historia del arte peruano y americano	Literatura quechua (Investigación)
Instrucción militar	Idiomas (Inglés o francés)	Lingüística (quechua)	Instrucción militar
	Instrucción militar	Instrucción militar	

TABLA 2. Plan de Estudios del Instituto de Antropología, UNSCH (1960)

Fuente: *Antecedentes históricos y legales de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1677-1959*, Ministerio de Educación Pública, Ayacucho, 1960, pp. 89-90.

El énfasis teórico y metodológico se enmarcaba en dos vectores. Por un lado, en la escuela boasiana de la antropología norteamericana, de orientación culturalista e historicista, y algunas veces influenciada por el indigenismo desarrollista para la solución práctica de la pobreza rural indígena.²² Y, por otro lado, se incorporaron (en cursos, syllabus y lecturas), otras influencias, como las propuestas de Robert

22 El antropólogo, Hernán Castillo, presidente de la Asociación Peruana de Antropólogos, Filial-Ayacucho, escribía en 1966 que: “[...] si juzgamos la actitud indigenista, la Antropología Social ha marchado unida a este problema, acabaremos reconociendo que hemos llegado a enfocarlo en forma científica y podemos llamar ‘indigenismo científico’ dejando de lado el romanticismo y el proteccionismo, rasgos que no son propios de la mentalidad científica” (Castillo 1966: 12).

Redfield, el estructuralismo de Claude Levi Strauss, el evolucionismo multilineal de Julian Steward, y el enfoque marxista en las ciencias sociales, sobre todo en los cursos de sociología, arqueología y economía. Esto originaría “un cambio en la forma de concebir las ciencias sociales”, señalará años después, Julio Casanova Rodríguez. Casanova, antropólogo egresado de la universidad de Huamanga (con una tesis titulada “Apuntes para el estudio del latifundio en Tambo”), era hijo del también profesor de la universidad, René Casanova Silva Renard. Julio Casanova se convirtió muy joven en profesor en el Instituto de Antropología. Militante del Partido Comunista, se alineó rápidamente a la “fracción roja” de Abimael Guzmán y formó parte del núcleo dirigente de Sendero Luminoso (Casanova 1979: 161).

Un hecho era seguro. El clima político, en aulas y pasillos, iba virando rápidamente hacia la izquierda radical. Precisamente, en esa línea es importante destacar al joven sociólogo graduado en la universidad de San Marcos, Aracelio Castillo, quien era un importante cuadro político del Partido Comunista “Bandera Roja”, de orientación maoísta. Castillo había sido reclutado a mediados de la década del sesenta, como profesor en la Facultad de Ciencias Sociales en Huamanga, y publica un artículo titulado “Notas sobre los problemas de las ciencias sociales en el Perú (1966), en el primer número de la revista *Wamani* (Castillo 1966). Allí señala la necesidad política de acelerar la adopción en las aulas del enfoque materialista del marxismo, y superar lo que hasta entonces prevalecía en el análisis social: el “seudo humanismo científico” (Castillo 1966: 115). De lo que se trataba ahora, más bien, era profundizar el íntimo compromiso político de las ciencias sociales con los conflictos sociales y los problemas reales del país:

Se han incorporado asignaturas [a la universidad] que no obedecen a criterios científicos [...] que so capa de un seudo humanismo, es la pretensión estéril de armonizar las relaciones entre los hombres que se encuentran en estructuras conflictivas; es el afán de propugnar una colaboración de clases pasando por alto relaciones de dominio [...] Si nuestra sociedad se caracteriza por la existencia de unas estructuras económicas sociales atrasadas y de dominio semicolonial y semifeudal, no podemos ilusionarnos en cambios cualitativos con simples programas portadores de reformismo, ni menos aún pretender amanecer con una ciencia social desarrollada. Se trata, si, de acelerar en una u otra forma, el proceso histórico para trastocar en su profundidad posible la “existencia social” vigente, a fin de conquistar un nuevo orden social que permita el desarrollo ininterrumpido de las ciencias en general. Coadyuvar siquiera molecularmente al cambio del injusto STATUS de nuestra sociedad es la tarea que debiera imprimir en su conciencia, cualquiera que postule verdaderamente al título de “científico social” (Castillo 1966: 116)

Si en el universo de la izquierda comunista ayacuchana se iban definiendo “posiciones” entre “revisionistas” (pro-soviéticos) y “revolucionarios” (maoístas), la universidad se convirtió por extensión en una caja de resonancia de estas disputas políticas. En Antropología se instaló la confrontación entre posiciones “desarrollistas” y “militantes” o entre “culturalistas” y “marxistas”. Mientras tanto, un grupo de docentes del Instituto de Antropología pugnan agónicamente por conservar el aire *cosmopolita* de su proyecto original, y enfatizan el trabajo de campo en comunidades y latifundios de la región.

A este ambiente polarizado contribuye el Seminario de Reforma Agraria, que dirigía un joven profesor, el Ing. Agrónomo Antonio Díaz Martínez, egresado de la Universidad Agraria La Molina de Lima.²³ Díaz Martínez empezó a enseñar en la Universidad de Huamanga en 1964 en el programa de Ingeniería Rural, y se hizo cargo de las cátedras de Economía Agrícola y Recursos Naturales, y coordinó el Diplomado de Reforma Agraria (que era financiado por la Cooperación suiza). Como parte de sus esfuerzos docentes y de investigación, publica en 1969, “La antinomia andina: latifundio-comunidad” (Díaz Martínez 1969a), que estudia la situación de explotación en la que viven las comunidades campesinas de Ayacucho, y sus luchas por liberarse sin dejar atrás su organización comunal tradicional. Ese mismo año publica el libro *Ayacucho, hambre y esperanza* (Díaz Martínez 1969b). Este libro era resultado de un arduo trabajo de campo que había llevado a cabo, entre 1965 y 1969, en la zona rural de Ayacucho.

En este libro, Díaz Martínez sostiene que el principal problema del atraso semifeudal del campo ayacuchano seguía siendo el dominio del latifundio y la gran hacienda, y también por la dependencia en que vivían los campesinos, ya sea en labores de pastoreo para los hacendados, o como trabajadores feudatarios. Su conclusión era inequívoca: el atraso de los campesinos se debía a que estaban sometidos a relaciones de producción y explotación pre-capitalistas.

Pero el libro dice mucho más. En las primeras páginas de *Ayacucho, hambre y esperanza*, se lee el siguiente poema escrito por el propio de Díaz Martínez:

“CAMPELINO HERMANO

Tu hambre,

me duele en las entrañas;

tu sed,

la siento en mi garganta” (Díaz Martínez 1969b: 2).

23 Se había graduado en 1959 de Ingeniero Agrónomo con la tesis, “Estudio Estadístico y Económico Social de la Agricultura en el Departamento de Ayacucho”.

Y en sus conclusiones, delinea cierta certeza fatalista, que tendrá consecuencias políticas algunos años después: “El Perú tendrá que tomar el camino socialista hacia el desarrollo, pues es el único camino que queda para los países semicoloniales y semif feudales de América Latina” (Díaz Martínez 1969b: 275).

A inicios de 1970, Díaz Martínez se había convertido en un importante dirigente político del núcleo central de Sendero Luminoso, y era Director de Bienestar Universitario. Bajo su asesoría, muchos estudiantes presentaron sus tesis en el programa de Ingeniería Rural, alrededor de dos temas estratégicos: la estructura y la propiedad de las tierras campesinas; y el conflicto entre comunidades campesinas y el latifundio terrateniente. Todo esto se debatía e investigaba, en medio de la aplicación de la Reforma Agraria que el gobierno militar implementaba desde 1969.²⁴

En diálogo con este estilo de Ingeniería Rural, la antropología era la disciplina de vanguardia en las ciencias sociales ayacuchanas. Era la única que, desde el terreno del trabajo de campo, formulaba propuestas y debates políticos. Por ejemplo, una pequeña pero activa comunidad académica se constituye en filial ayacuchana de la Asociación Peruana de Antropólogos y edita en 1966 una revista, *Wamani*²⁵. En su primer editorial señalan una posición algo prudente, menos ideologizada, sobre el rol de la antropología:

[...] las personas dedicadas a la ciencia antropológica, relativamente joven en nuestro medio, deben velar y proteger el prestigio de su profesión, intercambiar ideas y experiencias con otras personas

24 Díaz Martínez, ya como militante de Sendero Luminoso, viaja a China en 1975, vía los contactos que establece con la embajada china en Lima. Consigue trabajo por dos años en la Sección Español del Centro de Ediciones en Lenguas Extranjeras. En ese contexto, y en plena revolución cultural, publica un pequeño artículo, “China remodela a sus intelectuales”, donde señala el contraste entre la ciencia burguesa y la ciencia proletaria: “Mientras que en los países capitalistas, los académicos buscan conseguir un año sabático, capaz de dedicarlo al estudio individual al solaz o continuar o iniciar sus investigaciones teóricas y pragmáticas en empolvadas bibliotecas o en laboratorios a puertas cerradas, mientras los intelectuales pequeño burgueses de los países coloniales y semif feudales buscan conseguir una bolsa de viaje, que al final de cuentas le sirve para engrosar su currícula, pagarse sus noches en Pigalle, sus tardes de toros de San Isidro en Madrid, sus fotos en el Palatino Romano o la compra de baratijas en el Puente Vechio de Florencia, combinando a veces sus momentos de ocio con la asistencia a la conferencia de un famoso profesor, concurriendo a un viejo archivo sevillano o frecuentando de tarde en tarde el British Museum; mientras todo esto ocurre en el mundo actual, aquí en China, el Estado Proletario busca que los intelectuales desarrollen sus manos para comprender mejor el mundo y participen activamente en su transformación que al final de cuentas redundan en el propio desarrollo de ellos mismos” (Díaz Martínez 1976: 45-46).

25 WAMANI, órgano de la asociación peruana de antropólogos, filial Ayacucho, N° 1, julio de 1966, 140 pp.

dedicadas a la ciencia social. Sistematizar mejor nuestros conocimientos acerca de nuestras estructuras nacionales y ubicarnos en el rol adecuado que nos toca cumplir en nuestra época es nuestra principal tarea. Este movimiento iniciado a nivel nacional no podía mantener indiferentes a las generaciones que egresan de la universidad del pueblo [la universidad de Huamanga] que dio libertad al Perú y América.²⁶

Mientras tanto, los estudiantes de antropología más radicalizados e izquierdistas publican en 1967, la revista *Runa*²⁷, donde ya se advierte la influencia maoísta dentro de una actitud intelectual más amplia:²⁸

Definición: El hombre es nuestro tema. 'El hombre es lo que hace'. En este hacer para conocer, se conoce y se transforma. Producto y productor de su sociedad, dentro de ella, y con el trabajo, se reconoce y se desarrolla: edifica la palabra y su destino.

Su ser social es su esencia; necesidad -y pasión, libertad y construcción.

RUNA es el nombre bajo el cual nos agrupamos estudiantes y estudiosos de Antropología para dar testimonio del hombre de aquí y ahora, y así comprender su pasado, discutir su presente y comprometernos con su futuro. Compromiso total y definitivo; a cara y cruz; sin renuncias, sin regateos.²⁹

En su primer número, escriben especialistas de distintas tendencias: el estructuralista Tom Zuidema ("Reflexiones sobre la concepción histórica de los incas", pp. 55-62), los antropólogos John Earls y Enrique González Carré ("Desarrollo comunal y antropología científica", pp. 9-21³⁰), el arqueólogo Luis Lumbreras ("Evolución de la sociedad andina", pp. 37-48), publican también la transcripción de un documento del Partido Comunista Chino, escrito por Mao Tse Tung ("Somos críticos del viejo mundo", pp. 83-87); y el estudiante de antropología Osmán Morote Barrionuevo, elabora unas notas bastante críticas ("Sobre las clases sociales en el Perú", pp.

26 WAMANI, "Editorial". p. 7.

27 *Runa. Temas de ciencias sociales*, N° 1, noviembre de 1967, Ayacucho, Perú, 87 pp.

28 El comité editorial estuvo compuesto por: Soledad Casanova Rodríguez, Orietta Seminario Córdova, Julio Casanova Rodríguez, Víctor Contreras Villar, Darío Dextre López, John Earls Dalton, Carlos Kawata Makabe, Osmán Morote Barrionuevo, Teodomiro Palomino Meneses, Ferreol Rojas Cahuana, Fermín Rivera Pineda, Ernesto Sáez Jáuregui y Eduardo Tello Hermoza.

29 *Runa. Temas de ciencias sociales*, N. 1, noviembre de 1967, Ayacucho, Perú, p. 7.

30 Ambos autores mencionan que: "Pensamos que la participación de antropólogos en el desarrollo del país es una necesidad imprescindible, pero creemos que deben ser replanteados su participación, sus atribuciones y su aporte [...] el antropólogo, es el

63-82) a una conferencia ofrecida por Luis Lumbreras en la Universidad de Huamanga en 1965.

Nos detendremos en la discusión de Morote con Lumbreras, ya que expresa con claridad el tránsito del tímido culturalismo antropológico de los primeros años en el Instituto de Antropología (al menos en la idea original de Valcárcel y Arguedas)³¹, hacia la rápida configuración de una visión clasista (marxista-leninista-maoísta) de la sociedad peruana, donde participan los docentes y estudiantes de ciencias sociales y antropología, de esta universidad.

Agitando banderas: de la cultura a la clase social, o de cómo ser maoísta en la periferia

Vayamos al caso. Lumbreras pronunció un discurso en el Paraninfo de la Universidad de Huamanga, en tanto decano de la Facultad de Ciencias Sociales, el 3 de julio de 1965, con motivo del 288^o aniversario de su fundación, y por el 6^o aniversario de su reapertura. La conferencia titulada, “Las clases sociales en el Perú” (Lumbreras 1966), sonaba extraña para alguien dedicado al estudio de las sociedades prehispánicas; pero el propio Lumbreras aclara las dudas al inicio de su presentación: “Ha de llamar la atención que un antropólogo más orientado a la Arqueología que al estudio de la sociedad contemporánea; tome como motivo de exposición un tema que considera propio de especialistas tales como los sociólogos, los economistas o los políticos científicos” (Lumbreras 1966: 5).

Pero ante las graves urgencias políticas del país, señala el autor, “la artificial división en las ciencias sociales es solo una cuestión de métodos” (p. 4). Ante todo, cualquier científico social tiene una responsabilidad mayor: el conocimiento comprometido de la realidad social del Perú. “[...] No es posible darse el lujo de la especialización, pese a que con esto se sacrifique algo de la rigidez científica en el tratamiento de muchos problemas” (p. 5), aún más, cuando los beneficiarios y receptores del conocimiento deben ser prioritariamente “[...] los campesinos, proletarios, pequeños burgueses y burgueses progresistas que unidos harán del Perú una nación grande, libre y sin privilegios de clase” (p. 3).

Visto así, ¿era posible producir un conocimiento objetivo y una ciencia social neutra? Cómo serlo, además, en un país, prosigue Lumbreras, en el que se vive una “[...] tremenda agitación de las izquierdas y las derechas, razón por la cual las capas más conservadoras de nuestra sociedad, desean hacer suponer que las

especialista que, debe ser consultado antes de introducir cualquier nuevo elemento dentro de un grupo social”, Earls y González Carré (1967: 11-12).

31 Esta impronta culturalista, por ejemplo, se puede encontrar en las lecciones de “Historia de la cultura peruana” del profesor Fernando Silva Santisteban. Véase Silva Santisteban (1963).

universidades, como la que acoge mi discurso, son focos de agitación subversiva” (p. 6). Esta sociedad hace creer que en “los centros de estudios superior solo se exige una sola línea de pensamiento, cuando en realidad en algunos de ellos se respira la atmósfera de absoluta libertad de ideas y expresión, muestra de lo cual es este documento, del que seguramente discrepan muchos de los miembros de las varias corporaciones universitarias” (p. 6).

Obviamente, la línea de pensamiento a la que se refiere Lumbreras era el marxismo, que tendría la capacidad de interpretar científicamente las antiguas divisiones de clases y los nuevos vientos del cambio social. Lumbreras elabora un diagnóstico social sobre la lucha de clases que viene desarrollándose en Perú:

En el sector rural existen dos grandes clases: la clase de los terratenientes y la de los campesinos; clases que se encuentran en permanente pugna por la situación de opresión en que vive la capa más baja; solamente la clase de los hacendados terratenientes y quizá la capa de los campesinos ricos apoyan, en todo el Perú, a la feudal-burguesía, mientras que el campesinado pobre conciente también tiene contradicciones con ella. (Lumbreras 1966: 44).

Por tanto, esta situación deviene inevitablemente en que “[...] los grandes antagonismos de clase se manifiestan ahora en la lucha abierta entre los opresores y los oprimidos” (p. 6). ¿Cuál era la “situación y tendencia de la sociedad peruana? Para Lumbreras el escenario era optimista: se está ingresando cada vez más a un acelerado “proceso de polarización de fuerzas”, cuyo resultado inevitable será “una distribución equitativa de la riqueza con participación de todos los sectores de la nacionalidad y con la eliminación de las fuerzas extranjeras opresoras y los caducos sistemas de feudalismo” (p. 14).

Para entonces el ambiente político regional estaba caldeado. Con motivo de su discurso, el propio Lumbreras sería apresado por la policía y llevado varias semanas a una cárcel de Lima, acusado de incitación a la violencia y de subversión (Lumbreras 2005: 14). El temor de las elites tradicionales y la policía no eran del todo descabelladas. En realidad, la década del sesenta simbolizó un quiebre cultural importante en los sentimientos políticos hacia la izquierda, en todo el Perú y el continente.

Anotamos algunos hechos. El mismo año de la reapertura de la universidad (1959), había triunfado la revolución cubana, que incentivó una oleada de radicalismo juvenil en toda América Latina. En 1963 llegó al gobierno el arquitecto reformista, Fernando Belaúnde (1963-1968), que sintonizaba con el auge modernizador de la Alianza para el Progreso y su Cuerpo de Paz en la región. Y en medio de estos cambios, la sociedad rural peruana era sacudida por el movimiento social

campesino de toma de tierras más importante de América del Sur (1958-1964), que tuvo su epicentro en la zona sur del país. Pero, además, irrumpen en 1965 dos guerrillas de inspiración cubana: el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), y el Ejército de Liberación Nacional (ELN), que desarrollaron acciones armadas en la provincia ayacuchana de La Mar. Aunque derrotadas rápidamente, estas guerrillas despertaron la simpatía de muchos estudiantes de la universidad. Fue en ese clima político polarizado que el gobierno de Fernando Belaunde consideró que la universidad de Huamanga era un foco de agitación subversiva.

En todo caso, que un arqueólogo intervenga en un debate sobre el carácter de la lucha de clases, no era del todo sorprendente, y menos aún que un antropólogo trate de enmendarle la plana teórica y política, pues por esos años ¿no era acaso, la antropología, la única disciplina capaz de interpretar y diagnosticar, sobre el terreno, la “evolución” de la lucha de clases en Perú?

Dos años después, Osmán Morote Barrionuevo, estudiante y presidente del Centro de Estudiantes de Antropología (1964-1965), e hijo del rector, Efraín Morote Best, además de militante del Partido Comunista del Perú, Bandera Roja (de orientación maoísta), publicó en la Revista *Runa* una lectura crítica de la conferencia de Lumbreras (Morote 1967). Morote señala que, para Lumbreras, “existe cierto ‘atraso en el sector feudal’” (1967: 65), pero al intentar explicar esta situación, cae en cierta vaguedad ideológica, pues no logra explicar con suficiente énfasis “la subsistencia del latifundio y la servidumbre, que determina el carácter semifeudal de la sociedad peruana” (p. 65). ¿Cómo no darse cuenta, crítica Morote, que en las zonas rurales subsisten aun relaciones de producción pre capitalistas que corresponden a la sociedad semi feudal, debido a la existencia de grandes terratenientes, que ejercen la completa propiedad violenta sobre la tierra, sobre el siervo y el campesinado?

Frente a las limitaciones ideológicas y científicas de Lumbreras, la respuesta, entonces, tenía que ser otra. Esta vez debía enfatizarse una verdadera perspectiva científica, que explique el indudable carácter de clase de la explotación del modo producción en Perú: “[...] Entonces los asuntos son claros y deben plantearse con igual claridad: el Perú es un país semifeudal y semicolonial en el que el imperialismo y el feudalismo viven en simbiosis. El imperialismo conserva el latifundismo para valerse de él. El latifundismo es el mejor sostén del imperialismo” (Morote 1967: 65-66).

Para que el diagnóstico de la dominación semifeudal de la sociedad peruana obtenga validez científica, para Morote era necesario replantear el tipo de antropología que requería el país. Ahora era tiempo de superar el análisis superficial de Lumbreras, y borrar cualquier rastro que haya dejado el desarrollismo indigenista, que imaginaron en sus inicios, Valcárcel y Arguedas en 1959. Debía quedar claro, de

acuerdo a Morote, que se necesitaba trazar una ruptura científica e ideológica para explicar las reales contradicciones de la sociedad peruana. El asunto crucial era: “cómo estudiar e investigar el problema de las clases sociales”:

Una de las maneras de los “sociólogos” y “antropólogos” ha sido la de recolectar abundante bibliografía sobre el tema, inmensas e interminables tablas estadísticas, criterios burgueses impresos, respaldados por algún nombre famoso e innumerables datos que quizá puedan haberse aproximado a la realidad. Tal procedimiento no significaba más que tratar las cosas superficialmente sin penetrar en los detalles, entregarse a la verborrea jactanciosa y contentarse con conocimientos fragmentarios mal asimilados (Morote 1967: 80).

El camino a la radicalización estaba servido. La antropología quedaba atrapada entre dos opciones políticas: o persistía en mantenerse congelada como una *ciencia burguesa*, o escogía convertirse en una nueva *ciencia proletaria*. Puesto así, ¿cuál podría ser, entonces, la perspectiva *objetiva y correcta* para el análisis científico y materialista de la realidad peruana? El joven Morote señala un camino claro: la posición clasista se impone y está por encima de cualquier idealismo etnográfico o histórico:

Para cumplir con el propósito de estudiar seriamente el problema no creemos suficiente una amplia documentación, sino que se hace indispensable una posición clasista, una actitud política ante el proceso revolucionario [...] Debemos de partir de las condiciones reales dentro y fuera del país, la provincia, el distrito o el territorio, y deducir de ellas, como guía para nuestra acción, las leyes inherentes a esas condiciones y no leyes imaginarias, es decir debemos encontrar las relaciones internas de los acontecimientos que suceden a nuestro alrededor. Y para esto debemos basarnos en los hechos, que existen objetivamente y no en nuestra imaginación subjetiva, ni en nuestro entusiasmo momentáneo, ni en la letra muerta de los libros: debemos apropiarnos del material en detalle y, a la luz, de los principios generales del marxismo-leninismo, extraer de este material conclusiones correctas. Las teorizaciones, ajenas a la investigación minuciosa y la orientación definida, y que a la afirmación de Stalin “no se hallan vinculadas a la práctica revolucionaria” dejan de tener objeto (Morote 1967: 80-81).

En este ambiente polarizado de fines de la década de 1960, las ciencias sociales en Ayacucho parecían vacilar, por un lado, entre un tímido desarrollismo y estructuralismo, y por otro, en el cada vez más hegemónico marxismo-leninismo. El estructuralismo tuvo su única oportunidad con el profesor visitante holandés Tom Zuidema, quien esos años asesoró las mejores tesis de antropología a un

grupo destacado de estudiantes: John Earls, Ulpiano Quispe, Sergio Catacora, Salvador Palomino, Edmundo Pinto y Billi Jean Isbell.³²

Finalmente, el “marxismo de manual” hegemonizó la formación e influyó en la rigidización de los currículos de estudios y en las bibliografías de los syllabus de los cursos. No se trató, sin embargo, de un fenómeno homogéneo. Dentro de los claustros universitarios, enconadas polémicas enfrentaban a diferentes posiciones, todas tributarias de las vertientes más dogmáticas del marxismo-leninismo. Ya para entonces, era claro que la Universidad de Huamanga había fracasado en su intento de convertirse en un centro educativo experimental para el desarrollo regional. Sus luchas políticas internas la convirtieron en un espacio ideologizado, y en cierta medida, promotor de diversos dogmatismos políticos. En medio de la debacle social y cultural de la “otrora” ciudad señorial, la universidad reemplazó el prestigio de la vieja clase terrateniente por la autoridad científica de los nuevos doctores guardianes del radicalismo marxista-leninista.

En efecto, la década del sesenta representó el posicionamiento de la universidad como un actor importante en la erosión y el quiebre de la vieja estructura señorial tradicional. A ello contribuyó la expansión del mercado y de los medios de comunicación, las grandes migraciones del campo a la ciudad, y los procesos de organización vecinal y sindical en las ciudades. La fuerte presencia de la universidad corría en paralelo a la decadencia de las clases dominantes tradicionales, y en especial, de la casta señorial terrateniente. El vacío dejado por el viejo orden fue llenado por el nuevo sector comercial, y sobre todo por la capa burocrática de empleados y docentes de la universidad, que se convirtió en el nuevo poder cultural en Ayacucho. La autoridad del hacendado fue sustituida por el prestigio del catedrático universitario. La violencia del garrote fue reemplazada por el poder seductor de la verdad revelada en el marxismo. Y al interior de este nuevo poder, avanzaba la “fracción roja” universitaria de Sendero Luminoso.

Para graficar mejor este cataclismo cultural, volvamos nuevamente a Lumberas:

De pronto todo cambió en Ayacucho. De año en año fue creciendo el número de docentes y estudiantes [...] El caminante ya no sabe hijo de quién es el paseante de la ciudad; la economía consumista de mercado

32 R. Tom Zuidema dirigió un importante proyecto en la zona del río Pampas entre 1964 y 1970. Con financiamiento de la Fundación Wenner Gren y en convenio con la Universidad de Huamanga, promueve las investigaciones de un conjunto de estudiantes de antropología de esta universidad y la de Illinois donde era profesor permanente. El resultado fue la producción de un conjunto de monografías sobre estas comunidades. Véase, por ejemplo, Quispe (1968), Palomino (1970), Pinto (1970), Catacora (1968), Earls (1968). El propio Zuidema (1966, 1968) escribe algunas referencias generales para la zona. Una síntesis del vínculo entre etnohistoria y etnografía andina, puede revisarse Zuidema y Quispe (1972).

domina las relaciones; ya no hay “retreta” y las radios de Ayacucho pueden ser escuchadas en cómodos equipos transistorizados sin tener que acudir al “parque”: los diarios llegan regularmente desde Lima. La población se ha quintuplicado y ya no hay automóviles con nombre y apellidos; porque hay muchos. Hasta policía de tránsito existe [...] Ahora los docentes son parte de la “clase media” que desde entonces ha crecido considerablemente” (1977: 263).

La universidad era una caja de resonancia de los cambios que acontecían en el país. Enrique Moya, ingeniero agrónomo formado en Lima (Universidad Nacional Agraria, La Molina) y París (entre 1972 y 1974 estudió una maestría en Ganadería y una especialización en Planificación y Desarrollo), fue rector de la Universidad de Huamanga en 1976, con tan sólo 41 años. En una entrevista a la revista *Quehacer*, reseñaba así el impacto de la universidad:

Ayacucho era en 1960 una ciudad muy pequeña, religiosa, con costumbres muy provincianas; cuando la universidad comienza a funcionar, Ayacucho ve rotos todos sus esquemas: los profesores comienzan a acostarse tarde, los profesores van al cine de noche, los profesores hablan en clase de la anatomía de la reproducción y de las relaciones sexuales. Yo diría que la universidad es violentada [...] los estudiantes y con ellos la comunidad, comienza a conocer que existen derechos como la justicia y la libertad, que existen servicios como la salud que ellos casi no reciben y así sucesivamente [...] Aquí se discute la revolución cubana. En resumidas cuentas, la universidad crea conciencia social en toda la población (Moya 1982: 59).

Estos cambios se materializan también en la enseñanza de antropología. El nuevo Plan de Estudios de antropología de 1964, incorpora además de los cursos “estructural-funcionalista”, otras materias nuevas donde “se empieza a enseñar algunas asignaturas desde el punto de vista del marxismo (sociología, por ejemplo, y en arqueología, en parte), lo que va a originar un cambio en la forma de concebir las ciencias sociales” (Casanova 1979: 161). La convivencia de dos enfoques provoca una escisión epistemológica interna, que es visto por el ya citado Julio Casanova, como la tensa coexistencia política entre “dos líneas” científicas:

[...] Una que podríamos llamar de ‘expropiación externa’, en la que los investigadores extranjeros usan a los alumnos, casi siempre, como meros recolectores de datos, o como asistentes en el mejor de los casos. Dichos investigadores parten sin dejar siquiera los resultados de su trabajo en la Universidad. Una variedad de esta línea *desvía la atención* de problemas que resultan apremiantes dentro de nuestra realidad de país semifeudal

y semicolonial, dedicándose a la investigación de temas que no tienen una línea de continuidad dentro de los estudios de ciencias sociales en el Perú. Esta línea orientada hacia los *intereses foráneos* tiene una expresión concentrada en el caso del llamado estructuralismo (Casanova 1979: 169).

Como alternativa, la otra “línea”, la realmente objetiva y científicamente correcta, de acuerdo a Casanova, sería aquella que:

“[...] se desarrolla, por la misma época, integrada por algunos profesores y alumnos que propulsan el Plan General de Investigación de 1968 [que impulsa Efraín Morote Best]. Esta corriente se distingue por tomar el Materialismo Dialéctico para plantear el Diseño de Investigación, por su afán de trabajo de campo para encontrar la verdad en los hechos, por estudiar aquellos temas y lugares donde las contradicciones se revelan más agudas. Surgen así estudios sobre el latifundio, las comunidades, los movimientos campesinos (Casanova 1979: 170).

Como se mencionó páginas atrás, entre enero y abril de 1968, Efraín Morote Best, muy cercano a las posiciones radicales de los estudiantes agrupados en el Frente de Estudiantes Revolucionarios (FER) y la Federación de Estudiantes de la Universidad San Cristóbal de Huamanga (FUSCH), organiza el Seminario de Antropología Social en la Facultad de Ciencias Sociales, con el auspicio del Consejo General de Investigaciones. Impulsa el tratamiento de nuevos temas, como el estudio de las haciendas (Allpachaka), las comunidades campesinas y sus conflictos con el latifundio terrateniente, así como la investigación de las barriadas y urbanizaciones populares de la ciudad de Huamanga³³. Poco después, en 1969, el Instituto de Antropología elabora un ambicioso programa de investigaciones del problema agrario alrededor de tres temas:

1) economía terrateniente, orientado al estudio de las relaciones de producción imperantes en los latifundios, así como los cambios que viene ocurriendo desde los años sesenta, 2) la economía campesina, que se refiere al estudio del desarrollo de las comunidades de la región, las relaciones que existen dentro de ellas y el proceso de diferenciación del campesinado; y 3) el estudio de la ciudad de Ayacucho y zonas urbanas de la región, a fin de explicar las razones del crecimiento de los centros urbanos en una zona atrasada (Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga 1969: 4).

33 De este seminario participaron 19 alumnos, entre ellos, los futuros docentes de antropología: Enrique González Carré, Mario Benavides y Rodolfo Vizcardo.

El resultado fue el levantamiento de abundante información etnográfica de haciendas y comunidades de todas las provincias del departamento de Ayacucho y Andahuaylas, y varios estudios descriptivos sobre artesanías, ferias y migraciones.

Todos estos cambios involucraron también a los estudiantes. De hecho, su número se incrementó abruptamente en pocos años. De los apenas 15 alumnos que tenía el Instituto de Antropología en 1960, aumentó a 371 en 1971, apenas 11 años después, como se aprecia en el siguiente cuadro:

Año	1er semestre	2 semestre
1960	15	-
1961	21	-
1962	25	-
1963	38	29
1964	38	24
1965	43	35
1966	44	46
1967	37	38
1968	45	38
1969	55	47
1970	90	71
1971	147	124
1972	Sin información	Sin información
1973	300	256
1974	359	322
1975	Receso de la universidad	Receso de la universidad
1976	375	324
1977	450	366
1978	412	

TABLA 3. Población estudiantil de Antropología UNSCH 1960-1978

Fuente: Boletín Estadístico, años 1960-1978, Dirección de Estadística, Rectorado, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Elaboración propia.

A la vez que se expandía el número de estudiantes, se dispersaba también las tendencias de investigación de sus temas de tesis. En el periodo que corresponde a 1965 -1978, los temas de tesis oscilan entre “dos líneas”. En los primeros años

se escriben varias tesis “estructuralistas” que buscan explicar el origen inmemorial y la continuidad histórica de la “cultura andina”. Conforme avanza la década del sesenta y sobre todo en los años setentas, los temas “marxistas”, alrededor del conflicto entre latifundio y comunidad, ganan presencia y dominan sobre el resto:

AÑO	Arqueología	Etnohistoria y antropología estructural	Latifundio agrario y comunidad campesina	Colonización	Movimiento campesino	Movimientos obrero y barrial	Total
1965	1		1				2
1966							-
1967		1					1
1968		4					4
1969	1	1	10		1	9	22
1970		2	6			5	13
1971						1	1
1972			2			1	3
1973						1	1
1974			2	1	1		4
1975			17			4	21
1976			22	1	1	3	27
1977	1		12		1	6	20
1978			1			3	4
Total	3	8	73	2	4	33	

TABLA 4. Temas de los trabajos de investigación de los estudiantes de antropología, UNSCH (1965-1978)

Fuente: Catálogo de tesis en antropología e Informes de trabajo de campo, Facultad de Ciencias Sociales, UNSCH, 1965-1978. Elaboración propia.

Ya hacia inicios de la década del setenta se termina de consolidar el viraje del culturalismo al maoísmo en antropología en la Universidad de Huamanga. En la presentación del segundo número de la revista *Runa*, publicada en agosto de 1973, sus dos responsables, los docentes de antropología, Julio Casanova y Osmán Morote Barrionuevo, ya para entonces dirigentes de Sendero Luminoso, señalan que cada clase social elabora una interpretación ideológica y una manera propia de ver el mundo. Por un lado, se tiene la posición “terrateniente y burguesa” que justifica la explotación del campesino y, por otro lado, la postura científica del proletariado, que abre “los ojos para combatir la explotación, para transformar la sociedad” (Casanova y Morote 1973a: 4), para lo cual es inevitable “una definida y clara posición de clase” y una identificación histórica “con las posiciones del proletariado y un combate a las posiciones contrarias”:

[...] Las ciencias sociales en el país se ha desarrollado en medio de la lucha de clases, contra las posiciones terratenientes, burguesas y pequeño burguesas, y se seguirá desarrollando en medio de ella. Nuestro objetivo es estudiar e investigar los problemas teóricos claves, analizar la situación actual y determinar las tendencias del movimiento actual, y, al mismo tiempo, difundir los resultados que contribuyen a la toma de conciencia proletaria. (Casanova y Morote 1973a: 4).

En otro artículo publicado en el mismo, escrito también por ambos antropólogos, señalan que:

En nuestra realidad, como en los demás países semif feudales y semicoloniales, las contradicciones fundamentales son dos: la que existe entre el Perú y el imperialismo norteamericano, por una parte; y por otra, la que existe entre las amplias masas populares y el sistema semifeudal. Estas dos contradicciones señalan el carácter antiimperialista y antifeudal de la revolución peruana, en su actual etapa nacional democrática. (Casanova y Morote 1973b: 18).

Pero las disputas no solo se daban entre “estructuralistas” y “marxistas-leninistas”. La lucha también se expandió al interior de la constelación de los minúsculos grupos de docentes y estudiantiles radicales. La confrontación política era encarnizada entre docentes universitarios que tenían posturas políticas ligeramente distintas en el universo comunista, aunque siempre dentro del paisaje maoísta.³⁴ Un cierto *narcisismo de las pequeñas diferencias* parecía marcar las posiciones políticas.

34 La más conocida es la que ocurrió con el sociólogo Aracelio Castillo, militante del Partido Comunista “Bandera Roja”, que se oponía a la fracción maoísta del “Comité Regional “José Carlos Mariátegui”, que lideraba el propio Abimael Guzmán. Castillo se aleja de la universidad de Huamanga en 1969, cuando es sancionado por el Consejo Universitario, controlado por Abimael Guzmán, bajo el pretexto de su mal desempeño docente. Como

Antropología, maoísmo y Sendero Luminoso (1969-1980)

Un repaso a las investigaciones en ciencias sociales de las décadas del sesenta y setenta (historia, antropología, sociología) revela cierto optimismo respecto al rumbo de las transformaciones que ocurrían en la sociedad y el Estado. Este optimismo podría resumirse en tres temas cruciales:

1. El carácter democrático y no violento del movimiento social campesino (1958-1964) que resquebrajó el sistema de haciendas y de relaciones de dependencias interpersonales (Hobsbawm 1968, Handelman 1974).
2. La disolución de estructuras de dominación tradicional a través de nuevas dinámicas de movilidad social, principalmente vía la migración a las ciudades, la expansión del mercado y la escolarización rural (Cotler 1968).
3. El impacto ambiguo, pero a fin de cuentas positivo, de la Reforma Agraria (1969) en la estructura de poder y la tenencia de la tierra de la sociedad rural (Hobsbawm 1971).

Pese a este optimismo democratizador, lo cierto es que los científicos sociales marxistas que trabajaban desde/sobre los Andes, y que recurrieron en muchos casos a los modelos leninistas de diferenciación campesina, incluyeron pocas veces temas “culturales” o “étnicos” en sus acalorados debates sobre el campesinado clasista. No obstante, un buen número de las ciencias sociales marxistas que se producían en Lima y provincias, manejaban un puñado de preocupaciones comunes –como la diferenciación interna de las comunidades, o la reproducción del modo producción feudal o semifeudal–, en Ayacucho esta agenda adquirió una tonalidad política propia y se tradujo en un corpus de investigaciones que tomó como referente principal su propia realidad regional.

Poco después, en 1970, se inició en la Universidad de Huamanga otra etapa de investigaciones antropológicas que en sus rasgos generales coincidía con buena parte de la agenda de la izquierda y las preocupaciones de los ideólogos de la Reforma Agraria. El objetivo era muy preciso: advertir los rasgos con que el capitalismo se incrustaba en el paisaje rural ayacuchano. Para ello se estudiaron los latifundios, las consecuencias de la aplicación de la reforma agraria en las

en tantos otros casos, la figura y la obra de Aracelio Castillo no ha sido adecuadamente valorada. Fue profesor en la Universidad de Huamanga entre 1966 y 1969. Tres años después de su retiro de Ayacucho, escribió un extenso e importante trabajo, el movimiento popular de junio de 1969 (Castillo 1972), con el cual obtuvo el grado de doctor en Sociología en la Universidad de San Marcos. Falleció prematuramente en 1978, cuando se realizaba el Seminario Nacional de Investigaciones Agrarias en la ciudad de Huamanga (Degregori 1990: 295).

provincias de Huanta, Huamanga y Cangallo, las nuevas dinámicas abiertas por el comercio y las ferias, así como las redes de intercambio y migración entre el campo y la ciudad (Huertas, Degregori y Casanova 1971; Degregori, Casanova y Gálvez 1971; Díaz Martínez *et al.* 1971; Degregori, Golte, Pariona y Reynoso 1973).

A pesar de estos esfuerzos, las discusiones intelectuales en la universidad se tiñeron pronto de una fuerte carga ideológica ortodoxa. Los núcleos maoístas cercanos a Sendero Luminoso llegaron a caracterizar a la sociedad rural como semifeudal, y los conflictos culturales entre los otrora señores, mistis e indios (Arguedas 1956, 1958), se transformaron en irresolubles antagonismos de clase entre campesinos y terratenientes. De acuerdo con esta lectura, resumida en una propuesta de investigación, escrita en 1971 por Julio Casanova, Antonio Díaz Martínez, Osmán Morote y Carlos Tapia (los tres primeros dirigentes de Sendero Luminoso): “La pugna entre el camino campesino [...] y el camino terrateniente [...] son la base de la lucha de clases en las zonas rurales [...] El derrumbamiento del sistema feudal es históricamente inevitable, y la lucha de clases en el campo es la lucha por la destrucción del latifundio y tiende a agudizarse” (Casanova, Díaz Martínez, Tapia y Morote 1971: 17-18).

En esta lucha anti-imperialista y anti-feudal, “el campesinado es la fuerza principal, bajo la dirección de la clase obrera y su Partido” (Paredes 1969: 56). En esa misma línea, Rodolfo Vizcardo, egresado de antropología de la UNSCH en 1965, señalaba que “el ‘indio’ como problema social, se ubica dentro de la perspectiva histórica como miembro de un régimen semifeudal y semicapitalista”. Y añade: “el ‘indio’, por el hecho de participar en las relaciones de producción, pertenece a una clase social y ésta es la clase proletaria” (Vizcardo 1970: 28).

Otro antropólogo, Carlos Iván Degregori, por entonces profesor de antropología en la universidad de Huamanga, y militante de uno de los partidos de izquierda maoísta que actuaba en la universidad (MIR-IV etapa), recordaría así este viraje:

Mientras los núcleos no-senderistas abandonábamos la caracterización del Perú como semifeudal, por entonces tema de encendidas polémicas, SL [Sendero Luminoso] se empeñaba en que la realidad encajara dentro de su modelo estático y sacaba de bajo la manga la categoría “capitalismo burocrático” para poder afirmar que los cambios en la región y el país eran aparentes o, más precisamente, “profundizaban la semifeudalidad”. De esta forma, SL procedía a otro tipo de esencialización del campesinado andino como “fuerza principal de la revolución” (Degregori 1992: 10).

Para entonces el maoísmo se había vuelto hegemónico en toda la discusión universitaria. Su lenguaje lo inundaba todo: currículos, planes de estudios, syllabus, volantes, documentos partidarios, tesis, revistas estudiantiles, informes e

investigación, debates políticos y asambleas universitarias. ¿Cuál era el método de análisis?: “el materialismo dialéctico, que permite desarrollar una investigación que parte del principio que la práctica es fuente y criterio de verdad del conocimiento”. En esa lógica, los acontecimientos se dan de la base a la superestructura, y “sujeta a leyes históricas e independientemente de la voluntad de los hombres” (Arias y Yupanqui 1976: vii).

¿Cómo entender las coordenadas de este viraje ortodoxo? Un documento viene en nuestra ayuda: la tesis de antropología, “La lucha de clases en las zonas altas de Huanta (distrito de Santillana)”, que en 1969 presentó Osmán Morote Barrionuevo para graduarse de antropólogo social en la universidad de Huamanga (Morote 1969).

Nos detendremos en el análisis de esta tesis, pues resume de cierto modo, la lectura antropológica maoísta del escenario rural ayacuchano, así como la intencionalidad política de sus hallazgos.

La lucha de clases en el campo

Osmán Morote Barrionuevo, nació en Cusco en 1945. Según Rénique (2003: 93), era el principal caudillo cultural entre los intelectuales que orbitaban alrededor de Abimael Guzmán y Sendero Luminoso. De hecho, a los 23 años, en 1968, el joven Morote fue destacado por el Comité Regional del Partido Comunista (Bandera Roja) a las comunidades campesinas de altura de Huanta para realizar un diagnóstico político de las comunidades de Santillana y Chaca, prototipos desde el paradigma clasista del régimen servil de explotación feudal. Recorrió la zona por siete meses,³⁵ y esbozó toda una tipificación de aquellas comunidades, donde se mantenían de forma nítida las raigambres feudales de la estructura agraria (Coronel 1996).

En la presentación de su tesis, Morote arremete virulentamente contra lo que considera la anquilosada estructura feudal de la universidad, que no refleja el real palpitar ideológico de las masas estudiantiles. En especial acusa a una *casta* de docentes, como los responsables del atraso científico de la universidad: “En forma aparente los predicadores del tradicionalismo feudal, del servilismo proimperialista, tras múltiples fracasos, han obtenido, con tal ley [universitaria], posiciones de poder, en nuestra Universidad” (Morote 1969: 4).

Ante la persistencia de este “antiguo régimen” autoritario, serán las masas de estudiantes, quienes pongan las cosas en su real dimensión:

35 De septiembre de 1968 a marzo de 1969.

Sin embargo “su serenidad”, la “dureza” de su espíritu fascista, temblequean a medida en que se aproxima la fecha del reinicio de las actividades académicas, del reencuentro con las masas de estudiantes [...] No prevén que dentro de poco se habrán de ver remecidos, en sus pocos pelos, por las olas de la lucha de clases, que se agotan con mayor violencia, y que, culminarán por arrancar de raíz a todos los reaccionarios, de las Universidades (Morote 1969: 4).

Para Morote era importante “sentar posición” ante la vieja guardia de docentes, pues hacia finales de esa década se estaba librando una batalla política en la universidad por la distribución del poder burocrático entre las agrupaciones de izquierda. De hecho, en 1969 el Consejo Ejecutivo Universitario designó a Abimael Guzmán como Director Universitario de Personal, puesto clave para administrar políticamente a empleados y docentes. Antonio Díaz Martínez fue nombrado Director de Bienestar Estudiantil y tuvo bajo su responsabilidad la administración del comedor y la vivienda universitaria, ambos servicios políticamente estratégicos para la relación con los estudiantes más pobres y rurales que llegaban a la universidad. Ambos estuvieron en este cargo hasta 1973.

La estrategia de confrontación usada por Morote, era “desenmascarar la orientación burguesa”, “servil” y “pro-imperialista” que ciertos profesores de antropología le daban a la investigación. Y lo que es peor, estas investigaciones respondían a oscuros intereses “financiados por organizaciones internacionales [de] orientación burguesa”, cuyos informes finales “están pasando [...] a engrosar quién sabe qué hermosas bibliotecas” (Morote 1969: 6-7). Pero, además, estos docentes, a diferencia de los estudiantes que salen al campo, solo están “repletos de teoría” y acostumbrados a dar plácidamente “orientación solo desde la ciudad”. Son incapaces, por tanto, de desarrollar en el mismo terreno de la experimentación científica, un trabajo parecido al que ya practican los estudiantes (Morote 1969: 12). Se cierne, entonces, un peligro real: la de tener estudiantes subordinados al poder clientelar del docente, incapaces de analizar científicamente y por su propia cuenta, la realidad social: “Los estudiantes de Ciencias Sociales entrenados en el reaccionario criterio de ‘técnicas de mando medio’ se han convertido en serviles ‘calificados’ de estos docentes. Hay quienes se salvan. La consigna en el adiestramiento ha sido: ¡Científicos Sociales, No!; ¡peones de campo, sí!” (p. 6-7).

De lo que se trataba para el joven antropólogo era más bien, combatir y reorientar un nuevo camino para la “investigación realmente científica”, que no divorcie la actividad teórica del esfuerzo práctico de las masas. Pero en esta lucha de “dos líneas”, los profesores feudales no pensaban quedarse de brazos cruzados. Ante esta posibilidad de violencia reaccionaria, los estudiantes debían estar preparados y definir su propia respuesta: “Sin embargo, ellos [los docentes] afilan sus cuchillos. Debemos tener, también nosotros, dispuestos nuestros cuchillos” (p. 4).

¿Pero qué ocurría más allá de las disputas internas en la universidad? Si bien la universidad era el punto de partida para el análisis *correcto* de la sociedad, tocaba ahora la batalla siguiente: definir el carácter de la dominación clasista en Perú. Se requería, por tanto, despejar todas las dudas. O se repetía la tesis burguesa, que afirmaba el carácter predominantemente capitalista del modo de producción en Perú; o se asumía la perspectiva científica del proletariado, que decretaba que el atraso y la dominación clasista respondía al carácter semifeudal de la estructura social peruana: “[...] partiendo de la comprensión de las tareas de los científicos sociales ante la sociedad, la orientación inevitable del análisis debe centrarse en el modo de producción, relaciones de producción y fuerzas productivas, en la lucha de clases que se da entre las clases sociales de la zona” (p. 6).

¿Qué define la situación de dominación en el campo? No hay duda. El predominio del capitalismo en la agricultura, produce dos realidades caducas: el latifundio y la servidumbre, que engendra a su vez, el antagonismo de clase entre sus representantes objetivos: los campesinos y los hacendados:

[...] El Perú es un país semifeudal y semicolonial ¿Qué representa para la inmensa masa de campesinos la situación de semifeudalidad y semicolonialidad?: opresión y servidumbre. *El carácter de semifeudalidad explica las transformaciones lentas que se producen en las zonas rurales* [...] Este es el marco que nos permite comprender la situación de las zonas rurales (Morote 1969: 88; énfasis agregado).

¿Por qué insistir en definir el carácter semifeudal del modo de producción? Otro antropólogo, Rodrigo Montoya, profesor en la Universidad de San Marcos, y militante en ese momento de la agrupación de nueva izquierda, Vanguardia Revolucionaria, sostenía lo inverso: que la sociedad peruana era predominantemente capitalista.³⁶ En realidad, no se trataba de una afirmación sociológica. Todo lo contrario:

Dos son los planteamientos principales sobre la naturaleza del Perú. El que considera que la sociedad peruana es “semifeudal, semicolonial y dependiente del imperialismo norteamericano, principalmente”. Y el que considera que la formación social peruana es “capitalista, de desarrollo desigual y combinado y semicolonial”. De ambas proposiciones se

36 El sociólogo Félix Valencia Quintanilla, militante del Partido Comunista, Bandera Roja, publicaría años después dos pequeños documentos donde discrepa virulentamente con los planteamientos “burgueses” de Montoya. En el prólogo que escribe el abogado Saturnino Paredes, líder de Bandera Roja, a uno de estos trabajos, menciona: “[Las tesis de Montoya] son reaccionarias por cuánto no adoptan la posición de clase y los puntos de vista del proletariado revolucionario, sino que reflejan, con diversos matices, los puntos de vista del imperialismo y de las clases dominantes. [Montoya] es partidario de los puntos de vista del imperialismo yanqui, de la ideología oportunista pequeño burgués y del trotskismo” (Valencia 1973).

desprenden dos lineamientos políticos diferentes. Al primer planteamiento le corresponde una concepción política de la revolución en dos etapas: una “democrático-burguesa de nuevo tipo” (o democrático nacional) y otra, socialista; ambas dentro de un proceso ininterrumpido. Al segundo le corresponde la concepción de la revolución simple y llanamente socialista. [Hasta el momento] no conocemos ningún trabajo que pruebe la semifeudalidad actual del país. De este modo, la semifeudalidad es una afirmación, un enunciado subjetivamente defendido con calor, pero nada más (Montoya 1970: 11-12).

Lo que estaba en juego para los maoístas, insiste Morote, era una afirmación política; pues si el núcleo central de la cadena de explotación se debía al carácter semifeudal y semicolonial del capitalismo burocrático, le correspondía entonces al campesinado la tarea histórica de superar esta opresión y ser el protagonista central de la lucha de clases y la guerra popular del campo a la ciudad:

En relación a las condiciones nacionales, el departamento de Ayacucho, junto a los del Cusco, Puno y Apurímac, constituye una zona de más fuerte raigambre semifeudal. Sus cinco provincias, Huamanga, Huanta, La Mar, Cangallo y Víctor Fajardo –nuestra zona de estudio- tienen en el latifundio la institución económico-social que domina su actividad productiva, que las mantiene en el atraso, en la miseria. El latifundio semifeudal sostiene en la agricultura formas primitivas de trabajo, sin tecnificación ni mecanización y bajísimos rendimientos” [...] ¡Ese es el significado concentrado del estancamiento, la degradación, la opresión, que impone el latifundista sobre el campesinado! ¡Tal es el punto de partida de los problemas que acarrea el sistema feudal en el campo; la raíz de la lucha de clases! (Morote 1969: 95).

Bajo esta perspectiva se fue construyendo de manera progresiva una agenda político-antropológica que necesitaba levantar un nuevo sujeto de análisis. Para ello debían distanciarse de la imagen del “indígena pasivo”³⁷ descrito en decenas de monografías indigenistas,³⁸ y construir por el contrario a un nuevo actor político que condensara las tendencias de la lucha de clases como se observa en las conclusiones de estas dos tesis de antropología de la Universidad de Huamanga, de Juan Espinoza Neyra (1973) y Abilio Huaylinos (1976):

37 Incluso autores como Eric Hobsbawm y Aníbal Quijano que se reivindicaban marxistas, asumían que la conciencia del campesinado organizado es pre-política. Ver Hobsbawm (1969), y Quijano (1965). Un balance sobre estas discusiones puede verse en Remy (1990).

38 Por ejemplo, en la tesis de Víctor Cárdenas Navarro, donde señala que: [el campesino] manifiesta una fuerte disposición depresiva, expresa con bastante frecuencia sus emociones

Ante el avance y desarrollo de los movimientos campesinos con fines de destruir el latifundio [...] el campesinado sería, quien desarrolle la vía campesina de evolución del agro, lo que significaba la rápida destrucción del latifundio, lo que se llevaría a cabo mediante la guerra popular (Espinoza Neyra 1973: 160).

La combinación de la lucha de clases por los intereses de los campesinos con la lucha política en el seno de las comunidades campesinas [...] garantizará en la práctica la centralización de las masas campesinas y obreras en un Frente Único capaz de hacer realidad la revolución democrático-nacional y popular (Huaylinos Sosa 1976: 130-131).

Ocurrió, entonces, una transformación semántica en el universo discursivo de esta antropología maoísta: el “indio” devino en campesino clasista, las tradicionales comunidades indígenas se transformaron en núcleos de opresión semifeudal,³⁹ y el “andinismo” etnográfico, derivó en teoría maoísta de la revolución. Se podría sostener, entonces, que una parte de la antropología peruana (en la que se ubican las propias investigaciones del Instituto de Estudios Peruanos), transitó entre las décadas del cincuenta y setenta, por un lado, del indigenismo al campesinismo, y, por otro lado, del culturalismo al clasismo revolucionario.

Sin embargo, aunque el lenguaje clasista de Sendero Luminoso rechazara de manera virulenta cualquier elemento étnico o indigenista en su discurso político, y que silenciara las categorías y el análisis racial explícito –aun cuando se refería a ellos alusivamente– los sentimientos raciales (De la Cadena 1999) seguían siendo importantes y estaban presentes en sus escritos.⁴⁰ La estrategia para eludir cualquier evocación indigenista fue muy directa: decían poseer un conocimiento científico prestigioso (la teoría marxista-leninista) y una educación superior (los estudios universitarios), que los convertían en los verdaderos portavoces de la disidencia y en los únicos capaces para plantear objetivamente salidas al entrapamiento semifeudal de la estructura agraria peruana. Esta contundencia prolongaba, en

penosas: tristeza, pena, nostalgia, lástima de sí; notoriamente no ocultan sus desgracias, cuando hablan de ellas; lloran y se lamentan abiertamente de sus pérdidas y sus fracasos. Este es uno de los rasgos más originales del campesino, en todo sentido manifiéstese un intento complejo de inferioridad y de falta de valor ante la vida. Su canción y música están impregnadas de una tonalidad afectiva melancólica y plañidera, a veces desesperada”. Cárdenas Navarro (1970: 69).

39 En esa misma línea de caracterizar a la sociedad rural ayacuchana como semifeudal, se encuentran los siguientes trabajos: Cortez Ramos (1975); Carrillo Medina (1975); Ferrua Carrasco (1975); Cáseres, Rivera y Martínez (1975); Pariona y Ochoa (1975); Huamantico (1975); Bejarano (1978); Arroyo (1978); Arquiñejo, Chipana y Barreto (1978).

40 Por ejemplo, en la tesis de antropología de Julio Casanova, este menciona que: “los latifundistas tienen arraigo por la ideología de clase, un sentido racial de menosprecio por la vida de los campesinos a quienes los considera inferiores” (Casanova 1969: 22).

parte, una antigua “tradición radical” de crítica de intelectuales provincianos contra el histórico centralismo limeño (Rénique 2007).

Más allá de cualquier valoración teórica, lo cierto es que esta interpretación ofrecía un inédito relato antropológico, de corte maoísta, acerca del conflictivo proceso de modernización que ocurría en la sociedad rural. En ella, las poblaciones campesinas fueron reducidas a sus ataduras semi-feudales, y su “cultura”, fue catalogada como atrasada y supersticiosa.

Esto se observa en dos ejemplos. El primero, es el extracto de una editorial que el vocero oficioso de Sendero Luminoso, *El Diario*, publica en 1987, donde alude sarcásticamente al “nacionalismo mágico quejumbroso” del novelista y antropólogo, José María Arguedas. Allí reproducen el reduccionismo clasista que desdeña la dimensión étnica y desestima cualquier revaloración cultural andina, calificándola como simple “folklore” o manipulación burguesa:

El internacionalismo [proletario] debe luchar contra el nacionalismo mágico-quejumbroso, cuyos troncos folklorizados los hemos tenido y los tenemos en el nacionalismo chauvinista, cuyo promotor era nada menos que aquel escritor quien se regocijaba al declararse ‘apolítico puro’ pero que en plena época de la Segunda Guerra Mundial se ufanaba de su bigotito hitleriano. Su nombre: José María Arguedas, aplicado discípulo y animador en el Perú de la antropología norteamericana. El contenido de los argumentos arguedianos nos da a entender que el ‘indio’ (sic) es el único ser dispuesto a todas las virtudes, pero incapaz de falta alguna; y que, por lo tanto, deberíamos aislarlo y cuidarlo para evitar su contaminación. He aquí la indofilia *zorra* inequívoca.⁴¹

El segundo caso, es una referencia que suscribe Osmán Morote, al Informe Final de la Primera Convención Regional de Campesinos de Ayacucho (1969). Esta reunión fue organizada y dirigida por la “fracción roja” de Guzmán:

El campesinado peruano está sumido en la ignorancia, las supersticiones y todo el peso ideológico y cultural que le impone la semifeudalidad; y si bien las masas campesinas presentan una instintiva y profunda reivindicación indígena, su conciencia política está adormecida, y solo el proletariado es capaz de infundirle una conciencia política clasista que le haga conquistar su liberación [...] Recayendo sobre esta pobre producción la voracidad del latifundista, las inmensas masas [campesinas]

41 Artículo firmado ‘J.C.F.’. *El Diario*, 9 de junio de 1988: 12 (Degregori 1990: 206; énfasis en el original).

de nuestra patria son desnutridas, miserablemente alimentadas y fácil pasto de las enfermedades, masas carentes de vestidos necesarios, sin viviendas adecuadas, visten harapos y habitan chozas, faltos de los más elementales servicios de sanidad y hundidos en profunda ignorancia; el analfabetismo y las supersticiones más burdas adormecen sus cerebros, aumentando la opresión (Morote 1969: 9).

Esta lectura pesimista del campesinado no significa necesariamente que no tenga la capacidad política de rebelarse. Si el motor de la lucha de clases en el campo es la destrucción del latifundio y la desaparición del hacendado, entonces sus luchas no podrán ser frenadas ni quebradas, pese a que el imperialismo quiera intensificar su represión sobre las masas campesinas:

Ante la agudización de la lucha de clases en el campo, el latifundismo se ve obligado a ceder. La experiencia expresa que, en la sociedad de clases, ante el avance de las masas, y con el propósito de contenerlas y desorientarlas, las clases en el poder deben de realizar concesiones, las consideradas inevitables (Morote 1969: 99).

Lo que define, entonces, la lucha de clases en el campo, que lleva a tomar acciones para librarse de la servidumbre y la opresión semifeudal, es el ataque frontal al latifundismo. Pero ¿qué sucede cuando el camino legal no logra canalizar las justas demandas campesinas y, por el contrario, traban la real democratización del poder en la sociedad rural? ¿Cómo reaccionar entre la impotencia y la derrota? Para Morote, se va despejando el camino para la legítima violencia revolucionaria:

Las luchas judiciales han constituido una vía constante de desangre para las masas campesinas. En ninguno de los casos analizados los fallos de la justicia reivindicaron los derechos de los campesinos [...] Este hecho explica la profundización del sentimiento campesino que plantea para sus reivindicaciones, el fracaso del camino judicial (Morote 1969: 97).

Agotada la vía pacífica y judicial, otro camino va tomando cuerpo para la lucha política contra la opresión terrateniente. “En el peón de hacienda, en el campesino pobre -señala una tesis de antropología de 1975- parece que existiera cierto resentimiento por su situación de trabajo en las tierras de los explotadores” (Huamantico 1975: 91). Si no se resquebraja la explotación feudal ¿no se dan, entonces, las condiciones políticas que justifique tomar otras opciones? Por ejemplo, una en la cual “[...] los indios se van a levantar de repente, como una tempestad, y entonces harán trizas con todo esto, y barrerán con todos” (Morote 1969: 76-77).

En el diagnóstico de Morote, las rebeliones campesinas en Ayacucho habían sido hasta ese momento solo respuestas individuales y desesperadas ante la opresión feudal. Ante sus reiterados fracasos, le siguieron una y otra vez un cúmulo de violentas y sangrientas respuestas del hacendado, cuyo único objetivo era escarmentar a todo aquel que quisiera seguir ese camino. Pese a la resistencia campesina, la opresión violenta del señor feudal subsiste impune. Pero toda impunidad tiene sus límites:

Las medidas represivas que se toman contra ellos solo pueden acelerar el proceso de toma de conciencia. Los [hacendados] han cultivado con su violencia condiciones para la violencia. Los campesinos tienen excelente memoria. Recuerdan cada hecho concreto, cada maltrato. Los campesinos [...] flagelados, los torturados y expulsados tienen también excelente memoria para recordar estos crímenes [...] “hasta ajustar cuentas” (Morote 1969: 86-87).

Ante tanta impotencia, se avecina más bien una salida extra legal, donde se cosechará la tempestad campesina que el mismo terrateniente ha provocado. “Ante el fracaso de los caminos legales, el campesinado se prepara y orienta a la destrucción del latifundio, con sus propias manos y en alianza con la clase obrera” (Morote 1969: 122).

¿Fatalismo histórico? Una y otra vez, en muchas tesis de antropología, se va reiterando la inevitabilidad de una salida revolucionaria y violenta. El lenguaje antropológico se petrifica y queda asfixiada por la semántica marxista leninista. Esto queda más claro, en esta otra tesis de antropología de Abelino Cáceres, Luis Rivera y José Martínez, de 1975:

La síntesis que corresponde a esta investigación nos demuestra, que en el desarrollo histórico de la sociedad peruana, aún no se ha experimentado cambios radicales o transformaciones sociales; sólo será posible esta transformación mediante el cambio total de la base económica a través de una acción violenta, para instaurar luego la dictadura del proletariado, mediante una revolución Democrático Nacional, que significa el cambio total de la sociedad, adhiriéndonos por retomar el pensamiento ilustre y guía de José Carlos Mariátegui (Cáceres 1969: 5).

Años después se comprobaría que por su carácter vertical, su desdén por las organizaciones campesinas y su diagnóstico ideologizado de la sociedad rural, Sendero Luminoso optaría por desarrollarse militarmente en aquellas zonas donde perduraban rezagos gamonalistas y débiles estructuras organizativas campesinas (Comisión de la Verdad y Reconciliación 2003: 27-47). Precisamente, desde 1980, su “guerra popular” se desplegaría en esas zonas, “atrasadas”, donde “existe mayor

persistencia de elementos culturales tradicionales, pues es donde menos se ha desarrollado el capitalismo” (Degregori, Urrutia y Balautansky 1970: 248).

Su lectura era inequívoca: las zonas campesinas más “atrasadas” y “feudalizadas” favorecen la expansión de la guerra popular y permite sentar “bases de apoyo” y “zonas liberadas” por el Partido. Solo con el campesinado como fuerza principal de la revolución, era posible construir los núcleos del “nuevo poder” de lo que denominaban la República de Nueva Democracia.

Lo más resaltante es que sobre estas mismas zonas “feudalizadas” de Ayacucho, y casi por los mismos años setenta donde se implementaba una profunda reforma agraria, tanto antropólogos cercanos a Sendero Luminoso, como una vertiente de la antropología “andinista” –que privilegiaron temas como la ecología ritual, los mitos y el parentesco– desarrollaron su trabajo de campo etnográfico y redactaron un buen número de monografías.⁴²

No resulta sorprendente comprobar que aquellas comunidades campesinas de la provincia de Huanta estudiadas por Osmán Morote, se convertirían a inicios de la década de 1980, en el teatro principal de las operaciones armadas de Sendero Luminoso en Ayacucho⁴³.

Desenlaces: lucha por la universidad y la izquierda nacional

Mientras Osman Morote y otros intelectuales cercanos a Sendero Luminoso endurecían su núcleo ideológico, otro enfrentamiento comienza a cobrar fuerza en la Universidad de Huamanga: entre aquellos cercanos a las posiciones maoístas de Sendero Luminoso, y un nuevo grupo de profesores, la mayoría provenientes de Lima y de la especialidad de antropología de la Universidad de San Marcos.

Estos últimos estaban agrupados alrededor de otra revista, *Ideología. Revista de ciencias sociales y humanidades*. Es interesante resumir la trayectoria de la revista pues transcurre por el cauce marxista-leninista-maoísta que sigue el grueso de científicos sociales vinculados a la izquierda. Su primer número se publica en marzo de 1972, y en su grupo impulsor se encuentran los docentes de la Facultad de Ciencias Sociales, Carlos Iván Degregori, Modesto Gálvez y Carlos Tapia, los

42 Al respecto se generó una polémica en las *Revista Allpanchis* a propósito de un artículo de Orin Starn (1992). Salvo una mención de Juan Ansión, Starn y sus críticos afincados en universidades norteamericanas (Deborah Poole, Gerardo Rénique, Linda Seligmann, Mark Thurner, Frank Salomon) no hacen referencia a la producción antropológica de la Universidad de Huamanga.

43 Por ejemplo, en las comunidades más pobres de las provincias de Cangallo, Vilcashuamán y Víctor Fajardo (Coronel 1996).

dos primeros, antropólogos egresados en la Universidad de San Marcos, con experiencia previa en el proyecto del Valle de Chancay que auspició la Universidad de Cornell y el Instituto de Estudios Peruanos. El tercero, Tapia, era egresado de la carrera de ingeniería rural de la Universidad de Huamanga, de cuya tesis fue asesor el propio Antonio Díaz Martínez (Tapia, 1968). Eran también dirigentes del Movimiento Izquierda Revolucionaria en Ayacucho, conocido como MIR-IV Etapa, también de orientación maoísta, y con un fuerte trabajo político entre el campesinado y en distintos barrios urbano-populares de la ciudad de Huamanga. La revista *Ideología* mencionaba en su primera presentación:

IDEOLOGÍA nace con el propósito de persistir. Creemos en una ciencia social comprometida con la transformación revolucionaria de nuestro país. Con las limitaciones inherentes al trabajo intelectual, sin creer que desde universidades, ministerios o cuarteles pueda guiarse dicho proceso de transformación, sino que será nuestro pueblo, con sus infinitas potencialidades organizativas, sus antiguas tradiciones culturales, su perenne y heroica lucha contra los opresores, el único capaz de liberarse (*Ideología* 1972: 2).

Su orientación ideológica coincidía de modo general con el marxismo-leninismo, que era común a toda la izquierda, incluyendo a Sendero Luminoso, pero diferían en las estrategias. Diferían, también, en el estilo de pensar las ciencias sociales, aunque coincidían como autores en varias publicaciones conjuntas,⁴⁴ como un saber comprometido con las necesidades populares del país:

Por otra parte, frente a los que presentan el marxismo-leninismo como una doctrina fracasada, creemos que éste es el instrumento para la transformación de nuestra sociedad. Marxismo-leninismo aplicado al conocimiento de nuestra realidad, sin caer en dogmas o esquematismos estériles, sin correr tampoco tras la última moda de París. Ciencia social marxista-leninista que estudie e interprete la naturaleza de los cambios que hoy afectan el país, pues creemos con Mariátegui que "... donde antes se ponía declamación hay que poner ahora el pensamiento" (*Ideología* 1972: 2).

Posteriormente se incorporan a partir del segundo número, otros docentes universitarios: Edith Montero (antropóloga), Jaime Urrutia (antropólogo), Juan Ansión (antropólogo), Gloria Helfer (educadora), Isabel Coral (trabajadora social),

44 De hecho, estos tres antropólogos "limeños", presentan junto a Osmán Morote, Julio Casanova y Antonio Díaz Martínez (ya por entonces militantes de Sendero Luminoso), una ponencia conjunta ("Contribución al estudio del latifundio"), en la mesa "Estructura, poder y organización social", en el XXXIX Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Lima del 2 al 9 de agosto de 1970, con sede en el Instituto de Estudios Peruanos.

todos provenientes de la Universidad de San Marcos y la Pontificia Universidad Católica del Perú. Tenían en común su militancia MIR IV-Etapa, y se constituyeron en el grupo intelectual y político alternativo a Sendero Luminoso en la universidad de Huamanga.

Durante los primeros años de la década del setenta, la rivalidad política entre ambos grupos repercute en una emulación que favorece la investigación y el debate intelectual. Así, entre 1970 y 1973, el Departamento de Ciencias Histórico-Sociales edita por los menos más de veinte de folletos y boletines diversos,⁴⁵ y los Seminarios de Investigación de la Facultad continúan,⁴⁶ siempre a cargo de profesores cuyo trabajo intelectual tenía reconocimiento unánime, como el historiador Lorenzo Huertas, especialista en temas de movimientos sociales campesinos, cuyo enfoque sintonizaba con el debate dominante en ese momento:

En cuanto al estudio de las luchas sociales en Ayacucho, tenemos que subrayar que cuando se ha historiado sobre éstas se ha cometido el error de ensalzar con euforia chauvinista a los líderes de las luchas y cuando se ha hablado de las masas que intervinieron en ellas se las ha tratado de “plebe ignorante” o de ignorantes de “instinto ciego y salvaje”. Nosotros creemos en las masas como hacedores de la historia y que han representado los intereses de las clases oprimidas. [Ahora] el análisis de las luchas de clases, se hace con otros criterios: los protagonistas principales son las masas, y son estudios hechos con criterio marxista (Huertas 1972: 1-2).⁴⁷

La pugna entre ambos grupos formaba parte de un proceso nacional –avance del marxismo–leninismo-maoísmo en las universidades– pero, extrañamente, todo parecía suceder de alguna manera al margen de los antropólogos limeños, quienes incursionaban ocasionalmente en la región como verdaderos expedicionarios de otro continente. A diferencia de lo que ocurría en las ciencias sociales “limeñas”, más sofisticadas y “cosmopolitas” –el propio Instituto de Estudios Peruanos centraba sus investigaciones y publicaciones en los estudios de reciprocidad e intercambio, etnohistoria, o el impacto de la reforma agraria-, en Ayacucho la

45 Bajo el rubro genérico *UNSCH. Ciencias Sociales*, se publican más de veinte folletos mimeografiados con colecciones de artículos de las diferentes disciplinas: antropología, arqueología, historia, economía. Así mismo *Boletines de Investigación*, con los resultados de las investigaciones que el departamento de Ciencias Histórico-Sociales desarrollaba planificadamente.

46 Por ejemplo, el proyecto de investigación, “Economía campesina”, “Análisis de la economía terrateniente en Ayacucho”, y “Estudios de la ciudad de Ayacucho”. Véase: Casanova, Díaz Martínez, Tapia y Morote (1971); Degregori, Coronel, García y Caverro (1971); Gálvez, Paruahumán, Revatta y Reinoso (1971).

47 De Lorenzo Huertas, puede revisarse también Huertas (1976).

polarización política había creado su propio microclima intelectual, como queda registrado en esta intervención del antropólogo Ranulfo Cavero, profesor en la Universidad de Huamanga:

A menudo se ha dicho desde Lima que poco o nada se investiga desde el interior del país, que sólo en éste prima el dogmatismo y la mentalidad provinciana; que la tesis de la semifeudalidad (que generalmente fueron y son sostenidas por investigadores que trabajan en y desde provincias) ya pertenecen al pasado, que nunca tuvieron sustentación científica y serían una especie de bulas pontificias que nadie ha, ni puede, refutarlos. Nuestra investigación pretende desmitificar estas aseveraciones apriorísticas. Lo que pasa es que por el mismo centralismo asfixiante, la carencia de medios económicos adecuados en las universidades provincianas, y debido a la poca relación con intelectuales muy “relacionados”, las investigaciones en provincias se publican en poco tiraje, por tanto no se conocen, tampoco se “promocionan” muchas veces tan artificialmente como en Lima (Cavero 1983: vii).⁴⁸

Esta distancia casi emocional, se ve con más claridad en la vertiente estructuralista de la disciplina⁴⁹. Señalo tres ejemplos. El primero, el del antropólogo Alejandro Ortiz Rescaniere. Ortiz fue formado en la Universidad de San Marcos en los años 60, muy cercano a José María Arguedas, participó como estudiante en el Proyecto Vicos, siguió luego estudios doctorales de antropología en Francia donde fue alumno del propio Claude Lévi-Strauss en París. Especializado en el análisis estructuralista de los mitos andinos, Ortiz tenía una opinión muy crítica del marxismo por su ceguera ideológica para entender la singularidad simbólica del “pensamiento andino”. En el prólogo del libro que originalmente fue su tesis doctoral, señala que:

Algunos marxistas poseen el espíritu del misionero y la misma intolerancia intelectual. Piensan que la concepción dialéctica de la historia y del mundo es una adquisición, un descubrimiento de la filosofía europea. Están convencidos de que el lenguaje de la sociología de Marx es el único que entenderán los pueblos oprimidos, que será el único lenguaje capaz de movilizarlos hacia su liberación [...] Los indígenas peruanos comprenden con dificultad el contenido de los conceptos de Revolución o Dialéctica [...] Mucho es lo puede enseñarle [el indígena al occidental]

48 Véase también Cavero (1977, 1980).

49 El antropólogo John Earls, que fue formado en la vertiente estructuralista de Tom Zuidema, se desempeñaba hacia fines de la década del setenta como docente de antropología en la Universidad de Huamanga, publica en 1978, un texto *sui generis*, donde busca conciliar el materialismo dialectico y el marxismo leninismo con el estudio de las cosmologías indígenas. Este intento de síntesis no tendría seguidores en la disciplina.

pues es poseedor de una experiencia milenaria [...] Son lecciones que podría dar al civilizado (Ortíz 1973: 6).

El segundo ejemplo, es del antropólogo Juan Ossio. Editor, en 1973, de un libro cuyo título era incontestablemente “estructuralista”: *Ideología mesiánica del mundo andino*. En esta compilación, Ossio reunió a la élite de la antropología estructuralista sobre el “mundo andino”, la gran mayoría lejana tanto del marxismo como de la teoría de modernización en boga entonces. En la introducción señala que el objetivo del libro es:

Demostrar cómo a través de varios autores, nacionales y extranjeros, la mentalidad del campesinado andino manifiesta continuidad y coherencia en el tiempo y en el espacio, y destacar la importancia de las explicaciones superestructurales con respecto a los estudios sobre mesianismo [...] Esperamos que a lo largo de las páginas de esta antología los lectores descubran que no todos los peruanos pensamos igual, y que mediten que no todos estamos obligados a pensar igual; que mientras un sector de la población sigue los lineamientos de un pensamiento secular de orientación dinámica y empírica -al cual se le da carácter oficial- existe además otro, cuya orientación es simbólica, en el sentido que se expresa predominantemente en metáforas, analogías, etc. y que se enmarca en categorías míticas (Ossio 1973: xiii).

El tercer ejemplo, es de la antropóloga norteamericana Billie Jean Isbell. Isbell llegó a Ayacucho como estudiante doctoral de la Universidad de Illinois, bajo la asesoría del antropólogo holandés Tom Zuidema, en el marco de su proyecto etnográfico e etnohistórico en el Rio Pampas. Isbell realizó su trabajo de campo en la comunidad campesina de Chuschi, ubicada en las alturas de la provincia de Huanta (en 1967, 1960-1970 y 1974-1975), asumiendo, según la propia autora, la “metodología estructural levi-straussiana” de su maestro Zuidema:

En 1967 emprendí un trabajo de campo en Chuschi, un pueblo en el Departamento de Ayacucho, Perú. Al revisar ese trabajo inicial, pareció como si hubiera estado mirando a través de un caleidoscopio dentro de un cuarto oscuro. No obstante, después de un tiempo pude traer más luz a mi visión caleidoscópica del mundo andino y comenzaron a desenredarse las relaciones estructurales que operan en ritos, estructuras de parentesco, y organizaciones sociales y espaciales [...] La analogía del caleidoscopio es especialmente apropiada para el análisis de estructuras andinas porque un orden continuo se mantiene a través del proceso de antítesis y síntesis donde el aspecto dual sexual de procreación es un tema predominante [...] en el orden andino que es básicamente dual, complementario e igualitario (Isbell 1976: 37).

Lo interesante de la etnografía de Isbell, no es solo que representa el mejor estudio “estructuralista” en los estudios andinistas de esos años (Mayer 1991); sino que su trabajo de campo se realizó en la misma comunidad campesina (Chuschi), donde Sendero Luminoso inició, a través de cuatro estudiantes enmascarados de la Universidad de Huamanga, su primera acción armada el 17 de mayo de 1980, quemando las ánforas de votación el día de las elecciones presidenciales. Parafraseando, todo indica que subyacía aquí otra batalla interpretativa, esta vez, entre *estructuras míticas* versus *estructuras de clases*.⁵⁰

Vientos de acero forjarán el futuro: cerrando el ciclo antes de la lucha armada

Queda claro que desde muy temprano la Universidad de Huamanga se vio tensionada entre la apertura y el enclaustramiento. El hecho es que, hacia fines de la década del sesenta, un sector de profesores y estudiantes ligados a la “fracción roja” del Partido Comunista, se radicaliza rápidamente e intenta dar el salto político al querer controlar sin éxito la dirección de la Confederación Campesina del Perú (CCP). Pero logran poco después dirigir con relativa facilidad los gremios de docentes y estudiantes, así como las instancias administrativas decisivas de la universidad. Como ya se dijo, el líder de la “fracción roja” fue Abimael Guzmán, quien consiguió reclutar a un selecto grupo de jóvenes de la élite intelectual ayacuchana, en su mayoría estudiantes y egresados de carreras de ciencias sociales, educación, trabajo social y agronomía. A estos les propuso una lectura inédita de la realidad ayacuchana en cuyas conclusiones destacaba la necesidad de construir una rígida organización partidaria capaz de destruir el viejo orden semifeudal.

Que esta salida asumiera una perspectiva armada no era casual. Por el contrario, señalaba con meridiana claridad, que solo a través de una alianza entre campesinos y obreros –bajo la guía del Partido Comunista dirigido por él– podía establecerse una verdadera política de emancipación social del campo a la ciudad (Stern 1999). Muchos de estos jóvenes, con experiencia de trabajo de campo etnográfico en distintas comunidades campesinas, serían años después protagonistas centrales en el desarrollo de la “guerra popular” senderista.

50 La propia Isbell (1985) ha reflexionado sobre el tema, en la segunda edición en inglés de su libro, donde señala los límites del enfoque estructural para entender las dinámicas políticas en la zona rural de Ayacucho. En especial, en el capítulo 10 de la segunda edición, Isbell reflexiona el papel que jugaron los maestros de escuela radicalizados, que fueron sentando las bases de Sendero Luminoso en la comunidad. También, una lectura más matizada sobre el campesinado y su participación en la sociedad rural, puede ver el trabajo del docente de antropología Fermín Rivera Pineda (1981).

Conforme transcurre la década del setenta, la élite intelectual de Sendero Luminoso sufre una evolución/depuración final que la convirtió en el fenómeno armado que fue años después. En esa evolución conservan una semejanza con las élites provincianas del periodo indigenista anterior: la especial atención que le brindan a los maestros de escuela. De hecho, la base política de mayor influencia de Sendero Luminoso, se asentará entre docentes y estudiantes de educación, usualmente de origen más pobre y provinciano: la filial de Ayacucho del Sindicato Único de Trabajadores de la Educación (SUTE-Ayacucho), así como entre los estudiantes de la Facultad de Educación de la Universidad de Huamanga.

Al mismo tiempo, exhiben dos diferencias decisivas con el resto de la izquierda radicalizada. Mientras la izquierda no senderista, conforme avanza la década de 1970, se orientó crecientemente hacia el “trabajo de masas” (con jóvenes cuadros y militantes activando en fábricas urbanas y sindicatos campesinos), Sendero Luminoso optó por privilegiar el “fortalecimiento ideológico” y la lucha por la cohesión orgánica partidaria. Esto ocurrió principalmente en el Círculo de Trabajo Intelectual (CTIM), “José Carlos Mariátegui”, creado por facción de Guzmán en 1968, donde entre 1969 y 1972, con Guzmán a la cabeza, se sumergen en el estudio exegético de los clásicos del marxismo-leninismo, especialmente de las obras de José Carlos Mariátegui y sus interpretaciones sobre la realidad peruana. Allí se forjó la línea política dogmática de Sendero Luminoso.⁵¹ En ese ambiente, Abimael Guzmán se convirtió en lo que podríamos denominar un “caudillo–maestro” y devino para sus seguidores, como el “Presidente Gonzalo”. Este distanciamiento de la sociedad, los llevó a perder presencia política en el movimiento social (en el sindicato de docentes universitarios y en la Federación de Estudiantes de la Universidad de Huamanga) y facilitó su pérdida de influencia política en la propia universidad de Huamanga. Esta dejó de ser estratégica para los fines de expansión de su “guerra popular”. Pero este alejamiento del movimiento social, le permitió a Sendero Luminoso cohesionar ideológicamente a su militancia y definir un pequeño grupo de cuadros políticos listos para el inicio de la lucha armada.

La década se cierra con la decisión partidaria de iniciar la lucha armada. Julio Casanova, profesor del programa académico de antropología (casado con Katia Morote Barrionuevo, también antropóloga por la universidad de Huamanga, y militante de Sendero Luminoso), publica en 1979, un año antes del inicio de las acciones armadas, un claro resumen de la línea política (clase contra clase) que debía asumir toda ciencia revolucionaria: “Cada clase elabora sus ciencias para combatir a las clases contrarias. Cada clase elabora una interpretación, una

51 El propio Abimael Guzmán diría: “Sus objetivos eran: 1) estudiar la ideología del proletariado, el marxismo-leninismo-pensamiento Mao Tse Tung y el pensamiento de Mariátegui como aplicación del marxismo-leninismo a la realidad del país; 2) investigar los problemas fundamentales de la sociedad peruana actual; y 3) participar activamente en la lucha de clases, organizadamente y ligándose a las masas” (Guzmán y Parraguire 2014: 205).

manera de ver el mundo, para así justificar su explotación o para abrir los ojos y combatir la explotación” (Casanova 1979: 146).

Pero ¿cómo se traducía este principio clasista a la práctica de la antropología en Perú? ¿Cómo evitar, se pregunta Casanova, “que las investigaciones sean usadas en beneficio de las clases explotadoras”?:

[...] Hay que hacer ingentes esfuerzos para que las investigaciones sean utilizadas por las fuerzas revolucionarias. Tenemos que superar el snobismo de adoptar teorías y técnicas ‘originales’, extranjeras, que lo único que persiguen es desviarnos de la línea de Marx-Engels-Lenin-Stalin-Mao y Mariátegui y su desarrollo en el Perú [...] Las ciencias sociales en el país se han desarrollado y se desarrollan en medio de la lucha de clases, de la lucha entre posiciones terratenientes, burguesas y pequeño burguesas. En las ciencias sociales hay lucha de clases (Casanova 1979:148-149).

Puesto así, quedaba claro que la decisión armada de Sendero Luminoso, contenía también una concepción de las ciencias sociales, que puede resumirse en la idea de que la ciencia está siempre al servicio de la lucha de clases y la guerra popular. Sin embargo, pese a el dogmatismo del lenguaje clasista de Sendero Luminoso y otras agrupaciones de izquierda en la Universidad de Huamanga, muchos de los artículos, tesis y libros escritos por docentes y estudiantes de antropología, contenía abundante material etnográfico de primera importancia: descripciones detalladas de relaciones de reciprocidad e intercambio en decenas comunidades, reportes de las dinámicas de funcionamiento económico y cultural en las haciendas, traducción de ritos, mitos y canciones, crónicas etnográficas de fiestas y celebraciones campesinas, etc. Todo este material quedó marginalizado y desaprovechado, pues fue entendido como simple “superestructura ideológica”, y quedó ahogado por la “imposición ideológica” de la línea proletaria y campesinista del maxismo-leninismo.

Epílogo

En pleno desarrollo de la “guerra popular” senderista desde 1980, Osmán Morote Barrionuevo (conocido como el camarada Remigio) fue capturado por la policía antiterrorista en un hotel del centro histórico de Lima, el 11 de junio de 1988. Llevaba diez años en la clandestinidad, y al momento de su captura (tenía entonces 42 años), era miembro del Comité Central del Partido, y responsable político militar del Comité Regional Norte de Sendero Luminoso. Antes había cumplido ese mismo rol, en la zona andina de Huancavelica, pero al parecer por discrepancias

con la conducción partidaria de Abimael Guzmán (el Presidente Gonzalo), fue degradado y enviado a otra zona político-militar menos importante⁵².

Días después de su captura, el 16 de junio de 1988, entre los pasillos de la Prefectura del Poder Judicial, un señor de avanzada edad, de frágil apariencia y de formas lentas y amables, acude para averiguar la situación del detenido. Se trataba de Efraín Morote Best, padre de Osmán. Un periodista del semanario *Caretas*, al reconocerlo, quiso entrevistarlo. “Se le había visto muy deprimido. Casi una sombra”, reportó el periodista Jimmy Torres. A mucha insistencia, logró casi arrancarle algunas declaraciones:

“- *Logró ver a su hijo?*

- Sí, lo pude ver.

- *¿Y tenía huellas de tortura?*

- No, no.

- *Estaba bien.*

- Bueno, algo cambiado y demacrado. Han pasado diez años, lo veo envejecido, y seguro que él me debe haber visto mucho más viejo de lo que soy.

- *¿Y de qué conversaron?*

- Esto es algo muy personal.

- *Y usted cree que su hijo es culpable de todas las acusaciones que le hacen?*

- Esto tiene que decidirlo la justicia. Yo no.

- *Bueno, usted no pudo evitar que su hijo incursionara en el senderismo...*

- Él sabía lo que hacía. El hecho de yo ser su padre no me autoriza a imponerle nada. El tiempo dirá si hizo bien o mal.

- *¿Cuál fue su relación con los amigos de sus hijos, Abimael Guzmán y Luis Kawata, considerados fundadores de Sendero Luminoso?*

- Los conocí a todos. Ellos fueron mis alumnos e incluso Abimael fue profesor. Pero yo no podía prohibirle a mi hijo estos amigos, ni decirle qué amigos debería tener. Él era muy libre de tomar las decisiones que quisiera.

52 Sendero Luminoso dividió el país en 6 regiones: Comité Regional Norte, Comité Regional Sur (que estuvo a cargo de Antonio Díaz Martínez), Comité Regional Centro, Comité Regional Principal (Ayacucho, a cargo del propio Abimael Guzmán), Comité Regional Metropolitano (Lima) y Comité Regional Nororiente.

- *Y pues, tomó las decisiones ¿Cree que fueron buenas? ¿Cree que Sendero hizo y hace bien?*

- Quién sabe. Solo ellos son los únicos que pueden responder si hacen bien.

[...]

- *Disculpe la pregunta, doctor, pero ¿cómo se siente usted con la detención de su hijo?*

- Siento como si tuviera clavada una espada dentro de mí.

- *Seguro, que muy pronto piensa desenvainar...*

- ¡Ah, sí!, esto será pronto, muy pronto” (Puertas, Arroyo y Torres 1988: 76-77).

Referencias citadas

- Arguedas, José María. 1958. Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza en Huamanga. *Revista del Museo Nacional*. 26 (27): 140-194.
- _____. 1956. *Estudio etnográfico de la feria de Huancayo*. Lima: Oficina Nacional de Planeamiento y Urbanismo.
- _____. 1956. Puquio, una cultura en proceso de cambio. *Revista del Museo Nacional*. (25).
- Arias, Glirio Fabián y Orfilio Yupanqui. 1976. “Un caso de economía transicional: la semifeudalidad en Anco y Chungui-Prov. La Mar”. Trabajo de Investigación para optar el Grado de Bachiller en el programa Académico de Antropología, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Arquiñejo, Mariano, Gloria Chipana y Demetrio Barreto. 1978. “Estructura económica-social de la comunidad de Canchacancha”. Trabajo de Investigación para optar el grado de Antropología, Programa Académico de Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Arroyo, Sabino, 1978. “Diferenciación campesina en la comunidad de Cuñi (Marcas)” Trabajo de Investigación para optar el grado de Bachiller en Antropología Social, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Basadre, Jorge, 1958, “Discurso pronunciado por el Ministro de Educación Pública en la sesión de instalación del Consejo de Administración de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, el 10 de abril de 1958”. En: *Antecedentes históricos y legales de la Universidad de San*

- Cristóbal de Huamanga*. pp. 113-119. Lima: Ministerio de Educación Pública.
- Bejarano, Odilón. 1978. "Diferenciación campesina". Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, mimeógrafo, Ayacucho.
- Cárdenas Navarro, Víctor. 1970. "El Valle de Chumbao". Informe de Práctica Profesional, Programa Académico de Antropología, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Carrillo Medina, Fortunato y Félix Huamani Oré. 1975. "Latifundio feudal en Acosvinchos". Trabajo de investigación para optar el grado de Bachiller, Programa Académico de Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Casanova, Julio. 1979. Notas sobre las ciencias sociales, en especial sobre la antropología en Huamanga. *Investigaciones. Ciencias Históricas Sociales*, Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. 2 (2).
- _____. 1969. "Apuntes para el estudio del latifundio en Tambo". Trabajo de investigación para optar el grado de Bachiller en Antropología Social, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Casanova, Julio y Osmán Morote. 1973a. Nuestro objetivo. *Runa. Temas de ciencias social*. Ayacucho (2).
- _____. 1973b La contradicción principal en el Perú. *Runa. Temas de ciencias social*, Ayacucho. (2).
- Casanova, Julio, Antonio Díaz Martínez, Carlos Tapia y Osmán Morote, 1971. Análisis de la economía terrateniente en Ayacucho. *Boletín. Investigaciones Histórico-Sociales*. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, diciembre.
- Cáseres Abelino, Luis Rivera y José Martínez. 1975. "Estructura económica-política del distrito de Tambillo". Trabajo de Grado, Programa de Antropología Social, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Castillo, Aracelio, 1972. "El movimiento popular de junio de 1960. Huanta y Huamanga: Ayacucho". Disertación de Doctora en Sociología. Lima, Programa de Ciencia Social, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- _____. 1966. Notas sobre los problemas de las ciencias sociales en el Perú. *Wamani*. Órgano de la Asociación Peruana de Antropólogos, Filial-Ayacucho 1 (1).
- Castillo, Hernán. 1966. Algunas reflexiones sobre la Antropología Social en el Perú. *Wamani*. Órgano de la Asociación Peruana de Antropólogos, Filial-Ayacucho. 1 (1).
- Catacora, Sergio, 1968. "Organización social de la comunidad de San Idelfonso de Chuqui Huarcaya, Ayacucho". Tesis de Bachiller en Antropología, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Cavero, Ranulfo. 2016. *La educación y los orígenes de la violencia (Ayacucho 1960-1980)*. Lima: Editorial San Marcos.

- _____. 1983, *A propósito de la semifeudalidad y la problemática agraria en el Perú. La otra cara de la medalla que algunos no quieren ver*. Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Cavero, Ranulfo, 1980, "Acerca del llamado 'mito del feudalismo' en el Perú", en: *Selección de textos de Análisis del Perú*, Ayacucho, UNSCH, Vol. II, mimeógrafo.
- _____. 1977. *¿Semifeudal y neocolonial o capitalista? La polémica inconclusa*, Lima, IIES, mimeógrafo.
- Cavero, Ranulfo y Rómulo Cavero. 2007. *Retablo de Memorias (Indígenas e Indigenismo en Ayacucho)*. Lima: UNSCH.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. 2003. *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima.
- Coronel José. 1996. "Violencia política y respuestas campesinas en Huanta". En: *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. pp. 29-116. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Cortez Ramos, Marcelino. 1975. "Análisis del latifundio en el distrito de Chumpi". Trabajo de Investigación para optar el grado de Bachiller en Antropología Social, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Cotler, Julio. 1968. "La mecánica de la dominación interna y el cambio social en la sociedad rural". En: *Perú problema 1*. pp. 153-197. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cadena, Marisol de la. 1999. "De raza a clase: la insurgencia intelectual provinciana en el Perú (1910-1970)". En: Steve Stern (ed.), *Los senderos insólitos del Perú. Guerra y sociedad, 1980-1995*. pp. 39-72. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Degregori, Carlos Iván. 1992. Presentación. *La guerra en los andes, Allpanchis*, Instituto de Pastoral Andina. 23 (39).
- _____. 1990. *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- _____. 1985. *Sendero Luminoso. Los hondos y mortales desencuentros*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, Carlos Iván, Julio Casanova y Modesto Gálvez. 1971. El proceso de la antropología peruana: un esbozo inicial. *Problemas de Ciencias Sociales*, Ayacucho. (1): 1-12.
- Degregori, Carlos Iván, José Coronel, Juan José García y Ranulfo Cavero. 1971, Economía campesina. *Boletín. Investigaciones Histórico-Sociales*. Dirección Universitaria de Investigaciones, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. 20-27.
- Degregori, Carlos Iván, Jürgen Golte, Walter Pariona y Hugo Reynoso. 1973. Cambios económicos y cambios ideológicos en Ayacucho. *Ideología*. (3): 14-41.

- Degregori, Carlos Iván, Jaime Urrutia y Edwige Balautansky. 1970. Apuntes sobre el desarrollo del capitalismo y la destrucción del área cultural Pokra-Chanca. *Investigaciones. Ciencias Histórico Sociales*. 2 (2).
- Díaz Martínez, Antonio. 1976. China remodela a sus intelectuales. *Boletín Departamento de Ciencias Histórico-Sociales, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga*. 45-46.
- _____. 1969a. La antinomia andina: latifundio-comunidad. *América Indígena*. (29): 89-128.
- _____. 1969b. *Ayacucho, hambre y esperanza*. Ayacucho: Ediciones Waman Puma.
- _____. 1959. "Estudio Estadístico y Económico Social de la Agricultura en el Departamento de Ayacucho" Tesis de Ingeniero Agrónomo, Lima, Universidad Nacional Agraria.
- Díaz Martínez, Antonio *et al.* 1971. Contribución al estudio del latifundio. *Revista del Museo Nacional*. (37): 197-230.
- Doughthy, Paul, Tom Zuidema y Hernán Castillo. 1967. Programa tentativo de investigación sobre recursos naturales, sociales y económicos del departamento de Ayacucho. *Wamani*. 2 (2): 117-118.
- Durston, Alan. 2014. El teatro quechua en la ciudad de Ayacucho, Perú, 1920-1950. *Corpus*. 4 (2).
- Earls, John. 1978. *Génesis y evolución histórica del estado campesino*. Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- _____. 1968. "Categorías estructurales en la cultura andina". Tesis de Bachiller en Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Earls, John y José Enrique González Carré. 1967. "Desarrollo comunal y antropología científica", *Runa. Temas de ciencias sociales*, Ayacucho, Año 1, N° 1, pp. 11-12.
- Escobar, Gabriel. 1959. "La cultura: sistema de valores". En: *Plan Nacional para el Desarrollo del Sur del Perú*.
- Escobar, Gabriel, Richard Schaedel y Oscar Nuñez Del Prado. 1967. *Organización social y cultural del sur del Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Espinoza Neyra, Juan, 1973. "El campesino y la estructura agraria en Luricocha" Informe de investigación, Programa académico de antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Ferrua Carrasco, Freddy. 1975. "La comunidad y la hacienda en Marcas". Tesis de Bachiller, Programa Académico de Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Gamarra, Jeffrey. 2007. "Las veladas literario musicales como espacios de construcción de identidades en Ayacucho del siglo XX: elementos de la historia cultural regional". En: Luis Millones, Jeffrey Gamarra y José Ochatoma (ed.), *El desarrollo de las ciencias sociales en Ayacucho*:

- la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- _____. 1992. Estado, modernidad y sociedad regional: Ayacucho, 1920-1940. *Apuntes. Revista de Ciencias Sociales*. (31): 103-113.
- Galdo, Raúl y Héctor Martínez. 1966. *Introducción a la sociedad y cultura andinas del Perú*, Lima, Fundación para el Desarrollo Internacional-Instituto de Adiestramiento.
- Galván, Luis Enrique, 1958. *La Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1677-1958*. Lima: Talleres Gráficos de T. Scheuch.
- Gálvez, Modesto, Mauro Paruahumán, Javier Revatta y Hugo Reinoso, 1971. Estudio de la ciudad de Ayacucho. *Boletín. Investigaciones Histórico-Sociales*.
- Giesecke, Mercedes. 2007. Los fundamentos del folklore y su vínculo con la educación. *Revista de Antropología*, UNMSM (5).
- González Carré, Enrique 1982. La antropología en Ayacucho: informe preliminar. *Debates en antropología* (8).
- González Carré, Enrique y Denise Pozzi-Escot. 1992. Arqueología regional de Ayacucho: Balance y Bibliografía Básica. *Gaceta Arqueológica Andina*. 6 (21).
- Grupo Tradición del Perú. 1953. *Tradición: revista peruana de cultura*. Cusco: Grupo Tradición del Perú.
- Guardia Mayorga, César. 1977. “Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (3 de julio de 1677-24 de abril de 1957)”. En: *Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1677-1977. Libro Jubilar en Homenaje al Tricentenario de su Fundación 3-VII-1977*. Ayacucho: UNSCH.
- Guzmán, Abimael. 1974. “Las ciencias sociales y la lucha de clases”. Charla ofrecida en la Universidad San Cristóbal de Huamanga. Mimeo.
- Guzmán, Abimael y Elena Parraguirre. 2014. *Memorias desde Némesis*.
- Handelman, Howard. 1974. *Struggle in the Andes: Peasant Political Mobilization in Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Heilman, Jaymie. 2010. *Before the Shining Path. Politics in Rural Ayacucho, 1895-1980*. Stanford: Stanford University Press.
- Hobsbawm, Eric. 1969. A Case of Neo-Feudalism: La Convención, Peru. *Journal of Latin American Studies*. 1 (1): 31-50.
- _____. 1968. “Un movimiento campesino en el Perú”. En: *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. pp. 274-297. Barcelona: Ariel.
- _____. 1971. The Peculiar “Revolution”. *New York Review of Books*. pp. 29–36. 16 de diciembre 16.
- Huamantico, Francisco, 1975. “Jayhua: una hacienda en desintegración” Memoria de la práctica profesional de campo para optar el grado de Bachiller en Antropología, Programa Académico de Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

- Huaylinos Sosa, Abilio. 1976. "Diferenciación campesina y contradicciones en la comunidad de Llaucari y su barrio Llacuaripampa". Tesis de Bachiller en Antropología Social, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Huertas, Lorenzo. 1976. "Semifeudalidad y desarrollo capitalista en Lambayeque: 1850-1920". Mimeógrafo. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho.
- _____. 1972. "Las luchas sociales en Huamanga: 1700-1830". Disertación de Doctorado en Historia. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Huertas, Lorenzo, Carlos Iván Degregori y Julio Casanova. 1971. Introducción. *Boletín de Investigación. Ayacucho*, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (1).
- Ideología*. 1972. Presentación. *Revista de Ciencias Sociales*. 1 (1).
- Isbell, Billie Jean. 1985. *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Waveland Press.
- Lumbreras, Luis. 2005. *Arqueología y sociedad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- _____. 1985. De señores, indios y subversivos. *El zorro de abajo. Revista de Política y Cultura* (3).
- _____. 1977. "La UNSCH y el cambio social en Ayacucho". En: *Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1677-1977. Libro Jubilar en Homenaje al Tricentenario de su Fundación 3-VII-1977*. Ayacucho: UNSCH.
- _____. 1966. *Las clases sociales en el Perú*. Ayacucho: Federación Universitaria de San Cristóbal de Huamanga.
- Macera, Pablo. 1988. "Esperando al próximo Pachacútec". En: *La leyenda de los hombres verdes y otros relatos*. Lima: Banco Agrario-Instituto Nacional Forestal y de Fauna.
- Martínez, Héctor. 1969. Investigaciones antropológicas por el Instituto Indigenista Peruano (1966-1969). *América Indígena*. 30 (2): 471-49.
- Martínez, Héctor, Miguel Carneó y Jesús Ramírez. 1968. *Bibliografía andina indígena peruana (1900-1968)* Lima: Ministerio de Trabajo y Comunidades-Instituto Indigenista Peruano.
- Mayer, Enrique. 1991. Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's "Inquest in the Andes" Reexamined. *Cultural Anthropology*. 6 (4): 466-504.
- Mendoza, Zoila 2006. *Crear y sentir lo nuestro folclor identidad regional y nacional en el Cuzco siglo XX*. Lima: PUCP.
- Mendizabal Losack, Emilio. 1971. "Estructura y función en la cultura andina: fase inka". Disertación de doctorado en Antropología. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- _____. 1963-1964. La difusión, aculturación y reinterpretación a través de las cajas de imaginero Ayacuchanas. *Folklore americano* (11-12): 115-333.
- Millones, Luis. 2008. *Perú indígena. Poder y religión en los Andes centrales*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

- _____. 2005. “La nostalgia del pasado glorioso: Ayacucho 1919-1959”. En: Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones, *Pasiones y Desencuentros en la Cultura Andina*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.
- Ministerio de Educación Pública. 1959. “Plan de Organización y funcionamiento de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, formulado por la Junta el 28 de noviembre de 1957 y entregado al señor Ministro de Educación Pública el 22 de enero de 1958”. En: *Antecedentes históricos y legales de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1677-1959*. pp. 74-84. Lima: Ministerio de Educación Pública.
- Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas. 1963. *Informe del Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen*. Lima: Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas.
- Morote Best, Efraín. 1990. “Autobiografía del Doctor Efraín Morote Best”. En: *Pueblo y universidad*. Lima: Editora Integral.
- Montoya, Rodrigo. 1970. *A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual*. Lima: Ediciones Teoría y Realidad.
- Moya, Enrique. 1982. Entrevista. *Revista Quéhacer*. (19).
- Morote, Osmán. 1969. *Informe preliminar sobre la lucha de clases, en las zonas altas de Huanta, distrito de Santillana*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- _____. 1967. Sobre las clases sociales en el Perú. *Runa. Temas de Ciencias Sociales*, 1 (1): 63-82.
- Muñoz De Linares, Elba. 1983. *Bibliografía de tesis peruanas sobre indigenismo y ciencias sociales*. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- Ortíz, Alejandro. 1973. *De Adaneva a Inkarrí. Una visión indígena del Perú*. Lima: Retablo de Papel Ediciones.
- Ossio, Juan. (ed.). 1973. *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor ediciones.
- Osterling, Jorge y Héctor Martínez. 1985. “Apuntes para una historia de la Antropología social peruana: décadas de 1940-1980”. En: Humberto Rodríguez Pastor (ed.), *La Antropología en el Perú*. Lima: Concytec.
- Palomino, Salvador. 1970. “*El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua*”. Tesis de Bachiller en Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Paredes, Saturnino. 1969. *Las clases sociales en el campo*. Ayacucho: Ediciones Bandera Roja.
- Pariona, Walter y Elías Ochoa. 1975. “Cambios en la estructura latifundista y la Reforma Agraria en el distrito de Ocabamba” Trabajo de Bachiller, Programa de Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional san Cristóbal de Huamanga.
- Pinto, Edmundo. 1970. “Estructura y función en la comunidad de Tomanga”. Tesis de Bachiller en Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

- Puertas, Laura, Abilio Arroyo y Jimmy Torres. 1988. Habla el padre. Efraín Morote Best fue entrevistado en corredores del Palacio de Justicia. *Caretas* (20): 76-77.
- Quispe Mejía, Ulpiano. 2011. "Relaciones de poder y violencia política en las comunidades campesinas de Ayacucho". Disertación de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- _____. 1968. "La herranza en las comunidades de Choque-Huarcaya y Huancasancos". Tesis de Bachiller en Antropología, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Quijano, Aníbal. 1965. El movimiento campesino en el Perú y sus líderes. *América Latina*. 3 (4): 43-64.
- Remy, María Isabel. 1990. "¿Modernos o tradicionales? Las ciencias sociales frente a los movimientos campesinos en los últimos 25 años". En: Héctor Bejar *et al.*, *La presencia del cambio: campesinado y desarrollo rural*. pp. 77-118. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Rénique, José Luis. 2007. "Una larga marcha andina: tradición radical y organización revolucionaria en el Perú". En: Elvira Concheiro, Massimo Modonesi y Horacio Crespo (eds.), *El Comunismo: Otras miradas desde América Latina*. pp. 459-503. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. 2003, *La voluntad encarcelada. Las "luminosas trincheras de combate" de Sendero Luminoso del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rivera, Fermín, 1981. *Sobre economía y luchas campesinas*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Sbell, Billie Jean. 1976. La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual andina. *Estudios Andinos*, Universidad de Pittsburgh. 5 (1).
- Schaedel, Richard. 1959. "La organización social en el departamento de Puno y Ayacucho". En: *Plan Nacional para el Desarrollo del Sur del Perú*, Vol. 22. Lima.
- Silva Santisteban, Fernando. 1963. *Historia de la cultura peruana (primera parte)*, Síntesis de las lecciones dictadas por el profesor. Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Stern, Orin. 1992 Antropología Andina, "Andinismo" y Sendero Luminoso. *Allpanchis*, Instituto de Pastoral Andina, 23 (39).
- Stern, Steve. 1999. "Más allá del enigma: una agenda para interpretar a Sendero y el Perú, 1980-1995". En: Steve Stern (ed.), *Los senderos insólitos del Perú. Guerra y sociedad, 1980-1995*. pp. 17-25. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Tapia, Carlos. 1968. "El latifundio en Socos Vinchos". Tesis de Ingeniero Rural, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Universidad Nacional San Cristóbal De Huamanga. 1977. "Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1677-1977". En: *Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1677-1977, Libro Jubilar en Homenaje al Tricentenario de su Fundación 3-VII-1977*. Ayacucho: UNSCH.

- _____. 1969. *Boletín Informativo, Plan de Investigaciones del Instituto de Antropología*, Huamanga. UNSCH.
- Urrutia, Jaime y Luis Miguel Glave. 2000. Radicalismo político en élites regionales: Ayacucho 1930-1956. De la revolución aprista y la reapertura de la universidad. *Debate Agrario. Análisis y Alternativas*. (31): 1-37.
- Valcárcel, Luis y José María Arguedas. 1960. "Función" y "Exposición de propósitos", En: *Información preliminar sobre el año lectivo 1960*. pp. 70-72. Ayacucho, Instituto de Antropología, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Valencia, Félix. 1973. *El carácter anticientífico y reaccionario de la tesis sobre el capitalismo en el Perú* de Rodrigo Montoya. Lima: Centro Popular de Estudios Agrarios.
- _____. 1970. *La semifeudalidad en el Perú y la supuesta predominancia capitalista de Rodrigo Montoya*. Lima: Ediciones Tierra y Liberación,
- Vizcardo Arze, Rodolfo. 1965. "Pacaicasa: una comunidad de hacienda". Tesis de Bachiller en Antropología Social, Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Vizcardo, Rodolfo. 1970. Consideraciones generales sobre la tipología de las comunidades campesinas del Perú. *Cuadernos de Ciencias Sociales*, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. 1 (1).
- Wamani. 1966. Órgano de la asociación peruana de antropólogos, filial Ayacucho. N° 1, julio. 140 pp.
- Zuidema, R, Tom. 1968. El estudio arqueológico, etnohistórico y antropológico-social en unas comunidades del Río Pampas, *Verhandlungen Des*, (38): 503-505.
- _____. 1966. Algunos problemas etnohistóricos del Departamento de Ayacucho. *Wamani*. Órgano de la Asociación Peruana de Antropólogos, Filial Ayacucho. 1 (1): 68-75.
- Zuidema, Tom y Ulpiano Quispe. 1972. Un viaje a Dios en la comunidad de Warkaya. *Wamani*, Órgano de la Asociación Peruana de Antropología Filial-Ayacucho. 2 (2): 109-116.

Estudio etnográfico de la Feria de Huancayo¹

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

I. Causas determinantes de la formación de la ciudad y de su original conformación urbana

1. Signos religiosos, elementos originarios de la ciudad

Los cuatro historiadores de la ciudad están de acuerdo en que el nombre Huancayo proviene del nombre pre-inca del lugar, el cual se llamaba Huancayok, porque en este sitio “Existía un pequeño manantial que originó una lagunilla, en cuyo centro había una huaca o piedra de regulares dimensiones y la que era tenida por los indios huancas por sagrada” (Varallanos 1944). *Huanca*, en el dialecto de la región significa piedra; el sufijo quechua *yok* indica posesión no personal: *Huancayok* quiere decir: “Que tiene piedra”. Pero piedras existen en todos los lugares, el énfasis dado al nombre significa, en este caso, que se trataba de una piedra singular, de una verdadera huaca, o cosa sagrada.

Cuando los últimos incas construyeron el camino imperial que unía el Cuzco con Quito el trazo de la vía dejó a Huancayo a un centenar de metros hacia el Este. Los constructores del camino debieron conservar –por culto a la Piedra Sagrada– un espacio abierto, sin sembrar, entre la vía y la huaca. Este espacio, llamado desde tiempo inmemorial Huamanmarca (pueblo o sitio de parada del halcón), fue el germen de la futura plaza que es ya el centro de la actual ciudad de Huancayo.

Aunque ninguno de los historiadores de la ciudad ha encontrado datos acerca de la existencia de algún templo o vivienda de sacerdotes junto a la Piedra Sagrada,

1 La primera edición mimeografiada la publicó en diciembre de 1956 la Oficina Nacional de Planeamiento y Urbanismo, posiblemente como informe de circulación interna. La presente versión corresponde a la edición de la Universidad Nacional del Centro del Perú, también mecanografiada, sin fecha (aproximadamente 1972).

es evidente que los transeúntes debían rendirle homenaje al pasar el sitio. En la antigüedad no se concebía que un hombre cruzara delante o cerca de un lugar sagrado sin prosternarse ante él.

La primera cruz que los españoles levantaron en Huancayo ocupó, según el método general de la catequización, el lugar en que estuvo la Piedra Sagrada. Sustituyó a ésta. “A estar por el cronista Juan de Meléndez, el Padre Valverde, en 1553, a su paso al Cuzco en compañía de Pizarro, puso la primera cruz en el lugar que hoy ocupa el Hotel Huancayo, Plaza de Huamanmarca, en cuyo sitio, ya dijimos, existía un pedrón al que adoraban los indios” (Varallanos 1944). El mismo Padre Valverde mandó destruir no sólo la piedra sino el gran templo de Wari Wilka, ubicado a 4 km de Huancayo, en el sitio del cual, según la mitología huanca, surgió la primera pareja humana.

El primer templo cristiano de Huancayo fue erigido en el mismo sitio en que estuvo la huaca y sobre la cual se levantó la primera cruz. “De todos modos, parece fuera de toda duda -afirma el excelente historiador de Huancayo, doctor Oscar O. Chávez- que en el lugar donde se levantó el templo llamado de Huamanmarca, existía una gran piedra (huanca) que probablemente sirvió de asiento al Inca para saludar la salida del Sol...”.

El templo de Huamanmarca que fue clausurado el 13 de marzo de 1864 (Tello 1944) y que se derrumbó poco a poco, hasta desaparecer, tuvo los caracteres de una pequeña iglesia de aldea india. “Hacia 1590 el Convento de Santo Domingo de Huancayo, cuya fecha de fundación se ignora, fue hecho Priorato y tuvo las doctrinas de Sapallanga, Mejorada, Chongos, Chupaca y Sicaya”, informa Chávez. Acerca del mismo convento, José Varallanos hace una afirmación muy importante, aunque no suficientemente fundamentada:

Con el transcurso de los años, más o menos por 1544, en su área (¿de la antigua huaca?) se levantó un pequeño convento: el Huamanmarca, de frailes dominicos, que fueron los primeros que catequizaron a los indios del Valle de Jauja. En torno a la Capilla Misional y al improvisado convento, se agruparon las rústicas casas que fueron la génesis, la matriz del futuro pueblo. (Varallanos 1944).

El núcleo religioso, el camino real y la ubicación geográfica

Los españoles fundaron muy pocas ciudades nuevas; tomaron los centros poblados antiguos y se asentaron sobre ellos. Remodelaban hasta donde era posible estos centros indígenas adaptándolos a su propia concepción de lo urbano. Todos los pueblos y ciudades del Valle de Jauja, excepto Huancayo, existían ya cuando los

españoles conquistaron la región; a los nombres autóctonos les agregaron uno cristiano.

El español D. Simón Pérez de Torres fue un infatigable viajero que recorrió casi todo el Perú entre los años de 1586 y 1600, y en una parte de sus descripciones dice: ‘Del Cuzco torné a Guamanga; de allí me fue al valle de Xauxa, questá quarenta leguas, i por Pariacaca me bajé a Lima que hay de Guamanga 80 leguas’. Pérez de Torres, que es a veces pintoresco y muy minucioso en sus relatos, no habla, como se ve, nada de Huancayo, no obstante de haber pasado por acá. No lo menta siquiera como caserío, lo que revela que por aquellos años no existía como lugar poblado (afirma el Dr. Chávez).

Sin embargo, sostiene, que en el distrito hoy llamado de “El Tambo” debió existir una posada incaica. El primer lugar que los Incas conquistaron, en las alturas del valle, sitio que convirtieron en punto de aprovisionamiento y de ataque. Allí organizaron un gran Tambo, hecho por el cual el sitio tomó el nombre de Acostambo. Al otro lado del Sullcas, que divide Huancayo del distrito ya nombrado, debió también establecerse un Tambo o lugar de descanso y aprovisionamiento; pero en todo caso, no fue este Tambo el núcleo principal de la ciudad moderna de Huancayo.

A pesar de haber demostrado el propio Dr. Chávez que a la llegada de los españoles y muchos años después de la conquista no existía Huancayo como lugar poblado, sugiere con fantasía no exenta de lógica: “A uno y otro lado del gran camino real del Cuzco a Quito se levantaron ‘chujllas’ (chozas) de labriegos... las delicias de un clima agradable multiplicó las chujllas y siguiendo un movimiento natural que hoy mismo se observa en el desarrollo de las grandes poblaciones se verificó el desdoblamiento de la población a lo largo del camino real, por eso se explica que la ciudad de Huancayo, hasta hace poco haya sido más larga que ancha” (Chávez 1936). “No hay duda que Huancayo, desde 1553, fue un tambo o posada de arrieros, posada forzada, ya que el camino de Jauja, para el Sur; estaba exactamente a una jornada de ocho leguas, como lo estaba también de Huambo, viajando de este lugarejo para el Norte, camino de la Ciudad de los Reyes”, afirma Varallanos.

Pero en este caso el Tambo no era ya el incaico sino el del tránsito. colonial, aunque sobre el mismo camino imperial que en el valle se conservó en su integridad. La ubicación de Huancayo a media distancia entre Huambo y Jauja, término de jornadas no sólo para el tránsito colonial sino para el antiguo –puesto que la locomoción de la carga pesada no varió en forma radical– hacía necesaria la existencia de un Tambo. Debió variar sí el sitio en que estuvo edificada la posada; es probable que en la antigüedad estuviera en el Distrito de ese nombre

y que, después de la conquista se trasladara cerca del templo de Huamanmarca, aunque siempre sobre el camino.

En 1570, el Virrey Don Francisco de Toledo, durante su visita general, “fijó la encomienda de Guancayo en 56 indios; y como los tributarios eran la quinta parte de la población, se deduce que por el año 1570, este lugar apenas tenía alrededor de 230 almas, de allí que careciera de importancia” (Chávez 1936). Chávez anota que los 47 indios pagaban un tributo anual de 247 pesos, 4 tomines, que dejaban al Real Tesoro 49 pesos, 4 tomines.

Varallanos cita los nombres de los ayllus que formaron la reducción de Guancayo ordenada por Toledo. Ellos fueron:

Ayllo Huamanmarca, Ayllo Cajas, Ayllo Tambo, Ayllo Auquimarca, Ayllo Gualaoyo y Ayllo Plateros. Estos Ayillos –dice– de indios de raza huanca y quechua antes de la reducción tenían sus pueblecillos dispersos en las colinas o en los promontorios cercanos al perímetro de la población de Huancayo, atravesada por tres riachos –Sullcas, Yanama y Chilca– pasaba el camino real de los Incas, del Cuzco a Quito e intermedios; convertido por los españoles en calle Real por haberse delineado, hacía ambos de sus lados las primeras construcciones o casas. Este camino o calle, servía, además, como linde de los barrios en que habitaban los ayillos fundadores u “originarios” (Chávez 1936).

En esta fecha (1570) comienza la historia de Huancayo como ciudad. Al organizarse la Colonia en Corregimientos, el de Jauja, que comprendía todo el Valle del Mantaro conservó la antigua división incaica y se establecieron tres Repartimientos o Partidos: “Hatun Xauxa con su Capital Santa Fe de Xauxa; Urin Huanca con su Capital San Jerónimo de Tunán y Hanan Wanka con su Capita Chupaca” (Sanabria Santiváñez 1944). Al mencionarse los pueblos que formaban el Repartimiento de Hanan Wanka figura ya Huancayo: “En Hanan Wanka los pueblos se denominaron: Santo Domingo de Sicaya, San Juan Bautista de Chupaca, la Trinidad de Guancayo, Todos los Santos de Changos, Santo Domingo de Cochangara y San Pedro de Paucarbamba” (Sanabria 1944). Desde 1582 la capital de Hanan Wanka que antes habría sido Sicaya se trasladó a Chupaca.

Es evidente que en el transcurso de los siglos XVI y XVII Huancayo no tuvo importancia. Los más antiguos documentos acerca de la ciudad fueron encontrados en Viques y en Sicaya.² Todos los pueblos que figuran como parte integrante de los tres Repartimientos o Provincias del Corregimiento de Jauja contaban con

2 El Derrotero: Testamento, Juan Alfonso Ferrer, fechado en Viques, diciembre 1533.

una población más numerosa y alcanzaron una categoría muy superior a la de Huancayo porque fueron villas o aldeas antiguas que los españoles remodelaron.

En el siglo XVIII, cuando la Colonia fue organizada en Intendencia, ya Huancayo aparece como cabeza de Curato, perteneciente a la subdelegación de Jauja, de la Intendencia de Tarma. Ha alcanzado la categoría de los pueblos principales del valle, tales como Matahuasi, Concepción, Sicaya, Chongos y Chupaca, Huayucachi y Pucará, pueblos muy antiguos, especialmente Huayucachi, figuran como anexos de Huancayo. Aunque no se tienen datos acerca de la población de la ciudad en esa fecha (1760), es de suponer que no era inferior a la de sus anexos.

El crecimiento de Huancayo se había realizado en función de su excelente ubicación geográfica. Los caracteres de la expansión urbana de Huancayo estaban dados desde entonces. No tuvo el pueblo una fundación española. Todos los historiadores han llegado a esta comprobación inobjetable. La ciudad creció a lo largo de la Calle Real y no rigiéndose por un plano regulador, el clásico plano en parrilla en cuyo centro la Plaza de Armas y la Iglesia constituían el núcleo cívico y comercial de la unidad urbana.

Sin embargo, y esto es, asimismo muy original, el elemento religioso cristiano tuvo una evidente influencia en el crecimiento de la ciudad, constituyó una fuerza impulsora. ¿Por qué el primer convento del valle se creó en Huancayo? En 1590 el convento existía ya. La primera iglesia fue levantada evidentemente sin propósito de convertirla en núcleo de una población importante sino con el objeto de superponerla a una huaca que por estar cerca del camino imperial debió ser adoratorio obligado de los viajeros. Pero el convento no pudo haberse fundado únicamente por tal causa. Huancayo estaba sobre el camino imperial, convertido en camino real, y se encontraba, además, y esto es muy importante, a mitad del camino entre Jauja y la jornada anterior obligada en cualquier viaje de Huarnanga, del Cuzco e intermedios, hacia la Ciudad de los Reyes, como ya hemos visto. Desde Huancayo los frailes podían emprender su acción misional tanto al sur y al norte del valle, como a los pueblos ubicados hacia el Oeste; Huancayo está recostado sobre la cordillera Este que circunda el valle.

Pero cuando se fundó el convento la estructura de la ciudad estaba ya definitivamente dada; un poderoso elemento la regía y la rige aún: el gran camino imperial, convertido en camino real y luego en calle real. Don Jesús Rojas, rematista de la feria dominical durante 15 años, nos decía: “la catequización no hizo más que incrementar el poderío de esta vía como centro, si no regulador, sí determinante de la expansión urbana; ella misma –la iglesia– se valía de ese camino; y sus centros de acción, sus núcleos urbanos: el convento, la pequeña y primitiva Iglesia de Huamanmarca, y la posterior Iglesia y Plaza Matrices que se edificaron tras la demolición de casas cedidas por los vecinos de la ya importante Huancayo de

1799, no funcionaron sino como elementos auxiliares de la Calle Real”. Las plazas son espacios casi cerrados. Consideramos que sólo hoy puede convertirse la Plaza de Huamanmarca en un verdadero centro cívico y comercial de la ciudad. Pero en esta plaza ya no existe ninguna iglesia.

Mucho más, pues, que en el caso de Chiclayo, la configuración de Huancayo no fue determinada por la concepción urbana occidental del siglo XVI. Fue un elemento cultural del Perú antiguo (el camino incaico) el que generó la ciudad, pero, y es necesario recalcarlo, por la influencia de una compleja serie de otros elementos que pertenecen ya a la dinámica de la cultura occidental.

2. El tránsito interno en el Valle del Mantaro y el tránsito inter-regional

Los grandes valles interandinos, como los de la costa, están separados por poderosos elementos de la naturaleza. La activa vinculación longitudinal alcanzada por el Imperio, a través de los grandes caminos, languideció durante la colonia. Los valles volvieron a constituirse en núcleos casi aislados, en áreas cerradas. Este hecho queda claramente demostrado por la decisión de los españoles de fijar el centro administrativo y de difusión cultural del Valle del Mantaro en el pueblo que está ubicado exactamente en su centro: el antiguo pueblo de Achi, rebautizado y readaptado bajo el nombre de la Purísima Concepción de Achi. La Capital del Repartimiento de Urín Huanca fue trasladada de San Jerónimo a Concepción, y el propio Corregidor y las autoridades coloniales se trasladaron de Jauja a Concepción. En el valiosísimo documento “Descripción del Valle de Jauja”, redactado en Sincos por el Corregidor de Jauja, Don Andrés de la Vega, en mayo de 1582, y en cumplimiento de una Real Cédula, expedida el 27 de setiembre de 1580, se dice: “la justicia de este valle ha residido y reside allí (en Concepción) por ser el medio del valle”. Cerca de esta ciudad se fundó el más importante convento (Ocopa) de la región huanca.

El movimiento interno del valle convergía pues hacia el pueblo que está ubicado en su parte media (Concepción) y hacia la ciudad fundada sobre el centro urbano más importante de la antigüedad: Jauja, que era por esta razón, la de mayor categoría y la más poblada de españoles. El conquistador y cronista Miguel de Estete describe esta ciudad, a pocos años de su fundación, en términos algo exagerados: “Estaba hecha a manera de pueblo de España, muy junto a sus calles bien trazadas... y que se juntaba cada día en su plaza principal más de cien mil ánimas, y estaban los mercados en otras plazas y calles del mismo pueblo, que parecía cosa de maravilla su grandísima multitud”.

Durante los dos primeros siglos de la colonia, Huancayo alcanzó a convertirse sólo en el centro de la parte norte del valle. Pero su ubicación geográfica con respecto al tránsito interregional se fue haciendo gradualmente decisiva. Y la necesidad de este tránsito, su volumen y frecuencia, tuvo que intensificarse con el progreso de las ciudades españolas que quedaban a lo largo del camino de Lima al Cuzco.

La creciente importancia de la ciudad de Ayacucho, edificada por los españoles en función de necesidades sustantivas de la colonización y de la dominación política y militar del inmenso virreynato, repercutió directamente sobre Huancayo, exaltó su estratégica posición vial.

Ayacucho fue una gran ciudad colonial. Y si bien mucho del tránsito a la costa seguía la ruta de Pisco, esta vía era difícil por atravesar regiones casi totalmente despobladas. Ninguna expedición militar, ningún movimiento pesado cursó por ese camino. La vía por Huancayo se intensificó rápidamente. El cronista indio Don Felipe Guaman Poma de Ayala, que recorrió a pie las grandes rutas de la Colonia, pasó por Huancayo en 1616, y llama a la aldea “pueblo y tambo real de Guancayo y que vivían allí varios españoles dedicados a la industria del arrieraje” (citado en Varallauos 1944)

Constituye un punto de referencia muy importante hacer resaltar el hecho de cómo San Jerónimo de Tunán, Capital de un Repartimiento, ciudad de trazo español pleno, no pudo recibir la influencia del tránsito, estando sólo a 5 km de Huancayo; es que esos 5 km significaban mucho para las jornadas a caballo.

Aparece como un hecho indudable que Huancayo debió constituirse en lugar de relevo de arrieraje; tanto si el punto de partida era Lima, Cuzco o Ayacucho. No sólo las distancias entre estos puntos lo explican, sino la naturaleza de las vías. No podemos citar, desafortunadamente, ningún documento a ese respecto –salvo la referencia de Guaman Poma –no porque no sea posible encontrarlos, sino porque la escasez de tiempo no nos permitió dedicarnos a su búsqueda.

La ubicación de Huancayo era y es tan excelente, que la revolución de los medios de tránsito de la época moderna no ha hecho sino magnificar esta ventaja. Con el ferrocarril y las carreteras, el movimiento interno perdió la influencia determinante que tuvo, cuando el valle funcionaba como un núcleo aislado. El tránsito y las relaciones interregionales se convirtieron en el factor decisivo para la suerte de las ciudades. Especialmente el tránsito hacia Lima, que fue convirtiéndose cada vez más, en el centro, al mismo tiempo que absorbente propulsor, del progreso de toda la República y de su modernización.

Las vías modernas se han conjurado de manera combinada y han volcado todo el peso de su influencia sobre Huancayo. Pero debe tenerse en cuenta que este

acontecimiento aparece como la culminación lógica del proceso colonial de las relaciones interregionales. El ferrocarril fue tendido hasta Huancayo, porque en 1908, Huancayo había incrementado su posición de terminal terrestre de la comunicación de los Departamentos de Apurímac, Huancavelica y parte de Ayacucho con Lima.

II. El proceso de crecimiento de la ciudad hasta el siglo XIX

1. Los dos Tambos

El “Pueblo y Tambo Real de Guancayo” de que habla Guaman Poma debió ser, sin duda, el núcleo urbano que encontró al Sur del río Sullcas. El cronista se queja de los vecinos: “que el dicho autor en todo el pueblo de Guancayo no halló posada por ser tan pobre y no halló cristiano ni caridad en ellos aunque andan cargados de rosarios”. No es posible señalar con exactitud la ubicación de este núcleo; aunque, a juzgar por la antigüedad de las construcciones, no pudo estar cerca del templo de Huamanmarca, sino de la primera a cuarta cuadra de la Calle Real.

Sin dependencia de este centro urbano, en el actual Distrito de “El Tambo”, debió existir siempre, a lo largo del camino, otro grupo de construcciones. Al tiempo de hacerse la reducción por Toledo, parece evidente que no contaba aún Huancayo con vecinos españoles. Ya en 1616 estaba habitado por españoles dedicados a la industria del arrieraje. “Este pueblo de la Santísima Trinidad de Huancayo –afirma Varallanos– sólo llegó a tener cabildo en el siglo XVIII, por no haber sido antes ‘cabeza de pueblo’”.

El Tambo, al norte del Sullcas, debió ser un poblado indio; el del Sur era “El Tambo Real”. Desde sus orígenes Huancayo contó con los dos núcleos que hoy forman los Distritos del Cercado.

2. El centro civil y comercial. La construcción de la plaza e iglesia matrices. El mercado

Los mejores documentos que hemos encontrado sobre la ciudad en el siglo XVIII son los que se refieren a la construcción de la actual iglesia Matriz y el Parque Constitución. El testimonio de escritura pública de limosna, fechado en Ruancayo el 18 de marzo de 1799, por el cual

el Vicario de la doctrina cedía, además de los cuatro años de proventos de su curato, un año más de dichos proventos, para que con su producto

se compraran dos sitios pertenecientes a los herederos del Capitán Don Juan Torres Golpes, al herrero Mariano Delgadillo y demás interesados en dichos sitios, para que como tan inmediatos al nuevo templo (aún no construido) se fabriquen en ellos las piezas necesarias que cupiesen en beneficio de la Fábrica y gastos del culto. No pudiendo ver sin lágrimas de dolor el triste y lamentable estado de ruina en que actualmente se halla la Iglesia Matriz (de Huamanmarca) hemos proyectado medios oportunos para conseguir la formación de un nuevo templo... no en el sitio antiguo donde se halla un templo viejo por estar apartado y casi fuera de la población, sino en el riñón, o centro de ella, en que están fabricadas las principales casas de comercio y su vecindario, esto es en la plazuela y parte del patio de la casa de los herederos de la finada doña Catalina Martínez, los que franquearon voluntariamente su sitio a favor de la Iglesia que proyectamos.

El Dr. Oscar O. Chávez que cita este documento, sigue narrando la historia de la Iglesia y Plaza Matrices:

Así fue como se erigió la Iglesia Matriz, con una especie de plazoleta en la parte posterior, que un Municipio de ahora seis o siete años vendió al finado don Emilio Verástegui, sin que se sepa el valor de lo que produjo...

La construcción de un nuevo templo sobre un terreno que estaba edificado con casas, trajo como consecuencia el que se pensara por los entusiastas vecinos de 1799 en la formación de una Plaza y al efecto leemos en la escritura de allanamiento suscrito por la señora Blanca Torres Golpes viuda de don Juan Mateus que “habiendo resuelto fabricar dicha iglesia a espaldas de mi casa en un sitio que es perteneciente a los herederos de la finada Da. Catalina Martínez, como centro de la población principal, se ha dispuesto también hacer al frente de la Iglesia Mayor una plaza de comercio para la más pronta expedición y alivio del público, en el lugar donde tengo mi habitación y solar, para cuyo fin se me ha propuesto la venta”.

Con compras y donaciones pudo formarse lo que hoy conocemos con el nombre de ‘Parque’ y que por aquellos tiempos sirvió para la venta de comestible, costumbre que perduró durante la República hasta el año de 1905 en que se empedró debidamente el cuadrilátero y se obligó a los vendedores de comestibles a trasladarse a Huamanmarca. Fue esa mejora obra del Subprefecto...

Los documentos citados son de un valor inestimable para el estudio del proceso de formación de la ciudad, para seguir el curso que tomó su configuración urbana. El riñón de la ciudad estuvo constituido a fines del siglo XVIII por las primeras cuadras de la Calle Real. Ya entonces Huahcayo tenía un vecindario suficientemente fuerte y emprendedor como para haber culminado la más grande empresa de modificación urbana realizada hasta el presente: la apertura de una plaza y la construcción de una iglesia sobre terrenos que estaban ocupados por casas principales, en el riñón de la ciudad.

Y es importante llamar la atención acerca de que no se trató de una empresa de exclusiva finalidad piadosa, sino que el aspecto cívico fue tan importante como el religioso: se creó la primera plaza cívica y de mercado, en el centro de la ciudad, en su núcleo urbano.

En aquel tiempo, la Iglesia y la Plaza de Huamanmarca estaban, según el documento citado “casi fuera de la población”. Es decir que la ubicación del primer templo católico no ejerció influencia decisiva en la formación de la ciudad. Nos reafirmamos en nuestra suposición de que el Tambo Real de Huancayo debió estar en el sector de la ciudad elegido para la construcción de la plaza, y que los españoles dedicados a la industria del arrieraje “formaron el primer grupo activo, la base original del vecindario, y dieron a la población desde su tiempo inicial su permanente carácter comercial de gente de empresa”.

La apertura de la Plaza Matriz (que sirvió de mercado) y de la Iglesia, en 1799, señala, igualmente, otro carácter típico en el proceso urbano de esta ciudad: la falta de planeamiento. Los instrumentos urbanos fundamentales se realizan en virtud de una larga y violenta acumulación de la necesidad que de ellos se tiene. La plaza de Huancayo se construye como centro cívico y como mercado, casi tres siglos después que los otros pueblos del valle tenían su plaza de armas y hermosos templos. Ante la modestia de la plaza los huancaínos nunca la llamaron plaza de armas.

Es importante destacar que la Jura de la Constitución de 1812 se realizó en la nueva plaza y la Jura de la Independencia, sobre un tabladillo que se levantó en la 5ª cuadra de la Calle Real.

3. El centro comercial ruta de Norte a Sur

“En 1905 se obligó a los vendedores de comestibles a trasladarse (de la Plaza Matriz) a Huamanmarca”. Esta información que consigna Oscar O. Chávez es muy importante para nuestro estudio. El traslado sólo pudo ser posible porque “la plaza de comercio” (construida para la más pronta expedición y alivio del público),

había cambiado de función; el “comercio”, que no era otra cosa que la venta de comestibles, es decir, un “mercado”, no podía continuar en la plaza abierta en 1799 porque ésta cumplía, en 1905, una función de carácter predominantemente cívico y social. Los comestibles disonaban ya; entonces un Subprefecto “mandó empedrar debidamente el cuadrilátero y obligó a los vendedores a trasladarse a Huamanmarca”; se cita esa orden como una “mejora” importante para la ciudad. El mercado y el centro cívico-social tomaron ubicaciones diferentes. La aldea se había convertido, hacía tiempo, en ciudad.

Pero tal “mejora” demuestra por sí misma que Huamanmarca ya no estaba “en sus afueras de la ciudad”, como en 1799, sino que formaba parte de ella, ocupaba además, un área cuatro veces mayor que la pequeña plaza principal.

Este traslado importantísimo se cumple, como todas las modificaciones urbanas trascendentes realizadas en Huancayo, por la exigencia notoria, diríamos que impositiva de la propia dinámica urbana. La ciudad durante el siglo XIX se había extendido al Sur y hacia el Este, y un poco al Oeste. Eran las únicas direcciones posibles entonces, porque el Sulcas constituía un límite natural; no se concebía que más allá de este río se construyeran viviendas de los ciudadanos importantes. La historia de “El Tambo” como centro urbano data desde la apertura de la carretera central. La expansión de la ciudad continuó siendo regida por la Calle Real. La aparición de la feria dominical y su incremento gradual e incesante fijó aún más rígidamente en esta vía el desarrollo del centro comercial, que fue avanzando, década tras década, y finalmente año tras año, hacia el Sur, dirección por donde llegaba y continúa llegando el grueso de los productos regionales de venta.

La expansión de la zona comercial hacia el Sur, ha sido y continúa siendo determinada por dos causas fundamentales: la configuración del área que ocupa la ciudad y el sentido de las corrientes del comercio interregional que fluyen a la ciudad. Este último elemento lo analizaremos nuevamente, hasta donde sea posible, al estudiar la dinámica urbana actual de la ciudad.

4. *La configuración de la ciudad*

La más antigua descripción de la ciudad que hemos encontrado es la que hace el sabio huancaíno Nemesio A. Ráez en su “Monografía de Huancayo”, editada en 1899. Los datos que consigna Ráez han sido complementados por la información verbal que recogí del Dr. David Sobrevilla Pacheco, Vocal Jubilado de la Corte de Junín, que llegó a Huancayo en 1891.

No me ha sido posible encontrar el texto original la *Monografía* de Ráez y sólo he consultado los capítulos que existen en la Biblioteca Municipal de Huancayo.

Ráez informa escuetamente:

La ciudad tiene 217 calles [debe entenderse cuadras]. Hay tres puentes de cal y piedra, llamados “La Constitución”, “La Restauración”, y él “Dos de Mayo” [suponemos que los dos primeros sobre el río Sullcas]. Hay, además, dos de palos y piedras “San Juan” y “Chilca”. Existen tres plazas: la de “La Constitución”, la de “Huamanmarca” y la de “Toros”. “La Plaza de Toros sirve de lugar de expendio para toda clase de ganado, y allí se hace en las ferias dominicales transacciones por muchos miles de soles.

Huancayo tiene un teatro que aunque incómodo, satisface por ahora las exigencias del público.

Hay cuatro Sociedades: El Club Internacional de Tiro al Blanco”, la “Sociedad Unión Huancaína”, la “Sociedad Dramática Patriótica” y el “Club de Artesanos”.

El Dr. Sobrevilla, que fue amigo personal de Ráez y llegó a Huancayo en 1891, procedente de un Distrito de Tayacaja, nos ofreció una descripción clara de la ciudad:

a) La Plaza de Toros –actual área del Mercado Mayorista– servía de mercado de ganado. Entonces este negocio era muy importante, uno de los más activos de la feria dominical.

b) Cerca de la Plaza estaba ubicada “la Casa Consistorial”. Oscar Chávez consigna un dato importante acerca de este edificio: “Al fondo de esta gran Plaza se levantó una época el templo llamado también de Huamanmarca, a cuyo lado estuvo la Casa Consistorial, que un Municipio, no recordamos con precisión si fue en 1908 o 1989, lo mandó desatar para vender materiales... Era una casa amplia que sirvió para representaciones teatrales y para hospedaje de los vendedores que concurrían a las ferias dominicales”. El Dr. Sobrevilla afirma que una de las paredes de esta casa servía de frontón para el juego del “Pelotaris” que sigue siendo no sólo uno de los más populares del valle del Mantaro sino el deporte típico de esta región.

El sector de Huamanmarca era ya, pues, a fines del siglo pasado, centro muy activo de transacciones comerciales y el más popular de la ciudad: frontón de pelotaris, alojamiento de feriantes y escenario de espectáculos públicos. El traslado del mercado, de la Plaza Constitución a este lugar, ordenado por un Subprefecto, en el año de 1905 fue una medida acaso

tardía y formal. De hecho, la plaza Huamamharca desempeñaba las funciones de mercado desde muchos años antes.

c) Detrás de la Casa Consistorial no existían sino campos sembrados.

d) Por el sur, después de Huamanmarca, no había sino galpones y algunas casas. Este aspecto semiurbano se prolongaba hasta la actual vía férrea.

e) Por el este, la calle Lima no tenía más que una cuadra, hasta un “Cul de Sac” que Ráez describía en su libro. Otro “Cul de Sac” rompía la continuidad de la calle Puno al norte de la Catedral. La Avenida Giráldez se llamaba Callao y alcanzaba hasta la calle Amazonas; al sur de Giráldez no existían construcciones. Giráldez no tenía casas en la acera derecha. En 1910 se prolongó la Av. Giráldez hasta la Estación.

f) El sector oeste de la ciudad no ha cambiado de fisonomía. Todos los jirones existían ya. Pero ni siquiera el jirón Arequipa estaba totalmente urbanizado. La mayor parte de las cuadras aparecían ocupadas por “galpones” en los que se sembraba. Los jirones Moquegua y Libertad también existían, aunque en las mismas o peores condiciones; los galpones se intercalaban con las muy pocas casas. Pero el trazo de las calles era el mismo que el de hoy. Este sector se ha ido regularizando como ciudad en el presente siglo. Hasta 1890 en el Panteón no se había construido un solo nicho.

g) Cuando él (el Dr. Sobrevilla) era Concejal, hacia 1900 “y pico” (no recuerda bien) se decidió que las calles hacia el Este de la Real tomaran nombres nuevos y las de la parte Oeste conservaran los nombres de las Provincias de la República. Él se opuso a que Callao fuera rebautizado con Giráldez. Los nombres de las calles son todos de origen republicano.

h) En “El Tambo” no había sino una construcción importante: la casa de la familia Gelicich que luego fue vendida a Celestino Manchego Muñoz.

i) El Dr. Sobrevilla confirmó la deducción que cualquier observador de la ciudad hace al considerar su configuración: “La parte oeste –nos dijo– ha crecido “a la buena de Dios ¿Cuántos ‘Cul de Sac’ hay ahora? Es un laberinto”.

Hubo pues un plan para el sector oeste de la ciudad; y para la parte Este de Giráldez (Callao), hacia el norte. La regularidad del trazado de este sector del este fue perturbada por la construcción de la Iglesia y del Parque en 1799.

III. La feria como causa determinante del crecimiento de la ciudad y de su especial configuración

Se puede afirmar categóricamente que la feria de Huancayo no es de origen colonial. El Dr. Chávez consigna en su tantas veces citado libro este dato importante:

[...] iniciadas las operaciones militares de la Independencia en el territorio peruano, las fuerzas del Virrey (La Serna) se estacionaron en este valle. Acá encontraban abundantes pastos para la caballería, avituallamiento para las tropas y recursos de toda especie. De esta época datan, según una tradición constante y uniforme, las ferias dominicales de tanto renombre y que fueron día a día adquiriendo importancia y fama, hasta hacer de este mercado uno de los más célebres de la República [...]

José Varallanos confirma el dato de manera más explícita:

Esta feria de Huancayo –dice– tiene de existencia más de cien años. Porque a raíz de haberse establecido en esta población el Cuartel General del Ejército Realista, los jefes españoles obligaron a los indios y mestizos a traer su producto y venderlos libremente. Tal venta se hacía los domingos para que, por sí mismos, los soldados se proveyeran de los recursos necesarios.

Desde su origen la feria de Huancayo no fue un mercado exclusivo de productos de arte regional o indígena, fue un mercado completo, en el cual se vendieron tanto objetos de arte popular como de manufactura industrial. Al mismo tiempo, en la feria se puso a la venta toda clase de productos agrícolas, procedentes no sólo del valle sino de todas las regiones de la costa y montaña próximas. Y no hubo, como no lo hay ahora, limitaciones de ninguna especie. Acuden a la feria tanto los productores en gran escala como el campesino muy pobre que envía al mercado a sus menores hijos o a su mujer, y cuyo puesto de venta no alcanza a ocupar un metro cuadrado.

1. La información de Raimondi

Antonio Raimondi, a quien cita Varallanos, describe una feria de esta clase:

A todo lo largo de la calle principal, se encuentran en hileras –dice– los mercaderes de tela de algodón y de lana; los negociantes en granos, tales como maíz, quinua y trigo. Los vendedores de zapatos; los comerciantes en sombreros del país, los fabricados con lana de oveja, alpaca y vicuña; los que venden cueros y zuelas del país... Por último, tampoco faltan los

vendedores de pan, coca, sogas de cabuya, de herramientas y de mil fruslerías que sería inacabable de enumerar.

Esta imagen de la feria es la misma que la de la actual. No tiene, pues, razón la Cámara de Comercio de Huancayo, cuando afirma que la feria

[...] viene perdiendo su fisonomía peculiar (de interesantísima exposición de arte popular) y que la proliferación de mercachifles está transformando la feria de Huancayo en una especie de baratillo o 'paradita' donde pueden encontrarse toda clase de mercaderías importadas, desvirtuando y haciendo desaparecer por completo el carácter típico, esencialmente peruano, de la feria dominical.

Estas infundadas afirmaciones hechas en el oficio N° 627 del 30 de mayo de 1953, dirigido por la Cámara de Comercio a la Dirección de Educación Artística, representa una corriente de opinión que va tomando fuerza en Huancayo y aun en Lima, basándose en un evidente desconocimiento de la historia de la feria y en una especie de sorprendente limitación para el conocimiento objetivo de la feria actual. En otra parte de nuestro informe, volveremos a analizar el punto con mayor detenimiento y oportunidad.

La feria se inició claramente como un mercado total, sin especialización determinada. Se expuso y se vendió todo lo que era vendible, según las necesidades de la ya importante población del valle. Por la naturaleza de su origen la feria no se inició a la manera de una feria indígena, destinada principalmente a una clientela de indios, como las ferias del sur andino; sino, por el contrario, como una feria destinada a consumidores inicialmente no indios. Su vastedad, su carácter múltiple, su dinamismo comercial, se deben mucho a esta naturaleza de su origen. Y tal dinamismo y vastedad han determinado de manera decisiva el crecimiento de la ciudad de Huancayo, y el incremento, diríamos la explotación, al máximo, de su excelente situación geográfica.

Pero la especial naturaleza del origen de la feria y de su carácter fue determinado de manera muy directa por los múltiples factores culturales ya dados en la época de su fundación y que hemos examinado tan brevemente; Huancayo, centro de arrieraje por ser terminal de los caminos que unen al valle con el sur andino y, después, con Lima; Huancayo centro comercial del más ancho valle interandino, valle intensamente explotado a causa de no haberse implantado allí la propiedad feudal y de haberse, por el contrario, establecido relaciones de tipo especialísimo entre indios y españoles, en términos de excepcional tolerancia, hecho que hizo posible la aparición del mestizo del Mantaro, liberado de los grandes perjuicios e inconvenientes que han trabado la acción de este mismo tipo humano en otras regiones del Perú andino.

Pero fue un factor histórico el que, a nuestro juicio, contribuyó de manera más directa a exaltar la importancia de Huancayo y a echar las bases de su prosperidad económica, especialmente la de su feria: durante las guerras de la Independencia el valle del Mantaro se convirtió en una zona estratégica fundamental. Hasta entonces se había mantenido como un núcleo bastante aislado. A partir de las guerras de la Independencia, y durante el largo período republicano de los caudillos militares, ninguna campaña se realizó sin que el valle fuera centro de operaciones decisivas. Estos acontecimientos históricos contribuyeron a la vinculación más directa del valle con la Capital de la República y con las otras regiones. La excelente situación geográfica de Huancayo que era aún más importante en caso de guerra, contribuyó a convertir la ciudad en la capital del valle, a pesar de que Jauja y aun otras Capitales de Distritos tenían mayor antigüedad y densidad urbana. El Dr. Chávez se asombra ante la elección de Huancayo para la sede del Congreso Constituyente de 1840:

Quando el año 39 –dice– se pensó en reunir la Asamblea Constituyente que diera a la República la Constitución que llamamos de Huancayo; esta población apenas si era cabeza de Distrito e ignoramos las causas que motivaron la designación de población humilde para el asiento de un congreso y no se pensara en Jauja que era la Capital de la Provincia o la ciudad de Tarma por haber sido la Capital de una Intendencia.

Y concluye preguntándose tímidamente: “¿Serían sus recursos naturales o su situación geográfica?”.

La feria nace, por tanto, bajo el impulso de una necesidad militar aparentemente circunstancial: el abastecimiento de los soldados y oficiales acantonados en la ciudad. Pero las tropas estaban allí porque el abastecimiento era posible en ese lugar y porque ese lugar constituía una llave en el sistema de comunicaciones, dada la realidad geopolítica del país. Y tales condiciones eran pasajeras.

La feria dominical de Huancayo se convirtió en el más importante mercado del valle. Por su propia condición de feria popular los vendedores estaban exentos de ciertas reglamentaciones, y restricciones que rigen el comercio regular. Por otro lado, la feria constituye un atractivo poderoso de tipo social. No es igual negociar fríamente en una tienda o en una oficina que hacerlo al aire libre, en un ambiente de fiesta y en compañía de múltiples amigos y compadres a quienes se encuentra en la feria por ser un lugar de cita obligado y grato al mismo tiempo para los productores y compradores de toda la región.

La existencia de una ancha vía con luz y espacio suficientes para el tránsito y la exposición de productos, no pudo haber sido un factor de segundo orden. La feria tuvo un área ilimitada al momento de su fundación, más cómoda y

probablemente la más adecuada para la idiosincrasia del hombre andino que una plaza cuadrangular.

La feria impulsó después la producción de todos los pueblos del valle y de las Provincias vecinas; extendió su influencia a la costa y la montaña, porque se había creado un mercado prodigiosamente bien situado. La indigenización de la feria o la aparición de secciones de arte nativo fue un acontecimiento posterior, fruto de este impulso. Los artífices nativos que producían para un mercado específicamente reducido –la clientela estaba formada por sus vecinos de aldea, o a lo sumo por los habitantes de las aldeas circundantes– aumentaba progresivamente su producción para satisfacer a una clientela que crecía de una manera incesante: la multitud que acudía a la feria dominical de Huancayo. El autor del presente informe está seguro de encontrar documentos que complementan los datos que Ráez ofrece en su monografía, para demostrar cómo la propia especialización artesanal de muchos pueblos del valle fue incrementada y fijada definitivamente por la feria, y algunos surgieron después y bajo la influencia de ella.

2. La información de Nemesio Ráez

En la ya citada “Monografía de Huancayo”, Nemesio Ráez nos ofrece una información poco específica pero muy valiosa de la feria a fines del siglo pasado:

el comercio de la ciudad de Huancayo –dice– consiste principalmente en artículos europeos importados de Lima; productos agrícolas, tales como granos, coca, etc., ganado vacuno, ovejuno y porcino; pieles y sal que traen del Sur; y aguardiente y vinos que traen de la montaña, Ica, Lunahuaná, Chíncha y Chanchamayo que expenden los sábados y domingos para canjearlos regularmente por otros artículos; formando así una ‘feria dominical’ que a pesar de hallarse en decadencia desde el tiempo de la guerra, y más aún desde la caída del papel moneda, atrae aún bastante gente de las Provincias de Cerro de Paseo, Tarma, Jauja, Tayacaja, Huancavelica, Huanta, Ayacucho y Yauyos.

Ráez vincula el comercio de Huancayo con la feria dominical como si ésta fuera su única forma de realizarse. Es que el movimiento de los días ordinarios de la semana era realmente ínfimo en comparación con el rendimiento de los domingos; todos los artículos “se expendían los sábados y domingos formando así una feria”. La dependencia del comercio de la ciudad con respecto a la feria era mucho mayor hasta hace unos treinta años. En la actualidad existe un mercado regular poderoso cuya dependencia de la feria es sin duda de mucho menor cuantía.

La feria que describe Ráez conserva las mismas características ya señaladas al haberse comentado la información de Raymondi. Ráez se refiere además en su libro a todos los pueblos de la Provincia de Huancayo e indica cuáles son sus ocupaciones preferentes. La realidad cultural y económica de fines de siglo que Ráez describe es bien diferente de la actual, y su comparación resulta útil e interesante:

Cajas: Tintorería y sombrerería. Esta industria se ha incrementado.

Paccha: “Los hombres a la tintorería y las mujeres a bordar manguitos”. Esta industria está extinguiéndose, por cuanto los manguitos constituían una prenda exclusiva de indios.

Chupaca: Agricultura y arriería. La arriería se ha extinguido. Los chupaquinos son ahora ganaderos y agricultores.

San Jerónimo: “Su principal industria es su comercio con las montañas y las provincias del Sur; y el oficio de la carpintería”. Se convirtieron en plateros y continúan siendo gente dedicada al comercio.

Hualhuas: “Tiene en sus alrededores gran cantidad de árboles de quinhual que producen buena renta a sus moradores, que se dedican a la carpintería y agricultura”. Los quinhuales han desaparecido y la industria actual de este pueblo, muy activa, es la textilera. Más de cien familias se dedican al tejido y en ninguna casa falta un telar. La carpintería se ha hecho especialidad de los vecinos de Saño, anexo. de Hualhuas; pero los muebles, especialmente sillas y sillones ya no se fabrican del pequeño árbol nativo a que se refiere Ráez, el quinhual, sino de eucalipto. Es una industria muy próspera, y como ocurre con las costureras de Sicaya, los carpinteros de Saño se están trasladando a Huancayo y estableciendo en la ciudad talleres de mayores recursos.

Sicaya: No señala ninguna especialidad característica. Ahora casi todas las familias se dedican a confeccionar ropa; especialmente la típica de las mestizas del valle. Existen en Sicaya más de cien talleres .de este tipo y muchas sicaínas han abierto taileres importantes en Huancayo.

Huamanmarca-grande: “Principalmente al negocio de vinos y aguardiente con Lunahuaná y Chíncha”. El ferrocarril y la carretera han transformado los medios comerciales de este negocio.

Sapallanga: “Principalmente a la agricultura y fábrica de tejidos de lana”. La textilera ha decaído. Son magníficos agricultores.

Huayucachi: “Al trenzado de riendas”, oficio desaparecido. Ahora son ganaderos y gente de empresa.

Huamanmarca: “Curtiembres y al comercio de pieles de vicuña y frazadas”. Los mismos ayacuchanos son quienes han acaparado ahora este comercio.

Pariabuanca: “A la arriería, la agricultura y al beneficio de la caña de azúcar”. Este distrito tiene zona de montaña.

Huachicna: (Del Distrito de Parihuanca). “A la arriería y al comercio de mates”.

Ocopilla: “A la alfarería y curtiembre”. La instalación de fábricas de curtiembre en Huancayo ha hecho desaparecer los antiguos sistemas caseros de producción de suelas. Pero la alfarería de Ocopilla se ha incrementado.

Específicamente, en la monografía de Ráez, no figuran las siguientes especialidades de arte popular de la Provincia de Huancayo:

1. La platería y filigrana de San Jerónimo.
2. Los tejidos de Hualhuas.
3. Los mates burilados de Cochabamba.
4. Los trajes típicos confeccionados en Sicaya.
5. La juguetería de madera de Molinos.

Ráez cita solamente los siguientes:

1. Alfarería de Ocopilla.
2. “Comercio” de mates de Huachicna. (Llamo la atención sobre la palabra “comercio” porque bien puede designar no el arte de burilar los mates sino la simple venta de la materia prima).
3. La fábrica de tejidos de Sapallanga.
4. Los “manguitos” de Paccha.
5. Sombbreroería de Cajas.

Lo que demuestra que durante el presente siglo han aparecido, por influencia directa de la feria, 5 especialidades más de arte popular en cinco pueblos diferentes del valle.

Ráez, desventuradamente, no levantó un inventario de la feria; no contamos con ningún documento ni crónica detallada que nos pueda servir de punto de referencia

concreto. Sin embargo, de los informes de Raymondi y de Ráez podemos deducir una conclusión sumamente clara, la cual es necesario destacar:

El grueso del movimiento comercial de la feria no era la venta de “objetos típicos”, sino los de consumo general: productos agrícolas, principalmente granos y coca; alcoholes, vinos; chancaca; ganado, y productos de manufactura industrial como herramientas y telas. Los objetos de manufactura popular que hemos citado constituían un renglón muy secundario de feria y tenían, por tanto, mucho menor importancia que ahora.

3. El último período de transformación de la feria. Información de J. Rojas

Existe cierto paralelismo que no nos debe sorprender, entre el periodo de transformación de la feria y la apertura y regularización del funcionamiento de la Plaza de Mercado moderno de la ciudad. Inclusive, la misma Empresa que concluyó la edificación de la Plaza tomó a su cargo la administración de la feria e introdujo reformas sustanciales en ella.

El industrial que concluyó la edificación de la Plaza de Mercado tomó en remate la feria en el año de 1933, le sirvió de personero Don Jesús Rojas, cuyo suegro había sido rematista de la feria en 1897. Se abonaba a la Municipalidad la suma de 333,00 soles mensuales y el rematista cobraba a cada feriante “por puesto” de dos y de cuatro metros. El rematista anterior a Rojas había dejado de cumplir con seis mensualidades a la Municipalidad, según parece porque perdía a causa de la mala organización de las cobranzas.

En 1933, durante el primer mes, Rojas cobró 400,00 soles y la suma continuó aumentando progresivamente. No indicó cifras.

Según Rojas, hasta el año indicado no existía orden establecido para la ubicación de los diferentes productos en la feria. La empresa que él representaba dividió en secciones la Calle Real, por productos. Nos hizo una descripción sumaria pero ordenada. Además, durante los 11 años que manejó la administración de la feria ésta se amplió considerablemente y la organización en secciones se fue adaptando a este crecimiento.

Entre 1932, 38 y 45 se cumple un proceso de crecimiento extraordinario de la feria. Por otra parte, desde su apertura hasta 1933, se realiza el proceso de reajuste en el funcionamiento de la nueva Plaza de Mercado. Durante este período (29-30) el nuevo Mercado lucha con Huamanmaréa, el antiguo. No pudimos obtener datos útiles acerca de este período de la feria en los Archivos de la Municipalidad;

en cambio conseguimos informaciones harto precisas de algunas personas que intervinieron directamente, como actores, en la edificación de la Plaza y en las reformas que se introdujeron en la feria.

Sabemos con precisión que fue difícil obligar a los vendedores de la Plaza de Huamanmarca a que tomaran un puesto en la nueva Plaza de Mercado. Vamos a prescindir de los detalles superfluos, pero quizá sea conveniente citar el caso de un funcionario del Concejo que iba a Huamanmarca a instar a la gente a que continuara ofreciendo resistencia, parece que hasta los arengaba. Esta anécdota revela un aspecto de la mentalidad del vecindario, la cual debe tomarse en cuenta.

Jesús Rojas pudo hacernos una descripción de la feria tal como la recibió en su calidad de rematista. Esta descripción es, desventuradamente, la más antigua que podemos utilizar para un estudio comparativo en detalle. Las que hemos citado anteriormente son muy generales. Con las informaciones de Rojas hemos intentado una representación objetiva de tres épocas de la feria: la de 1933, la de 1936 y la de 1939. Con el inventario que levantamos en nuestro viaje hemos mandado hacer otro dibujo de la feria actual.

En 1933 la feria empezaba en la 3ª cuadra de la calle Real y terminaba en la 7ª. En la 3ª cuadra se vendían silletas de eucalipto y totora, al lado Oeste; al lado Este, alfarería. En la 4ª cuadra: al Oeste ropa hecha y juguetes; al Este, en el parque nada; hasta Giráldez, zapatos. 5ª cuadra: ropa hecha y chiflería,³ a ambos lados. 6ª cuadra: al este fruta, cuero crudo, chancaca, chipas⁴ de plátanos, hasta media cuadra; la otra media cuadra, papas y granos. Al lado oeste, coca y frazadas de Ayacucho. 7ª cuadra: al oeste, carbón de palo, y productos de la Montaña: fruta, chancaca, alfeñique, aguardiente; al lado Este: hierbas de montaña para el curanderismo; anilinas, pullukatas (mantas tejidas en el valle), manguillos, fajas [...],⁵ medias de lana; frente al parque (Huamanmarca), granos. En esta cuadra, en medio de la calle, a todo lo largo, se emplazaban los mayoristas acaparadores de granos; ponían sus grandes balanzas en el suelo y pesaban los sacos o las pequeñas cantidades que les iban a vender. 8ª cuadra a ambos lados, suelas,

3 Chiflería: Puesto de venta en ferias o mercados que expenden telas, hilos, brochas, alfileres, etc.

4 Chipas: Especie de cestos o envolturas vegetales que permiten el transporte de fruta u otra mercadería. En *Todas las sangres*, I capítulo, edición de 1964, a pie de página dice con referencia a esta palabra: "Pequeños quesos que son envueltos en paja". En el texto mismo se lee: "...nidos de paja que guardaban los quesitos".

5 En la edición de la Universidad Nacional del Centro del Perú, hay un vacío que, aparentemente, corresponde a una palabra ilegible en el original.

objetos de talabartería y cortezas de montaña para la curtiembre y el tinte (chiche,⁶ nogal,⁷ tara⁸); al final de la calle, sogas y verdulería.

La reforma que se hizo en el año que 1938 fue la siguiente

La 3^a cuadra de la Calle Real fue ocupada por zapatos; las ollas y otros objetos de alfarería se trasladaron a la calle Calixto. Se dispuso que la filigrana, recién aparecida como industria en San Jerónimo, ocupara el lado Este de la calle, hacia el parque Constitución, hasta Giráldez.

Se obligó a los compradores mayoristas de granos a desocupar la Calle Real y a establecer almacenes y tiendas para este tipo de negocio que había alcanzado un volumen tan grande que estorbaba a la feria. Se estableció un control especial de ingreso de granos en los caminos de entrada a la ciudad: Tambo, camino a Huayucachi, ferrocarril de Huancavelica.

En 1940 los granos (que ocupaban pequeños puestos) y comestibles de toda especie, incluyendo verduras, fueron trasladados hacia el Sur del jirón Huánuco. El espacio que dejaron fue ocupado por puestos de ropa hecha, industria que desarrolló rápidamente.

4. El caso de los mayoristas del comercio de granos y el de la ropa hecha

Hasta 1938 el comercio de granos ocupó la calle a partir de este año se convirtió en un negocio regular, en mercancía de comercio cotidiano. ¿Por qué razón? Los acaparadores eran tradicionalmente vecinos de Hñancayo, pero vinieron en esos últimos años, entre el 30 y el 38, judíos, turcos, gente de Lima y de otras provincias a hacer la competencia a los huancaínos. De todos los pueblos del valle y de los Departamentos de Huancaveliá, Apurímac y Ayacucho y de las Provincias de Yauyos y Huarochirí traían granos, y cuanto más acaparadores hubo la competencia creció y el negocio también. Con la apertura de las carreteras al Sur el comercio de granos se hizo muy grande, nos informa el señor Rojas. La calle no se abastecía, tuvieron que instalar almacenes y tiendas. He aquí un caso interesantísimo de cómo nacieron tiendas, establecimientos comerciales en la ciudad por obra de la feria, como derivados de ella.

6 Chiche: Objeto pequeño, juguete, adorno, chuchería.

7 Nogal: De la cáscara de su nuez se obtiene la nogalina, substancia utilizada para pintar color nogal muebles, cueros, etc.

8 Tara: *Caesalpinia tinctoria*. Leguminosa medicinal astringente, crece en las lomas y los desiertos de la costa.

El caso de la ropa hecha es en cierto modo inverso. Los primeros en vender ropa hecha fueron los turcos, hacia 1932, tuvieron mucho éxito. Vendieron al principio overoles, pantalones y sacos. Pero, después, otros comerciantes, para salir de sus telas, la mayor parte de las cuales eran de las que compraba la clientela de mestizos, empezaron a buscar costureras y les encomendaron la confección de ropa de mujer. Y cada dueño de tienda consiguió levantar un puesto de ropa hecha frente a su establecimiento; de tal manera que hubo un tiempo, entre los años de 1934 y 35, en que cada comerciante quiso apoderarse de la parte de la calle Real que quedaba frente a la fachada de su tienda. Esta pugna fue la que dio origen a que se tomara la medida de otorgar licencias municipales para la ocupación de la vía pública. Por los años de 1930 a 34 las sicaínas se habían establecido en la feria como compradoras de huevos y vendedoras de anilinas y de tocuyo por metros. Los sicaínos son gente de industria a causa de la escasez de agua de que padecen sus tierras. Los comerciantes interesaron a las sicaínas para la costura de ropa de mujer. Al principio, la costurera fue un simple agente del comerciante; después el comerciante a instancias de las sicaínas accedió a darles crédito para la compra de telas y se desembarazó de la intervención directa en este tipo de negocio más complicado. Finalmente, la industria de la ropa hecha se extendió de tal manera que en el pueblo de Sicaya se establecieron más de cien talleres. A esta altura del desarrollo del negocio los talleres estuvieron en condiciones de independizarse por entero de los comerciantes huancaínos y de pedir mercadería en forma independiente. En la actualidad los puestos de ropa hecha ocupan el 50% de la feria, y se ha establecido, como consecuencia, una pugna entre los comerciantes que crearon esta industria de tipo popular y sus actuales activísimas conductoras.

La ropa hecha para hombre siguió un curso diferente. Al principio, como ya dijimos, ésta era traída confeccionada desde Lima, posteriormente se fundaron talleres en Huancayo, por cuenta de los mayoristas en el comercio de telas. Pero en los últimos cinco años, es decir, entre 1948 y 53, los japoneses incursionaron en el negocio y hoy están a punto de acapararlo. La propia casa japonesa mayorista que los patrocinó parece que está empezando a sentirse amenazada, por cuanto los talleres están en condiciones de pedir telas por su cuenta. Los peruanos dueños de talleres se sienten al borde de una bancarrota general.

El comercio de ropa hecha que apareció como un apéndice o prolongación de las tiendas de venta de telas se ha convertido en una industria independiente, competidora de los establecimientos que le dieron origen. En lo urbano este tipo de comercio ha determinado la organización de talleres, la aparición de trabajadores especializados; la inmigración de un porcentaje apreciable de población nueva de la ciudad y la concurrencia de una enorme clientela, formando la población minera del Centro buena parte de esta clientela.

Podemos establecer, pues, algunas diferencias concretas entre la feria descrita por Raimondi y Ráez, la de 1940:

1 ° El grueso del movimiento comercial de la feria se retira de ella: el comercio de telas, granos y de alcoholes se convierte en negocio regular con establecimientos especializados permanentes.

2° Los productos que constituían el aspecto nuevo, naciente, de la feria: los objetos de arte e industria populares: la textilería procedente del valle y de las provincias de Huancavelica y Ayacucho, los mates burilados, la ropa hecha, la cerámica, la platería, los sombreros de Cajas, ocupan ya como el 40% de la feria.

3° El sector de venta de alimentos: verdulería, granos y papas, dispuestos a la manera de una “parada” también reciben un incremento extraordinario.

5. La feria actual

La feria continuó incrementándose sobre las mismas bases y con las mismas características que la de 1940. En la actualidad ocupa toda la Calle Real hasta Chilca; pero entre la 5ª y la 11ª cuadras los puestos de venta están ordenados en cuatro frentes, formando dos pasajes en media calle; de este modo los puestos se han duplicado y la Calle Real es ocupada al máximo. El sector de la ropa hecha aumenta en dos cuadras más y se incorporan a éste las prendas de manufactura huancaína: tejidos de punto, medias, camisas. En dicho sector figuran también, sin duda, productos de manufactura industrial limeña.

La feria del día sábado es casi tan grande como la dominical de 1930. La disposición actual de productos en la feria es la siguiente:

Segunda cuadra: Al Este 25 puestos de zapatos (de fábrica y hechos a mano, la mayoría son de los hechos a mano). Al Oeste, muebles de eucalipto y maderas de montaña; los de respaldo y asiento de totora, que eran los tradicionales, forman ahora sólo un 50% de las sillas; se venden también mesas, estantes, cómodas, etc.

Tercera cuadra: Al Este, 37 puestos de zapatos. Al oeste, seis metros de puestos de muebles, al comenzar la cuadra; 17 puestos de sombreros hechos a mano en el pueblo de Cajas; ocho puestos de sombreros de fábricas de Huancayo; 17 puestos de mantas de Hualhuas; dos puestos de lana teñida; cuatro puestos de zapatos; un puesto de cuatro metros, de revistas.

Cuarta cuadra: Al este ocho puestos de tejidos de Puno; doce puestos de objetos de filigrana de San Jerónimo. En algunos puestos se vendían

también aretes y otras prendas de fantasía. Al oeste, 18 puestos de tejidos de lana, de dos metros cada uno: chullus, guantes, fajas, medias, mantas, bolsas, gorros, chompas, algunas guitarras; un puesto de dos metros de manguillos y fajas de Concepción y Viques; 25 puestos de frazadas de Ayacucho, de dos metros; un puesto de mates burilados, de cuatro metros, en este puesto hay también pieles y algunos tejidos y guitarras.

Quinta cuadra: (cuatro filas de puestos) 118 puestos de ropa hecha; seis puestos de chifleros⁹; rondines, tijeras, botones, trampas de rata, clavos, tomillos, cuchillos, balanzas, metros, soquetes,¹⁰ relojes de mesa, candados, serruchos, destornilladores, linternas, cuerdas de guitarra, llaveros, agujas, tenazas, martillos, cancioneros, etc.

Sexta cuadra: 70 puestos de ropa hecha.

Séptima cuadra: 108 puestos de ropa hecha, de los cuales 63 son para hombre; cinco puestos de chifleros; un puesto de cristalería; cuatro puestos de ollas, platos y otros utensilios de fierro enlozado; un puesto de objetos de cuero: guantes, sacos, correas, etc.; un puesto de santos de yeso; dos puestos de sombreros de paja; tres puestos de dos metros de frente y uno de fondo de venta de telas para mujer. En muchos puestos de ropa para hombre se vendían camisas, corbata, pañuelos y otras prendas de uso masculino. En la mayoría de los puestos se venden también chompas. La ropa para hombre está confeccionada de telas de algodón y de lana, adecuada para diferentes clases sociales.

Octava cuadra: 20 puestos de sombreros para hombre, de fábrica; ocho puestos de ropa hecha para mujer; 128 puestos de ropa para hombre; seis puestos de ropa interior para mujer y hombre; siete puestos de chifleros; dos puestos de camisas; un puesto de mandiles para mujer:

Novena cuadra: 24 puestos de ropa hecha (ocho para hombre); dos puestos de frazadas de Ayacucho y ropa para mujer; dos puestos de cuatro metros de mates; un puesto de dos metros de tejidos de lana de Hualhuas; un puesto de dos metros, de tejidos de Junín; un puesto de cuatro metros de canastas; un puesto de vajillas de madera; un puesto de dos metros de pellones; ocho puestos de objetos de hojalatería; ocho vendedoras de tejidos de Larrau (Tayacaja) alojadas frente a diferentes puestos; ocho puestos de dos metros de frente por lino de fondo, de objetos de talabartería y estribos, cencerros, jáquimas y otros objetos que forman el apero; 10 tejedoras de fajas, de Viques, tres vendedoras de mates burilados de Cochas que pedían alojamiento en diferentes puestos de los cuales eran echados a poco de haber recibido hospedaje.

9 Chifleros: Vendedores de chiflerías.

10 Saquetes: Portalámparas, portafocos.

En esta cuadra, al lado oeste empiezan ya los puestos de verdulería, granos, papas, choclos, todos colocados en el suelo, en muy pequeñas cantidades, sobre mantas.

Décima cuadra: Al lado Este, junto a la acera, toda la calle: puestos de herramientas de labranza hechas en fragua y de fabricación industrial; puestos de clavos; máquinas de coser y de escribir bastante usadas; en el centro de la calle: extensos puestos de objetos de hojalatería (grandes vasijas y recipientes pequeños) y servicio de fierro enlozado, treinta metros de largo por tres de ancho; en esta misma fila; y hasta el término de la calle, puestos de catres viejos compuestos y repintados; bicicletas, triciclos. Al oeste, comestibles.

Undécima cuadra: Comestible de toda especie ordenados en cuatro filas más de puestos de vendedores.

Duodécima cuadra: Al lado este, un pasaje para el tránsito de vehículos; en el centro de la calle una doble fila de vendedores de comestibles; y al lado oeste un angostísimo pasaje para peatones y otra fila de vendedores. En esta calle observé que se vendía en mayor proporción maíz, papas y habas.

Calle Loreto: (al este, de la Calle Real) siete puestos de anilinas, ocho puestos de comida; un puesto de tiro al blanco. Al lado norte, 14 puestos de venta de coca.

Mercado de ganado: Vimos una multitud como de unas dos mil personas. La venta era principalmente al por menor; encontramos una mujer que había concurrido a vender un solo chanchito, de tierna edad; el mayor vendedor era un hombre que tenía en un camión 14 becerros; al parecer de buena raza; chanchos, ganado vacuno y ovejuno formaban la mayor parte de la mercancía; había algunos burros y caballos. A causa de que los vendedores eran casi tantos como los compradores la multitud era desproporcionada para la cuantía del negocio. Casi todo el ganado, con contadas excepciones, provenía del Sur: Huancavelica, Ayacucho y Apurímac. La mayoría de los chanchos procedía de Andahuaylas. La feria del ganado, como podrá comprobarse por las cifras estadísticas de la sisa municipal, varía notablemente según los meses del año. Diciembre es de los más pobres. A un costado de la arboleda y pampa que sirve de mercado de ganado, hay una buena suma de puestos de venta de comida y pan negro.

El Mercado Mayorista: El amplio pampón que sirve de mercado mayorista y en el cual se han levantado casetas, para la venta de los más diversos productos, se veía el domingo atestado de gente; la calle Cajamarca que es una vía de ingreso a este Mercado queda cerrada para el tránsito de

vehículos y se ha convertido en espacio para la feria: encontramos allí puestos de venta de jabones, de servicio de loza y aluminio; puestos de ropa hecha; de sombreros; de juguetes; de filigrana; de máquinas de moler carne; varios chifleros; puestos de venta de revistas y puestos de comestibles. Desde el Mercado Mayorista (antigua plaza de toros) hasta el Minorista y la Calle Real había que caminar en medio de una multitud casi compacta, Algunos comerciantes me manifestaron que ciertas casas mayoristas de Lima enviaban camionetas con mercadería las que eran vendidas en la feria en forma “clandestina” con métodos de verdadera “piratería”, puesto que no pagaban ninguna clase de derechos fiscales y municipales. “Vienen –nos dijo uno de ellos, textualmente– a aprovecharse del “come” que es abundante los domingos en Huancayo”.

Conviene, enseguida, establecer algunas diferencias entre la feria actual y la de 1940:

1. La actual ocupa un espacio que puede ser calculado en un 100% mayor que la del 40.
2. Los productos de la industria y arte popular del valle y de las provincias del sur ocupan ahora un 60% de la feria: ropa hecha por las mestizas de Junín, Ayacucho y Huancavelica; tejidos del Mantaro (San Jerónimo, Concepción, Viques, Hualhuas, Ayacucho, Huancavelica y Puno); mates burilados de la Provincia de Huancayo (Cochas) y de Huanta.
3. Sólo vi en la 8ª cuadra unos modestísimos puestos de venta de telas para mujer. En cambio hay muchos puestos de venta de camisas y de ropa de punto, de medias y champas, procedentes en su mayoría de fábricas de Huancayo. Debe haber entre esta mercadería una buena proporción de las fabricadas en Lima.
4. El sector de la venta de verdulería y otros productos alimenticios ha aumentado considerablemente.
5. A causa del alza del costo de las licencias de 4,00 soles a 10,00 soles a partir del segundo semestre de 1953, muchos de los artículos populares del valle, especialmente los grabadores de mates, las tejedoras de Larrau y de Viques, han buscado ubicación en el sector de venta de hortalizas y productos alimenticios, donde sólo se paga alcabala, en su tarifa menor. Algunos buriladores de mates, admirables artistas, son parias de la feria; se alojan en puestos ajenos, de los que son arrojados frecuentemente, y vagan en la Calle Real, pero sin rebalsar los límites del sector de hojalatería o alimentos, es decir hasta la cuadra novena

6. En la actualidad existe una angustiosa necesidad de más espacio para la feria. La demanda por los puestos de las calles centrales es inmensa, a pesar de haberse establecido en ellas cuádruple fila de puestos.

7. Ha vuelto a la feria una parte de la mercadería típica de los establecimientos comerciales, por la rendija abierta de la ropa hecha, tales son: la ropa interior de hombre y de mujer, camisería fina, chompas. Este renglón de la feria establece, en cierta medida, una competencia con ventajas a favor al comercio regular de la ciudad, porque pagan menores derechos. Aunque no atañe directamente a los fines del presente informe, podría aconsejarse que se subieran los derechos a los puestos que venden este tipo de mercadería, de alto rendimiento; o hacerlos desalojar en provecho de los de tipo popular que ya no tienen adónde extenderse. En cambio a los productores del fino arte de la región debiera ofrecerse todas las ventajas posibles. El caso de los materos “parias de la feria” y de las tejedoras de Viques y Larrau, refugiadas entre la zona de comestibles es más que clamoroso, conmovedor.

8. La feria dominical, tronco generador del comercio de la ciudad y de su industria en marcha, ha continuado creciendo paralelamente a la dinámica de la ciudad. Sigue siendo la principal fuerza de esta dinámica, su poder centrípeto predominante. Bastará con anotar que el día domingo la ciudad recibe una cantidad de personas que equivale, según el convencimiento general, al doble de su propia población.

9. Algunos comerciantes desean el traslado de la feria a otra calle, y aun su eliminación sin considerar el hecho de que la feria atrae a la ciudad una inmensa clientela, que si bien va a comprar a los puestos de la calle, repleta al mismo, tiempo los establecimientos comerciales de la ciudad.

La transformación de la feria y su prodigioso crecimiento se producen como consecuencia de cambios en las costumbres de la población del valle, del crecimiento urbano de Huancayo, y de la conversión de esta ciudad en capital comercial de una extensa zona del centro del Perú y de algunas provincias del sur. Concretemos estas causas y efectos a fin de establecer después conclusiones directamente relacionadas con los fines de nuestro informe:

1. La confección de vestidos ya no es más una tarea del hogar para un 90% de la población del valle y de la ciudad. La familia se dedica a tareas más productivas que le permite comprar ropa hecha. Toda la población minera adquiere ropa hecha en Huancayo.

2. La apertura de las carreteras, la baja de precios en los pasajes del ferrocarril y el establecimiento de dos trenes diarios a Lima; el crecimiento fabuloso de la Capital y su demanda creciente de alimentos y de toda

clase de productos necesarios para el sostenimiento de la vida influyen sobre el cercano valle de Huancayo en forma diferente que la que ejerce sobre otras regiones lejanas. El Mantaro no se despuebla, por el contrario, se produce una intensificación en la explotación de la riqueza natural de la región, y la población se dedica febrilmente a esta tarea; como consecuencia, el nivel de vida de la población íntegra aumenta gradualmente.

3. A lo largo de un siglo los pobladores del valle han tomado la costumbre de comprar en Huancayo. La capacidad adquisitiva de cada familia se ha multiplicado al mismo tiempo que la naturaleza y cuantía de sus necesidades: Es un comprador más vasto. La feria por sí sola no podía ya satisfacer esta demanda: aparece entonces el gran comercio de tipo urbano.

4. Como consecuencia de las fuerzas que hemos puntualizado se establece un intercambio comercial más activo entre las regiones tradicionalmente vinculadas a Huancayo por intermedio de su feria. Pero a partir de 1930-35 no es ya la feria dominical el único aliciente económico para los compradores y vendedores de estas regiones; el único mercado son los comerciantes con establecimientos fijos y las tiendas de toda clase de productos de manufactura extranjera, limeña y huancaína.

5. Huancayo se convierte con notable celeridad en centro industrial tiene un vasto mercado, que es territorialmente el que había ganado la feria dominical; Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, las Provincias andinas de Lima: Yauyos y Huarochirí; pero en la actualidad Huancayo penetra hondamente en el Departamento del Cuzco. Las telas, la ropa hecha, las herramientas, fabricadas en Huancayo están ganando el mercado del Cuzco. En 1952 vi en muchas tiendas de la ciudad de Calca ropa hecha y sombreros procedentes de Huancayo.

6. Las capitales de las vecinas provincias del Valle del Mantaro y aun los Distritos establecieron ferias dominicales con el propósito de independizarse de la de Huancayo. Especialmente Jauja, Concepción y Chupaca. Pero estas ferias, a la larga, tuvieron que cambiar de día; Jauja creó la del miércoles, Chupaca la del sábado. La feria del domingo de Chupaca se extinguió, la de Jauja agoniza; en cambio la feria sabatina de Chupaca se ha hecho importante, así como la del miércoles de Jauja; y los otros pueblos señalaron días ordinarios para su feria y algunas han prosperado, porque se convirtieron en subsidiarias de la feria dominical y del comercio de Huancayo, en sus centros de abastecimiento. Se ha establecido, en consecuencia, una dependencia muy estrecha entre las ferias distritales y la de Huancayo. La de Huancayo se vale de las distritales al mismo tiempo que impulsa el movimiento comercial de los centros urbanos menores del valle. Bien podría intentarse una representación

gráfica de esta doble corriente de fuerzas en la que Huancayo es el centro que impulsa y absorbe al mismo tiempo.

7. La feria más reciente es la de Pazos, pueblo de Huancavelica, ubicado en las alturas de Pucará. Se estableció allí una feria los días sábados. Pazos es un punto donde convergen varios caminos de herradura, incluso uno que viene de la montaña. En Pazos tomaban el camión para Huancayo. El Concejo decidió organizar una feria, la cual tuvo éxito inmediato. Como era un terminal, los comerciantes de Hoancayo, de Huayucachi, de Pucará y aún de Lima, fueron allá para comprar directamente granos, coca, fruta y ganado. La feria de este pueblo facilitó el comercio de Huancayo y contribuyó a incrementar las rentas del Municipio y la importancia urbana que el pequeño pueblo.

IV. La ciudad y sus relaciones con los pueblos del valle y con las demás regiones del país

1. Con el sur de la República y del Valle del Mantaro

Las antiguas relaciones de Huancayo con el Sur de la República han sido intensificadas al máximo por las carreteras y el Ferrocarril a Huancavelica. Ya dijimos que la fundación de la industria fabril de la ciudad se hizo posible, entre otras causas, gracias a la existencia de este mercado. Las relaciones con el Sur que hasta hace unos 25 años consistían únicamente en la venta en Huancayo de productos agropecuarios y de arte e industria populares, y de la compra en la ciudad de objetos de manufactura industrial importada, se encuentra en la actualidad en pleno proceso de cambio y de ampliación en gran escala de las relaciones ya establecidas.

Huancayo se está convirtiendo en un centro industrial y ahora exporta tejidos de lana, algodón y seda, sombreros, zapatos, herramientas, ropa hecha, etc. y su capacidad de absorción de la producción agropecuaria de la zona Sur aumenta de manera incesante.

La producción de Huancavelica, Apurímac y las Provincias de La Mar, Huanta, Ayacucho, Víctor Fajardo y Cangallo, vienen hacia Huancayo; sólo las Provincias de Lucanas y Parinacochas, de Ayacucho, han desviado totalmente su producción y demanda hacia lea y Lima. La zona Sur del Valle del Mantaro converge, asimismo, su producción hacia Huancayo. De esta zona, los distritos más ricos en producción llevan sus mercancías por las carreteras del sur, la de Ayacucho y la de Pampas, tales distritos son: Sapallanga, Huayucachi, Viques, Pucará y Chongos. En

Pucará nos manifestaron que en el mes de diciembre salen 3 camiones semanales cargados de espinaca y alcachofas hacia Huancayo y Lima; en enero 15 carros semanales, en febrero 21 y en marzo 31 camiones semanales. Que durante este mismo período salen de seis a ocho camiones diarios cargados hasta el tope de otros tipos de verdura. La zona Sur del valle es muy rica en producción agrícola. Por otra parte el Distrito de Huayucachi está poblado en su mayoría por ganaderos y gente de empresa que comercia activamente con las provincias del sur.

2. Con el norte

Del norte del valle llegan cuatro tipos de mercancías: productos agropecuarios de los distritos de la provincia y en menor escala estos mismos productos de las Provincias de Concepción y Jauja. Este tipo de comercio es realmente ínfimo si se compara con el que viene del sur; porque las ferias de Concepción y Jauja, especialmente la del miércoles de Jauja absorben parte de tal producción y aun de la industria y arte populares. Productos. de arte e industria popular; ropa hecha de Sicaya, tejidos de Hualhuas y Concepción, zapatos de Jauja, filigrana de San Jerónimo, sombreros de Cajas; pero el volumen y peso de este tránsito tampoco es de mayor cuantía. Mercadería procedente de Lima: no creo que sea necesario especificar este aspecto del intercambio comercial con Lima que, naturalmente, es el de mayor volumen de la ciudad. El grueso de la mercadería viene por el ferrocarril, aunque el tránsito de camiones es muy intenso durante los meses del invierno. Productos de Montaña: especialmente de la región de Chanchamayo. El importante comercio que se había establecido con Satipo está paralizado a causa de la interrupción de la carretera. Varios negociantes de productos de la montaña y algunos dueños de bazares nos aseguraron que los días domingos alcanzaba a no menos de dos millones de soles el movimiento comercial con Satipo.

No nos fue posible, desventuradamente, encontrar cifras exactas para el balance del tránsito entre el sur y el norte. Es evidente, sin embargo, qué el movimiento alcanza un volumen y frecuencia mucho más altos hacia el norte, es decir el tránsito a Lima y centros intermedios. Pudimos obtener unas cifras muy expresivas en el Control de “El Tambo”.

En 1945 del 1° enero al 31 diciembre	4.488	ómnibus y camiones
En 1946 del 1° enero al 31 diciembre	9.702	”
En 1947 del 1° enero al 31 diciembre	6.490	”
En 1949 del 1° enero al 31 diciembre	14.040	”
En 1952 del 19 febrero al 31 diciembre	19.104	”
En 1953 del 13 enero al 28 diciembre	20.188	”

Como se ve el aumento es impresionante. Por desgracia el control del tránsito al sur se lleva en dos puntos distintos y muy lejanos de Huancayo: Pucará y Huayucachi, y no pudimos disponer de tiempo ni de facilidades para obtener la estadística de ese tránsito.

Sin embargo, es posible establecer una nítida diferencia en la naturaleza de ambas corrientes:

Con el norte la relación es de importación de productos de fabricación industrial y la concurrencia de comerciantes hacia Huancayo para la compra de productos agropecuarios.

Con el sur la relación es la de exportación de productos manufacturados en Huancayo, Lima y el exterior y la de concurrencia de comerciantes que van a la ciudad a vender productos agropecuarios.

Realizándose el tránsito al sur únicamente por carreteras, y teniendo en cuenta que el grueso de este movimiento es el de ingreso de productos agropecuarios, y la exportación de productos fabriles de Huancayo, consideramos que el peso de tal movimiento ejerce sobre el centro comercial de la ciudad una influencia determinante de mayor grado que el tránsito del norte. Este grado de influencia sobre la configuración de la zona comercial es perceptiblemente apoyada –como lo dijimos en otra parte– por la barrera infranqueable que forma la quebrada del río Sullcas.

V. La dinámica actual de la ciudad en relación con su configuración urbana

Existe una diferencia radical entre el proceso de conformación urbana del barrio de “El Tambó” y el de la ciudad de Huancayo en el último cuarto de siglo.

Mucho más aún que Huancayo, el barrio de “El Tambo” no tuvo, hasta hace 25 años más calles que el camino real y los otros pequeños caminos que unían a Huancayo con los anexos y distritos de las zonas este y oeste. En el plano regulador de “El Tambo” figuran aún, claramente dibujados, esos serpenteantes caminos y uno de ellos, por lo menos sigue funcionando como calle. Pero sobre la estructura primitiva de las residencias campesinas alineadas de trecho en trecho a lo largo de los caminos se ha construido en menos de 15 años una ciudad regular, con calles anchas y bien dispuestas. El 90% de las casas de “El Tambo” no tienen más de diez años de antigüedad. Corresponden a la época en que empezó la máxima corriente de inmigración a Huancayo.

“El Tambo” está poblado por gente de clase media, salvo pocas excepciones. En una manzana de casas que visité, junto a un campo de juego de pelotaris, la mayor parte de las casas pertenecía a hombres venidos de los Distritos de Huancayo, especialmente de San Jerónimo y Sicaya; una a un comerciante procedente de Ayacucho y otra a un militar arequipeño. El día anterior se había celebrado la tradicional “Safa-Casa” o “Huasi Jispe” (fiesta con que se celebra el techado de una casa) en una de las esquinas.

La zona comercial de “El Tambo” está en la Calle Real y se realiza ya allí una feria los días jueves; pero en las otras calles existen, proporcionalmente, muchos más establecimientos que en Huancayo. Pero aún en “El Tambo”, la Calle Real no ha hecho posible la apertura de una plaza que sirva, como en los demás pueblos de nuestro País, de centro cívico y social.

En Huancayo, el aumento prodigioso del movimiento comercial se ha ido adaptando penosamente a la antigua configuración urbana. La presión del movimiento comercial de la ciudad sobre la estructura urbana, o hablando más exactamente, las barreras que la estructura urbana opone al desarrollo civil correspondiente a este incesante crecimiento de la dinámica general de la ciudad, son tan graves, que es posible que estén frenando de manera importante su expansión.

No existe en la formación cultural de nuestra población, ni aún en Lima, un margen suficiente de lo que podría quizá denominarse “relativo desprendimiento para contribuir a la solución de esta clase de problemas civiles”. Tal carencia de desprendimiento, de espíritu de contribución explica la incapacidad económica de las comunas para emprender reformas audaces, las que no pueden ser cumplidas

sino con el auxilio del Estado. Consignaremos algunas cifras estadísticas, tomadas de los cuadros que acompañamos al presente informe para dar una idea cabal del desarrollo urbano alcanzado por Huancayo en la última década.

En el año 1940 se regularizaron las licencias municipales otorgada para el funcionamiento de toda clase de establecimientos; se expidieron entonces 489 licencias: De 1940 a 1945 se expidieron 1.471 licencias; de 1946 a 1950 se expidieron 1.848 licencias; de 1947 a noviembre de 1953 se expidieron 2.743 licencias

Las rentas municipales alcanzaron en 1947 la suma de S/. 620,651.92; en 1952 a S/. 1,028.497.55; 125 % de aumento.

Resulta muy significativo destacar los excepcionales aumentos que se alcanza ron en algunos renglones directamente relacionados con el desarrollo urbano.

	1947	1952	
Por alumbrado y baja Policía	35.098,89	209.778,50	600%
Anuncio, placas y rótulos	3.797,20	14.415,16	400%
Por Ferias	60.105,40	98.405,65	30%
Mercado Central	83.847,14	151.695,00	90%
Tránsito	11.299,80	94.649,00	800%
Registro de placas	945,10	7.460,00	800%
Espectáculos	86.034,00	164.289,07	200%
Licencia de obras publicas		15.488,46	
Mercado Mayorista en 1950	44.434,80	136.794,10	10%

*Las cifras se dan en soles.

Otro dato igualmente significativo es el aumento habido en el número de ciertos establecimientos que son representativos de las ciudades. Vamos a consignarlos:

	1937	1953
Restaurante	6	35
Hoteles	5	17
Fábricas	21	136
Talleres	46	118
Ómnibus urbanos (líneas)	0	5

En el Registro de Impuestos Patentes pudimos obtener datos acerca de la apertura de fábricas, bazares, cafés chinganas, talleres de artesanía, peluquerías, restaurantes, boticas, oficinas de profesionales, etc., desde 1947 a noviembre de 1953 y calle por calle. Por la escasez de tiempo de que disponíamos sólo anotamos las cifras correspondientes a 1946, 1947 y el primer trimestre de 1953. Este registro es sumamente importante para trazar minuciosamente el proceso de extensión del área comercial y las direcciones que ha tomado tal expansión. Citaremos los datos más significativos:

	1937	1946	1953
Calle Real	139	259	268
Arequipa	20	27	60
Cajamarca	1	7	59
Ancash	17	56	76
Giráldez	26	43	61

Son estas las calles en las que se han concentrado los establecimientos comerciales. Figuran por supuesto otras en las que no existía ningún establecimiento en 1937 y que en el presente año cuenta con algunas tiendas, tal es el caso de Azapampa, de “El Tambo”, que figura con 10 patentes otorgadas para la apertura de diferentes negocios, y la Avenida Calixto que tenía 5 en 1947 y aumentó en 27 hasta 1953.

El centro comercial no ha podido desarrollarse en el sector este de la Calle Real porque carece de calles regulares, a pesar de estar tan cerca de la Calle Real con el Jirón Arequipa. La zona entre los mercados Mayorista y el Minorista, Hotel Huancayo y la avenida Giráldez permanecen como una zona muerta, apenas un poco más utilizada que hace cincuenta años, a pesar de que esa zona podría tener un valor no sólo equivalente sino más alto que la parte oeste de la Calle Real, que es la columna vertebral de la ciudad, y mucho más desde la construcción al lado Este, de los Mercados y del Hotel de Turistas; sin embargo no se hizo nada por revalorizar este sector conectándolo con una ancha vía con la Avenida Giráldez y con el sector Sur, para convertirla en una calle eminentemente comercial. Y lo curioso es que, a pesar de que tal vía no ha sido abierta, el precio de los terrenos de esa zona según nos informaron, ha alcanzado ya cifras exorbitantes.

La línea del ferrocarril ha sido un elemento perturbador de la zona ya mencionada. Los espacios que se dejaron a ambos lados de la vía tuvieron que ser utilizados para el tránsito; especialmente de ganado y de carga; finalmente se convirtió esta vía en una verdadera avenida. Ahora pasan por ella dos líneas de ómnibus. El crecimiento de la ciudad hacia el Sur y su expansión, penosísima hacia la zona este, en el sector que estudiamos, han convertido a la Avenida del Ferrocarril en una vía de intenso tránsito, especialmente los días sábados y Domingos. Pero es un tránsito que aún se realiza con ciertos caracteres de tránsito ilícito o eventual. El trazado de esta línea es realmente inmejorable para la regularización del movimiento de la ciudad, y es por esa causa que se ha forzado su uso.

El embotellamiento del tránsito durante los domingos, se debe exclusivamente a la zona muerta que hemos mencionado. Esta zona muerta es la que hoy, en nuestra época, debe ser aprovechada con los consejos del urbanismo moderno que funcionan en tan estrecha relación con todas las necesidades de la sociedad humana. Los domingos todo el tránsito se realiza por los jirones Arequipa, Moquegua y Libertad, paralelos a Real por el lado oeste.

Es muy significativo el hecho de que el jirón Cajamarca haya sido el más favorecido por el incremento del comercio de la ciudad en los últimos 15 años, aumento de establecimientos, a 65 licencias tan sólo en 1953. Si observamos la posición que ocupa este jirón comprobamos que desemboca a la altura de la décima cuadra de la Calle Real, a dos cuadras hacia el sur del parque Huaman marca y a una del Mercado Minorista; los jirones Ica y Loreto también han sido altamente favorecidos por el

movimiento comercial; en cambio Moquegua, que es la segunda paralela de Real, por el lado oeste ha permanecido estacionaria, lo mismo que Libertad, tercera. paralela. Son por supuesto las cuadras próximas a la Calle Real las que han alcanzado un alto valor comercial, los jirones Cajamarca, Ica y Loreto ya mencionados.

La creciente importancia del jirón Cajamarca es un clarísimo indicio de cómo el centro comercial de la ciudad sigue rotando hacia el sur. El jirón Huánuco paralelo por el sur a Cajamarca no tenía ningún establecimiento en 1937 y en los Registros de Patentes de 1946 y en 1953 figura 33; este dato es igualmente significativo.

VI. Sugerencias para el planeamiento

1. Premisas

1. La ubicación de la Plaza del Mercado en el sitio que hoy ocupa fue acertada en la época de su construcción, además no hizo sino consagrar la ubicación que el mercado había tomado ya en virtud del propio crecimiento urbano y de la orientación que tuvo tal crecimiento.

2. La construcción del Hotel Huancayo (llamado de turistas) constituyó un error si se tiene en cuenta la finalidad. con que fue edificado, pero, evidentemente, la decisión fue tomada bajo la influencia de la importancia creciente que esa zona iba tomando. El hotel influyó después en la alta valorización de esa zona.

3. La apertura del Mercado Mayorista contribuyó en forma tan decisiva, como los otros factores citados, a elevar el movimiento de. la zona a qué aludimos.

4. Pero, y esto es lo sorprendente, no se trazaron suficientes vías de acceso a estos tres centros fundamentales para el desarrollo futuro de la ciudad, conservándose como únicas vías amplias la Avenida Giráldez y la Calle Real, porque las callecitas Mantaro y Marañón son muy estrechas y no fueron trazadas para el gran tránsito. El menosprecio por estas vías puede indicar que el grueso de los productos que llegan a los mercados de Huancayo provienen del sur como ya lo afirmamos.

5. Los espacios bastante amplios, que quedan a los costados de la línea férrea, especialmente el del lado oeste, tuvieron que. ser habilitados para el tránsito. Pero esta vía no es continua, queda cortada en su punto medio, en la Av. Giráldez.

2. Sugerencias

1. El Mercado Minorista se encuentra ahora en el centro de la ciudad, como si el de Lima ocupara la manzana comprendida entre la sexta cuadra de los jirones Camaná y Unión; el Mercado Mayorista ubicado a dos cuadras, lado este de la décima cuadra de la Calle Real, se halla por el momento en una zona, si no apartada, poco urbanizada, a causa de que la línea del ferrocarril ha impedido, como un dique, la expansión de la ciudad por esa zona. El Mercado Minorista debe ser trasladado junto a la línea del ferrocarril, un poco al nor-este del actual Mercado Mayorista.

2. La línea del ferrocarril debería ser desviada hacia el norte, por delante de las grandes fábricas ubicadas a orillas del río Sullcas. De este modo el ancho espacio ocupado por la línea se convertiría en una espléndida y hermosa avenida, que pasaría delante del Mercado Mayorista y por este camino ingresarían, en cómoda corriente, todos los productos que llegan por las vías del norte y del sur, las cuales recogen, a poca distancia del sur las vías del Este y del oeste.

3. El Mercado Mayorista y el de Ganado deberían ser trasladados más al sur, aunque no muy lejos de la confluencia de las carreteras de Ayacucho y Pampas.

4. El Terminal terrestre no creo que deba estar ubicado en otra zona que en el sur. Ya hemos examinado la naturaleza del tránsito del norte y del sur. La distribución de la mercadería que trae el ferrocarril central seguiría siendo distribuida sin contratiempos desde la nueva estación propuesta. Por las carreteras del norte se trae principalmente mercadería de Lima, y viene a la ciudad probablemente más del 50% de compradores de la feria, es decir, pasajeros. Ninguno de estos dos tipos de tránsito está fundamentalmente vinculado con los Mercados Minorista, Mayorista y de Ganado. Los ómnibuses podrían recorrer cómodamente por la amplia avenida del ferrocarril hasta llegar a los mercados, dejando gente en los paraderos de la ciudad. Considero que este punto importante del planeamiento está bastante bien iluminado.

5. El espacio que dejara el actual Mercado Minorista sería realmente el más propicio, verdaderamente inmejorable, para el Centro Cívico y la construcción de modernos edificios. La Avenida del Ferrocarril, el buen planeamiento de calles que comunicarán la amplia plaza de Huamanmarca y el Centro Cívico con la Av. Giráldez y el sector sur de la ciudad, re valorizarían de manera ingente la plaza Huamanmarca, la zona del Centro Cívico y la comprendida entre Giráldez, Real y la nueva avenida del Ferrocarril; de este modo Huamanmarca podría convertirse en el foco de la zona comercial, la cual se extendería en virtud de las propias fuerzas que han determinado el crecimiento de la ciudad, hacia este campo ahora neutralizado.

6. El embotellamiento del comercio en la Calle Real quedaría compensado, aunque la ocupación de esta vía por el comercio continuaría extendiéndose. Las construcciones de esta calle, a partir de la cuadra 12, son de escaso costo; hecho que facilitaría la regularización del trazado de la Calle Real, la cual a partir de esta cuadra, se hace más angosta, siendo en Chilca de tal modo estrecha que el tránsito en los días domingos se congestiona hasta empantanarse.

7. Las avenidas Giráldez y Taylor son vías casi cerradas, como si no funcionaran dentro de una ciudad y fueran sólo caminos a determinado punto. Consideramos que el buen trazado de calles, de estas avenidas, especialmente Giráldez, hacia los sectores sur y norte de la ciudad, contribuiría, tal vez, a que bajaran los precios del terreno en este sector, puesto que la zona central aumentaría su área en cuatro o cinco veces.

8. El problema del desvío de la línea del ferrocarril central, creo que es el más grave, porque ocasionaría una fuerte inversión. El ferrocarril no debería dejar aislada la zona industrial. Las principales fábricas están ubicadas frente a la actual línea, a la orilla del río Sullcás, en el Distrito del Cercado. Pero la vía sirve de tránsito, atravesando el Sullcas, y por todo el Distrito de El Tambo, a una importante línea de ómnibuses urbanos y al tránsito de vehículos, de tal manera que conservarla. línea hasta la zona de las fábricas, significaría mantener la barrera a la expansión urbana de El Tambo, que ha llegado ya hasta este tope, y cortar la posible gran avenida que reemplazaría a la vía del ferrocarril, justo donde empieza El Tambo. El Tambo tiene la ventaja de que puede orientar su expansión hacia el Oeste, en dirección al Mantaro –muy bella zona– y hacia el Norte. Sin embargo, la línea constituye una barrera no levantada por la naturaleza sino por obra del hombre. Podría, pues, desviarse ésta algunos kilómetros antes de la zona urbana y llevarla luego por la orilla del Sullcas, construyendo, junto o cerca de la fábrica, la principal estación. Luego la línea se desviaría nuevamente al Este, paralela a Plateros de San Carlos y dando la vuelta por detrás del cerrito “La Libertad” se conectaría con la línea de Huancavelica detrás del Cuartel “9 de Diciembre”. Esta solución no sería extremadamente difícil, por cuanto el cerrito no constituye un terminal directo de la cordillera sino un promontorio aislado; y por detrás, el nivel es apenas unos metros mayor que el de la línea actual.

El cerrito “La Libertad” es actualmente un verdadero parque, lugar preferido por los habitantes de Huancayo para los “paseos campestres”, durante los días jueves (día de descanso) y otras fiestas de guardar. Durante ciertas fiestas populares, como los Carnavales y Santiago, que han trascendido a todas las clases sociales, el cerrito es, más que un lugar de esparcimiento, un símbolo consustancial a estas celebraciones. En la actualidad una carretera lo rodea y conecta la Avenida Taylor con el Parque Peñaloza, que está en el extremo Sur de la ciudad. El ferrocarril pasaría por una zona de la más espléndida belleza y constituiría. un elemento

de atracción de inevitable influencia para la expansión urbana. De este modo, el cerrito, con el transcurrir de los años –no digo siquiera décadas– podría quedar rodeado por la ciudad, y seguiría siendo un mirador y atalaya de inmejorable visión para dominar la esplendente hermosura del valle y de los nevados y montañas que la circundan.

El Hotel de Turistas podría ser trasladado quizá al pie del cerro, de ninguna manera cerca de la cima, porque eso sería perturbar la tradicional preferencia de la población huarcayna por este bello lugar que no debe ser entregado al dominio de ninguna clase social o grupo que podría alcanzar, con el Hotel, algún privilegio sobre él, aunque fuera indirecto.

9. Naturalmente, deberían construirse plazas de mercado en los barrios muy alejados de los mercados principales.

10. Debiera pensarse en la posibilidad de anchar alguno de los jirones del sector oeste, quizá el jirón Libertad y de dos o tres de los transversales.

Conclusión

Huancayo tiene en la actualidad 136 fábricas, 118 talleres, 42 oficinas de representaciones, 17 hoteles, 35 restaurantes, 5 líneas de omnibuses urbanos, 6 cinemas. Es probablemente la ciudad que cuenta con mayor número de fábricas, hoteles y restaurantes, después de Lima, Callao y Arequipa. Este es un clarísimo signo de su extraordinaria dinámica y de sus ilimitadas posibilidades de crecimiento. Debe tenerse en cuenta que se trata de una ciudad andina que comercia con productos que no tienen una cotización tan alta como los productos de exportación de la costa; sin embargo su incremento urbano en la última década debe ser superior al de Chiclayo y Piura.

Y la ciencia de encausar la expansión de los centros urbanos con el objeto de que tal expansión refuerce las propias fuentes del crecimiento que encausa, no ha tenido ninguna intervención, hasta ahora, en el rápido desarrollo de Huancayo. Por mi conocimiento vivo de la mayor parte de las Capitales de Departamento de la República, me atrevo a suponer que ninguna ciudad puede ser tan inmediata y fecundamente beneficiada por el planeamiento. Puede lograrse allí una especie de obra maestra en este sentido. Para el escaso tiempo de que he dispuesto, creo haber señalado en el presente informe muchas de las fuerzas determinantes que deberían tomarse en cuenta para el trazado y su ejemplar plan piloto.

Y he aquí el último dato: el contraste del número de hoteles y restaurantes con el de los cinemas, está significando que la gran población de Huancayo no tiene aún todos los caracteres de un centro urbano occidental. Hace aún poco tiempo que el campo se ha metido en la ciudad, hecho que explícala frecuencia de fiestas de tipo campesino en todos los barrios.

Referencias citadas

- Chávez, Oscar. 1936. *Huancayo*. Huancayo; Librería Lazo Sánchez
- Sanabria Santiviáñez, Elíseo. 1944. *Historia de Urin Wanka*. Imp. Kipus, Cerro de Paseo.
- Tello, Devotto. 1944. *Historia abreviada de Huancayo*. Hunacayo: Editora Librería Llaque.
- Varallanos, José. 1944. *Huancayo: síntesis de su historia*. Huancayo: Editora Librería Llaque.

De-esencializando al mestizo andino

RAÚL R. ROMERO

Este artículo trata sobre la capacidad de los mestizos del valle del Mantaro de cruzar fronteras culturales a voluntad, y de cómo esta cualidad dificulta una definición rígida y “primordialista” de la identidad. Arguedas (1953) fue uno de los primeros en sintetizar las especiales características del valle del Mantaro en el contexto nacional: la ausencia de un sistema de hacienda, que se explicaba por la antigua alianza entre los wankas, primeros pobladores del valle, con los españoles; la ausencia, por lo tanto, de relaciones serviles en el valle; el impacto de las grandes industrias mineras; los rápidos medios de comunicación como el ferrocarril y la carretera Central, que permiten durante casi todo el siglo XX un movimiento fluido y constante con la ciudad capital; y, por último, la gran prosperidad económica del valle y de sus pobladores. En términos generales, digamos que el valle del Mantaro es una de las regiones de los Andes peruanos que más intensamente ha experimentado un impactante proceso de modernización en todas sus líneas (Long y Brian (eds.) 1978, Mallon 1983, Manrique 1987).

El mestizo representado

El proceso de mestizaje cultural en el valle del Mantaro ha sido también un tema recurrente en la literatura académica sobre la región, y es conocido que Arguedas (1957) vio a este proceso como alternativa de un desarrollo regional e inclusive nacional. Arguedas observó que el mestizo, en lugar de ser un individuo descastado encerrado entre el mundo de indios y “blancos” (que es la manera como el mestizo ha sido definido en la literatura antropológica), en el valle del Mantaro había evolucionado desde principios de siglo, como una clase social. El mestizo del valle no era el individuo atormentado y torturado que ha sido representado por muchos como el prototipo del mestizo andino, sino más bien un

individuo orgulloso, alegre e incluso económicamente exitoso, participe de una cultura tradicional y popular altamente creativa y dinámica (Arguedas 1953: 122).¹

El mestizaje es un factor fundamental en la comprensión de la identidad regional del valle del Mantaro. El término en sí mismo está cargado de fuertes connotaciones coloniales y raciales; pero los estudios de las ciencias sociales han venido afirmando desde hace mucho que el mestizaje en los Andes sudamericanos no es un proceso solamente racial, sino mas bien cultural. Un proceso que yo me atrevería a describir aquí como una gradual apropiación de la “modernidad” por el campesino indio. En el contexto de la imponente y violenta presencia del capitalismo moderno en la región, yo veo el mestizaje en el valle del Mantaro, tal como hace Arguedas, como una iniciativa de soberanía regional, como un resultado de una clara determinación del campesino del valle a integrar sus economías familiares locales al sistema nacional de una manera creativa e imaginativa. Para tal efecto, ellos se apropian de las herramientas necesarias para negociar con el mercado en el mejor de los términos. De manera que el campesinado del valle abrazó el bilingüismo, aprendiendo el español sin olvidar el quechua, y adoptó los preceptos básicos del protocolo del Estado nacional.

Hacia 1910 el proceso de mestizaje en el valle ya se había consolidado, y el “indio” (aquella representación del campesino quechua), viviendo en lo que Eric Wolf llamaba la comunidad corporativa cerrada (Wolf 1966), en una economía de subsistencia, que sólo podía establecer lazos con el mundo exterior a través de intermediarios culturales, había desaparecido como tal del valle del Mantaro (Richard 1959). Sin embargo, lo que la literatura antropológica identifica como símbolos indios (rituales, festivales y música) no desapareció porque los mestizos del valle, a pesar de su sólida integración dentro la economía nacional, continuaron desarrollando, innovando y recreando las “tradiciones culturales” regionales, algunas de las cuales eran solamente celebradas por los indios.² Hoy en día, todos los mestizos del valle celebran rituales arcaicos como la marcación de los animales, ofreciendo homenajes simbólicos al *wamani* y manteniendo uno de los más dinámicos sistemas festivos en la región andina, mostrando más de cuarenta danzas rituales, manteniendo el quechua además del español, y hablando abiertamente de su “identidad wanka”.

-
- 1 Esta visión del mestizo en el valle del Mantaro es opuesta a otras visiones como la de Luis E. Valcárcel (1925), quien comparó al mestizaje con deformación cultural, y lo calificó como un híbrido que, en lugar de heredar las virtudes de sus predecesores, heredaba sus vicios.
 - 2 Muchos de los textos fundamentales sobre las relaciones indio-mestizo en los Andes aparecieron alrededor de la década de los setenta (Cotler 1968, Fuenzalida 1970, Mayer 1970, van den Bergue 1974, Bourricaud 1971, Flores Ochoa 1974, Ossio 1978). Ver asimismo aquellos trabajos que ven al mestizaje como proyecto cultural, como los de Arguedas (1975), Murra (1984), De la Cadena (1990).

La construcción histórica del mestizaje en el valle del Mantaro constituye un ejemplo que contradice las antiguas visiones que entendían la etnicidad en un sentido “primordial” y “esencial”. Cerca de 30 años atrás, Fredrik Barth (1969) criticó estas posturas como inadecuadas para entender a los grupos étnicos en el contexto de una intensa interacción y movilidad social, en la presencia de presiones del mercado y de una imponente y mediatizante Nación-Estado. Analizando la clásica definición de Narroll de los grupos étnicos como biológicamente autoperpetuados, con valores culturales compartidos, en constante interacción, auto identificados y externamente considerados “diferentes” (Barth 1969: 10-11), Barth concluyó que esta definición no estaba lejos de la mezcla raza-cultura-lenguaje que había caracterizado mucho de la anterior literatura antropológica sobre la etnicidad. El aislamiento, la localización y la reproducción cultural no problemática fueron asumidos como naturales en la definición de grupos étnicos. Esta caracterización ideal cambia, por supuesto, en el contexto de las modernas Naciones- Estados pluriétnicas en las que las relaciones de poder, dominación y subordinación son fuentes de luchas, conflictos y resistencias. Contra estas visiones “primordialistas” que esencializaban los contenidos culturales de unidades étnicas, surgen aquéllas que mantienen que la etnicidad no contiene “esencias culturales”, sino que más bien se construyen, fluyen y se inventan históricamente.³

El “pasado” y la “autenticidad cultural”

Dado que la permanente negociación cultural en la que está enfrascada la cultura mestiza del valle se caracteriza por un constante debate cultural sobre la identidad, debo hacer algunas consideraciones previas en este sentido. En el valle del Mantaro hay discursos divergentes sobre los temas del “pasado” y la “autenticidad cultural”. Clifford Geertz (1973) ha reconocido que hay varios tipos de “pasado”, refiriéndose a un pasado ritualizado sin duración, ya un pasado no ritual, mundano, en el que la duración es un hecho irrefutable. Arjun Appadurai (1981: 202) añade un tercer tipo, el pasado debatido, cuyo propósito es cuestionar otros “pasados”. Este pasado se forma de discursos rituales y cotidianos y hace posible que la gente pase de uno al otro con relativa facilidad.

Este es el tipo de debate que se ha desarrollado en el valle del Mantaro desde principios de siglo. Es un debate en el ámbito de la cultura popular y de la vida cotidiana. Por ejemplo, la famosa herranza. Es una ceremonia que se describe generalmente como un ritual de fertilidad porque su principal propósito está dirigido a la protección de las tierras y el ganado (Fuenzalida 1980, Silverblatt 1988). Es una compleja ceremonia que consiste en una variedad de fases: juego colectivo, ritos de predicción, música, danza, canto y un estado general de júbilo.

3 Ver, por ejemplo, el artículo de Comaroff y Comaroff (1992) y el de Apadurai (1996).

Es en la mayoría de los casos un ritual en el que sólo la familia nuclear y extendida que posee animales participa, aunque, si la comunidad entera es la propietaria, se convierte en un evento comunal. Sin embargo, no pasa de ninguna manera desapercibida en el valle, pues por esos días los mercados locales se proveen de bienes para el ritual, y hay una considerable actividad comercial alrededor de la compra de regalos y materiales para usar en la herranza: la tela para la “mesa” ritual, el licor, las flores de la montaña, los cigarrillos, regalos como caramelo y dulces, cuyes, cancha y queso para el generoso banquete ofrecido durante el ritual. Inclusive en la bulliciosa ciudad de Huancayo, cientos de músicos de la herranza llegan desde las comunidades más lejanas con sus *wakrapukus* (trompetas de cuerno de vacuno), sus violines y sus tinyas (pequeños tambores andinos), y se congregan alrededor de la Plaza la Inmaculada de Huancayo esperando ser contratados por los jefes de familia.

El día central de la herranza es el 25 de julio, que coincide con la celebración del apóstol Santiago; pero, contrariamente al festival público en donde la virgen o el santo son los que guían los eventos, no hay elementos católicos presentes en este ritual privado. La herranza se llama también Santiago en muchas comunidades por la asociación hecha entre la imaginería europea del apóstol Santiago y la deidad andina del wamani. De hecho, en muchas comunidades el ritual de la herranza se celebra como un ofrecimiento al todopoderoso wamani, dueño de las cosechas y del ganado, quien es igualmente honrado como temido. Santiago fue para el colonizador un símbolo de conquista, llamado el hijo del trueno, un aniquilador de moros que en la guerra contra ellos inspiró a los victoriosos soldados españoles (Silverblatt 1988: 174). Los indios asociaron a Santiago con Illapa, el dios del trueno y del rayo, y con el tiempo se fueron consolidando ambos en un solo ser supremo: el wamani o Santiago.

A este ritual yo lo califico de “atemporal”: es la reactualización de un pasado no cuestionado en el que la autenticidad ni siquiera se discute y las innovaciones son sólo sugeridas tímidamente, es el ámbito de la nostalgia cultural. La herranza permite a la cultura regional “recordar” una historia regional y rastrear sus raíces hacia tiempos lejanos, en los que animales, tierras y cultivos dependían no tanto de tecnologías modernas, pero más bien de la naturaleza, del destino y de lo sobrenatural.

En cambio la ubicua danza del huaylas es un ámbito en donde la gente discute abierta y emotivamente sobre lo antiguo y lo moderno, en foros oficiales y en conversaciones de todos los días. El principal tema de este debate son los orígenes.⁴ Es un debate informal, pero también formal, desde que instituciones locales

⁴ Una síntesis de las posiciones encontradas expuestas en estos debates se encuentra en Vilcapoma (1995).

como la municipalidad de Huancayo organiza conferencias sobre los orígenes del huaylas. El surgimiento y la gran popularidad de los concursos de huaylas han alimentado aun más este debate, pero enfatizan un interés por la “historia” más que por una identidad contemporánea. La tercera “competencia oficial” del huaylas organizada por la municipalidad fue anunciada en un afiche como “la expresión de la belleza y el vigor de esta tierra Wanka, cuna de nacimiento de grandes personajes que brillan en las páginas de nuestra historia”.

Pero el debate sobre los orígenes del huaylas aparece como un conglomerado de espontáneas opiniones individuales, frecuentemente plagadas de especulaciones históricas y relecturas del pasado. El punto en común del debate es que el ritual del antiguo waylarsh evolucionó hacia una danza de carnaval, urbana y pública que conservó el mismo nombre, pero en su forma castellanizada: “huaylas”. La trilla nocturna de cereales, llamada waylarsh (Arguedas 1953), fue celebrada hasta la década de los cuarenta por jóvenes solteros, hombres y mujeres, quienes cantaban y saltaban durante la noche encima de una era de trigo. Mientras lo hacían separaban el grano de la espiga. Los participantes eran congregados por el dueño del cereal en el atardecer del día designado. No sólo se bailaba y cantaba, sino también se realizaban variados juegos. Muchos de los bailes se efectuaban en círculo, y eran ejecutados con un vigoroso zapateo. En momentos determinados, algunos hombres y mujeres ejecutaban bailes de pareja, pero encima de la era. Una atmósfera lúdica, de alegría y de un sutil erotismo caracterizaba a toda la ceremonia.

Muchas de las memorias de los orígenes del huaylas cuentan que, hacia el final, los participantes waylarsh llegaban bailando hasta los límites de la ciudad de Huancayo. Una vez allí, sus integrantes regresaban a sus comunidades sin atreverse a entrar a la ciudad. Con el tiempo, sin embargo, sí lo hicieron, y sus bailes y canciones se hicieron muy populares entre los ciudadanos. Poco a poco, el waylarsh, transformado en huaylas, danza de carnaval, se convirtió en un elemento familiar del sistema de fiestas del valle del Mantaro (Arguedas 1968).

El huaylas antiguo y el huaylas moderno nacen de esta danza festiva. Pero esto no es motivo de la controversia, sino más bien el tipo de representación de lo “antiguo” y lo “moderno”, casi siempre en el marco de concursos locales y regionales, en escenarios entarimados o en teatros populares. Hay discusiones acaloradas sobre cómo el huaylas “moderno” deforma la danza “auténtica” inventando nuevos pasos y figuras coreográficas, y sobre cómo el huaylas “antiguo” no hace justicia a la “auténtica” historia del ritual y la danza a pesar de sus esfuerzos por dramatizar en escena el trabajo campesino.

El debate cotidiano es llevado más allá cuando se discute sobre la orquesta típica, el conjunto musical más importante y popular del valle, conformado por clarinetes

y saxofones (Romero 1993). Allí la noción de autenticidad se confunde con la noción de lo “antiguo” y de lo “típico”, y los pasados en disputa son parte de una historia más reciente. En la orquesta típica, los guardianes de la “autenticidad” claman que sólo los clarinetes deben ser considerados “típicos”, mientras que los individuos más “progresivos” prefieren ir más allá e incluir todo tipo y cantidad de saxofones dentro de lo “típico” de la orquesta más popular de la región. El clarinete fue el primer instrumento incorporado por los conjuntos musicales del valle alrededor de la primera década del siglo veinte, a expensas de la quena, que fue rápidamente desplazada. El saxofón fue incorporado a la orquesta típica en la década del cuarenta, unos treinta años más tarde que los clarinetes. Éste parece un corto intervalo de tiempo, pero permitió el tiempo suficiente para que un nuevo grupo generacional surgiera en la región. Para esta generación el impacto inicial del capitalismo moderno era ya parte de la historia del valle. Ellos estaban viviendo en una era en que la migración temporal a los centros mineros aparecía como una manera natural de ganarse la vida, y en la que la demanda por sus productos agrícolas era considerable y confiable (Mallon 1983: 310). El ferrocarril había sido la vía regular de transportación durante décadas, y la carretera Central, terminada en 1939, mejoró aún más las eficientes comunicaciones con la capital (Long y Brian 1978: 5). También en la década del cuarenta, el uso del español se expandió notoriamente entre todos los campesinos del valle, a pesar de que el quechua continuó hablándose (Adams 1959: 86).

Hay pues en la discusión sobre las orquestas típicas una noción de “pasado anterior” que pertenece a la aparición del capitalismo minero cerca de principios de siglo, cuando el valle apenas comenzaba su proceso de transformación étnica, social y económica, y hay también una noción de “pasado reciente” que es en realidad un pasado contemporáneo, situado alrededor de 1940, cuando el valle ya había llegado a un actual estado de cosas. El debate acerca de la orquesta típica no es, entonces, acerca de la noción de lo “típico”, pero más bien de “cuán típico” el conjunto más prestigioso de la región debe ser. Nadie cuestiona la validez y el derecho de apropiarse de instrumentos europeos para interpretar músicas regionales y adoptarlas como “típicas”; el debate es sobre el grado en que estas tendencias modernizantes deben desarrollarse en el futuro.

Pero también está la monumentalización de la cultura popular del valle, de la identidad wanka. Recientemente el municipio de Huancayo ha creado el Parque de la Identidad Wanka, con estatuas de aquellos individuos que han hecho importantes aportes a la cultura wanka; entre ellos, tres músicos, la Flor Pucarina, el Picaflor de los Andes y el violinista de fama regional Zenobio Dagha, quien curiosamente aún vive, junto con su estatua. La monumentalización nos lleva a otro tipo de pasado y a otra noción del tiempo. Como dice Michael Herzfeld: “el tiempo monumental es reductivo y genérico. Representa eventos como si fueran realizaciones del supremo destino y

reduce la experiencia social a lo colectivo predecible. Alude a un pasado constituido por categorías y estereotipos” (1991: 10).

Pero, con excepción de la monumentalización de la cultura wanka que lleva a cabo el municipio de Huancayo y los encuentros que organiza periódicamente para discutir si el huaylas es antiguo o moderno, los demás debates sobre el pasado y la autenticidad cultural se desarrollan en el nivel de la vida cotidiana, en discusiones informales y en conversaciones casuales, pero no por ello menos importantes. Los “pasados” en disputa son parte de la historia reciente del valle, y la noción de “autenticidad” se convierte en el elemento central de estas discusiones. Si tuviera que resumirlos, a partir de la cultura popular, yo distinguiría los siguientes: uno ritual no cuestionado, ejemplificado por la invencible costumbre de la herranza; otro precapitalista conservado en el recuerdo del waylarsh del que tanto nos habló Arguedas (1953) y ahora reactualizado en el debate del huaylas; y un pasado moderno conformado por la historia reciente de la orquesta típica, que se forma a principios de siglo con la actividad minera y se reinventa en la década de los cuarenta con su prosperidad ya consolidada.

Pero, reconociendo esa disparidad de discursos históricos locales, no quiero sugerir una desorientación cultural ni tampoco la presencia de subculturas. Por el contrario, y trascendiendo los aspectos externos de las disputas, yo pienso que es precisamente esta dialéctica cultural lo que provee la fuerza y la autoestima a la identidad regional del valle. Las discusiones permanentes, que implican análisis y reflexión, sobre qué es la identidad wanka, así como el manejo simultáneo de diferentes discursos de autenticidad, proveen una respuesta a todos los sectores involucrados en este debate cultural. Pero los discursos divergentes sobre el pasado y la “autenticidad cultural” en el valle del Mantaro no deben llevarnos a creer que sus pobladores se sienten forzados a endosar una única opción específica. Si bien es cierto que hay individuos que son definitiva y orgánicamente “tradicionalistas” o “innovadores”, hay otros que profesan identidades móviles, múltiples y portátiles, que ellos cambian en relación con su edad y posición en la sociedad. Sabemos que la cualidad cambiante de las identidades étnicas en los Andes permite a las identidades culturales cambiar inclusive a lo largo de un mismo ciclo de vida.

De-esencializando al mestizo del valle del Mantaro

De la misma manera que los límites entre la “tradición” y la “modernidad” se han desvanecido en gran medida, las diferencias entre los agentes sociales de aquellos paradigmas también se han desdibujado. El caso es que los mestizos del valle del Mantaro pueden alternar posiciones dentro del debate sobre el pasado y la “autenticidad”, e inclusive cruzar fronteras culturales cuando ellos lo quieren así,

en nombre de un cosmopolitismo y globalismo andinos.⁵ Ya De Certeau, como nos lo recuerda García Canclini, había observado procesos semejantes al observar a los inmigrantes en California, anotando que los roles sociales se asumían y cambiaban como si fueran carros o casas, y que la vida consistía en un incesante cruce de fronteras (García Canclini 1995: 232). Más cerca de casa, Marisol de la Cadena ha observado que el localismo sería tan sólo uno de los rasgos que caracterizan a las múltiples identidades del poblador de los Andes (De la Cadena 1990).

Hay dos elementos importantes que quisiera mencionar antes de continuar; primero, la “modernidad”. Esta cultura regional no proclama un ethos bucólico; más bien, el ser moderno es uno de los principales atributos del “ser wanka”. La “modernidad” no es vista de ninguna manera como una amenaza a una identidad regional distintiva, sino más bien como una garantía de que la región será capaz de sostenerse con orgullo en el contexto de las tendencias nacionales e internacionales. Y el concepto de “espacio” con relación a la identidad cultural es crucial para recordar que las culturas no ocupan necesariamente lugares predeterminados. Mientras que las personas tienden a relacionar la territorialidad con la identidad (el valle es aún la “madre tierra,” a pesar de la migración masiva hacia Lima), reconozco que, si uno asume que si espacio y cultura están irremediablemente unidos, el riesgo de esencializar y fijar la identidad regional del valle “en” el valle tanto como descodificar otras influencias culturales en el sentido de pertenecer a otros espacios es grande y quizás inescapable. La presencia cultural del valle del Mantaro en Lima es un claro ejemplo. Como Gupta y Ferguson han manifestado, las culturas han sido representadas ocupando “naturalmente” espacios discontinuos. Su particularidad se basa en una aparente división del espacio: “Las representaciones del espacio en las ciencias sociales son muy dependientes de las imágenes de quiebre, ruptura y disyunción. La distinción de sociedades, naciones y culturas está basada en una división no problemática del espacio. La premisa de la discontinuidad forma el punto de partida para teorizar el contacto, el conflicto y la contradicción entre culturas y sociedades” (Gupta y Ferguson 1997).

Los autores plantean superar la noción del “isomorfismo de espacio, lugar y cultura”, lo que es útil para explicar cómo influencias culturales externas pueden desempeñar un rol en el valle del Mantaro sin romper la actual construcción de una distintiva identidad regional y, más aun, para dar cuenta de cómo las jóvenes generaciones, siguiendo el camino de las anteriores, pueden experimentar y asumir otras prácticas culturales sin necesariamente renunciar a una identidad wanka. Entre los casos más extremos, están las “identidades experimentales” asumidas por las jóvenes generaciones en el proceso de esforzarse por reafirmar sus propias

5 La discusión sobre cosmopolitismo y globalización es un tema que requeriría mayor reflexión; pero no será posible tratarlo aquí por razones de espacio. Véase el trabajo de Hannerz (1996), quien debate las principales posturas sobre cosmopolitismos y localismos.

identidades culturales colectivas y sus diferencias generacionales privadas con relación a las antiguas generaciones. Me estoy refiriendo a la capacidad de los jóvenes residentes del valle de probar diferentes sonidos, conductas y filosofías musicales, en el camino de redescubrir su propia identidad regional. También me estoy refiriendo a su capacidad de absorber por igual las músicas rituales y festivas, tanto como las músicas urbanas externas cosmopolitas. Esto es, cruzar líneas libremente, entre la “tradicición” y la “modernidad”. Al final, todos estos casos -que voy a ilustrar más adelante- contradicen la visión romántica a través de la cual muchos académicos han esencializado al indio y al mestizo andinos sobre la base de patrones rígidos, fijos y “tradicionales”, segregados de las tendencias global es que han afectado al resto del mundo, como si todas las comunidades en los Andes peruanos se hubieran mantenido aisladas de la “modernidad” y protegidas de la cultura de los medios de comunicación de masas recluidas en sus propios espacios corporativos indios.

Casi todos los intérpretes andinos del valle del Mantaro que he entrevistado han admitido haber experimentado con diferentes estilos musicales antes de haber asumido un repertorio musical mestizo. La radio y las películas llegaron a las capitales de las provincias andinas a principios de siglo, y los “ritmos” transnacionales que eran populares en Nueva York, Londres y París eran conocidos y contemplados por las élites regionales, pobladores urbanos, indios y mestizos por igual, aunque en diferentes grados. Todos aquellos que tuvieron acceso en algún momento de sus vidas a un cinematógrafo o a una radio estuvieron involucrados en la globalización de los medios de comunicación.

“Mario” es un violinista que toca en muchas de las orquestas típicas del valle.⁶ Él ahora vive en Lima, en donde también es solicitado para integrar las numerosas orquestas típicas de la capital. Pero él es también un [segundo] violinista en la Orquesta Sinfónica Nacional. De modo que él cambia de Beethoven y Mozart al huaylas regional; de la solemne y distante compostura de un intérprete sinfónico a los humores del trago y la convivencia de la fiesta pública. Pregunto: ¿es él un músico mestizo del valle o un violinista sinfónico cosmopolita? ¿un extraordinario intérprete intercultural o un mestizo occidentalizado? Mario ama al valle del Mantaro, y especialmente a su distrito, Huaripampa. Él es del valle y está orgulloso de ser parte de la cultura wanka. Pero el ser parte de una cultura mestiza regional no significa que él no pueda trascender su propio espacio, sus orígenes culturales y explorar otros universos.

El viaje cultural de Mario empezó en su juventud y en el valle, y culminó en la Orquesta Sinfónica Nacional en la ciudad capital. Pero él continúa tocando en orquestas típicas: en algunos días él interpreta en programas matutinos a

⁶ En éste y en el siguiente caso utilizaré seudónimos.

Schubert y a Ravel, y por las noches toca tunantadas, la danza que su padre “bailaba muy bonito”. Su historia es representativa del mestizo del valle del Mantaro y es significativa porque cuestiona no sólo las imágenes esencializantes de indios y mestizos de los Andes peruanos, sino también las representaciones compartimentalizadas de occidentales, criollos, indios, cholos y mestizos como identidades desconectadas e irreconciliables dentro de la nación del Perú.

Quiero citar una breve declaración de Mario:

Quando iba al pueblo de Parco por mis clases de violín, yo tenía vergüenza porque un violinista era visto como un borracho, un mendigo que tocaba por dinero. Los jóvenes como yo querían escuchar “nueva ola” y yo sentía vergüenza por tocar música vernacular en mi violín. Estudié primaria en La Oroya, donde mi padre trabajaba. Allí había de todo, cines, películas con Gary Cooper y John Wayne. Después en Huancayo estudié violín en el Instituto de Cultura. Luego empecé a tocar en orquestas típicas en Tarma.

La historia de Mario no difiere en mucho de las historias de muchos de los artistas que fueron “estrellas” en la época dorada de los discos comerciales andinos (1950-1980). Muchos de ellos comenzaron cantando “rancheras” mexicanas, muy populares en Perú, tanto como el tango argentino. Ambos géneros fueron popularizados a través de las películas, en tiempos en que las industrias fílmicas de México y Argentina estaban en plena expansión y tanto el Perú como toda Latinoamérica eran sus mercados más importantes. Desde la primera década del siglo, el cine mudo llegó a las capitales de las provincias, y entonces las películas norteamericanas y luego las latinoamericanas fueron accesibles a todos los residentes andinos que pudieran visitar las capitales andinas. Sólo puedo especular que esta influencia debe haber sido mayor entre los miembros de las élites provinciales con acceso a una economía de mercado, que entre los más pobres campesinos indios. Pero sin importar donde hubiera estado el punto de entrada, la diseminación de una “música global” sí ocurrió muy temprano en el siglo.

El segundo caso es “Ricardo”, un joven músico y taxista en la ciudad de Huancayo, quien ha tocado música pop, cumbia y salsa desde que era un quinceañero. Pero en sus veintes él cambió a “folklore” (término como muchos jóvenes en la región llaman a la música regional wanka). Él me explicó que la razón para este cambio estribaba en que la cumbia y la salsa no eran tan populares como el “folklore” en el valle; había un mercado más importante para este último.

Ricardo experimentó con diversas identidades musicales antes de decidir adoptar la última de ellas. y yo sostengo que él aún podría estar tocando diversos tipos de música y aún ser parte de la identidad wanka, de la misma manera que

un ciudadano norteamericano, por ejemplo, puede escuchar incesantemente música irlandesa y comer comida mexicana sin dejar de sentirse por eso menos norteamericano.

Tercer caso, el gran violinista Zenobio Dagha,⁷ uno de los fundadores de la orquesta típica con saxofones en los años cuarenta y probablemente el compositor más representativo de huayno, huaylas y mulizas regionales, se enorgullece en declarar que sus composiciones también incluyen vals criollos y polkas, guarachas cubanas y pasodobles españoles. De la misma manera que muchos “indigenistas” rechazaron dicho término porque se sentían limitados en sus alcances y propósitos, y encasillados en un rol que era visto con suspicacia por los sectores hegemónicos, Zenobio Dagha reaccionó con sorpresa cuando le dije que yo sabía que él había compuesto música regional wanka. Él estuvo en desacuerdo y me corrigió diciendo que él había compuesto mucho más que “música regional”. Yo lo estaba esencializando como un “compositor regional” cuando sus propios fines iban más allá.

Este claro ejemplo, que muchos analistas no vacilarían en interpretar como un signo de “occidentalización” o como una prueba de la supremacía de “valores criollos urbanos” sobre la indianidad de una sociedad andina imaginada, es para mí una evidencia de que la cultura andina mestiza no sólo está atenta a lo que sucede más allá de sus fronteras, sino que la incorporación de la modernidad ha sido y aún es uno de sus rasgos fundamentales.

La esencialización del indio y del mestizo andinos como individuos con identidades “primordiales”, las cuales nunca podrán llegar a trascender, ha sido una práctica común en la etnografía andina, y una de las principales consecuencias de esto ha sido el atributo “antimoderno” adscrito a los grupos primordiales; esto es, cualquier rasgo de modernismo, recreado de una manera no convencional por el grupo que está siendo esencializado, será considerado “irracional” (Appadurai 1996: 140). Recuerdo también en este sentido la observación, o acusación, del teórico africano V.Y. Mudimbe cuando dice, pensando en la antropología en general, que en el pasado la presencia de cualquier innovación en las culturas tradicionales se ha interpretado siempre como “malas copias de occidente” (1988: 53). Pienso que esto se debe a varias razones: 1) se ha hecho más hincapié en la defensa de la propia identidad dentro de estos marcos que en la exploración fuera de éstos; 2) se ha enfatizado, como ha dicho el africano Kofi Agawu (1995: 393), una “ideología de las diferencias” más que una ideología de las semejanzas; 3) el contacto cultural se ha descrito como “aculturación”, desintegración u occidentalización, mas no como cosmopolitismo; y, por último, 4) el localismo andino se ha visto con mayor interés que la participación del poblador andino en lo global.

7 Esta vez sí utilizo su nombre auténtico.

Sin embargo, no quiero terminar sugiriendo que la identidad mestiza es múltiple y por lo tanto indefinible, o que su destino es cruzar fronteras indefinidamente; sino más bien sugerir que las identidades móviles son un mecanismo de búsqueda, pero también de reafirmación cultural. Como dicen John y Jean Comaroff en su crítica al “primordialismo”, que es la crítica al esencialismo, “mientras que la etnicidad es el producto de procesos históricos específicos, éste [el primordialismo] tiende a tomar la apariencia “natural” de una fuerza autónoma, de un “principio” capaz de determinar el curso de la vida social” (1992: 60). Es decir, las identidades no son “esencias” inherentes a un grupo social determinado, sino que se construyen socialmente; una vez construidas tienden a ser “esencializadas” por el mismo grupo en cuestión. Sin este último punto, no podrían los pobladores del valle hablar de una cultura wanka, ni creer en ella como proyecto de largo plazo, ni nosotros hablar aquí de una identidad mestiza wanka como tema de discusión académica.

Referencias citadas

- Adams, Richard. 1959. *A Community in the Andes: Problems and Progress in Muquiyauyo*. Seattle: University of Washington Press.
- Agawu, Kofi. 1995. The Invention of African Rhythm. *Journal of American Musicological Society*. 48 (3): 380-395.
- Appadurai, Arjun. 1996. “Life After Primordialism”. En: *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. 1981. The Past as a Scarce Resource. *Man*. 16 (2): 201-219.
- Arguedas, José María, 1975. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI,
- _____. 1968. De lo mágico a lo popular, del vínculo local al nacional. *El Comercio*, Suplemento Dominical. Lima: 30 de junio.
- _____. 1957. Evolución de las comunidades indígenas. El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo. *Revista del Museo Nacional*. (26): 105-196.
- _____. 1953. Folklore del valle del Mantaro. *Folklore Americano*. 1 (1): 101-293.
- Barth, Fredrik, 1969. “Introduction”. En: Barth, Fredrik (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston: Little, Brown and Company.
- Bourricaud, Francois. 1971. “Indian, Mestizo and Cholo as Symbols in the Peruvian System of Stratification”. En: Glazer, Nathan y Daniel Moynihan (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge. Harvard University Press.
- Comaroff, Jean y John Comaroff. 1992. “Of Totemism and Ethnicity”. En: Comaroff, Jean y John Comaroff (eds.), *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder. Westview Press.

- Cotler, Julio. 1968. "La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú". En: *Perú Problema*, Lima: Moncloa-Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- De la Cadena, Marisol, 1990, De utopías y contrahegemonías: el proceso de la cultura popular. *Revista Andina*. 8 (1): 65-75.
- Flores Ochoa, Jorge. 1974. "Mistis and Indians. Their Relations in a MicroEconomic Region of Cusco". En: Pierre van den Bergue (ed.), *Class and Ethnicity in Perú*. Leiden: E.J. Brill.
- Fuenzalida, Fernando. 1980. Santiago y el wamani: aspectos de un culto pagano en Moya. *Debates en Antropología*. (5): 155-187.
- _____. 1970. "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo". En: Fernando Fuenzalida *et al.*, *El indio y el poder en el Perú*. Lima: IEP.
- García Canclini, Néstor. 1995. *Hybrid Cultures Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Geertz, Clifford. 1973. "Person, Time and Conduct in Bali". En: *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 1997. "Discipline and Practice 'The Field as Site, Method, and location in Anthropology". En: *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- Hannerz, Ulf. 1996. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. Londres: Routledge.
- Herzfeld, Michael, 1991. *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Princeton: Princeton University Press;
- Long, Norman y Brian Roberts (eds.). 1978. *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*. Austin: The University of Texas Press.
- Mallon, Florencia. 1983. *The Defense of Community in Peru's Central Highlands*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Manrique, Nelson, 1987. *Mercado interno y región: la Sierra central 1820-1930*. Lima: DESCO.
- Mayer, Enrique. 1970. "Mestizo e indio. el contexto social de las relaciones interétnicas". En: Fernando Fuenzalida *et al.*, *El indio y el poder en el Perú rural*. Lima: IEP.
- Mudimbe, V.Y. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington Indiana University Press.
- Murra, John. 1984. "The Cultural Future of the Andean Majority". En: Maybury-Lewis, David (ed.), *The Prospect for Plural Societies*. Washington: American Ethnological Society.
- Ossio, Juan M. 1978. Relaciones interétnicas y verticalidad en los Andes. *Debates en Antropología*. (2): 1-23.
- Romero, Raúl R. 1993. "Cambio musical y resistencia cultural en los Andes centrales del Perú". En: Romero, Raúl R. (ed.), *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Silverblatt, Irene. 1988. "Political memories and Colonizing Symbols Santiago and the Mountain Gods of Colonial Peru". En: Hill, Jonathan D (ed.), *Rethinking History and Myth Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press.
- Valcárcel, Luis E. 1925. *Tempestad en los Andes*. Lima: Minerva (Biblioteca Amauta).
- Van den Bergue, Pierre. 1974. *Class and Ethnicity in Peru*. Leiden: E. J. Brill,
- Vilcapoma, José Carlos, 1995. *Waylarsh: amor y violencia de carnaval*. Lima: Pakarina ediciones.
- Wolf, Eric. 1966. *Peasant*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Geopoética de identidad y lo cholo en el Perú: migración, geografía y mestizaje¹

GISELA CÁNEPA K.

Geografía, identidad y *lo cholo* en el Perú

En el Perú, la clasificación étnica y racial se encuentra inscrita en el paisaje, de modo que las identidades se conciben como condiciones esencialmente ligadas a una ubicación geográfica (Poole 1988, Orlove 1993). Esto ha dado lugar a una geografía de identidad localizada y territorializada que ha sido instrumental a un orden político y cultural en el que Lima se constituye como el centro del Estado-nación y el resto del país como un paisaje fragmentado, un territorio distante e internamente desconectado. Radcliffe y Westwood anotan que “la imaginación geográfica de los ciudadanos peruanos y del Estado en tiempos post-coloniales ha asociado a la población indígena con las montañas andinas y ha visto el “desarrollo” como la tarea de superar los “obstáculos” físicos y sociales representados por esta geografía racializada” (1996: 27).

Tal geografía de identidad ha naturalizado la relación entre identidad y geografía, moldeando los sentidos de lugar, tanto espaciales como sociales, y regulando los desplazamientos de grupos étnicos, personas, cosas y repertorios culturales al interior del territorio nacional. Es por eso que la migración a las ciudades es percibida como una “invasión” y un “atreimiento” de quienes se aventuran a salir de los lugares que les son “propios” y “naturales”. En la medida en que la ubicación geográfica determina el acceso a la educación y los servicios de salud, así como la presencia del Estado, la propia condición ciudadana adquiere un correlato geográfico. A mayor altura geográfica no sólo se es más indio y más pobre, sino además menos ciudadano.

1 El presente artículo se desprende de una investigación más amplia que se realizó con el apoyo del Programa de becas Clacso-Asdi para investigadores señor de América Latina y el Caribe 2000-2002, titulada Geopoética y geopolítica de la danza: Migración, identidad y lugar en el Perú.

La migración ha sido destacada como uno de los procesos más importantes de transformación cultural y política acontecidos en el país desde la segunda mitad del siglo XX. En tal sentido se ha atribuido a la migración y al proceso de inserción en el espacio urbano un efecto democratizador (Degegori 1994; Degregori, Blondet y Lynch 1986). Dentro de esta misma línea de razonamiento se ha considerado la “cholificación” de Lima como uno de los procesos que garantizaría la “viabilidad” del país entendida en términos de construcción ciudadana, al mismo tiempo que el “cholo” encarnado en la figura del provinciano y empresario emergente de origen andino ha sido evocado como el agente de tal transformación.

Al respecto hay que señalar que el proceso de migración ha sido conceptualizado en el debate académico y público principalmente como un fenómeno “limeño”, descuidando el estudio, la difusión y reflexión de procesos de transformación urbana en las demás ciudades del país. Así también la posibilidad de modernización y de desarrollo político y económico, junto con el agente de tal proceso, han sido “localizados” en la capital. Con respecto a tal formulación me interesa destacar que lo que está en funcionamiento aquí es la iteración de una figura metonímica a través de la cual se ha configurado nuestra imaginación geográfica del territorio y la comunidad nacionales y según la cual “Lima es el Perú”.

El argumento que quiero discutir aquí es que la narrativa del “cholo emergente” –enunciada desde Lima– para referirse tanto a la presencia de migrantes andinos y de sus descendientes en Lima, así como a los procesos económicos y culturales que ha generado, resulta instrumental a la regulación discursiva de un proceso que es mucho más complejo, heterogéneo y a veces contradictorio, así como a la reafirmación de la supremacía de Lima sobre el resto del país. Más precisamente, en las definiciones que toma la figura del cholo emergente, enunciadas desde Lima, se pueden identificar formas de inclusión estratégica de lo “otro” que implican al mismo tiempo su exclusión. De este modo nos encontramos frente a un discurso que es reivindicativo de una identidad andina y provinciana, al mismo tiempo que reproduce formas de exclusión étnica y geográfica, contribuyendo a re-inventar el centralismo limeño en el marco de las transformaciones urbanas iniciadas a mediados del siglo XX.

En tal sentido considero que el discurso de lo cholo emergente contiene los mismos dilemas y tensiones que han sido identificados como propios de la definición del mestizo cuzqueño presente en las expresiones intelectuales y artísticas del neo-indianismo cuzqueño de los años 40 (Poole 2000, De la Cadena 2004) y aún vigente en las formas de representación cultural en la actualidad (Salas 2006). Como han argumentado estos autores, el mestizo cuzqueño evoca al indígena como referente de autenticidad al mismo tiempo que marca distancia con el indígena real, objetivándolo en términos de un “otro” étnica y geográficamente distante. En otras palabras, encuentro que en la figura del cholo emergente

reaparece el discurso del mestizaje pero esta vez enunciado desde Lima, tanto por parte de los limeños tradicionales que responden a la presencia andina en la ciudad como por parte de los mismos migrantes que dan cuenta del propio proceso de migración. Conceptualizado en el contexto de migración, el concepto del mestizaje requiere ser problematizado no sólo con respecto a criterios raciales y étnicos, sino también geográficos.

Como discutiré en las siguientes líneas, aunque enunciada con fuerza desde Lima, no se trata de una definición de mestizaje única y exclusivamente limeña, ya que es posible identificar vertientes regionales de la misma, como es el caso de la noción de mestizaje implicada en el discurso de identidad formulado, primero, por los paucartambinos migrantes que se insertaron en la ciudad del Cuzco en la segunda mitad del siglo XX y, luego, por los paucartambinos y cuzqueños residentes en Lima que se agrupan en torno a la fiesta de la Virgen del Carmen de Paucartambo. Argumentaré además que es clave distinguir no sólo desde qué lugar geográfico se enuncia lo “cholo emergente”, sino también cuál es la voz que enuncia.

Al respecto debo anotar que entiendo el mestizaje como el campo discursivo y de praxis donde las categorías de clasificación y jerarquización social son reformuladas, permitiendo a distintos actores escapar a la adscripción a categorías fijas. Se trata de un espacio de argumentación y disputa estratégicas. Por esta misma razón, el carácter contra-hegemónico y liberador que puede tener en ciertos contextos y para actores particulares, puede convertirse al mismo tiempo en un discurso de poder, según el lugar desde donde se enuncia o representa el mestizaje. En la versión de mestizaje del neo-indianismo cuzqueño, una élite emergente rechaza la noción de autenticidad para sí, explorando identidades posibles, al mismo tiempo que se la impone al indio, cuando a través de distintas formas de representación lo evoca como el depositario de la pureza racial y cultural, negándole toda posibilidad de reubicación en el orden social y, por lo tanto, de acción histórica y política.

La paradoja implicada en la categoría de mestizaje es que la propia noción de autenticidad que ella pone en debate es evocada bajo ciertas condiciones y por grupos posicionados jerárquicamente para otorgarse legitimidad. Por eso, como algunos autores han sugerido, la relación entre mestizaje y autenticidad en América Latina nos exige tomar en consideración la posición desde donde ambos conceptos son enunciados y reclamados, ya que puede tener distintas implicancias estratégicas.

Como De la Cadena muestra para el caso del Cuzco, el proyecto neo-indianista de hibridez y multiplicidad militante estaba intrínsecamente estructurado en términos de autenticidad y marginalidad. En relación con los grupos de poder en Lima o las viejas elites en Cuzco, los

neo-indianistas posicionaron estratégicamente su proyecto de fusión cultural como marginal (*strategically marginal*). Con respecto a los indios y a los varones cholos, sin embargo, los bohemios indianistas varones se posicionaron a sí mismos como los ejemplares auténticos y genuinamente viriles de lo que debía ser la nueva fusión, que de modo interesante debía ser lograda y adquirida en los cuerpos seducibles de las cholos. (Mallon 1996: 3; la traducción es mía).

Siguiendo esta misma línea de argumentación, se puede distinguir, por ejemplo, entre la figura del cholo emergente –así como es formulada por la academia y prensa limeñas– y la del provinciano “residente”, formulada por los propios grupos de migrantes a través de expresiones discursivas como las fiestas patronales re-contextualizadas en la ciudad o las biografías que narran la propia experiencia migratoria. En el primer caso y como he argumentado en otra parte (Cánepa, 2006), la figura del cholo emergente resulta inclusiva de los nuevos habitantes de la ciudad pero en términos de “otredad”. Al respecto es preciso anotar que es precisamente en el contexto post-electoral de los comicios presidenciales del 2006, cuando el mapa electoral visibilizó una vez más el centralismo limeño e hizo explícita la tensión entre Lima y las provincias, especialmente las del sur andino, en términos de simpatías y representatividad políticas, que el argumento de “lo cholo” como denominador común de una identidad peruana –formulado desde Lima e implicado con un discurso centralista– vuelve a colocarse en el debate público. La serie de mesas sobre “Lo cholo en el Perú” que la Biblioteca Nacional viene organizando desde el mes de octubre del 2006 (<http://www.bnpgob.pe/portabnp/index.php?>) es una instancia que muestra la vigencia que tiene tal debate tanto en la oficialidad como en el ámbito académico.

La discusión de lo cholo como problema y como referente de una identidad nacional se ha tocado de manera reiterada por las ciencias sociales desde los años ochenta, cuando Aníbal Quijano (1980) se refiere al proceso de urbanización de la ciudad como la “cholificación de Lima”. En la misma década, De Soto (1987) aborda los procesos económicos derivados de la migración y la urbanización a partir del asunto de la informalidad. Posteriormente, en los noventa encontramos la figura del cholo implicada en nociones como las de los “nuevos limeños” y la de “clase media” (Portocarrero 1993 y 1998). Finalmente, en el 2000 la figura del cholo emergente aparece encarnada en Alejandro Toledo, especialmente durante la campaña electoral. Los encuentros organizados por la Biblioteca Nacional, que convocan a intelectuales, artistas y micro empresarios, se vienen dando en el marco de políticas económicas claramente neo-liberales y bajo la convicción de que las iniciativas económicas viables para garantizar el desarrollo son aquellas que se organicen y administren en torno al principio de la “marca país”. En este contexto, lo cholo es enunciado en la doble acepción de (1) referente cultural de una emergente clase media productiva a la vez que consumidora y

(2) fuente de inspiración y creación estética instrumental a una economía basada en la producción de bienes de consumo. Al mismo tiempo que se reivindica la diversidad cultural y se celebra y publicita el carácter multicultural de la sociedad peruana, la idea de lo cholo, y por ende del mestizaje, sigue estando asociada a la búsqueda de denominadores comunes, referentes compartidos y principios homogenizadores que son a su vez propios de las ideologías nacionales, pero que se enuncia en el marco de la globalización.

Retomando la propuesta de aproximarnos al mestizaje como una arena de disputa y juego estratégico, resulta interesante preguntarse quién y cómo enuncia lo cholo en el marco de las mesas organizadas por la Biblioteca. En tal sentido vale la pena destacar que si bien el título de las mesas es “Lo cholo en el Perú”, los temas, enfoques y referentes son netamente limeños. Por otro lado, los intelectuales invitados a comentar se refieren a lo cholo en tercera persona, es decir que no lo enuncian como algo propio. Lo mismo se puede decir con respecto a las manifestaciones artísticas objeto de discusión en estas mesas, donde se legitiman aquellas expresiones en las que prevalecen procesos de apropiación de formas estéticas populares por parte de artistas limeños. Por último, en los casos en los que se da la voz a quienes evocan lo cholo de manera auto-referencial, como es el caso de los llamados empresarios emergentes, se opta por el testimonio como forma de enunciación. Este contrasta con la retórica académica que cuenta con una autoridad y legitimidad superiores. Encuentro aquí implicado el hecho de que la inclusión se realiza en términos de “otredad” y exclusión.

Por otro lado, y como discutiré más adelante, cuando el que enuncia es el propio migrante –quien busca situarse en la ciudad al mismo tiempo que reafirmarse en su particularidad–, éste no siempre evoca su “lugar de origen” de manera inclusiva, sino que puede eventualmente hacerlo en términos de un referente de autenticidad excluyente reproduciendo viejas distancias geográficas y étnicas. Lo que me propongo hacer a continuación es preguntarme a partir del caso paucartambino y de la recontextualización de la fiesta de la Virgen del Carmen en Lima si el discurso de lo cholo formulado por los cuzqueños residentes en Lima reproduce o subvierte la geografía de identidad prevalente que confina a los grupos indígenas a las zonas rurales y a los Andes; en otras palabras, si es posible descentrar desde el centro.

Geografía e identidad en la formulación cuzqueña del mestizaje

En el marco del discurso indigenista de la primera mitad del siglo XX, se establece un vínculo primordial entre el indio y la geografía. Esto es crucial en su legitimación como depositario de una cultura auténtica ya que en la lógica del indigenismo la identidad indígena no solamente habría estado encarnada en la figura del indio

puro, sino también inscrita en la propia geografía. Se consideraba que habría sido el aislamiento geográfico de las comunidades indígenas lo que habría permitido la preservación de su pureza racial y cultural. En el discurso neo-indianista, este determinismo ambiental es reinterpretado en la noción de fuerza telúrica, central tanto en la forja de una masculinidad mestiza como en el surgimiento de un arte mestizo encarnados en la figura del *walaychu* (Poole 2000), versión andina del bohemio rebelde que abandona sus vínculos familiares en pro de un profundo arraigo a su tierra, la que constituye su fuente de inspiración estética.

En el contexto de los procesos migratorios acontecidos desde la segunda mitad del siglo XX, el vínculo con la geografía debió ser reinterpretado nuevamente, dando lugar a una narrativa y ritualidad identitarias que incluyeron el desplazamiento como figura retórica para imaginar al mestizo. Mi argumento es que los paucartambinos que desde la década de los cincuenta migraron al Cuzco, dieron sentido a la experiencia migratoria y a su condición de migrantes a través de una geopoética del mestizaje de acuerdo a la cual la identidad mestiza fue concebida y narrada como una sucesión de desplazamientos geográficos hacia y desde el pueblo de Paucartambo.

Tal geopoética se ha llevado a cabo a través de distintas prácticas discursivas, rituales y festivas, que incluyen la Serie Monográfica de Paucartambo del Dr. Segundo Villasante, así como la celebración de la fiesta de la Virgen del Carmen, la participación de las danzas en concursos folklóricos regionales y las actividades realizadas para el traslado de la imagen de la Virgen del Carmen al Cuzco y su coronación por el Papa Juan Pablo II. La obra monográfica de Villasante ha sido fundamental para el desarrollo de un conocimiento compartido sobre la geografía y la historia del pueblo y la provincia. Es a través de la descripción de éstas, así como del desarrollo de argumentos influencia dos por corrientes teóricas como el determinismo geográfico, que Paucartambo es presentado por Villasante como la locación geográfica de la identidad mestiza. La historia del pueblo es narrada por Villasante en términos de una sucesión de desplazamientos y nuevas fundaciones a través de lo cual éste adquiere su condición mestiza. Este derrotero geográfico guarda además relación con lo que en el plano de la historia cultural el propio Villasante define como un proceso de evolución folklórica que habría llevado a la estilización y occidentalización de las expresiones coreográficas locales e indígenas. Es a través de tal transformación que el repertorio coreográfico habría adquirido su actual naturaleza mestiza, la cual quedara reconocida y legitimada cuando Paucartambo fue declarado provincia folklórica del Cuzco.

El pueblo habría tenido una primera locación a 17 kms. de su ubicación actual, donde hoy se encuentran las ruinas de *Watoqto*, y que Villasante denomina el Paucartambo Inka. Haciendo referencia a los Comentarios Reales de los Inkas del cronista Garcilaso de la Vega, el autor explica que estas construcciones habrían sido

realizadas por los incas, quienes se dirigían en una empresa conquistadora y civilizadora hacia la selva por mandato de Manqo Qhapaq. Posteriormente, durante la Colonia, los españoles fundaron un asentamiento en la planicie de Llawllipata, que tomó la denominación de San Antonio, y en donde se construyó un primer templo católico, dedicado a la advocación de la Virgen del Rosario. El autor sitúa la fecha de fundación en el año 1622 y llama a este poblado el Paucartambo Colonial, habitado por una mayoría indígena y una minoría de españoles y mestizos. Finalmente, los pobladores de San Antonio bajaron hacia la ubicación que tiene hoy en día el pueblo, a orillas del río Paucartambo. Tal desplazamiento se explica por qué la Corona española mandó a construir un puente de cal y canto en la segunda mitad del siglo XVIII, que reemplazó el viejo puente incaico de ichu. Por este puente se transportaba coca y plata, así como productos agrícolas. Debido al incremento del comercio fue necesario construir un puente más resistente. Adicionalmente se inició la construcción de la iglesia, hecho que motivó el traslado de la población a los alrededores del templo y del puente. De este modo se funda lo que Villasante denomina el Paucartambo Colonial-Republicano y que se convirtiera paulatinamente en un pueblo mayoritariamente mestizo.

El modo como se narra la historia de la fundación del pueblo alude a la caracterización del mestizaje como resultado de una sucesión de desplazamientos que implican un recorrido a lo largo de zonas geográficas distintas, de las partes altas hacia la planicie y finalmente hacia “abajo”, a orillas del río. Villasante está dialogando aquí con una visión ampliamente difundida y profundamente arraigada según la cual lo indígena y rural es a la vez lo geográficamente más distante. A tales ideas corresponde un orden dicotómico en el que los siguientes términos se oponen: puna/valle, rural/urbano e indio/mestizo. Así, por ejemplo, desde la ciudad del Cuzco, donde Villasante vive y escribe, el pueblo de Paucartambo es visto como ubicado “más allá” de las fronteras de lo urbano y moderno. Partiendo de estas ideas y sin contestarlas sino más bien reinterpretándolas, el autor distingue distintas zonas geográficas dentro de la provincia, en las cuales emplaza además distintas etapas de la historia. Por medio de tal geopoética, el autor sitúa y ordena estos lugares dentro de una línea evolutiva, a través de la cual hace transitar el pueblo, logrando de este modo des-indigenizarlo y des-ruralizarlo. La narración de Villasante no sólo logra re-significar la locación geográfica del pueblo como un lugar esencialmente mestizo, sino que define la naturaleza misma de la identidad mestiza en términos de la capacidad de desplazamiento y convierte la itinerancia en la figura retórica del mestizaje.

El hecho de colocar el pueblo en la historia y geografía nacional y universal a través de su representación escrita, es parte del esfuerzo por re-situar el pueblo, ya que éste implica un desplazamiento discursivo que va de la representación folklórica al texto escrito. Tal opción tiene que ver con el hecho de que, si bien la fiesta y las danzas son una forma de representación y negociación importante de la identidad regional cuzqueña, desde la perspectiva de la elite tradicional

cuzqueña, y sobre todo desde los grupos limeños, tales expresiones precisamente sustentadas en la idea de autenticidad son siempre prácticas culturales del “otro”. Haber tomado la fiesta de la Virgen del Carmen y su repertorio coreográfico como recurso central para la auto-representación como mestizos, obliga a los paucartambinos residentes en Cuzco a enfrentar los dilemas y contradicciones que tal opción plantea. Es por eso que Villasante invierte tanto esfuerzo en dar expresión a la identidad paucartambina a través del medio escrito, que lo vincula con una elite letrada.

Por otro lado, el pueblo es señalado como punto de salida de una serie de empresas expedicionarias. Villasante enumera en detalle las expediciones incas para conquistar territorios selváticos, las expediciones con fines evangelizadores durante la Colonia y las científicas durante la República. Finalmente, en la actualidad, presenta el pueblo como punto de partida del recorrido del circuito turístico hacia la reserva ecológica del Manu y la salida a Tres Cruces. Todas estas empresas son presentadas como civilizadoras, al mismo tiempo que se señala una línea evolutiva en el tipo de interés que concita el lugar para locales y foráneos y en el tipo de acciones al que fue sometido. Carlos Ramos, otro autor paucartambino que ha publicado en la misma línea que Villasante, lo expresa del siguiente modo: “Muchas fueron las expediciones realizadas a Paucartambo. En tiempos prehispánicos eran de sojuzgamiento, durante la conquista y el coloniaje de exploración y en tiempo republicano de investigación” (Ramos 1996: 14). Tanto Ramos como Villasante incidirán a lo largo de su exposición en el interés turístico del pueblo y la provincia como fuente de desarrollo en la actualidad. De este modo también se establece una geopoética de desplazamientos sucesivos, esta vez en el sentido del interés que provocan los movimientos hacia afuera del pueblo (sojuzgar, explorar, investigar) y los movimientos hacia el pueblo (turismo). Su condición de destino turístico ciertamente implica su colocación en una geografía global y contemporánea.

Por último, cabe señalar que el mestizaje geográfico encuentra también expresión a través de mecanismos dramáticos, como la realización de la fiesta de la Virgen del Carmen (con sus ceremonias de la entrada, sus procesiones y la guerrilla) y el traslado de la imagen de la Virgen al Cuzco, así como a través de intervenciones en el espacio como la transformación urbanística y arquitectónica del pueblo. En todos estos casos, lo que está en juego es un desplazamiento a través de locaciones geopolíticas que conecta la capital de provincia con la capital del departamento. Considerando que estos lugares constituyen referentes jerarquizados, lo que es puesto en acción es el tránsito de lo local a lo regional. La configuración del pueblo como el centro mismo del mestizaje paucartambino resulta además instrumental a la demarcación de diferencias étnicas entre indios y mestizos en la provincia, así como a la legitimación de quién ha nacido en el pueblo como el legítimo mestizo cuzqueño.

Desde el Cuzco, los paucartambinos configuraron discursiva y ritualmente el pueblo como el lugar de origen y como la locación geográfica de una identidad mestiza. De este modo se particularizaba la identidad paucartambina y se la distinguía de una masa migrante de origen rural e indígena que se asentaba en la ciudad. Sin embargo, la territorialización de esta identidad paucartambina dentro de los límites del pueblo tenía el inconveniente de enraizarla en un ámbito geográfico identificado desde la ciudad como rural e indígena. Por lo tanto, fue necesario re-significar el pueblo como el centro mismo de un proyecto modernizador y civilizatorio al mismo tiempo que convertir a los paucartambinos en los agentes de tal desarrollo. Lo que estaba en juego no sólo era la afirmación de una identidad, sino el hecho de que los paucartambinos residentes en el Cuzco se constituyeran en los auténticos custodios y exponentes del mestizaje regional.

Como he tratado de explicar líneas arriba, esto implicó un doble proceso: por un lado, emplazar la autenticidad de tal mestizaje en el pueblo mismo y, por el otro, desplazar el pueblo desde el ámbito local y rural hacia uno regional y urbano. En otras palabras, lo que denomino mestizaje geográfico funciona en un doble registro, como identidad territorializada y como identidad itinerante. Lo primero implica otorgar a los nacidos o residentes en el pueblo la condición de auténticos mestizos, mientras que lo segundo reserva para aquellos que se han desplazado al Cuzco la condición de legítimos agentes de un proyecto mestizo regional.

Esto conlleva a una serie de tensiones entre residentes en el pueblo y paucartambinos en Cuzco que instrumentalizan el discurso del mestizaje geográfico según sus propias agendas de afirmación identitaria, pero sobre todo según la ubicación geográfica desde donde evocan su condición mestiza. Los nuevos residentes en el pueblo que provienen de las comunidades o distritos de la región proclaman su identidad mestiza a través de su participación en las danzas de la fiesta de la Virgen del Carmen, al tiempo que los danzantes residentes en el Cuzco –nacidos en el pueblo, pero también descendientes o amigos de éstos– se atribuyen la exclusividad sobre las danzas argumentando que las conocen mejor, o las saben representar mejor, porque son ellos los que han perfeccionado las danzas convirtiéndolas en expresiones reconocidas del folklore regional. En otras palabras, desde el Cuzco, el pueblo de Paucartambo y la identidad mestiza territorializada en él son evocados como fuente de autenticidad, pero en una lógica excluyente, ya que los que nacen o residen allí son deslegitimados como genuinos exponentes del repertorio cultural paucartambino. Es precisamente el carácter situado del discurso mestizo lo que revela su capacidad para reubicar a individuos y grupos en el marco de una geografía de identidad centralista y racializada, al mismo tiempo que la reproduce.

En tal sentido, la identidad mestiza presenta una tensión que no se da en términos de las contradicciones raciales y culturales, tal como fuera planteada por los

indigenistas de la primera mitad del siglo XX, sino en términos de la ubicación espacial. En conclusión, las distintas prácticas discursivas, rituales y festivas comprometidas en el desarrollo de los argumentos expuestos acá, se rigen bajo la misma preocupación y esfuerzo por resolver los dilemas y retos que las tensiones y contradicciones entre localidad y trans-localidad plantean a una comunidad que a partir de la década del cincuenta se configura a sí misma –al igual que muchas otras en el Perú– en la diáspora. Estos dilemas surgen del hecho de que, por un lado, se asume de manera compartida una noción territorializada de la autenticidad, mientras que, por el otro, se hace necesario contestarla con el fin de hacer posible y dar sentido al desplazamiento geográfico en el marco de una geografía de identidad centralista y jerarquizada. Es precisamente en torno a esta dinámica de inclusión y exclusión en el discurso del mestizaje que quiero discutir (1) la manera en que el lugar de origen y la identidad mestiza son configurados desde Lima, así como (2) la agencia que es atribuida a individuos y grupos en la configuración de una identidad ciudadana de acuerdo a su locación geográfica.

Geografía y clase: formas renovadas del mestizaje cuzqueño

La identidad mestiza paucartambina se desenvuelve a la par que los diferentes grupos que integran la comunidad se disputan la realización de la fiesta y la presentación de las danzas desde su ubicación en locaciones geográficas distintas. Los que viven en el pueblo se refieren a este proceso diciendo que las danzas se están “elitizando” o que se “van al Cuzco”. De este modo aluden tanto al hecho de que las comparsas están integradas por danzantes que no residen en el pueblo, como a que éstos están imponiendo sus patrones estéticos en la coreografía y vestuario de las danzas. Este proceso empezó en los sesenta y continúa a la par de la migración a Lima y la re-contextualización de la fiesta y las danzas allí.

En Lima, la identidad mestiza no se formula en oposición a una identidad indígena, sino más bien en relación a la población limeña tradicional que se considera autóctona. Los nombres asociados a ésta serán los de cholo, provinciano y empresario emergente. Estos constituyen marcadores de distinción cultural de amplios sectores de origen migrante que han logrado consolidarse como clase media, con capacidad de consumo y aspiración a la profesionalización. Mi argumento es que en el caso de los migrantes cuzqueños el discurso que ellos elaboran sobre sí mismos presenta la misma geopoética de identidad que he identificado líneas arriba para el mestizaje geográfico. Una mirada detallada a cómo este discurso es formulado nos permite además apreciar la existencia de diferencias de clase que subyacen a una identidad provinciana compartida y que se traducen en concepciones inclusivas y excluyentes del lugar del origen como referente de autenticidad, en un caso contestando una geografía de identidad prevalente y en otros contribuyendo a reproducirla.

La celebración de la Virgen del Carmen de Paucartambo en Lima se inicia en la década del ochenta por iniciativa de un grupo de señoras de origen paucartambino. Nostalgia, devoción a la Virgen, la necesidad de consolidar un grupo de referencia en la ciudad y de organizarse para realizar obras benéficas a favor del pueblo, son los sentimientos y razones a los que alude este grupo de señoras para explicar su iniciativa. La convocatoria se organiza en torno a la Hermandad de la Virgen del Carmen de Paucartambo en Lima y al Club Departamental Cuzco, que agrupan a una elite paucartambina residente en Lima y a las elites de las provincias y la ciudad del Cuzco, respectivamente. La filiación con el Club Departamental, además de indicar un territorio de procedencia, alude a la condición urbana, étnica y de clase de una elite regional asentada en Lima. Aquellos residentes en Lima que provienen de los sectores rurales y populares de la provincia y la ciudad del Cuzco difícilmente lograrán tener membresía en el Club Departamental, ya que ésta es selectiva en términos del origen social y geográfico. Hay pues una geopolítica de identidad implicada en la organización de asociaciones y clubes de migrantes en el sentido que se observa una correlación entre etnicidad, clase y referentes geopolíticos (localidad, distrito, provincia, departamento).

La convocatoria regional que tiene la fiesta de la Virgen del Carmen en Lima se explica por el trabajo de re-localización geográfica y étnica previamente realizado por los paucartambinos residentes en el Cuzco. En tal sentido hay que anotar que ésta se distingue del tipo de convocatoria que tiene la fiesta del Señor de Q'oyllur Riti en Lima (Avila 2002), que también es de dimensión regional pero de raigambre indígena y popular. Por otro lado, y como discutiré a continuación, la propuesta de una identidad paucartambina construida en torno a la fiesta de la Virgen del Carmen desde las elites cuzqueñas residentes en Lima, será disputada por residentes de origen paucartambino provenientes de estratos populares, que se sienten legítimamente llamados debido a su condición de nacidos en el pueblo o de descendientes directos de estos. Si bien la devoción a la Virgen del Carmen establece un referente de identidad común, que es la condición mestiza adscrita a la Virgen y al pueblo, cada uno de estos grupos intervendrá en la fiesta afirmando identidades de clase distintas a través del tipo de vínculo inclusivo o excluyente que establezca con el "lugar de origen".

Entre los participantes en la fiesta se puede distinguir dos grupos distintos que se congregan en torno a la Hermandad y a las comparsas de danzantes respectivamente. El primero convoca a paucartambinos nacidos en el pueblo, pero también a cuzqueños provenientes de otras provincias y de la ciudad del Cuzco, que legitiman su participación en términos del principio devocional. Este grupo, auto-denominado como paucartambinistas, participa principalmente a través del sistema de mayordomías auspiciando la organización de la fiesta y de las comparsas de danzantes, así como de otras actividades a lo largo del año. En tal sentido han ganado control sobre el sistema de mayordomías transfiriendo el

cargo al interior de su grupo social, constituido principalmente por empresarios y profesionales y en donde destaca la figura del ingeniero. Por otro lado, el grupo que se organiza en torno a las comparsas de danzantes está conformado por comerciantes y empleados y legitima su participación en términos de paisanazgo, debido a lo cual se privilegia la admisión de miembros que sean nacidos en el pueblo o descendientes de éstos.

En el 2001, cuando introducía públicamente a la pareja que asumiría el cargo para la fiesta del siguiente año, el prioste subrayó el cuidado que habría tenido en escoger a un sucesor que honrara la confianza que la comunidad paucartambina depositaría en él. Enfatizó el hecho que si bien el nuevo prioste no había nacido en Paucartambo, era cuzqueño y sobre todo “paucartambinista y devoto de la Virgen del Carmen”. Lo que llamó particularmente mi atención fue que la credibilidad de esta persona y del grupo que se agrupaba en torno al cargo de prioste no sólo se basaba en el hecho de ser paucartambinistas, sino también en su formación profesional como ingenieros.

La figura del ingeniero es una imagen muy poderosa en la sociedad peruana. En los años cincuenta, el ingeniero pasó a ser el agente del proceso de modernización, implementando proyectos de desarrollo como la construcción de carreteras, electrificación, mientras que en los setenta estuvo asociado con las acciones de implementación de la Reforma Agraria, introduciendo cambios importantes en la vida rural y provinciana. En las décadas siguientes su presencia en el campo fue vista en el trabajo de las ONGs. Es, junto a la figura del maestro de escuela, uno de los referentes de poder, modernidad y urbanidad más importantes en la sociedad peruana.

La figura más relevante en este grupo y que ha ido adquiriendo liderazgo entre la comunidad paucartambina y paucartambinista es el ingeniero Máximo San Román. Él alcanzó notoriedad pública en 1990, cuando participó como candidato a la vice-presidencia junto a Alberto Fujimori, también ingeniero y migrante. San Román nació en el distrito de Cusipata, en la provincia de Quispicanchis en el Cuzco, el 14 de abril de 1946. Pasó su juventud en el campo y fue enviado a Cuzco, donde terminó la secundaria. Luego migró a Lima y estudió con gran esfuerzo en la Universidad Nacional de Ingeniería, donde se graduó como ingeniero. Es sólo cuando decide hacer su propio negocio que empezó a tener éxito económico y profesional. De acuerdo a la información de los medios, su éxito se explica por su habilidad para arreglar y diseñar nueva maquinaria reciclando piezas usadas. Su logro mayor fue la construcción de maquinaria industrial de bajo costo para la elaboración de pan, colocándola en el mercado nacional e internacional. Durante la campaña de 1990 se convirtió en el símbolo del éxito del migrante andino y en la encarnación de los principios que guiaban el plan de gobierno de Fujimori: honradez, tecnología y trabajo. Él surgió en un momento en el que el debate

académico y político había identificado precisamente a un sector de empresarios emergentes de origen andino que tenía como sus atributos principales la identidad chola y provinciana.

En 1992, Fujimori instaló un gobierno dictatorial y destituyó a Máximo San Román de su cargo. San Román hizo esfuerzos por erradicar la dictadura de Fujimori, pero no tuvo éxito debido al apoyo militar y de los medios de comunicación con que contaba el gobierno. En el marco de estos acontecimientos, San Román mantuvo una imagen de integridad moral y política. Más tarde fue elegido congresista y fue candidato a presidente en el año 2000, pero con una votación mínima. De acuerdo a su propio testimonio, él ha optado por retirarse de la actividad política porque el tiempo y dinero que ha invertido en ello pusieron su empresa en peligro. Él decidió volver a tiempo completo a su negocio porque, como él mismo señala, “esa imagen de cholo que a pesar de las circunstancias está luchando, no quiero que se caiga nunca”. Ahora que su negocio está seguro nuevamente, ha transferido su manejo a uno de sus hijos y se quiere dedicar a “aceptar las varias invitaciones que recibe para dar testimonio de su vida”. Él considera que su biografía ilustra el hecho de que “el éxito no es exclusividad de la gente de apellido, de la gente dominante” y por esta razón se siente en la obligación de difundirla.

Para explicar el proceso de la sociedad peruana contemporánea e imaginar el futuro del hombre peruano, San Román narra su propia biografía haciendo de la metáfora del desplazamiento el principal argumento narrativo. Él relata su vida como el tránsito desde una condición indígena, pobre, campesina y marginal al éxito, la autosuficiencia y la autoestima logrados a través de la migración, la educación y el auto-reconocimiento. La migración y el viaje son en su recuento las condiciones para alcanzar educación y auto-reconocimiento. Los eventos que marcan su biografía de manera importante son los viajes a la ciudad del Cuzco para estudiar la secundaria, a Lima para estudiar en la universidad, a Arequipa donde probó profesionalmente su destreza como inventor y finalmente al Japón, donde aprendió nuevas tecnologías que más tarde perfeccionó en el Perú. En la sociedad peruana, la educación es altamente valorada y ha sido la principal senda para ascender en la escala social. Lo que quiero enfatizar acá es que las distintas etapas en el desarrollo educativo de San Román no están narradas únicamente como momentos sucesivos que marcan un desarrollo evolutivo de su vida, sino como una secuencia de desplazamientos espaciales que marcan locaciones geográficas. Es interesante notar que entre los cuatro principios organizacionales del Imperio Incaico que San Román dice retomar para formular su propuesta de plan de gobierno se encuentra el de los mitimaes, comunidades que eran reubicadas a lo largo del territorio incaico con el fin de transferir conocimiento y tecnologías.

San Román considera que el problema del Perú es la falta de autoestima y agencia, lo cual sería el resultado de una historia del país erróneamente contada. Los

logros de la civilización incaica no han sido reconocidos y han sido negados como la herencia de la sociedad y la cultura peruanas contemporáneas. San Román cuenta que él aprendió acerca del valor de la civilización incaica y de sus logros tecnológicos, científicos y políticos, recién cuando migró al Cuzco, de modo que la migración hace posible el auto-reconocimiento. En ese sentido, él considera que son el ingeniero y el empresario de origen migrante los agentes de la re-institucionalización de los principios y valores de la sociedad incaica en la sociedad peruana de hoy. Son estas personas las que eventualmente abrirían el camino a una ciudadanía auténtica, a un ciudadano completamente integrado al sector formal de la sociedad y trabajando a favor de la nación peruana. Para San Román, la ciudadanía está estrechamente ligada a la necesidad de valorar y reconocer la herencia cultural del pasado incaico y por eso su creación es una tarea no sólo legal y política, sino también cultural.

Adicionalmente, San Román narra los éxitos del empresario cholo como una empresa histórica y moral que consiste en incorporar su tecnología, su saber y sus valores a la praxis social contemporánea. Esto, sin embargo, en vez de resistencia física –un atributo ampliamente consignado al indígena y campesino andino– demanda capacidad de inventiva, que San Román reclama como suya pero que requiere ser formalizada, como en su caso, a través de estudios universitarios y viajes, elevando la capacidad de inventiva a la categoría de conocimiento tecnológico y planeamiento. Él está convencido de que estos atributos deben estar basados además en la ética de la civilización incaica, que él enumera como auto-confianza, orgullo, respeto por el otro, responsabilidad, eficiencia y solidaridad. Él argumenta que sólo de este modo “vamos a tener un país más viable, más confiable, con posibilidades de desarrollo”.

San Román está haciendo referencia al hecho de que mientras que fortaleza y resistencia físicas, e incluso inventiva, son enunciadas como positivas en el discurso hegemónico, estos mismos atributos también son vinculados al desarrollo de ámbitos informales de la economía y la política, incluyendo la fragilidad de la democracia peruana, la precariedad de las instituciones sociales y políticas y la corrupción. Para desafiar el discurso hegemónico sobre la cultura chola, San Román vincula sus atributos biológicos y culturales a una moral. De este modo, el pasado incaico, la épica de la migración y la devoción a la Virgen del Carmen son los ejes centrales a través de los cuales el cholo puede acceder a tal condición moral.

En el recuento autobiográfico que hace San Román, otro evento de auto-reconocimiento es señalado. Actualmente él es miembro de la Hermandad de la Virgen del Carmen y ha estado comprometido de manera decidida con el sistema de mayordomía, particularmente con el cargo de prioste de la fiesta. Cuando le pregunté cómo fue que se acercó a la comunidad de devotos, me contó que

en 1989 un cuzqueño que él conocía de los círculos políticos y empresariales de residentes en Lima lo invitó a la fiesta. Él asistió y quedó sorprendido por el recibimiento que tuvo y el compromiso que los devotos mostraban con respecto a su fiesta. Él recuerda que en aquella ocasión un danzante le entregó una demanda y él la recibió, pero que sólo después entendió el tipo de obligación que esto implicaba. Aunque él es cuzqueño y vivió en la ciudad por casi veinte años, dice haber participado en fiestas patronales solo como un observador. Fue estando en Lima que habría aprendido el verdadero sentido de una fiesta. San Román agrega que como su vida ha estado dedicada al trabajo, la educación y la crianza de sus hijos, así como a levantar su propia empresa, la fiesta era algo nuevo para él. Sólo ahora puede comprometerse y participar tranquilamente en la fiesta. De acuerdo a su relato, tuvo un primer momento de auto-reconocimiento cuando arribó al Cuzco y descubrió el pasado incaico. Un segundo momento de auto-reconocimiento ocurrió cuando en Lima se reencontró con la tradición de la fiesta religiosa cuzqueña y sus repertorios coreográficos, redescubriendo su “lugar de origen”. De acuerdo a tal narrativa, la historia y la geografía se reconocen a través de la experiencia migratoria, haciendo posible el surgimiento de un sujeto peruano y de un ciudadano completo.

Más aún, quiero enfatizar el hecho de que en esta narración la posibilidad de comprometerse con la fiesta y de reconocer la propia tradición ocurre en Lima. De este modo, San Román y el grupo por quien habla aparecen como los genuinos representantes de una auténtica identidad regional cuzqueña, pero precisamente porque ellos están en Lima. En otras palabras, la migración constituye un requisito para adquirir una identidad auténtica y una ciudadanía cabal, mientras que aquellos que permanecen en el “lugar de origen” continuarán en su condición de “otros”, es decir en referentes de autenticidad.

Las prácticas festivas ligadas al culto de la Virgen del Carmen realizadas por danzantes y miembros de la Hermandad y los mayordomos, responden a distintas maneras de vincularse al lugar de origen y por lo tanto a diferentes geografías de identidad. Los miembros de las comparsas, agrupados bajo el principio del paisanazgo, conciben y practican su repertorio coreográfico como una forma de auto-representación. Al vincular la ejecución de las danzas en Lima con un calendario festivo más amplio, que incluye la celebración en Paucartambo (el 1 de julio, luego de la celebración en Lima), el aniversario de la coronación de la Virgen del Carmen por el Papa Juan Pablo II (febrero) y la fiesta del Señor de Qoyllur R'iti en Lima (abril-mayo), no sólo reclaman a Lima como un lugar apropiado para bailar, sino que establecen una relación inclusiva con el pueblo como “lugar de origen”, configurando un paisaje regional integrado. La dificultad implicada en tal propuesta es que a la vez que la identidad provinciana puede ser legitimada en términos de autenticidad, las marcas étnicas y geográficas que se

derivan precisamente del hecho de bailar en contextos festivos admiten sólo una auto-representación y afirmación desde una posición subordinada.

Algo distinto sucede con los miembros de la Hermandad y los paucartambinistas, quienes más bien definen su vínculo con el repertorio coreográfico paucartambino en calidad de guardianes de la tradición. Por un lado, ellos mismos no ejecutan las danzas, sino que las patrocinan. Es este mismo grupo el que promueve la folklorización del repertorio al organizar, después del almuerzo que ofrecen el prioste y los carguyoc de las danzas, la presentación de las comparsas de danzantes a manera de una demostración folklórica sobre un estrado especialmente acondicionado, frente a un público y con la participación de un director de ceremonias. Al folklorizar las danzas devocionales, las objetivan como algo que puede ser observado y vigilado, al tiempo que desplazan el carácter festivo de las mismas al pueblo. En otras palabras, se reinstituye la distancia y se evoca el “lugar de origen” en términos de un “otro excluido”. La representatividad de la identidad mestiza cuzqueña que los paucartambinistas reclaman para ellos es formulada en y desde Lima. Mientras que tal argumento puede realizarse dentro de la lógica de la geopoética del mestizaje, inicialmente enunciada para desafiar geografías de identidad pre-existentes, ahora y desde Lima más bien refuerza la distancia que previamente estaba tratando de deshacer.

De acuerdo a lo que he señalado líneas arriba no sólo se estaría estableciendo esta relación de otredad excluyente entre los devotos residentes en Lima y los residentes en Cuzco y Paucartambo, sino también entre los paucartambinistas –empresarios e ingenieros– y los danzantes –comerciantes y empleados–. En tal sentido se puede afirmar que no sólo la distinción entre los residentes en provincia y los residentes en Lima, sino también diferencias de clase entre los mismos cuzqueños en Lima son configuradas a través de una geopoética y geopolítica de identidad. Con respecto al mestizaje geográfico implicado en el discurso de los residentes en Lima se puede afirmar que aunque ambas propuestas desafían la geografía de identidad hegemónica, cada una es enunciada desde una posición distinta, así como a través de prácticas diversas, oponiendo danzas devocionales y festivas a danzas folklóricas como formas distintivas de emplazamiento, en un caso estableciendo un vínculo inclusivo y en el otro un vínculo excluyente con el “lugar de origen”, cuna del repertorio coreográfico mestizo paucartambino. Paradójicamente, el auto-reconocimiento cultural que la migración facilita implica un distanciamiento de los mismos referentes de la tradición que invoca, contribuyendo a recrear distancias étnicas y geográficas.

Comentario final

Discursos hegemónicos han sido efectivos en configurar y naturalizar un discurso racializado sobre los migrantes andinos. Tal constructo es objetivado en la figura del pequeño empresario emergente, reduciendo su capacidad de agencia a su función como fuerza de trabajo. Al mismo tiempo que la migración hacia las ciudades de provincia y hacia Lima en particular ha sido destacada como un mecanismo central para la transformación cultural y política de grupos e individuos, atribuyéndosele un sentido democratizador, la configuración discursiva del fenómeno ha contribuido a reproducir una geografía de identidad centralista.

A la pregunta de si a través de la enunciación de relatos sobre la propia experiencia migratoria desde Lima y del trasplante de fiestas y repertorios coreográficos se ha desafiado el orden geográfico y cultural previo basado en la distancia y exclusión étnica y geográfica, la respuesta apunta a la consideración de la paradoja inherente al discurso del mestizaje. Con respecto a la figura del cholo y del empresario de origen provinciano, quien define su identidad en términos de su “lugar de origen”, se puede afirmar que, según el caso, éste puede vincular la ciudad de maneras múltiples con su “otro” étnico y geográfico y de ese modo producir geografías que conectan o desconectan a Lima y los Andes.

La narrativa del “cholo emergente” enunciada desde Lima para referirse a la presencia de migrantes andinos en Lima, homogeniza a los migrantes provenientes de distintas localidades y pertenecientes a clases sociales distintas a la vez que los reivindica en términos excluyentes. Si bien tal discurso sobre el mestizaje busca ser contestado a través de discursos enunciados por los propios migrantes, se ha podido apreciar que en algunos casos éstos terminan por reafirmar el discurso hegemónico, afirmando la supremacía de Lima sobre el resto del país. Vale la pena volver a destacar que el mestizaje geográfico –más específicamente el discurso de lo cholo en el Perú– es además un discurso excluyente de la diversidad cultural, tanto por sustentarse en la búsqueda de denominadores comunes y configurarse en torno al principio de autenticidad como por identificar los Andes como referente casi exclusivo de una identidad compartida. En tal sentido, considero que resulta necesario revisar la pertinencia de seguir reivindicando lo cholo como referente de identidad, así como considerar sus límites para constituir un discurso más inclusivo de la diversidad cultural del Perú.

Referencias citadas

- Canepa, Gisela. 2006. “La ciudadanía en escena: fiesta andina, patrimonio y agencia cultural”. En: Gisela Cánepa y María Eugenia Ulfe (eds.), *Mirando la esfera pública desde la cultura en el Perú*. Lima: Concytec.

- De La Cadena, Marisol. 2004. *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cuzco*. Lima: IEP.
- Degregori, Carlos Iván. 1994. Dimensión Cultural de la Experiencia Migratoria. *Páginas*. (129): 18–29.
- Degregori, Carlos Iván, Cecilia Blondet y Nicolas Lynch. 1986. *Conquistadores de un Nuevo Mundo: De Invasores a Ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, IEP.
- De Soto, Hernando. 1987. *El Otro Sendero*. Lima: Instituto de Libertad y Democracia. Sexta edición.
- Mallon, Florencia. 1996. Constructing “Mestizaje” in Latin America: Authenticity, Marginality, and Gender in the Claiming of Ethnic Identities. *Journal of Latin American Anthropology* 2 (1): 170-181.
- Orlove, Benjamin. 1993. Putting Race in its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography. *Social Research* 60 (2): 301-336.
- Poole, Deborah. 1988. Landscapes of Power in a Cattle- Rustling Culture of Southern Andean Peru. *Dialectical Anthropology*. (12): 367-398.
- _____. 2000. *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo.
- Portocarrero, Gonzalo. 1998. *Las Clases Medias. Entre la Pretensión y la Incertidumbre*. Lima: TEMPO, SUR.
- Portocarrero, Gonzalo (ed.). 1993. *Los Nuevos Limeños: sueños, fervores y caminos en el mundo popular*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo.
- Radcliffe, Sarah y Sallie Westwood. 1996. *Remaking the Nation: Place, Identity and Politics in Latin America*. Londres: Routledge.
- Ramos, Carlos. 1996. *Paucartambo. Testimonios de su patrimonio Natural y Cultural*. Cusco.
- Salas, Guillermo. 2006. “Diferenciación social y discursos públicos sobre la peregrinación de Quyllurit'i”. En: Gisela Cánepa y María Eugenia Ulfe (eds.), *Mirando la esfera pública desde la cultura en el Perú*. Lima: CON-CYTEC.
- Quijano, Aníbal. 1980. *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.
- Villasante, Segundo. 1994. *Tricentenario de la Cuadrilla Mayor Q'apac Negro Paucartambo 1694-1994*. Tomo V. Cusco: Arscontinua Editores.
- _____. 1985. *Paucartambo: Coronación Pontificia de la Mamacha Carmen*. Tomo IV, Cusco: Editorial Amistal.
- _____. 1981. *Paucartambo; anécdotas, turismo y artistas*. Tomo III, Cusco: editorial León.
- _____. 1980. *Paucartambo: Provincia Folklórica Mamacha Carmen*. Tomo II. Cuzco: editorial León.

Si todos somos mestizos, entonces nadie lo es: por una teoría etnográfica del (contra)mestizaje en el Perú

LUIS FERNANDO DE JESÚS REYES ESCATE

Este texto está basado en diversas experiencias vividas durante mi trabajo de campo iniciado en el 2017 con las personas más ancianas del distrito de Subtanjalla, distrito ubicado en la zona norte de la periferia de la ciudad de Ica, Perú. Subtanjalla, aunque fundado en el año 1940, ha sido territorio habitado desde la época incaica por los llamados *cholos* o *yungas* (indígenas costeños) de procedencia Ica-Chincha. Según los lugareños, lo cual es corroborado por estudios históricos de la zona (Ramos 1989, Barentzen 2006), a partir del siglo XVII, a la presencia indígena se le sumó, en mayor medida, la de esclavizados descendientes de africanos y, de forma indirecta, la de españoles.

Es importante destacar que, en lo que ahora es el territorio de Subtanjalla, la presencia de blancos europeos fue escasa ya que era una zona desértica y remota que servía de morada tanto para los negros libertos de la hacienda La Macacona como para los indígenas yungas empleados como jornaleros de haciendas vecinas. Es por ello que, según los Subtanjallinos, al momento de su fundación oficial, el distrito estuvo inicialmente conformado por alrededor de quince familias de *morenos* venidos de las haciendas de Nuestra señora de Belén (ubicada actualmente en el distrito de San José de los Molinos) y La Macacona (ubicada en la zona Oeste del distrito de Subtanjalla), *cholos* (nombre que se le da a los anteriormente llamados *yungas*) e *indios* venidos de las regiones andinas de Ayacucho y Huancavelica. Es así que, en la actualidad, se dice que Subtanjalla es un distrito de raíz negra pero mestizo; espacio donde *se mezclan todas las sangres*, lo cual, como veremos más adelante, no tiene por qué necesariamente remitirnos a la idea de crisol propuesta por Emerson o Zangwill (Lapantine y Nouss 2007: 491).

En la bibliografía antropológica y no-antropológica latinoamericana se pueden mapear, por lo menos, cuatro dispositivos de tratamiento del mestizaje. El primer tratamiento define al mestizaje como un *dispositivo de corrupción de purezas*. Al mestizo, el cual era definido como la síntesis impura y corrompida resultante del

proceso de mezcla de castas, sobre todo de blancos e indios. El mestizaje, entendido como dispositivo de corrupción la pureza de sangre, es un recurso bidireccional. En la época colonial, verbigracia, los denominados españoles *castizos* (cristianos limpios de sangre y de moral) abogaban por mantener “la pureza de sangre”, ya que veían a los mestizos como seres anómalos, peligrosos e impuros (Schwartz y Salomon 1999: 478). De forma polarmente opuesta, en el Perú, por ejemplo, el primer cronista indígena Guamán Poma de Ayala argumentaba que el mestizo es “una casta maldita” enemigo de los indios (1615: 18, 448, 748). Similarmente a lo argumentado por Guamán Poma, el indigenismo cusqueño de primera mitad del siglo XX consideraba que se debía mantener la pureza de la raza indígena porque “el mestizaje no produce sino deformidades” (Valcárcel 1978: 107). Es decir, desde la posición de aquellos que abogan por la pureza, podría decirse que no todos somos (o debemos ser) mestizos ya que los mestizos no son nuestros iguales.

El segundo tratamiento que se le da al mestizaje es el de un *dispositivo homogeneizador y constructor de identidades nacionales*. Este tipo de dispositivo es empleado mayormente por una élite política como un discurso oficial de la nación que busca homogeneizar la diversidad racial/cultural del país a través de la figura del mestizo. En este caso, el mestizo es entendido como un sujeto intermedio, producto de la síntesis de dos entidades raciales/culturales discretas y diferentes. Por ejemplo, el mestizo es la síntesis de la mezcla entre lo blanco y lo negro, o de lo choló y lo chino, etc. En el Perú, este entendimiento fue adoptado por los liberales limeños de principios de S.XX, quienes veían el mestizaje como un proceso de eugenesia biológica que ayudaría a mejorar las razas indígenas y negras (Palma 1897, Le Bon 1913), o como un proceso de síntesis cultural que ayudaría a educar a las castas inferiores (Gonzales Prada 1904, Prado 1909). Es decir, en palabras de Stutzman, en este segundo caso, el mestizaje entendido como ente homogeneizador se instituye como una “ideología todo-inclusiva de la exclusión” (1981). Es decir, la función homogeneizadora no sólo abre la posibilidad de crear una única identidad nacional basada en la noción de otredad próxima instilada en el mestizo, sino también permite apagar la diversidad identitaria de las alteridades radicales. Este segundo tratamiento del mestizaje es representado, usualmente, cuando se dice que, ya que todos somos mestizos, todos somos iguales.

El tercer tratamiento del mestizaje es el de un *dispositivo catalizador de identidades heterogéneas y anti-esencialistas*. En lugar de crear una identidad nacional esencializada, este entendimiento del mestizaje, el cual ha sido propagado mayormente por una élite intelectual, busca deconstruirla. El mestizaje, por lo tanto, es concebido como “una fuerza liberadora que rompe con las categorías coloniales y neocoloniales de etnicidad y raza” (Mallon 1996: 171). En este tercer tratamiento, el mestizo es visto como una identidad formada por múltiples otras identidades, una especie de identidad de mosaico (Fischer 1986). Por ello, el mestizaje entendido como catalizador de identidades heterogéneas, en palabras

de Papastergiadis, crea identidades que son “inclusivas y específicas” (1997: 275). Dicho de otro modo, este tercer dispositivo nos propone pensar que, aunque todos somos mestizos, somos diferentes.

Finalmente, Peter Wade (2005) inauguró un último tratamiento de la idea de mestizaje, el cual plantea concebirlo como una *experiencia vivida*. Mediante este tipo de tratamiento, Wade buscó salir de la dicotomía generada entre el tratamiento del mestizaje como dispositivo homogeneizador y el mestizaje como dispositivo anti-esencialista, dándole mayor énfasis a las experiencias identitarias que las personas viven con relación al mestizaje en diversos ámbitos. En este sentido, se aboga por un entendimiento del mestizaje como categoría múltiple y polisémica, la cual varía según el contexto y la persona que la emplea. Esto es, no se trata de un mestizaje univocal sino de mestizajes, los cuales a pesar de compartir el mismo término nos remiten a experiencias distintas. Es así que, a partir de este último dispositivo, se puede argumentar que, aunque todos podemos ser mestizos, cada uno lo es a su propia manera.

Sin embargo, a pesar de las diferencias entre cada uno de estos dispositivos, todos ellos subordinan el mestizaje al campo de la identidad. Ya sea como discurso oficial, como discurso contra-hegemónico, o como experiencia vivida, estos dispositivos inciden en que el mestizaje es, apriori, un asunto meramente identitario. Además, en todos ellos la blanquitud tiene mayor preponderancia o, en el mejor de los casos, se le reconoce a la par de la negritud e indigeneidad (Wade 2003: 243). Este tipo de tratamientos han generado que encuentren otros, tales como las relaciones afroindígenas “se vean subordinadas a un tercer elemento que estructuraba el campo de la investigación en la misma medida en la que dominaba el campo sociopolítico: El “blanco europeo” (Goldman 2015: 645). Asimismo, una última similitud compartida por estos tratamientos del mestizaje es que, ya sea como fusión, coexistencia o como experiencia vivida, se asume que la “blanquitud”, la “negritud”, y la “indigeneidad” pertenecen a un mismo orden. Esto conlleva a definir el mestizaje como un proceso mediante el cual entidades diferentes (sean razas, culturas, o etnias) son capaces de mezclarse entre sí, ya que comparten una misma naturaleza.

En cuanto al objetivo de este ensayo, no se pretende adherir su argumentación a uno de estos dispositivos ya desplegados. Por ello, no se verá al mestizaje ni como ideología de construcción de la nación ni como experiencia vivida. Por el contrario, intentaré abordar el problema desde el punto de vista de los mismos pobladores subantijuanos, descendientes de *morenos*, *cholos*, *chinos* y *andinos*, a través del cual se pueda dilucidar algunos aspectos de la concepción genérica del mestizo en su dimensión trascendental¹ (Deleuze 2001: 25, Goldman 2015: 645).

1 ¿Qué es un campo trascendental? Se distingue de la experiencia en tanto que él no remite a un objeto ni pertenece a un sujeto (representación empírica). Por esto el campo

De Escate y Arguedas

Considero importante comenzar a partir de dos ejercicios que, en principio, parecen disonantes: uno clásico y otro especulativo. En primer lugar, me gustaría empezar por el ejercicio clásico de la disciplina antropológica, esto es, narrando un evento etnográfico que encapsula gran parte de mis múltiples aprendizajes sobre el mestizaje en Subtanjalla. En seguida, pasaré a colocar en diálogo, siempre especulativamente, las complejas argumentaciones subtanjallinas con las no menos profundas teorizaciones producidas por figuras de nuestra disciplina. Es a partir de este recurso de carácter heurístico que espero destilar las fuerzas guías de la línea argumentativa de este texto.

Me encontraba conversando, como de costumbre, con Lucho Escate Cabrera, pequeño agricultor y uno de los personajes más longevos del distrito. En su amplia y modesta sala remodelada forzosamente después del terremoto del 2007, conversábamos sobre la insistencia de *los tiempos de antes* en el ahora. Estos temas, por lo general, apasionan a los ancianos del distrito porque, según me dicen, les hace sentir el gusto por la vida que ha sido, que ya no es ni será pero que, con un poco de suerte, podría volver a ser en un lejano futuro.

Recuerdo que hablábamos sobre la historia del Club Sport Victoria, equipo de fútbol del cual Lucho Escate fue dirigente. La conversación sufrió una pausa prolongada, él se miró al espejo y me dijo: “Hijo, antes me decían *Lanza* porque era flaquito, bien magro, y ligerito. Corría como un condenado”. Luego, su mirada volvió a centrarse en el espejo. Noté en sus ojos algo de inconformidad. “¿Sabes? Cuando me miro, no identifico mi cuerpo con mi persona. Si no viera mi cuerpo, si solo andaría con mis ojos cerrados, yo pensaría que mi cuerpo se vería de forma diferente”. El silencio llenó la sala por unos segundos mientras intentaba entender lo que su cuerpo también decía. Luego, pregunté “¿Y cómo te ves con los ojos cerrados?”

Recuerdo que su respuesta fue contundente,

Yo soy mestizo, por eso yo, con mis ojos, veo que mi cuerpo, mi cara, mi cabello, todo, es de cholo. Mi cuerpo es bien indio, por la familia de mi mamá, los Cabrera. Si fuera solo mi cuerpo lo que valiera, yo soy cholo. Pero si me veo para adentro, mi alma, mi ser, cómo he crecido, yo soy moreno, por el lado de la familia de los Escate, de mi papá.

trascendental se presenta como pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo (Deleuze 2001: 25).

Posteriormente, le pregunté si sentía que su cuerpo y alma tenían que pertenecer a una sola raza o cultura. “No”, me dijo contundentemente. A lo que continuó afirmando, haciéndome recordar el poema América Latina de Nicomedes Santa Cruz,

por ejemplo, hay morenos cholos, cholos morenos, cholos aserranados. A veces siento que mi cuerpo es más cholo, y algunas veces, pocas, más moreno. Con mi alma es igual. A veces es una cosa y a veces es otra cosa. Pero, así, si tengo que tengo que escoger, digo que en mi cuerpo soy cholo y en mi alma moreno.

Este tipo de compleja argumentación, el cual ha sido recurrente durante mi tiempo en Subtanjalla, me hizo también recordar, en cierta medida, algunas elucubraciones expuestas por José María Arguedas sobre el mestizo en su ensayo titulado “El complejo cultural en el Perú” (1952),

Durante siglos, las culturas europea e india han convivido en un mismo territorio en incesante reacción mutua, influyendo la primera sobre la otra con los crecientes medios que su potente e incomparable dinámica le ofrece; y la india defendiéndose y reaccionando gracias a que su ensamblaje interior no ha sido roto y gracias a que continúa en su medio nativo; en estos siglos, no sólo una ha intervenido sobre la otra, sino que como resultado de la incesante reacción mutua ha aparecido un personaje, un producto humano que está desplegando una actividad poderosísima, cada vez más importante: el mestizo. Hablamos en términos de cultura; no tenemos en cuenta para nada el concepto de raza. Quienquiera puede ver en el Perú indios de raza blanca y sujetos de piel cobriza, occidentales por su conducta [...] Nos bastará, para los fines de este artículo, señalar que hay infinidad de grados de mestizaje; que es muy distinto el que se forma en los pueblos pequeños de la sierra y el que aparece en las ciudades.

Existen claras diferencias entre lo expresado por Lucho Escate y Arguedas, un ejemplo es que el primero hace énfasis en el mestizaje entre afrodescendientes e indígenas mientras que el segundo prioriza el mestizaje entre indígenas y blancos. Sin embargo, me parece importante resaltar tres aspectos fundamentales que, desde mi punto de vista, son compartidos por Escate y Arguedas:

- 1) El mestizaje no resulta en síntesis o fusión homogeneizadora. Es convivencia e incesante reacción mutua.
- 2) El mestizaje parece darse en dos niveles: en el cuerpo y en el alma o, dicho en otras palabras, en la cultura y en la raza.
- 3) El mestizaje no es unívoco, es múltiple.

Teniendo en cuenta estos tres puntos, me animaré a producir un diagnóstico en modo operativo de los aspectos cruciales de la noción de mestizaje definido desde el punto de vista de los viejos Subtanjallinos. Específicamente, me he interesado en trabajar con los más viejos de la comunidad porque ellos, como dicen en Subtanjalla, son de quienes debemos aprender ya que se han convertido en las reminiscencias del tiempo de antes en el tiempo de ahora. Es decir, son los conectores de los mundos del pasado con y en el mundo actual.

El genitivo múltiple

En el español de los Subtanjallinos del tiempo de antes, el cual se puede catalogar como perteneciente al dialecto de la *campiña iqueña*, la palabra mestizo no es usada con tanta frecuencia. En su lugar, se hace uso de la palabra *injerto*. José Durand argumenta en el año 1964 que “hoy suele llamarse injerto a todo mestizo de chino” (1964: 104). Algunos habitantes de Subtanjalla concordaron con esta versión y adicionaron que en las haciendas, antiguamente, injerto era una término usado para la mezcla entre chinos y negros pero que con el paso del tiempo el término fue empleado para todo tipo de “mestizo”.

Sin embargo, en la actualidad, el uso de la palabra injerto, como referencia al producto del mestizaje está perdiendo cabida, y en su lugar, como en la mayoría de centros urbanos del Perú, la palabra mestizo va cobrando más fuerza. Es debido a estas dinámicas que los viejos Subtanjallinos ahora usan intercaladamente tanto injerto como mestizo para hacer alusión a la misma categoría. Cuando son preguntados por la diferencia entre ambos, dicen que antes se usaba más la palabra injerto ya que es un término genérico, mientras que el término mestizo antiguamente sólo hacía referencia “al cruce entre el blanco y el serrano” (término local empleado para referirse a las personas de procedencia andina).

Es importante también notar lo que considero la mayor diferencia entre los términos mestizo e injerto. El primero de estos, el mestizo, es usado como una especie de pronombre personal. El mestizo, por lo tanto, aparece en el discurso Subtanjallino contemporáneo como una entidad discreta, dotada de una existencia propia e independiente. El mestizo es *mestizo a secas*. Yo, por ejemplo, ante un público joven y urbano podría declarar que “soy mestizo” y con eso bastaría. Ya nadie me dirigirá preguntas adicionales sobre mi identidad étnica/racial/cultural. De forma diferente, la noción de injerto aparece en el discurso de la campiña iqueña como un genitivo.

Específicamente, injerto es usado como un genitivo que fluctúa entre uno de procedencia y uno de materia. De procedencia porque “el injerto siempre es injerto de algo. Siempre tienes que decir de que tronco vienes, para ver que fuerzas nos dan esos troncos”, argumentó Juana Castillo. Por ello, al afirmar que alguien es injerto se hace una referencia directa a los antepasados de esta persona. Reina Perez Huayanca dijo, por ejemplo, “soy injerto de chino con zamba. Mi papá fue chino neto, y mi mamá fue hija de serrano Ayacuchano y de morena Iqueña”. Un injerto de moreno y cholo, un injerto de moreno e indio, un injerto de chino y cholo, etc. Inclusive, y debido al paso de los tiempos y a los cruces constantes, uno también puede ser, como dijo el Subtanjallino Luis Peña, “injerto de injertos”. Pero a diferencia del mestizo contemporáneo, uno nunca es *injerto a secas*.

Es verdad que a veces las personas sólo dicen “soy injerto” o “aquel o aquella es injerto”. Pero incluso en esas ocasiones, y debido a la vaguedad del término, es apropiado preguntar: “¿Injerto de qué? Esta pregunta se responde para que la persona que pregunta sepa, o pueda ordenar en su cabeza, de qué fuerzas está constituida el alma y el cuerpo de aquel que se declara, o declara a alguien más, como “injerto”. Usualmente, después de que la persona trace *los troncos* de los cuales descende, el oyente acostumbra decir, “Ah sí pues, ahí está clarito que tu cabeza es de moreno y que tus ojos son de chino,” o “está clarito que tu cuerpo es de cholo pero tu nariz es de negro”, etc. Otras veces, si es que no están muy convencidos de la ascendencia que uno enuncia, simplemente se limitarán a asombrarse y/o dudar del conocimiento que uno tiene sobre uno mismo y sobre sus antepasados. “Debes de preguntarle mejor a los viejos de tu familia”, podrán decir algunos.

Todos somos mestizos, entonces nadie lo es

Además de los usos detallados previamente, hay una última manera, menos evidente, en la que se emplea la noción de injerto. La primera vez que me percaté de este uso fue cuando Reina Pérez, ya hace casi tres años atrás, mientras hablábamos sobre lo que significaba ser injerto llegamos a tocar el tema de que, en la actualidad, la gran mayoría de los pobladores de Subtanjalla se consideraban únicamente mestizos. Reina Pérez con cierta ironía me dijo que entendía que por la discriminación la gente decida no decir de donde viene, pero que ella no estaba conforme. Recuerdo claramente que al final de su intervención afirmó: “Todos somos mestizos... entonces nadie lo es”. En un primer momento, encaré lo dicho por Reina Perez en su sentido más evidente, esto es, como una afirmación declarativa. Esto me llevó a concluir que ya que todos somos mestizos es innecesario usar esa categoría para definirnos ya que sería nuestra configuración predeterminada, estado natural de las cosas. Sin embargo, esta interpretación tan directa me dejaba inconforme, ya que conforme iba profundizando en mis

aprendizajes y diálogos sobre el mestizaje se iban abriendo nuevas puertas que me forzaban a reconfigurar mis análisis anteriores.

El año pasado retomé el análisis de esta frase conjuntamente con Reina Perez. Una de las primeras preguntas que le hice fue “¿qué significa el “nadie lo es” que usa en la frase?” Luego de pasar un tiempo pensando conjuntamente a partir de largos diálogos entendí que para Reina Perez el “nadie lo es” de su proposición tenía dos sentidos simultáneos: *no ser mestizo* y *ser no mestizo*. De esta manera fue como comprendí que mi primera forma de encarar la proposición apuntaba al primer sentido, “no ser mestizo”, pero no tomaba en consideración al segundo, “ser no mestizo”. Por ello, a continuación pasaré a tratar esta proposición en una segunda manera.

Esta segunda forma en la que encararé esta proposición será a partir de su polo más especulativo, como una exageración heurística que tiene como finalidad (y la tuvo también en el momento de la conversación hace tres años) transformar el significado de los términos involucrados en la construcción de la misma. En este caso, “todos somos mestizos, entonces nadie lo es”, los términos o categorías que se quieren desestabilizar son dos: *mestizo* (evocado explícitamente) y *no-mestizo* (evocado de forma implícita). Dos categorías, en primera instancia, son entendidas como naturalmente excluyentes. Es decir, o eres mestizo o eres no-mestizo; no puedes ser ambos al mismo tiempo.

Si hiciéramos que la proposición de Reina Perez enunciara ambas categorías de forma explícita, la frase “todos somos mestizos, entonces nadie lo es” sufriría una variación la cual resultaría en “todos somos mestizos, entonces todos somos no-mestizos”. Esta segunda proposición, que subyace en la primera, nos muestra con claridad la intención de trastocar la convención, forzando una reconfiguración de la misma. Esto es, lo que previamente era considerado como elementos discretos y distintos, el mestizo y el no-mestizo, a través de la proposición de Reina Perez son colocados en una relación de mutua reconstitución. “Somos mestizos al mismo tiempo que somos no-mestizos” o, mejor dicho, “somos no-mestizos porque somos mestizos”.

La aparente contradicción con la que nos deparamos en esta proposición puede también ser vista como una brecha, una posibilidad de quebrar con la convención que nos lleva a concebir al mestizo y al no-mestizo como dos categorías identitarias excluyentes las cuales no pueden ser habitadas simultáneamente. Una especie de campo magnético compuesto por dos conceptos que, al invertir las relaciones establecidas entre sí, develan un nuevo *concepto mestizo*, oculto, e inédito. *Morenos andinos, andinos morenos; Indios mestizos, mestizos indios; cholos chinos, chinos cholos*, etc. Es así que a través de una suave insurrección

sintáctica, se consigue una poética reconfiguración semántica, obligándonos a sabernos que somos mestizos... *pero no sólo* (De la Cadena 2014).

...Y...con...

Otro punto importante del uso de la noción de injerto es que esta, además de ser genitiva, siempre va acompañada de una conjunción copulativa la cual en lugar de referirse a fusión o mezcla, hace alusión a un estado de perenne cohabitación. Siempre se es injerto de tal y cual, pero nunca uno es injerto a secas. En mi caso personal, aprendí que soy, por ejemplo, injerto de chino y cholo y negro y andino. Si uno es injerto, en ningún espacio ni tiempo podrá ser exclusivamente una de estas categorías antes mencionadas. En ninguna situación seré sólo chino o sólo moreno, en todo momento y lugar seré todas esas fuerzas al mismo tiempo. Esto no significa que no exista cierto orden en la forma en la que salen a flote estas fuerzas dependiendo de las situaciones. Lo que quiero decir es que la noción de injerto actúa como aquello que Deleuze denomina *síntesis disyuntiva*, la cual respeta la diferencia-en-sí mientras no obvia las diferencias relacionales. Esto es, una síntesis que nos recuerda que no todo lo que se junta necesariamente se mezcla ni todo aquello que se mezcla necesariamente se junta (Santos 2015: 89).

Asimismo, cuando no se usa *y*, se usa la preposición *con*. Chino *con* cholo, cholo *con* moreno, moreno *con* chino, etc. Este *con* es interesante porque más que mezcla, nos indica coexistencia, estar al lado de, en compañía de, en relación de cercanía, aunque siempre, siempre, respetando la diferencia de lo diferente. Ser injerto de tal *con* cual, también nos remite a asumirnos como herederos de una multiplicidad de fuerzas, nos reclama despojarnos de la ficción del ser en singular. No soy heredero de la mezcla, soy heredero de mundos distintos que coexisten y forman mi cuerpo, mi mundo en común.

Aquí no hay que confundirse ya que, más que tener la pretensión de adscribirse como herederos de verdaderas esencias identitarias cuasi puristas, de lo que se trata es de esforzarse por prolongar los troncos de donde venimos, abrazarlos y hacer algo propio con ellos. Ese *con*, por lo tanto, envuelve los múltiples troncos que proveen las fuerzas que habitan en el cuerpo y el alma del injerto. Es, como dice Deleuze, un asunto de *devenires a-paralelos*, de nupcias, de *doble capturas* (Deleuze 1987: 7). Por ello, la noción de injerto, más que remitirnos a una síntesis que resulta en un ser unívoco o concéntrico llamado mestizo, hace que cada una de las fuerzas conectadas a través del *y* o del *con* se transformen, se contradigan y se refuercen recíprocamente. Por lo tanto, el injerto es, sin duda alguna, un *nos(otros) múltiple*, entendido como la cuarta persona del singular.

Aminorando la blanquitud

¿Injerto de que eres tú? “Bueno, soy injerta de chino con zamba. Es decir, por el lado de mi papá todos son chinos legítimos y por el lado de mi mamá, tengo de cholo y negro tinto”, aseguró Reina Perez. “Yo soy injerta de cholo con un poco de moreno. Mi familia toda ha sido chola, pero por ahí entre los papás de mis abuelitos hay un moreno, que no me recuerdo muy bien de donde viene”, dijo Juana Castillo. “Soy injerto de cholo con serrano. Soy blancón, pero blancón de la sierra. Tengo de serrano blancón. En realidad no tengo nada de blanco, soy mezcla de cholo con serrano”, declaró Rolando Ponce.

Es preciso notar que en Subtanjalla cuando se habla de injerto, la variable de “lo blanco” generalmente no hace parte de la ecuación. Y en los pocos casos en los que se emplea, se menciona casi siempre en último lugar mediante términos como “blancón”, “blanquiñoso”, “despintado”, “gringo” o, en su defecto, se hace referencia explícita al país de procedencia de ese antepasado al que se le relaciona con lo blanco. Durante mi trabajo de campo no escuché a nadie decir que es injerto de “blanco y algo más”. Esto me causó curiosidad por lo que decidí cuestionar a los Subtanjallinos del por qué de este hecho. La gran mayoría afirmó que era porque desde sus inicios, época en la que se le conocía como La Pampa de los Tucos, Subtanjalla no había sido pueblo, si no un asentamiento en donde los hacendados como José Boza y Guillermo Picasso habían construido casitas para sus peones negros, cholos, y serranos. Los blancos no vivían allá, solo pasaban esporádicamente de visita. “El único gringo que se quedó a vivir aquí fue un Ruso que se apellidaba Stocalenko. El apellido aún queda, pero ya todos los hijos son mezcla, injertos de moreno con cholo con gringo, ruso. Esos son los únicos que tienen sangre gringa, el resto son serranos blanquiñosos nomás”, afirmó Luis Peña.

Rolando Ponce, de madre Puneña (originario de la región altiplánica de Puno-Perú), afirmó que el uso del término “blanquiñoso” o “blancón” para nombrar la ascendencia andina (quechua o chanka) o altiplánica (aymara) se daba debido al racismo contra los descendientes de indígenas e indígenas de la sierra peruana. “Uno usa el término (blancón) no porque crea ser descendiente de blancos, pero sí para no llamarse a sí mismo serrano porque comienza todo el mundo a joderte”, dijo. Otros pobladores de Subtanjalla, no-andinos, también afirmaron que existe un alto grado de discriminación a las personas de origen andino. Pero los que emplean el ocultamiento de su identidad “serrana” a través del uso del término “blanquiñoso” o “blancón” son, generalmente, la primera generación de migrantes andinos a la costa. Los andino-descendientes nacidos o criados en la costa al ser preguntados por su raza, usualmente, hacen referencia a su origen “serrano”.

Rolando Ponce afirmó que “yo digo que soy serrano. Pero si le hubieses preguntado a mi mamita, ella te hubiese dicho que era puneña o blancona. No hubiese dicho

‘soy serrana’ debido al racismo que los costeños tienen con los serranos. Pero yo ya crecí aquí, así que ya no me afecta en lo más mínimo”. De igual manera, el uso de la categoría “moreno” es más prominente que el uso de la categoría “negro”. Son muy pocas las personas que he escuchado decir que “tienen de negro” o que “son injertos de negros”. Prefieren el uso de “moreno”. Pensé que “moreno” remitía a la mezcla entre negros y blancos, pero los Subtanjallinos me dijeron que en la categoría “moreno” el único espacio que ocupaba la blanquitud era el del racismo. Al ser preguntados sobre la diferencia entre “moreno” y “negro”, me dijeron que no había ninguna. “Aprendí a decir ‘morena’ porque suena mejor que decir ‘negra’. ‘Negra’ se ha usado mucho para insultar, por eso hemos aprendido a decir ‘moreno’. Pero son lo mismo, no hay diferencia. Moreno es negro y no hay nada que ver con lo blanco”, afirmó Reina Perez.

Para los viejos de Subtanjalla, los injertos de antes han sido, en su mayoría, cruce de cinco razas (las cuales ordenaré por predominancia): Chola, morena, china, serrana (blancona), y blanca. Sin embargo, esta composición racial de los injertos es diferentes a la de los mestizos contemporáneos. “Ya ahora es diferente. Los cholos y los serranos son mayoría, casi todos tienen de ellos. Los morenos ya casi no quedan porque se han mezclado y se ha ido perdiendo, y los chinos ya quedan poquititos también por la mezcla y migración. Los blancos siguen siendo bien pocos”, dijo Lucho Escate. De cualquier forma, ya sean los injertos de antes o los mestizos de ahora, la blanquitud sigue siendo el último componente de la mezcla.

Los pliegues del injerto

En definitiva, el injerto no nos remite a una identidad o mera esencia cultural y/o racial. Por el contrario, evoca una operación que tiene como rasgo principal al pliegue. Primeramente, el injerto nos lleva a pensar en un pliegue el cual divide al injerto en dos parcelas, en dos campos importantes, dos infinitos que, aunque inherentes, pueden diferenciarse uno del otro y, a pesar de ser distintos, pueden comunicarse entre sí: la materialidad externa del cuerpo y la inmaterialidad profunda del alma. No se trata de una dicotomía cartesiana, sino de una continuidad. No es que el cuerpo y el alma sean dos partes independientes que al conectarse forman un todo, sino que son una especie de claroscuro en el que uno hace al otro así como la luz hace a la sombra y viceversa, sin necesidad de separarse. Se trata sólo de dos caras y un sólo pliegue, pero en ello está contenido el infinito, “como si el infinito estuviera contenido en dos pisos: los dobles de la materia y en los pliegues del alma” (Deleuze 1989: 13).

En el mundo en común, en ese mundo que vemos y tocamos, ese mundo en el que todos, todas y todo habitamos, en ese mundo se dan los dobles del cuerpo. El cuerpo de todos los que habitamos el mundo está hecho del mismo polvo que

está hecho el mundo. Es por ello que, aunque diferentes, bien en el fondo todos nuestros cuerpos son iguales porque están hechos del mismo polvo. Del polvo venimos y a ese polvo retornaremos, dicen en Subtanjalla frecuentemente.

Asimismo, es importante resaltar que el cuerpo de nadie es formado por un mismo tipo de polvo, para que existan los cuerpos hay muchos tipos de polvos y fuerzas plegados entre sí. Y más aún el cuerpo de los injertos formado por la doblez infinita de otros cuerpos y fuerzas. “Si miras a mis hermanos de padre y madre te darás cuenta de que somos de distintos colores. Hay unos más unos medio zambos, otros aserranados, otros bien cholos. Eso pasa porque hay bastantes razas en nuestros cuerpos y algunos sacan más de una cosa que de otra”, dijo Lucho Escate.

El cuerpo del injerto es, por lo tanto, un doblez, un *entre-múltiples-materialidades*, un *entre-múltiples-cuerpos*, un *entre-múltiples-culturas*, *entre-múltiples-mundos*. Es suma, el mestizo es un *entre-múltiple*. A pesar de tener un punto de unificación expresada en su propia materialidad, el cuerpo mestizo es en la multiplicidad de otros cuerpos que lo van formando constantemente. Es por ello que a partir de un determinado punto de vista un, aparentemente, mismo cuerpo puede verse diferente. Más moreno, más cholo, más indio, más blanco, más chino. Todos están allí, en potencial, con la capacidad para tornarse una realidad.

El cuerpo del injerto está formado por múltiples dobleces de otros cuerpos los cuales no se mezclan, mas sí se solapan. Pero estas sobreposiciones de cuerpos sobre cuerpos no siguen un orden específico. “No es que la mezcla de moreno con cholo tenga siempre el mismo resultado. Le salen hijos de diferentes cuerpos. Las fuerzas varían cada vez que uno hace un hijo, a veces puede tirar más para el padre y otras veces más para la madre. Eso varía”, dijo Marianella Chirinos.

Debido a los dobleces del cuerpo, incluso las fuerzas del cuerpo pueden saltarse generaciones. En mi caso, según mis abuelos, yo he salido tan zambo como mis bisabuelos. “A mí tal vez no me tocó la parte zamba tanto como te tocó a ti. Lo zambo se saltó dos generaciones hasta llegar a ti, hijo”, me decía Reina Perez, quien considera que su cuerpo es más chino. Es por esta sobreposición de cuerpos y fuerzas que, a pesar de que en la actualidad ya nadie es puro (o mejor dicho todos en Subtanjalla son injertos o mestizos) se sigue manteniendo cierta diferenciación entre razas. “Es verdad, ahora ya todos somos mestizos, pero incluso entre mestizos hay unos que tiran más para lo moreno, otros más para lo cholo, otros más para lo serrano, y hasta para lo chino”, afirmó Lucho Peña.

Pero los pliegues del cuerpo no son los únicos que importan cuando hablamos de mestizaje. También están los pliegues del alma. Pliegues que, a diferencia de los del cuerpo, no se dan en el exterior de la materialidad. Se extienden hacia las

profundidades de lo metafísico, hacia las entrañas del *más allá* que viven también dentro de nosotros. Deleuze, cuando habla del barroco, dice que las almas se encuentran en un piso superior el cual no tiene ventanas hacia afuera. Creo que para los Subtanjallinos es similar. Mientras que el cuerpo está en constante contacto con el mundo en común, el alma habita en el más allá. Los Subtanjallinos dicen que en el alma es más fuerte que nuestro cuerpo porque es de ella de donde proviene la fuerza vital. Sin embargo, el cuerpo también tiene injerencia sobre el alma porque es quien la modula.

También dicen que el alma del injerto es aún más fuerte que las almas de los demás porque es una alma formada en la encrucijada de mundos múltiples. Es más fuerte, sí, pero también más peligrosa. Mientras que el cuerpo nos conecta al mundo hacia afuera, nuestra alma nos conecta hacia las profundidades infinitas de nuestros adentros. Y las profundidades son peligrosas. A veces podemos entrar y perdernos en el más allá que está plagado de sombras que no conocemos conscientemente. Y como en el caso del injerto son profundidades de múltiples mundos, los riesgos de perdernos en esos laberintos metafísicos son aún mayores.

Los pliegues de las almas de los injertos nos llevan a recorrer sus profundidades y sus despliegues que nos llevan a mundos otros. Mundos de ahora y mundos de antes. Las almas están hechas de eso, de los pliegues de mundos múltiples. Del mundo de los morenos, del mundo de los blancos, de los indios, de los chinos, y de todos los que habitan la tierra. Pero no solo de todos ellos, sino también de todos aquellos que la han habitado a lo largo de su existencia, está hecha de los tiempos de antes con los de ahora. Las almas son un pliegue cósmico, una costura entre tiempo y espacio. Algo parecido a un *agujero de gusano*. “Yo me veo que soy en mi alma injerto de moreno y cholo, pero de morenos y cholos de antes. Por eso me gusta tanto mi chacra, cuidar mis plantas, hacer las cosas que hacían los viejos de antes”, dice Lucho Escate.

El alma como pliegue cósmico, al igual que el cuerpo, puede conectar generaciones que incluso no se han conocido. Como dice Luis Peña, “hay nietos que no te sacan el carácter de los papás pero te sacan el de sus bisabuelos, de gente que ni conocieron pero que los vecinos saben que se parece”. Es así que mediante las profundidades del alma se conectan mundos, personas, y fuerzas que de otra manera permanecerían distanciados. Y este tipo de conexiones sólo se hace evidente a través de los ojos de terceros o a través de los sueños. A veces las fuerzas del alma de uno lo conducen, a través de los sueños, a visitar esos mundos y personas que en nuestro mundo en común no podemos. Pero, como dije anteriormente, debemos de tener cuidado porque siempre existe el riesgo de perdernos o de quedarnos tan encantados con esos otros mundos, perdiendo nuestra voluntad de volver.

En suma, y para concluir con el análisis de esta sección, puedo afirmar que el injerto no está solo constituido por los pliegues del alma y los repliegues del cuerpo, si no también por los pliegues formados por estos dos campos. El injerto está formado, por lo tanto, por pliegues de pliegues.

Conclusión

El injerto, para los Subtanjallinos, no es una identidad. Se trata de un lugar de confluencia, de encuentros de materiales y mundos múltiples. Cada injerto es, como diría Marisol de la Cadena y Mario Blaser, un mundo de muchos mundos. En él se dan encuentros que no acaban ni en síntesis ni en fusión sino que se mantienen imperecederamente como una intercesión (*betweenness*). A pesar de encontrarse y confluir, todos esos mundos mantienen su diferencia potencial. Así como el día no deviene en la noche ni la noche en el día, en el injerto, por ejemplo, lo moreno no deviene en cholo, tan solo se encuentran el uno con el otro formando un único devenir que no es común para ambos.

Mi ser injerto es diferente para mi lado moreno que para mi lado cholo. Se trata, en palabras de Deleuze, de una captura-doble o, mejor dicho, de una captura-múltiple. El cholo *y* el moreno *y* el indio *y* el chino. El cholo *con* el moreno *con* el indio *con* el chino. No se trata de ser una cosa *o* la otra, se trata del *y*, del *con*, de la intercesión hacia afuera, de las nupcias. Nunca se trata ni de una fusión hacia adentro, ni de un apagamiento de la diferencia. Se trata del espacio que, en lugar de crear algo mutuo, crea una relación de coexistencia a-paralela, siempre *afuera*, siempre *entre*, siempre *con*, siempre *y*.

Arguedas, en su célebre discurso de obtención del premio Inca Garcilazo de la Vega en 1968 dijo, en relación al mestizaje, encuentro entre las naciones quechua y españolas,

El cerco podía y debía ser destruido; el caudal de las dos naciones se podía y debía unir. Y el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en la apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir, que se aculture. Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua.

Pienso con Arguedas y con los Subtanjallinos, y siento que nos hablan de confluencias. Eso es lo que es el injerto. El *con* y el *y*, no evoca ni fusión armónica ni yuxtaposición divergente. Por el contrario, evoca una línea de fuga que pasa por

la intercesión de las partes y rompe con lo probable, para así establecerse como una otra posible realidad. El injerto es un modelador y modulador de mundos, un ser dialógico, diplomático en pleno proceso de negociación, portador de las fuerzas de aquello que Marcio Goldman ha denominado, tentativamente, (contra) mestizaje, “no en el sentido de un rechazo a la mezcla en nombre de una pureza cualquiera, sino como una apertura al carácter analógico y no digital, apertura al elemento de indeterminación que cualquier proceso de mezcla conlleva” (Goldman 2015: 654).

Por estos motivos es que me animo a decir que el injerto es, en suma, un campo de encuentros cosmopolíticos en donde mundos, materiales, tiempos, e incluso puntos de vistas distintos, confluyen. Como dicen en el distrito de El Carmen, histórico recinto de la afroperuanidad, los negros peruanos ya no son sólo negros, ahora son *yamarunas* (personas negras, en quechua). Nuestros cuerpos y almas, aunque aun conectados a la matriz africana, han tenido que dar nuevos rodeos, crear nuevos caminos, establecer alianzas con otras compañías. De ese potencial creativo, de esos nuevos caminos es de donde venimos los injertos, carnaval cosmopolítico de múltiples mundos el cual, debido a la borrachera y algarabía, fluctúa entre bacanal y campo de batalla.

Referencias citadas

- Arguedas, José María. 1968. *No soy un aculturado*. Lima: Premio Inca Garcilazo de la Vega.
- _____. 1952. El complejo cultural en el Perú y Primer congreso de peruanistas. *América Indígena*. (2).
- Deleuze, Gilles. 2001. *Pure immanence: Essays on A life*. New York: Zone Books.
- _____. 1989. *El pliegue*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1996. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3*. São Paulo: Editora 34.
- Deleuze, Gilles y Claire Parnet. 1977. *Dialogues*. Columbia University: Nueva York.
- Durand, José. 1964. Castas y clases en el habla de Lima. *Caravelle* (3): 99-108.
- Fischer, Michael. 1986. “Ethnicity and the postmodern art of memory”. En: James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Goldman, Marcio. 2015. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*. 21 (3): 641-659.
- González Prada, Manuel. [1904] 1982. “Nuestros indios”. En: Jorge Ruedas de la Serna (ed.), *Manuel González Prada: una antología general*. Ciudad de México: SEP.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. [1615] 1980. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. México: Siglo Veintiuno.

- Laplantine, François y Alexis Nouss. 2007. *Mestizajes, de Arcimboldo a zombi*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Le Bon, Gustave. [1913] 1979. "Aphorisms of present times". En: Alice Widener (ed.), *Gustave Le Bon: The Man and His Works*. Indianapolis: Liberty Press.
- Palma, Clemente. 1897. *El porvenir de las razas en el Perú*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.
- Papastergiadis, Nikos. 1997. "Tracing hybridity in theory". En: Pnina Werbner y Tariq Modood (eds.) *Debating cultural hybridity: multi-cultural identities and the politics of anti-racism*. Londres: Zed Books.
- Santos, Antônio Bispo dos. 2015. *Colonização, Quilombos: modos e significações*. Brasília: INCT.
- Stutzman, Ronald. 1981. "El mestizaje: an all-inclusive ideology of exclusion". En: Norman Whitten (ed.), *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- Valcárcel, Luis E. [1927] 1978. *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial universo.
- Wade, Peter. 2003. Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*. (39): 273-296.

Arte conceptual (neoliberal) en *El Otro Sendero*

MIJAIL MITROVIC PEASE

Después de la crisis del 2008 las críticas al neoliberalismo proliferan en todo el mundo, denunciándolo como un modelo que encarna la desigualdad, la explotación, el desastre medioambiental y la polarización de las sociedades entre un 99% precarizado y un 1% cada vez más poderoso. Pese a ello, desde la Constitución Política de 1993 en el Perú se ha establecido firmemente un arreglo entre las élites económicas y el Estado que descansa sobre las premisas generales de dicha ideología.¹ No se trata, sin embargo, de la aplicación de un recetario extranjero, pues el neoliberalismo empezó su tradición local a través del pensamiento del economista Hernando De Soto, quien publicara en 1986 *El Otro Sendero*.² En colaboración con Enrique Ghersi y Mario Ghibellini, junto al trabajo colectivo del Instituto Libertad y Democracia (ILD) –el *think tank* fundado por él mismo en 1981–, De Soto propuso una interpretación de la realidad nacional que subvirtió los aparatos conceptuales que las ciencias sociales, desde la izquierda, empleaban para comprender el país. Desarrollaré en lo que sigue un argumento acaso imprevisto: además de proponer una nueva lectura del Perú desde la economía política neoliberal, en dicho libro aparecen ciertas operaciones artísticas que articulan visual y conceptualmente su propuesta ideológica.³

1 En una muy general definición del neoliberalismo, David Harvey sostiene que “[...] es, ante todo, una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada fuertes, mercados libres y libertad de comercio” (Harvey 2007: 6).

2 Para un perfil del economista, ver Adrianzén (2014a). Es necesario anotar que autores como Enrique Ghersi recusan la categoría “neoliberal”, pues la consideran “[...] una figura retórica por la cual se busca pervertir el sentido original del concepto [el liberalismo] y asimilar nuestras ideas a otras ajenas, con el propósito de desacreditarlas en el mercado político” (2004: 294).

3 Me interesa examinar el libro desde una perspectiva análoga a la desplegada por Luis Camnitzer (2009) en su búsqueda de los orígenes del conceptualismo en América Latina,

La apuesta política de De Soto

Para De Soto, el llamado *desborde popular*, producto de las migraciones internas a la capital, constituía una oportunidad para reconceptualizar al sujeto popular urbano, alejándose de la imagen de un transgresor del orden legal y haciéndolo aparecer como un capitalista espontáneo que, por sí mismo, se descubrió como la verdadera fuerza motriz del país. En la teoría y en la práctica, el principal enemigo del informal no sería otro informal, sino el “Estado mercantilista”, al que habría que reducir desde dentro para promover el despliegue de la libre competencia en el mercado.⁴ En este contexto, la guerra popular senderista socavaba el deseo capitalista de los informales, por lo que bautizaron su vía como el *otro sendero*.⁵ Siguiendo a Adrianzén, De Soto propuso un giro radical sobre cómo se entendían las clases populares e informales, haciéndolas aparecer como “[...] agentes sociales altamente competitivos e innovadores [...] dejan[do] de ser considerados como un problema social para convertirse en el centro de la solución de un nuevo programa de desarrollo del país” (2010: 96). La retórica del autor presenta la informalidad como un dato de realidad, de manera que la solución a los problemas del país será encontrada si logramos captar *espontáneamente* el significado de este fenómeno social (De Soto 1986: XXXII).

En la misma década la izquierda produciría múltiples enfoques sobre las masas populares, aspirando a traducirse en estrategias para su articulación política: la “historia desde abajo” (López, 2009), la antropología de la migración (Degregori, Blondet y Lynch 1986) y el discurso culturalista (Matos Mar, 1984) –entre otros– compartieron más de lo deseado con la propuesta desotiana.⁶ Para José Matos

donde analiza la producción de figuras tan dispares como Simón Rodríguez, los Tupamaros y el canon de conceptualistas de la región.

- 4 Es elocuente el discurso de Mario Vargas Llosa en el prólogo a la primera edición del libro: “Un Estado grande no es un sinónimo de fuerte, sino, en la mayoría de los casos, de lo opuesto. Esos inmensos entes que en nuestros países drenan las energías productivas de la sociedad para alimentar su estéril existencia, son, en verdad, colosos con pies de arcilla. Su propio gigantismo los vuelve torpes e ineptos y su ineficiencia e inmoralidad los priva de todo respeto y autoridad, sin los cuales ninguna institución u organismo puede funcionar cabalmente” (De Soto 1986: XXVIII).
- 5 Sobre esto, De Soto comenta lo siguiente: “Nadie ha pensado que la mayoría de los peruanos pobres se adelantó a los revolucionarios y está cambiando las estructuras del país y que lo que les corresponde a los políticos es, más bien, ordenar el cambio, darle el marco institucional adecuado para que pueda ser aprovechado y gobernado” (1986: 293). Nótese que el argumento del ‘marco institucional’ bien podría haber sido suscrito por enfoques como el de Matos Mar, pero el ambiguo significado del término permite a De Soto entrar en diálogo con posturas que, en principio, no suscribirían la tesis neoliberal de la reducción del Estado a su mínima expresión.
- 6 El vínculo entre las propuestas de Matos Mar y De Soto ha sido señalado por Francisco Durand (2007), argumentando que ambos autores sostenían cierta esperanza en que

Mar, por ejemplo, el “poder creativo del hombre peruano” –característica cuasi milenaria de la sociedad andina, que los migrantes cargaban consigo– debía ser canalizado políticamente hacia un orden social más democrático. Matos Mar pensaba dentro del horizonte socialista en una década donde las bases epistemológicas y políticas de la izquierda peruana entrarían en crisis, como resultado del declive de los movimientos populares bajo la guerra entre Sendero Luminoso y el Estado (González 2011:36). Para el discurso desotiano, por el contrario, esas potencias culturales y colectivas debían ser entendidas como energías puramente individuales, listas para ser liberadas a través de las fuerzas del mercado.

Guillermo Rochabrún sostiene que el éxito de aquella propuesta consiste en haber otorgado legitimidad al sector informal “a través de mecanismos exclusivamente semánticos: creando nuevos significados” (2007: 306-307) donde los individuos identificarán al Estado, de allí en más, como el responsable de su miseria. A diferencia del discurso de buena parte de la izquierda, quienes se deslizaron hacia identificaciones prematuras entre lo popular y lo democrático, el neoliberalismo local nos muestra a lo popular como una posición estructural: estar en contra de su “real enemigo” –el Estado– y no como una configuración cultural producto de las migraciones.⁷ Esta perspectiva se diferencia aún hoy de aquellas concepciones idealizadas de lo popular que no reparan en su carácter ambiguo y contradictorio. Veamos el siguiente pasaje: “El beneficio que esta nueva clase empresarial [los informales] representa para el Perú es mucho más significativo que los perjuicios que le ocasionan terroristas y mercantilistas. La inmensa mayoría de la población comparte una actitud, un deseo de vencer la pobreza y tener éxito” (De Soto 1986: 297).

Así, el mérito mayor de De Soto consiste, con Rochabrún una vez más, en proponer que la pregunta por lo popular no obtendrá respuesta alguna si se formula en términos de qué es –sus supuestos rasgos intrínsecos– sino “en razón de lo que cada uno hace y/o está en posibilidad de hacer” (2007:308). Un discurso práctico

el sector informal podría ser integrado a la sociedad “oficial”, aunque planteando vías antagónicas para conseguir aquel objetivo.

7 Es interesante que De Soto haya sugerido reemplazar la palabra “liberal” por “popular” en el texto, mostrando así las distancias conceptuales frente al discurso de la izquierda. Como comenta Ghersi: “Recién habíamos terminado *El Otro Sendero*, cuando [De Soto] me pidió que eliminara completamente del texto la palabra liberal –que por supuesto estaba por todas partes– y que la reemplazara por la palabra popular. Así, la economía liberal vino a convertirse en la economía popular; la sociedad liberal, en la sociedad popular; la filosofía liberal, en la popular. Su explicación fue que en esos momentos no era compatible con el buen mercadeo apelar al término, ya que podría generar innecesariamente resistencias. Aunque no estuve de acuerdo, recuerdo que De Soto, que se presume de gran vendedor, terminó imponiéndose” (2004: 306).

donde todos, si el Estado no lo impide, podremos *hacernos* empresarios.⁸ En resumen, el “viejo” problema –los informales– queda habilitado como un nuevo *sujeto político*, mientras que se establece un nuevo problema y enemigo, a saber, el Estado.⁹



Fig.1. Hernando De Soto (en colaboración con Enrique Ghersi, Mario Ghibellini y el Instituto Libertad y Democracia), *El Otro Sendero*. La Revolución Informal, portada de la primera edición [Fotografía del autor]

- 8 Todos podremos reconocernos en dicha identidad social. Dice Adrianzén: “De Soto descarta la dicotomización hegemónica del espacio social entre explotadores y explotados, para proponer una nueva frontera en torno a la ley [el Estado] y a la exclusión/inclusión de los nuevos actores respecto a ella. Proletarios y burgueses, o si se quiere trabajadores y empresarios, dejan de ser, para De Soto, actores necesariamente antagónicos, para convertirse en aliados que combaten codo a codo por ingresar a la campana de cristal de la legalidad” (2010: 102).
- 9 Este marco ideológico tendrá consecuencias más amplias para la sociabilidad local: para el sociólogo Danilo Martuccelli, Lima es actualmente una ciudad donde las relaciones sociales se estructuran a través de una *matriz informal*, producto de la conversión de la informalidad en un proyecto político por parte de intelectuales como De Soto. La informalidad, como representación social y política arraigada en los sectores populares – pero que atraviesa hoy a todas las clases sociales–, no es únicamente un destino inexorable de la condición migrante, sino una imagen arquetípica de nuestra sociedad (2015: 113).

Arte conceptual y crítica institucional neoliberal

En sus primeras ediciones el libro es un objeto artístico por derecho propio (fig.1). Notemos que la carátula presenta una pintura de Fernando De Szyszlo –obsequiada al autor–, mientras que el prólogo lo hace nada menos que Mario Vargas Llosa.¹⁰ Alberto Flores Galindo supo leer en la objetualidad del libro una coalición tramposa: las artes y las letras “cultas”, clamando a diestra y siniestra su carácter desinteresado y autónomo, cruzaban esfuerzos para acompañar estéticamente la apuesta política de De Soto.¹¹ Aunque a primera vista encontremos aspectos estéticos relevantes para el análisis, será “La informalidad en fotos”, el dossier de imágenes que divide a la mitad el libro, el que pasaré a comentar en adelante.¹²



Fig.2. Autor no identificado, s/t, s/f. [Cortesía La República] En el dossier lleva el siguiente pie de foto: “Derechos especiales de dominio. Ambulante lotizando la vía pública” (De Soto 1986: 154).

-
- 10 La edición en inglés del 2002 presenta un extenso prólogo de De Soto orientado a demostrar que su propuesta fue, históricamente, aquella responsable de la derrota de Sendero Luminoso. Desde luego, tras el apoyo a Fujimori por parte del economista en los noventa, el prólogo de Vargas Llosa sería eliminado.
 - 11 Recordemos que el escritor lideraba entonces el Movimiento Libertad, que luego formaría parte del FREDEMO para las elecciones presidenciales de 1990.
 - 12 Por razones legales incluyo únicamente las imágenes del *dossier* cuyas fuentes originales he podido conseguir para su reproducción en este ensayo. En su forma original, sin embargo, éstas aparecen acompañadas por un pie de imagen crucial, que reproduzco a modo de cita textual en las fichas de cada imagen.

A simple vista se trata de un conjunto de fotografías que muestran históricamente el mundo popular urbano: desde la llegada en tren a la estación de Desamparados, tras largas horas de viaje hacia la capital; pasando por imágenes de violentos desalojos brutalmente ejercidos por la policía (evidencia de que los autores están del lado del pueblo en su lucha contra el Estado); hasta mostrarnos las formas en que la “creatividad peruana” (fig. 2)¹³ se ha hecho camino de forma espontánea ante las torpes barreras estatales.¹⁴ Aparecen también imágenes de combis, mercados populares, viviendas en asentamientos periféricos y talleres de producción. Se trata de fotografías tomadas de los archivos de El Comercio, Caretas y La República, además de capturas de Carlos “Chino” Domínguez, José Casals y Luis Peirano.

El *dossier* está construido como un *montaje* donde encontramos una secuencia de imágenes y textos que, a través de las relaciones que establece su estructura narrativa, produce significaciones inéditas sobre el material empleado. Veamos la operación que el texto realiza sobre cada fotografía: en vez de presentar la carretilla (fig.3) como evidencia de una forma precaria del trabajo, donde la mujer debe empujarla esforzadamente a través del arenal, el pie de foto anuncia que se trata de los “primeros progresos” de una ambulante. La edición en inglés complejiza algo más el comentario:

El segundo paso. El vendedor ambulante [la presenta como masculino] ha invertido los frutos de su trabajo en un medio mejorado para el transporte de sus mercancías, y ahora puede cargar más y con una mayor variedad. El progreso a través del Otro Sendero es más suave y rápido (De Soto 2002).¹⁵

-
- 13 Véase el pie de foto ampliado en la edición en inglés; “The start of a street market economy. When the street vendors stake out their claim for sales space on a public thoroughfare in Lima, this often signals the birth of a new street market –the natural forum for the working of an informal economy” (De Soto 2002).
- 14 No es un dato menor el que aparezca en el *dossier* el desalojo al Fundo Bocanegra-Garagay de 1985. Este mismo hecho aparece en la segunda serie de la *Carpeta Negra* (1988) del Taller NN y fue reivindicado por el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), quienes atacaron a la policía en represalia por el desalojo. Al cruzar estos datos queda delineado un campo de lucha ideológica por la articulación política del mundo popular urbano. Sobre la *Carpeta Negra*, ver Mitrovic (2016).
- 15 Original en inglés: “The second step. The peddler has invested the fruits of his labor in an improved means of transporting his wares. He can now carry more goods with a greater variety. Progress down the Other Path is now smoother and more rapid”. Las modificaciones en esta edición son entera responsabilidad de De Soto, pues desde inicios de los noventa Ghersi y Ghibellini se separan del economista ante su apoyo al régimen dictatorial de Fujimori. De Soto autorizó múltiples reproducciones del libro sin consignar a los co-autores, por lo que años más tarde entrarían en un conflicto legal resuelto a favor de Ghersi y Ghibellini.



Fig.3. Luis Peirano, s/t, s/f. [Cortesía Luis Peirano] En el dossier lleva el siguiente pie de foto: “Primeros progresos. Ambulante en carretilla” (De Soto 1986: 153).

De la misma forma, el peligroso equilibrio del camión-bazar rodante (fig.4) aparece como un índice de progreso en la siguiente imagen: “Ganando economías de escala”, lo que permitirá desplazar las mercancías (frazadas) hacia la demanda callejera. El autor del dossier fue el abogado y periodista Enrique Gherzi, quien propuso incluir en el libro un capítulo de fotos. En sus palabras, *El Otro Sendero* ofreció una “explicación capitalista del desborde popular”, donde las imágenes tendrían un papel crucial, no tanto como ilustración del argumento sino como un despliegue de evidencias que sean fácilmente reconocibles por los lectores.¹⁶ El *dossier*, entonces, resignifica las imágenes que registraron los efectos tempranos del desborde popular en sus usos periodísticos originales.

16 Entrevista con Enrique Gherzi el 04/02/16.



Fig.4. Autor no identificado, *Ambulantes*. Tomada el 18 de junio de 1971 [Cortesía Revista *Caretas*] En el dossier lleva el siguiente pie de foto: “Ganando economías de escala. Camión ambulante” (De Soto 1986: 154).

Pero hay más: presentan a “Poncho Negro”, un famoso organizador de invasiones de años los sesenta (fig.5); luego conocemos a “Guillotín”, dirigente de los ambulantes de la Plaza 2 de Mayo; y a Hernán Chang, líder de la Federación de Choferes del Perú, entre otros personajes. Un panteón de los verdaderos líderes del mundo popular, aquellos que –a diferencia de los políticos– están cerca de las masas, velando genuinamente por sus intereses y necesidades (vivienda, transporte, comercio ambulatorio).¹⁷

17 Pese a la imagen idílica de los líderes mostrados en el *dossier*, Ghersi comenta que muchos de ellos recibieron un pago por colaborar con las entrevistas y exploraciones etnográficas llevadas adelante por el ILD –práctica común en las ciencias sociales–. De esa forma, se pone en evidencia que De Soto no es realmente ese *intelectual orgánico* que estaría

El proyecto desotiano se formula en términos de una emancipación colectiva contra el Estado, pero una que se basa en la acción individual:

[...] los distintos peruanos tienen objetivos diferentes y, como es natural, se reservan el derecho a cambiarlos continuamente dentro del rápido proceso de evolución, diversificación e individualización en el que estamos inmersos. Por tanto, no hay necesidad de tratar por enésima vez que el país se ponga de acuerdo en objetivos comunes, porque un “proyecto nacional” que trate de lograr un consenso explícito sobre objetivos precisos es imposible en un país tan heterogéneo y populoso. Antes bien, se trataría de que la institucionalidad legal provea los medios necesarios para que los particulares puedan decidir por sí solos qué objetivos desean perseguir y –a condición de que no perjudiquen a terceros– hacer que las leyes les permitan conseguir sus fines (1986: 299-300).



Fig.5. Autor no identificado, *Poncho Negro en el cerro San Pedro*. Tomada en agosto de 1964. [Cortesía Revista *Caretas*] En el dossier lleva el siguiente pie de foto: “Ernesto Sánchez Silva (a) ‘Poncho Negro’. Famoso organizador de invasiones, 1964” (De Soto 1986:163). La fotografía del *dossier* presenta una variación de encuadre de la misma situación.

expresando teóricamente los intereses de sus entrevistados, pese a que el libro lo sugiera en múltiples ocasiones.

Se despliega así un discurso político que tiene puntos de contacto con las vetas culturalistas de la izquierda local, pero alejándose de una concepción colectivista de la emancipación. Las imágenes hasta ahora comentadas aparecen no como representaciones de un sujeto colectivo, sino como epopeyas que deben reenviar únicamente a un imaginario individualista, popular y empresarial.¹⁸ Finalmente, se trataba de “[...] convertir la lucha de clases en una lucha a favor de un empresariado y una iniciativa populares”¹⁹ (De Soto 1986: 312).

Hasta este punto, estamos ante una serie fotográfica que aprovecha la tesis de que las fotografías no comportan, en sí mismas, ningún significado por fuera de su carácter indiciario. Siguiendo la semiótica de Peirce, Rosalind Krauss sostuvo que el índice asumió el papel de *modelo operativo* del arte contemporáneo a fines de los setenta, pues se hizo cada vez más necesario un suplemento discursivo que signifique la imagen fotográfica, entendida como el registro o documentación del hecho artístico. Así, la “fotografía como evidencia” del arte requería de un comentario escrito que la explique (Krauss [1977] 1996: 233).²⁰

El uso del medio fotográfico por cierto conceptualismo supuso la apertura de un campo de experimentación que articuló imágenes y textos, tanto en sus posibilidades complementarias como en sus fricciones y fracturas. Desde otro ángulo, John Berger hizo énfasis en que las fotografías no son sino huellas físicas del referente –índices– que, privadas de su contexto original –entendido como un ámbito privado donde se sostiene una continuidad entre la captura de la imagen y su significación–, pueden ser empleadas libremente en el ámbito público (2000: 49). En ese sentido, el *dossier* se hizo de imágenes de archivos periodísticos que podían resignificar, practicando –sin el aparato teórico, desde luego– una apropiación de elementos clave del imaginario fotográfico de la ciudad.

18 Veamos otra cita: “Es indispensable abandonar de una vez por todas los prejuicios de todo tipo que menosprecian a los informales y hacen creer que, debido a condiciones raciales o culturales, nuestro pueblo es ‘distinto’ y no está en capacidad de aprovechar las libertades y los sistemas de los países de la economía de mercado [del capitalismo]. Esos prejuicios han servido históricamente para justificar una discriminatoria redistribución de lo poco que tenemos de acuerdo a los criterios de pequeños grupos de interés.” (De Soto 1986: 311-312).

19 Contra esta lectura que pretende eliminar el carácter de clase de las identidades sociales, la banda Los Shapis propuso identificar a los ambulantes como *proletarios* en su conocida canción “Ambulante soy”. Agradezco a Carlos Adrianzén esta sugerencia.

20 Para una genealogía de la relación entre fotoperiodismo y fotoconceptualismo, ver Jeff Wall (2003). Puede ser provechosa la lectura del autor de la obra *Homes for America* (1965) de Dan Graham.

Contra las manipulaciones públicas de la imagen fotográfica, Berger sostenía que la práctica crítica debía “[...] construir un contexto para cada fotografía en concreto, construirlo con palabras, construirlo con otras fotografías, construirlo por su lugar en un texto progresivo compuesto de fotografías e imágenes” (2000: 51). Desde el otro lado del espectro político, el dossier construyó un nuevo contexto para esas imágenes, condensando un ejercicio de apropiación de documentos con la producción de un nuevo marco ideológico que estabilice su sentido.



Fig.6. Autor no identificado, Instituto Libertad y Democracia. Tomada el 16 de octubre de 1983. [Cortesía Revista *Caretas*] En el dossier lleva el siguiente pie de foto: “Simuladores del Instituto Libertad y Democracia (ILD) con una tira de papel de 31 metros de largo: los trámites necesarios para constituir una pequeña industria” (De Soto 1986: 168).

Sin embargo, es en la imagen final del *dossier* (fig.6) donde aparecen ciertas ideas asociadas con la *crítica institucional*, un conjunto de prácticas artísticas que apuntan al develamiento de los mecanismos de poder que operan en las instituciones del Estado –entre ellas, y en el contexto europeo-estadounidense, la institución-arte. Para Benjamin Buchloh, la crítica institucional consiste en un desplazamiento donde el arte conceptual abandona las redefiniciones formales de lo artístico para poner en juego ciertas técnicas de recojo de información –como en las obras de Hans Haacke, p.e.– que producen y exhiben datos y dinámicas sociales sobre las instituciones que soportan al arte (2004: 197-198). Siguiendo a

Hito Steyerl (2006), lo anterior corresponde a la “primera ola” de crítica institucional, orientada a la democratización de la institución-arte, vista como parte integral de los aparatos del Estado. En los noventa esa identificación se complicará ante la privatización de las instituciones públicas por parte de las reformas neoliberales en todo el mundo, y las prácticas artísticas transitarán desde una crítica de la institución hacia una crítica de la representación –apuntando a la inclusión de las minorías sociales al interior de los espacios culturales, ahora privatizados. Así, la crítica artística se concentra actualmente en producir reivindicaciones simbólicas ante la progresiva desaparición de un aparato institucional de carácter público.

De forma más general, Simon Sheikh sugiere que la noción de crítica institucional enlaza un método –la crítica– y un objeto –las instituciones– (2009: 29). Así, podemos entender la imagen de la simulación de los trámites necesarios para constituir una pequeña empresa como una operación de crítica *institucional neoliberal* que, sin intenciones artísticas, presenta un objeto –una tira de 31 metros de largo– como evidencia indiscutible del gigantismo del Estado, revelándolo como un ente que traba el progreso popular. Un rollo interminable de trámites burocráticos kálfianos que conduce al lector a la indignación y, finalmente, a tomar posición contra el enemigo.²¹ El objeto de la crítica queda claro, pero el método es más complejo: en el cuerpo del texto se comentan los pormenores de la simulación llevada adelante por el ILD en 1983, quienes montaron “[...] un pequeño taller de confecciones de prendas de vestir en una zona industrial de la Carretera Central en el distrito de Ate, en las afueras de Lima, y [decidieron] tramitar ventanilla por ventanilla su constitución regular” (De Soto 1986: 173). Para poder comprender los costos de la informalidad, alquilaron el local de una fábrica y contrataron a cuatro personas para que llevaran adelante los trámites, bajo supervisión de un abogado. El rubro elegido –la pequeña industria textil–, permitió conseguir una muestra “altamente representativa” de “los trámites comunes a todas las actividades industriales”, así como de los trámites de las personas naturales (De Soto 1986: 174).

Se establecieron ciertas reglas de operación: no se pagarían coimas salvo cuando aquella fuese la única posibilidad para conseguir la constitución legal de la empresa, viéndose obligados a acceder al soborno en dos oportunidades y rechazando ocho invitaciones al atajo legal. Simularon también el lugar de vivienda de los empresarios –Villa El Salvador–, añadiendo el tiempo de desplazamiento hasta los centros administrativos oficiales. ¿Cuál fue el resultado final?: “[...] que una persona modesta debía tramitar durante 289 días antes de obtener los once requisitos previos a la instalación de una pequeña industria” (De Soto 1986: 174). Calcularon también la pérdida de utilidades netas de la empresa en los diez meses empleados en el trámite, añadiéndole los costos oficiales de la operación. En

21 En la edición en inglés la imagen lleva una nota final, que dice: “The logic of informality on the Other Path is clearly demonstrated” (De Soto 2002). Se muestra entonces la intención demostrativa que anima la inclusión de esta imagen.

esa época, el costo final del proceso era de 1231 dólares americanos, 32 veces el sueldo mínimo vital del país. Además de desplegar los datos y conclusiones, confirmaron la incapacidad del Estado a todo nivel, pues nadie advirtió que se trataba de una simulación.²²

La tira de papel y la simulación pretenden mostrar los efectos del Estado mercantilista, y lo hacen como experimentos visuales y conceptuales que evidencian la necesidad de reducir los trámites legales para la formalización, de asumir que “[...] el progreso no resulta exclusivamente de la acción del Estado”, sino que *el que produce es el pueblo* (De Soto 1986: 290-291). Desde ese marco, el problema del Estado es que no ha logrado ser realmente moderno: sus leyes, según De Soto, pretenden “[...] gobernar cada cosa, cada transacción, cada propiedad” y deben ser sustituidas por “[...] instituciones legales eficientes que incentiven los fines deseados [por los individuos]” (1986: 291). Finalmente, el dossier presenta una historia lineal de la informalidad, pero concluye demostrando que es la formalidad la que imposibilita el feliz desenlace del relato.

El porvenir de una ideología

La crítica institucional es una parte constitutiva de la burguesía tal como fue pensada por Karl Marx y Friedrich Engels en *El Manifiesto Comunista* de 1848, pues se caracteriza por su “capacidad para abolir y disolver las instituciones caducas, todo aquello que es inútil y está petrificado, mientras que la forma general de la autoridad, en sí misma, no se ve amenazada” (Steyerl 2006). La burguesía hizo su entrada en la historia como una clase dispuesta a disolver la llamada “sociedad tradicional”, cuyos rezagos aparecen en *El Otro Sendero* en el carácter *mercantilista* del Estado peruano –un aparato de privilegios antes que uno que establezca derechos realmente abstractos y universales. La diferencia entre este sentido ampliado de crítica institucional y sus definiciones circunscritas a la práctica artística consiste en que las segundas, al ser examinadas históricamente, aluden al proceso mediante el cual la crítica se desplazó desde las instituciones –museos, galerías, etc.– hacia la propia subjetividad artística.²³ Desde la esfera de la circulación hacia la producción misma del arte, pero entendiendo esta última

22 En su proyecto documental *The Heavens* (2015), el fotógrafo Paolo Woods y el escritor Gabriele Galimberti recorrieron por dos años múltiples paraísos fiscales a nivel global, complejizando la imagen recurrente que los presenta como playas tropicales rodeadas de palmeras. Para la publicación del libro *The Heavens: Annual Report* –aprovechando la forma usual de los informes de actividades que las empresas exitosas imprimen–, los autores crearon una empresa en Delaware, uno de los estados de los Estados Unidos donde los trámites de constitución empresarial son prácticamente nulos. Ver: <http://www.theheavensllc.com/>

23 Una forma terminal de este proceso puede ser leída en el artículo del 2011 “L’1%, C’EST MOI” de la artista estadounidense Andrea Fraser (2016: 26-36).

como un espacio subjetivo e infinitamente (auto)reflexivo, en vez de insistir en la crítica de las instituciones sociales que lo soportan –lo que implicaría también aceptar plenamente la constitución social de toda subjetividad artística (Sheikh 2009: 31-32).

Para comprender el tipo de crítica institucional operada por *El Otro Sendero* es necesario dejar de asociar la categoría únicamente con una política de izquierdas. El caso analizado plantea desafíos a la historiografía del arte contemporáneo en el Perú, pues sugiere que ciertas operaciones no-artísticas (como múltiples otras que se incorporan constantemente a los relatos del arte local) comparten intenciones críticas y lógicas de acción que han sido pensadas desde las teorías del arte contemporáneo a nivel global, pero que se diferencian de las ideologías implicadas en ellas. Y es que buena parte del discurso del arte contemporáneo sostiene una relación natural y generalizada entre lo artístico y lo progresista- democrático, amparada en el incuestionable “sentido emancipatorio” del arte entendido como pluralización de la experiencia sensible (Malik 2015).

A nivel local, la *crítica institucional neoliberal* llama la atención sobre el carácter políticamente ambiguo de la insistencia en que el responsable histórico de las inconsistencias de nuestro campo artístico es el Estado, pues se deja de analizar cómo la institución del mercado capitalista recientemente ha llenado el “vacío” institucional denunciado por artistas y curadores locales.²⁴ Acaso sin buscarlo, aquel discurso se encuentra sin problemas con la ideología anti-estatal neoliberal al culpabilizar al Estado y asumir una suerte de necesidad histórica de un sistema artístico privado. Ante ello, hace falta analizar las relaciones sociales concretas – las personas y los grupos, los *lobbies*, los intereses, los discursos, los usos de las plataformas públicas existentes, etc.– que enlazan al mercado del arte y al Estado, en vez de sostener su oposición abstracta. La estrategia crítica de “entrar y salir” de la institución (propugnada por múltiples artistas) requiere de un esfuerzo por especificar de qué institución se está hablando: si se trata de las instituciones del Estado, ¿modifica en algo la fórmula el que, a nivel local, buena parte de las instituciones “oficiales” sean privadas?²⁵

Hace falta pensar el *soporte institucional* del arte, para luego discutir las estrategias de una crítica institucional que no continúe arguyendo que el arte contemporáneo es, en sí mismo y de forma incuestionable, un espacio utópico que siempre será potencialmente más radical y efectivo que lo que actualmente es. Frente a ello, habría

24 “Vacío museal” diría Gustavo Buntinx (s.f) en una conocida categoría en uso entre curadores y artistas locales. Habría que discutir la dinámica capitalista en el arte limeño reciente analizando de forma concreta si el vacío institucional aún describe a la escena local.

25 No estamos hablando de servicios públicos “privatizados”, sino que éstas fueron engendradas siempre ya como instituciones privadas en el Perú.

que reclamar la necesidad no solo de la crítica –artística o no–, sino de pensar la relación entre el arte y la ideología como un campo de praxis política afirmativa.²⁶

Dijo Alberto Flores Galindo que “el porvenir de una ideología es muy pobre si sólo se convierte en un libro. Las ideas de Hernando De Soto aspiran a llegar más lejos, hasta confundirse con el sentido común” ([1988] 1996:187). Como temprana expresión teórica del neoliberalismo local, *El Otro Sendero* encontró su desarrollo histórico en el discurso emprendedor que estructura actualmente al sujeto popular. En este contexto, ¿no será que las subjetividades artísticas locales responden también a estas coordenadas ideológicas?

Referencias citadas

- Adrianzén, Carlos. 2014a. El Mesías de las élites. *Revista Poder*. Recuperado de: <https://revistapoder.lamula.pe/2014/07/31/el-mesias-de-las-elites/poder/> [Consulta: 2 Jul. 2016].
- _____. 2014b. Una obra para varios elencos. Apuntes sobre la estabilidad del neoliberalismo en el Perú. *Nueva Sociedad* (254): 100-111.
- _____. 2010. “De Soto y la (im)posible apuesta por un neoliberalismo popular”. En: Gonzalo Portocarrero, Juan Carlos Ubillúz y Victor Vich (eds.), *Cultura política en el Perú. Tradición autoritaria y democratización anómica*. pp. 95-108. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Berger, John. 2000. Usos de la fotografía. *Elementos* (37): 47-51.
- Buchloh, Benjamin. 2016. “El arte conceptual de 1962 a 1969: de la estética de la administración a la crítica de las instituciones”. En: Benjamin Buchloh, *Formalismo e historicidad. Modelos y métodos en el arte del siglo XX*. pp. 166-199. Madrid: Akal.
- Buntinx, Gustavo. s.f. Vacío museal. [Micromuseo.org.pe](http://micromuseo.org.pe/rutas/vacio-museal/sinopsis.html). Recuperado de: <http://micromuseo.org.pe/rutas/vacio-museal/sinopsis.html> [Consulta: 20 de julio 2016].
- Camnitzer, Luis. 2009. *Didáctica de la liberación. Arte conceptualista latinoamericano*. Murcia: Cendeac.
- De Soto, Hernando. 2002. *The Other Path. The Economic Answer To Terrorism*. New York: Basic Books.
- _____. 1986. *El Otro Sendero. La Revolución Informal*. Lima: El Barranco. (En colaboración con Gherzi, E., Ghibellini, M. e Instituto Libertad y Democracia)

²⁶ En ese sentido, la autocrítica de Gherzi resulta ejemplar para la izquierda: “Muchas veces creemos que para triunfar en la lucha por la libertad basta con la abrumadora evidencia de los hechos. No obstante, ellos son insuficientes para causar la convicción necesaria en el debate ideológico” (2004:312).

- Degregori, Carlos Iván, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch. 1986. *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Durand, Francisco. 2007. *El Perú fracturado. Formalidad, informalidad y economía delictiva*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Flores Galindo, Alberto. [1988] 1996. *Los caballos de los conquistadores, otra vez. (El otro sendero)*. En: *Obras Completas*. Tomo IV (pp. 171-185). Lima: Concytec, SUR - Casa de Estudios del Socialismo.
- Fraser, Andrea. 2016. *De la crítica institucional a la institución de la crítica*. México: Siglo XXI.
- Gherzi, Enrique. 2004. El mito del neoliberalismo. *Estudios Públicos*. (95): 293-313.
- González, Osmar. 2011. “La izquierda peruana: Una estructura ausente”. En: Alberto Adrianzén, *Apogeo y crisis de la izquierda peruana. Hablan sus protagonistas*. pp. 15-43. Lima: Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral (IDEA Internacional)-Universidad Antonio Ruiz de Montoya
- Harvey, David. 2007. *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- Krauss, Rosalind. 1996. “Notas sobre el índice”. En: Rosalind Krauss, *La originalidad de la vanguardia y otros mitos modernos*. pp. 209-235. Madrid: Alianza Editorial.
- López, Sinesio. 2009. La reinención de la historia desde abajo. *Libros y Artes: Revista de Cultura de La Biblioteca Nacional del Perú*, 30-31.
- Malik, Suhail. 2015. “Reason to destroy contemporary art”. En: Christoph Cox, J. Jaskey y Suhail Malik, *Realism, Materialism, Art*. pp. 185-191. Nueva York-Berlin: CCS Bard, Sternberg Press.
- Matos Mar, José. 1984. *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Martuccelli, Danilo. 2015. *Lima y sus arenas. Poderes sociales y jerarquías culturales*. Lima: Cauces Editores.
- Mitrovic, Mijail. 2016. *Organizar el fracaso. Arte y política en la Carpeta Negra*. Lima: Garúa ediciones.
- Rochabrún, Guillermo. 2007. “Del mito proletario al mito popular (Notas para el caso peruano)”. En: Guillermo Rochabrún, *Batallas por la teoría: en torno a Marx y el Perú*. pp. 293-310. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Sheikh, Simon. 2009. “Notes on Institutional critique”. En: Gerald Raunig y Gene Ray, *Art and Contemporary Critical Practice. Reinventing Institutional Critique*. pp. 29-32. Londres: Mayfly.
- Steyerl, Hito. 2006. La institución de la crítica. *Transversal*, 01. Recuperado de: <http://eipcp.net/transversal/0106/steyerl/es>
- Wall, Jeff. 2003. “‘Señales de indiferencia’: aspectos de la fotografía en el arte conceptual o como arte conceptual”. En: Gloria Picazo y Jorge Ribalta, *Indiferencia y singularidad: la fotografía en el pensamiento artístico contemporáneo*. pp. 213-249. Barcelona: Gustavo Gili.

Avances y dificultades de la participación y representación política indígena en el Perú¹

RAMÓN PAJUELO

Quisiera hablarles sobre el tema que nos convoca a partir de una constatación muy simple: el Perú de los últimos años muestra una novedad consistente en el incremento de la preocupación por el tema de la participación y representación política, específicamente de los indígenas, de los pueblos indígenas. Creo que esta preocupación no es una casualidad. Es decir, que en Perú surja ahora una preocupación, un interés público por el tema de la participación indígena es en realidad una expresión de cambios que han venido ocurriendo aceleradamente en el país. Se trata de un interés que en mi opinión necesitamos pensar en un contexto más amplio; por ello quiero enfocar mi reflexión en una perspectiva histórico-política en relación a los avances, déficits y desafíos de participación y representación política indígena.

Se trata de un tema que si bien es novedoso, en el sentido de que viene generando un interés creciente en los últimos años, no es en realidad una preocupación inédita. En distintos momentos de la historia peruana, se aprecia una mayor preocupación por lo que podemos denominar como problemática indígena, incluyendo el tema específico de la vinculación entre los indígenas y la política, de la participación de pueblos y comunidades en el funcionamiento del orden

1 Exposición en el ciclo de conversatorios: "Participación y competencia política en el Perú: desafíos de la representación política", organizado por el IEP y el JNE. Lima, 6 de mayo de 2014. Agradezco la invitación de Jorge Aragón y los comentarios de Oscar Espinosa de Rivero. Muchas ideas de este texto se alimentan del diálogo con los miembros de un grupo de investigación sobre participación política indígena, el cual funcionó algunos años gracias al respaldo del IFEA, logrando realizar seminarios y talleres en La Paz, Quito y Bogotá. Agradezco las discusiones en estas reuniones con Jorge León, Virginie Laurent, Esteban Ticona, Luis Maldonado, Pablo Ospina, Andrés Guerrero, Silvia Rivera Cusicanqui; entre otros. Agradezco también los debates con los investigadores del Colegio Andino del Centro Bartolomé de las Casas del Cuzco, que integré entre los años 2006 y 2010. Especialmente a Xavier Ricard, Javier Monroe, Martín Málaga, Fabrizio Arenas y Pablo Sendón.

político. Se trata entonces de la relación entre los indígenas y el orden ciudadano y democrático realmente existente.

Decía que no se trata de un interés inédito, y en ese sentido cabe preguntarnos por las razones de la preocupación actual por la participación política indígena en el Perú. Es interesante destacar que el actual interés no se agota solamente en el ámbito académico, sino que va más allá, es un tema de atención pública. No tengo al respecto una comprensión acabada, pero quiero compartir algunas pistas que pueden resultar útiles.

La condición indígena

En primer lugar, creo que es importante explicitar el punto de vista desde el cual considero necesario hablar de indígenas y de pueblos indígenas. Uno de los aspectos vinculados al interés actual sobre la participación política indígena, tiene que ver con la necesidad de saber cuántos y quiénes pueden llamarse indígenas, y en ese sentido ser sujetos de derecho en la aplicación de normas como la Ley de Consulta Previa. Se trata entonces de definir los alcances y límites de instrumentos legales para la participación indígena. Pero creo que es necesario ver que dicho interés debería ir mucho más de un simple interés legal en la aplicación de determinados derechos. En estos meses hemos visto declaraciones de personajes públicos importantes, por ejemplo el propio Presidente de la República, en relación a la existencia de pueblos indígenas. Sobre todo en relación a los alcances de su existencia, a fin de fijar límites a la aplicación de instrumentos legales como la ley de consulta.

A partir de mi trabajo como investigador, parto de pensar que sí podemos hablar de formas de existencia individual y colectiva que podemos llamar indígenas. Que hay una condición social específicamente indígena en una sociedad como el Perú. Y que la categoría “pueblos indígenas” -que tiene una historia específica sobre la cual no puedo extenderme aquí- puede

servir como herramienta útil para dar cuenta de una parte de la realidad indígena. Cuando hablo de condición indígena entonces, me refiero concretamente a la existencia de formas de vida social, formas de organización de la vida social, que no pueden ser comprendidas cabalmente, a la luz de la lógica occidental moderna. Es decir, esto supone admitir, que la realidad de una sociedad como la nuestra, no se agota en la existencia de formas de vida correspondientes al horizonte occidental moderno. Por el contrario, se trata de una realidad en la cual podemos observar que existen todavía poblaciones cuyas maneras de organización de la vida en común, responden a la existencia de otros referentes culturales que se ubican por fuera del horizonte moderno dominante, hegemónico. Esto no quiere decir

que se trata de referentes que se ubican al margen, en completa desvinculación de la experiencia moderna de raigambre occidental. Cuando digo que se trata de experiencias de vida social que se ubican por fuera de lo moderno, me refiero a que la hegemonía de lo moderno occidental no agota la existencia de otras formas de organización de la vida en común, que provienen más bien de experiencias históricas previas y diferentes a lo moderno occidental.

Hablar de indígenas y pueblos indígenas, entonces, supone hablar de una textura difícil y compleja de la realidad peruana; supone hablar de la existencia de diferencias culturales en la sociedad peruana. La idea de diferencia cultural puede utilizarse para aludir a formas de existencia social y cultural que provienen de una experiencia histórica particular. Una experiencia con miles de años de antigüedad, pero que desde el siglo XVI resultó asimilada a una nueva realidad colonial, y posteriormente a la construcción del Estado republicano. En esta perspectiva, vale mencionar que el Estado peruano recién va a cumplir doscientos años de existencia, pues nos acercamos al bicentenario de la independencia. Pero los pueblos indígenas tienen obviamente, en términos temporales, una experiencia colectiva mucho más larga de miles de años de existencia social.

Entonces, cabe plantear claramente esta cuestión que estoy señalando: la existencia en Perú de formas de vida y organización social que podemos llamar indígenas por su origen no moderno ni occidental. Pero es necesario ir más de miradas que podrían presentar esto de forma exótica, es decir de manera esencialista. Es un riesgo y lo anoto porque tenemos en Perú una larga experiencia al respecto. Ir más allá de una mirada esencialista de las culturas indígenas, implica considerar que se trata de realidades densas y dinámicas al mismo tiempo. Implica considerar la cultura como un fenómeno muy denso, en el sentido de estar cargado de historia, pero al mismo tiempo muy ágil, muy flexible. Comprender lo cultural como componente fundamental de la vida social, y la diversidad cultural como factor importante de la experiencia colectiva de la sociedad peruana, ad portas de cumplir dos siglos de vida republicana.

Participación y representación indígena en perspectiva

En segundo término, a partir de esta constatación, creo necesario decir que requerimos hablar de participación y representación política indígena yendo más allá de una preocupación estrictamente electoral. Digo esto, no porque crea que lo electoral no es importante, pues ocurre todo lo contrario, sino porque resulta clave considerar lo político-electoral en relación a la complejidad de la diversidad cultural, así como a las novedades y cambios que podemos observar en el país.

Respecto a ello, un cambio fundamental tiene que ver con las formas de comprensión de lo indígena. Palabras como indio e indígena no han tenido siempre el mismo significado. De hecho, una línea interesante al interior de las ciencias sociales, tiene que ver con el estudio de la modificación de los significados de las palabras y los lenguajes políticos. Trabajos recientes como el de Cecilia Méndez (2011), aportan pistas valiosas para discutir sobre los cambios de sentido atribuidos a palabras como “indio”. Muestra cómo recién en el siglo XIX, indígena e indio acaban siendo sinónimos de serrano, y en ese sentido asociadas a nuevas formas de dominación y discriminación étnica. La sinonimia tan fuerte, tan pesada en el Perú respecto a la condición del “indio” y “serrano”, implica una carga semántica de exclusión, e impone una cadena peyorativa según la cual serrano termina siendo sinónimo de indio, e indio sinónimo de inferior, pobre, poco educado, ignorante, etc.

Una discusión más profunda sobre esto, nos podría llevar a reflexionar sobre el uso de estas palabras desde los tiempos coloniales, en la medida que las palabras indio e indígena tienen un claro origen colonial. Su creación se relaciona entones a la imposición de un orden de dominación, que tuvo como uno de sus principales elementos la explotación y dominación de aquellos que pasaron a ser considerados “indios”. Algunos historiadores han llamado la atención acerca de una cuestión aparentemente paradójica: el hecho de que los llamados indios, tuvieron durante la colonia más derechos que en la República. En el siglo XIX, una vez disuelto el orden colonial, las comunidades indígenas se vieron desprotegidas, pues a ojos del discurso liberal criollo representaban un lastre del pasado y por tanto debían desaparecer. Esto, entre otras razones, porque “indígena” se refería, más que a una condición específica y clara, a una categoría jurídica. El asunto se encuentra en pleno debate, pues otras interpretaciones enfatizan más bien que las palabras indio e indígena, fueron instrumentos semánticos de un complejo orden de dominación social construido durante los siglos coloniales. Se trata no solo de rasgos jurídicos, sino de formas de dominación sociocultural vinculadas a la formación de la modernidad occidental. Tienen una expresión jurídica, pero se trata fundamentalmente de modos de dominación relacionadas a condiciones más amplias de explotación y dominación, basadas concretamente en el racismo colonial.

La relación entre los modos de clasificación social colonial, la categoría de raza y el tributo, es un aspecto clave de esto. Se trata del uso de categorías raciales, utilizadas como mecanismos de distinción social y legitimación del funcionamiento del orden colonial. Un orden sustentado en formas evidentemente brutales y violentas de racismo. Esto lo podemos rastrear desde el origen del racismo colonial temprano, el cual posteriormente, a partir del siglo XVIII, cede paso a otra modalidad de racismo de talante más bien científico, basado en la clasificación biológica de las supuestas “razas” humanas. En el siglo XIX, aunque tardíamente,

desaparece el tributo colonial indígena, y justamente en relación a esto el trabajo de Cecilia Méndez me parece importante. Porque nos muestra cómo desde la supresión del tributo entramos a otro momento de clasificación social basada en categorías coloniales. A pesar de los vaivenes que acompañan la eliminación del tributo durante las primeras décadas de existencia de los flamantes Estados republicanos, este llega a eliminarse paulatinamente. Ello implicó la eliminación formal -en el papel- de la propia condición étnica. La desaparición del tributo implicaba la obtención de una situación de igualdad jurídica que anteriormente fue anhelada por los propios libertadores: recuérdense al respecto las proclamas de San Martín ordenando el reemplazo de la palabra “indio” por “peruano”, y los decretos de Bolívar eliminando las tierras comunales y los cacicazgos.

Diferencia étnica y República imaginada

En los papeles fundacionales del orden republicano, es decir al instaurar el régimen ciudadano con el cual se instauran los Estados nacionales republicanos, se eliminan formalmente las categorías de diferencia étnica. Entra en vigencia entonces lo que podemos describir como una República imaginada. Un orden republicano inspirado en un anhelo profundo de igualdad universal, de contenido básicamente liberal. Pero que en la práctica instaura un abismo entre este modelo de igualdad universalista, y la continuidad en términos reales de la desigualdad de origen colonial basada en las diferencias étnicas. Sobre la base de este abismo se instaura entonces el orden republicano, y se implanta esto que he denominado como República imaginada: una noción de pertenencia a una República entendida como, la unión de ciudadanos libres e iguales ante la ley, bajo un orden soberano nacional. Esta República imaginada completamente divorciada de la situación real, cotidiana, en realidad encierra una paradoja brutal: legalmente otorga la condición de igualdad ciudadana para todos sus miembros, pero al mismo tiempo limita, restringe violentamente esta condición, con base en una serie de requisitos de ciudadanía. En la práctica, la adopción de estos atributos para el acceso a la ciudadanía, hace que apenas una parte ínfima de las personas pertenecientes al Estado republicano sean realmente ciudadanos. Se limita en primer lugar el derecho al voto, de modo que la ciudadanía política termina limitada por la continuidad de formas coloniales de dominación social.

Se trata de formas coloniales porque están montadas sobre la base de la reproducción de viejas desigualdades étnicas. Convertidas en atributos que delimitan los alcances del orden político republicano, dichas desigualdades restringen entonces el anhelo liberal temprano de igualdad universal que inspira la formación de las repúblicas en toda América Latina en el siglo XIX. Ocurre entonces la construcción de lo que el sociólogo e historiador Andrés Guerrero (2010) describe como un sistema ciudadano republicano con un pliegue interno

de dominación étnica. Es decir: un orden nominalmente republicano, que tiene entre sus varios pliegues, entre sus varios componentes, uno de dominación étnica que resulta siendo fundamental para su existencia y reproducción. Lo interesante es que este pliegue de dominación étnica, es realidad es un mecanismo muy flexible, y este rasgo resulta ser una novedad republicana en relación al orden jurídico colonial. Es flexible porque en cada uno de los países, y al interior de ellos, se van generando diferentes situaciones de la ubicación e importancia de dicho pliegue étnico de dominación social.

El propio Guerrero menciona por ejemplo que en algunos sitios este orden de dominación étnica, consistente en la exclusión legal del acceso de los indígenas a la ciudadanía política, ocurre dentro del Estado. Es decir, a través de la administración directa de estas poblaciones indígenas por parte de los propios Estados. En otros casos ocurre por fuera de los Estados, a través de un mecanismo por el cual los Estados entregan a particulares la administración de los indígenas, incluyendo la disposición sobre sus cuerpos, sus territorios, su vida colectiva, etc. Esto a través de la imposición de un orden terrateniente de larga presencia en la historia republicana de nuestros países. También ocurre a través del funcionamiento más bien mixto, mediante el cual este pliegue de dominación étnica funciona al mismo tiempo dentro y fuera del Estado, mediante una estructura de dominación público privada (podríamos denominarla como una administración público-privada de poblaciones indígenas). Estas distintas modalidades de administración de poblaciones, comparten el hecho de asegurar la exclusión étnica de origen colonial, junto a la vigencia de una República imaginada, como componentes fundamentales del funcionamiento de las flamantes naciones republicanas. Se trata de un engranaje muy eficaz, debido a que incluye como uno de sus ingredientes, la legitimidad de la exclusión ciudadana de la mayoría de la población (al menos en los casos de los tres países centrales andinos: Ecuador, Perú y Bolivia). Una exclusión que funciona mediante la agregación de diferentes criterios de exclusión, por ejemplo el hecho de ser indígenas, analfabetos, rurales o pobres.

Se trata entonces de un orden flexible de dominación étnica, que funcionó cambiando las formas de comprensión sobre lo indio e indígena. En ese contexto podemos situar lo señalado por Cecilia Méndez, respecto a cómo fueron cambiando a lo largo del siglo XIX los contenidos de indio e indígena. Ella encuentra que recién en ese siglo ocurre la vinculación entre los significados de las palabras indio y serrano, especialmente en Perú, pues no ocurre lo mismo en otros países. La condición étnica indígena, termina asociada así a un espacio geográfico particular: el de la sierra andina. Esta es una marca de bastante peso en el funcionamiento de la dominación sociocultural, y de las nociones que sustentan la exclusión de los indígenas hasta el presente inclusive, tal como ha sido documentado extensamente por la antropología andina (Orlove 1993, Poole 1988).

Entonces, a lo largo del siglo XIX se establece un régimen de representación ciudadana aparente. Una República imaginada, hecho que no significa que no fue real, sino más bien que estuvo basado en la reproducción de la dominación étnica de origen colonial. Esto bajo el manto aparente, casi mágico, del horizonte liberal de igualdad ciudadana. En este sentido, en los últimos años, diversos historiadores han querido ver en la construcción de la política republicana, una situación en la cual los indios habrían quedado más desprotegidos que en la colonia, por la brutalidad de la dominación que les fue impuesta con la República. Paradójicamente, podemos notar que las condiciones de la exclusión étnica se acentuaron más en los momentos en los cuales emerge o avanza lo que Carmen Mc Evoy (1997) llama una talante más bien científico, basado en la clasificación biológica de las supuestas “utopía republicana”. Por ejemplo, en los momentos de auge de los regímenes liberales, se incrementan sin embargo las formas de exclusión de los indios. Así, podemos notar los vaivenes o las fluctuaciones entre momentos de avance y de retroceso de la participación política indígena.

Es evidente que hablar en sentido estricto de participación y representación política indígena, resulta complicado para todo el siglo XIX y buena parte del siglo XX. Porque finalmente la participación y representación indígena estuvieron limitadas a una ciudadanía realmente existente que fue una ciudadanía sumamente restringida para algunos pocos. Esto remite, a fin de cuentas, a la construcción del tejido complejo y paradójico de la ciudadanía política como una de las bases del orden republicano. Resalto su carácter paradójico porque se trata de un orden que pregona la igualdad universal, pero que se basa en la reproducción incesante de la desigualdad ciudadana, mediante diversos mecanismos de exclusión y discriminación político-social. Esto incluye la limitación del acceso universal a derechos políticos básicos tales como los electorales, sobre todo para los indígenas, pero también para otros sectores como las mujeres.

Claro que esto no fue permanente. Ya en el siglo XIX, podemos ver que la exclusión del voto no ocurre de manera continuada, pues hay algunos momentos en los cuales se admite que los indígenas puedan votar. Pero sobre todo en el siglo XX ocurren cambios interesantes. La apertura que implica el indigenismo, por ejemplo, incluyendo las políticas de doble cara del régimen de Leguía en relación a la población indígena, comienzan a abrir un terreno más amplio. Por razones de extensión no voy a detenerme en analizar detalladamente tales cambios. Baste mencionar que entre dichos cambios, podemos apreciar un incremento notable, paulatino, de las formas de participación política indígena a lo largo del siglo XX. Un hito importante es sin duda el acceso efectivo al voto, a partir de la ampliación de dicho derecho a los analfabetos, la mayoría de ellos indígenas. Esto ocurre recién con la Constitución de 1979. De manera que en las elecciones de 1980 apreciamos que por primera vez los analfabetos acceden al derecho básico de la ciudadanía política.

Pero sobre todo a partir de la última transición democrática, es decir desde inicios del presente siglo, podemos notar que los indígenas acceden de manera efectiva a la participación electoral.

Nuevo interés por la participación indígena

Actualmente se aprecia un notable interés por el tema de la participación política indígena. Georges Lomné (2014), acaba de publicar un libro en el cual reúne trabajos que muestran la novedad del incremento de la participación indígena. Se propone la formación de un campo reciente de estudios sobre política indígena, que no se agota en el tema específico de la participación y representación, sino que aborda el ámbito bastante más amplio de la política como tal: de las formas de relación entre el funcionamiento del orden político y la existencia de pueblos y comunidades.

La preocupación actual por la participación y representación política indígena no resulta casual. Responde más bien a la influencia de algunos procesos de cambio, que muestran justamente las nuevas condiciones del vínculo entre los indígenas y la política en la actualidad.

En primer término, ocurre la aparición de conflictos y luchas sociales en el país durante estos años, en los cuales el tema indígena, o en términos más amplios el tema étnico, parece estar presente de un modo protagónico, o al menos de modo importante. Esto resulta una novedad en la sociedad peruana. Desde llave hasta Bagua (2004 a 2009), desde Bagua hasta conflictos más recientes, tales como Conga, Cañaris, entre otros (2009 a 2014), hemos asistido al surgimiento de múltiples conflictos sociales. Se trata de un mar de conflictos que traen la novedad de un importante componente étnico, expresado en la forma de demandas por derechos colectivos, territorialidad, derecho a la consulta, demandas por el reconocimiento de la existencia colectiva como pueblos indígenas, demandas por el reconocimiento de un vínculo entre pertenencia colectiva a comunidades y existencia de dichos pueblos. Se trata además de demandas vinculadas a formas de organización indígena que también resultan novedosas. Sin duda, los paros amazónicos ocurridos los años 2008 y 2009 han sido el punto más alto, el “pico” de ese proceso. Es decir, del proceso de aparición de un componente indígena en el Perú, como ingrediente del escenario de conflictividad, organización y movilización social de las últimas dos décadas.

Muchos de estos conflictos se encuentran limitados a espacios locales, aparecen y desaparecen pronto en medio de cierto anonimato, a menos que escalen hacia situaciones violentas que terminan convirtiéndolos en noticias de cierto interés nacional. Se trata de conflictos que además de estas características, consisten

en la movilización de comunidades o poblaciones locales movilizadas ante el incremento de actividades mineras o de hidrocarburos, así como ante el desarrollo de obras de infraestructura que no toman en cuenta los ecosistemas locales. De hecho, muestran junto al componente indígena, un sentido ecologista que también resulta una novedad en la sociedad peruana, por cuanto se presentan como movimientos en defensa de la naturaleza, de la pachamama o “madre tierra”, del agua, de los bosques, etc. Por ello han sido catalogados fundamentalmente como conflictos socioambientales, que constituyen además la mayoría de los actuales conflictos del país. Estos rasgos han sido evidenciados por esfuerzos de seguimiento y monitoreo de la conflictividad social realizados por instituciones como la Defensoría del Pueblo.

Resulta fundamental decir que no se trata de algo como un sarampión de conflictividad que estaría atacando al país desde la década del noventa, por lo cual esporádicamente estallan pequeños conflictos, más o menos aislados, lejanos por estar ubicados en comunidades o distritos remotos de los Andes y la Amazonía, y que en algunos casos se desbordan en sucesos de violencia, como vemos cada cierto tiempo en las noticias. No se trata entonces de una enfermedad como el sarampión. Algunos rasgos de estos conflictos que ya hemos mencionado, podrían conducirnos a esta lectura completamente errática, pero que sobre todo revela la distancia y el desconocimiento de la realidad de las poblaciones implicadas, sobre todo comunidades campesinas y nativas. Justamente es la lectura predominante entre ciertos actores, tales como entidades estatales, empresas transnacionales o medios de comunicación

Para ellos la conflictividad social es una amenaza que debemos erradicar, sobre todo porque significa un riesgo para el desarrollo y progreso del país. Esta lectura ha sustentado acciones represivas de distintos regímenes, así como campañas impulsadas por empresas o medios de comunicación, en las cuales los promotores de los conflictos son presentados como simples delincuentes, incluso como “terroristas” que amenazan el progreso. Producto de ello, hemos visto diversos actos de represión gubernamental, que alimentan el uso de la violencia, el irrespeto a los derechos humanos inclusive, y que muestran una verdadera criminalización de la protesta social, con el saldo escandaloso de muertos, heridos, apresados y perseguidos.

Desde mi punto de vista, no se trata entonces de un sarampión de conflictividad, o complot de quienes se oponen al progreso y desarrollo. Más bien, en Perú se estaría manifestando un ciclo de conflictividad social que requiere ser comprendido en relación a los cambios ocurridos desde la década del noventa, merced a la imposición de un modelo de acumulación y desarrollo de orientación neoliberal que hasta la fecha se encuentra vigente. En las condiciones de existencia de la sociedad peruana desde esa década, específicamente desde la aplicación de las

reformas neoliberales, las condiciones de representación y participación política en el país se transformaron completamente. La neoliberalización acentuó fuertemente las dificultades de mediación política, en una sociedad fuertemente afectada por las secuelas de la guerra interna, la crisis económica y la crisis de representación política que se desataron desde la década del ochenta. Esto ocurrió junto a la completa destrucción y desarticulación de tejidos sociales, formas de organización social y mecanismos de canalización de intereses sociales, que afectaron sobre todo a los sectores populares del país. En el contexto de la modernización neoliberal desde los años noventa, junto a una profunda transformación de los horizontes de expectativa (se expande un sentido común neoliberal que ahora resulta predominante), se transforman aceleradamente las formas de articulación social. Producto de ello no desaparece, pero se modifica completamente la organización clasista de la sociedad peruana, junto a la emergencia de nuevas formas de diferenciación, distinción y clasificación social.

Nuevo escenario de conflictividad y participación indígena

En la situación reciente de la sociedad peruana, sobre todo desde la última transición democrática, las condiciones de la participación y representación política cambian. Aunque continúa una situación de fuerte desarticulación social y política, han venido emergiendo nuevas formas de participación que incluyen la movilización social. Sobre todo en un contexto en el cual persiste la falta de institucionalización de la representación política, a través de mecanismos como los partidos políticos. ¿Cómo se expresa la gente en un contexto de ausencia de mecanismos efectivos para ello?

En lo que respecta a la población campesino-indígena, uno de los rasgos de este nuevo escenario es la importancia de la organización comunal, junto a nuevos sentidos de pertenencia e identificación social, que reivindican la existencia de comunidades y pueblos. En mi opinión, uno de los ejes de este proceso es el redescubrimiento de lo comunal y lo colectivo, sobre todo en condiciones de incremento de la presión sobre los recursos comunes. La acentuación de las presiones de distinto tipo sobre los recursos colectivos indígenas, está generando nuevas maneras de comprender, considerar y valorar dichos recursos. Así, en muchas comunidades hay un redescubrimiento de la dimensión colectiva, que además comienza a ser considerada -esto específicamente en términos de discurso- como una dimensión indígena. Los recursos colectivos, sobre todo en condiciones en que resultan amenazados, se atribuyen así a la condición colectiva indígena: al hecho de la existencia de los pueblos, o de comunidades vinculadas a los pueblos indígenas. Poco a poco, a medida que se incrementan las presiones externas sobre los recursos comunes, muchas comunidades redescubren entonces este orden de lo colectivo. Y encuentran que la defensa de ese orden, puede tener en normas

como el Convenio 169 de la OIT, un instrumento sumamente útil. Entonces avanza el “giro” hacia considerarse indígenas, y a comenzar a levantar un discurso público en ese sentido.

Sin duda que esto no cambia aún la situación de base predominante, sobre todo en la sierra peruana, donde las palabras “indio” e “indígena”, siguen estando cargadas de una fuerte connotación negativa. La carga peyorativa que arrastran las palabras “indio” e “indígena”, entendidas como sinónimos de “pobre”, “atrasado” e “ignorante”, hacen que aún se las siga evitando, de modo que la gente busca otras palabras más neutras para el auto-reconocimiento (sobre todo la palabra campesino, que sigue siendo usada extensamente). Pero también es cierto que algo está cambiando, que respecto a esto hay novedades interesantes que necesitamos investigar con mayor atención y dedicación.

En segundo lugar, me gustaría mencionar la visibilización de ciertas formas de expresión política de lo étnico. Estamos asistiendo en estos años, a distintos modos de irrupción de lo étnico en la política peruana, incluyendo nuevas formas de participación político electoral. Este es un fenómeno que no se limita solamente a las poblaciones indígenas. Más bien, los nuevos discursos étnicos asumidos por las poblaciones indígenas, se ubican en un escenario más amplio, a nivel del país, de aparición de expresiones políticas de lo étnico. Desde el surgimiento del “chino” en el año de 1990, hasta el “cholo” Toledo una década después, vemos junto a ello el surgimiento de múltiples movimientos locales y regionales con mimbretes étnicos e indígenas. Algunos trabajos sobre nuevos actores electorales, han llamado la atención sobre la cantidad de movimientos políticos que usan nombres indígenas, en lo que constituye algo inédito en la política peruana (Pajuelo 2006).

Junto a esto, lo que me parece más interesante es que continúa la avanzada o ampliación de la participación indígena en espacios de poder local, por ejemplo a través de la elección de alcaldes y regidores indígenas en distintos lugares del país. Este proceso ya venía ocurriendo al menos desde la segunda mitad del siglo XX, sobre todo después de la reforma agraria, como muestran algunos trabajos para escenarios como Ayacucho (Degregori, Del Pino y Coronel 1998). Sin embargo, desde la última transición democrática se incrementa notablemente la participación electoral indígena, más aún merced a las recientes reformas descentralistas y participacionistas, las cuales incluyen mayor atención a los gobiernos locales, la instalación de gobiernos regionales, e incluso la aparición de municipalidades de centros poblados menores como espacios de intensa competencia política local y micro local. Además, resulta interesante la aparición de nuevas organizaciones, que pasan a reivindicar la condición indígena. De hecho, la experiencia de CONACAMI resulta ser representativa de esto, a pesar de la situación de crisis interna que enfrenta actualmente, como seguramente muchos

de ustedes lo saben. Ligado a esto, debe destacarse la otra novedad que consiste en el “giro” hacia lo indígena, o la mayor apertura hacia lo indígena, que vienen mostrando en Perú organizaciones campesinas de larga data; que en las décadas anteriores fueron protagónicas. Es el caso de la CCP y la CNA, por ejemplo, que en ese sentido han comenzado a acercarse a otras organizaciones indígenas, tales como la AIDSESP y CONAP, entre otras de reciente formación.

La novedad de la política estatal indígena

Un tercer elemento del escenario más amplio de cambios en la expresión pública de lo étnico, es la novedad de la implementación de políticas estatales indígenas, sobre todo a partir de la última década. Especialmente desde el régimen de Alejandro Toledo, se nota al respecto un campo novedoso que se reflejó en la creación de la CONAPA, transformada luego en INDEPA, y absorbida después en el Viceministerio de Interculturalidad, una vez creado el actual Ministerio de Cultura el año 2011. Desde la creación de la CONAPA hasta la aprobación de la Ley de Consulta ese mismo año, tenemos un escenario muy interesante de idas y vueltas en la preocupación del Estado por la temática indígena.

Adicionalmente, también resulta interesante que ya esté asomando en el país un nuevo debate que parte justamente de preguntarse si estamos asistiendo a un retorno de lo indio.² Se trata de un campo o área de discusión académica en relación a la temática indígena en plena constitución en el país durante estos años. Ya existen diversos trabajos, pero quisiera destacar el interés en el tema de la política indígena en el sentido amplio: participación electoral, elección de representantes indígenas en distintos niveles del Estado, conflictos sociales indígenas, movilización de comunidades y pueblos, etc.

No quería dejar de mencionar, entonces, la importancia de este escenario específico de la participación política electoral. Hay cada vez en el país mayor cantidad de alcaldes y regidores indígenas. Se ha formado además con toda legalidad e institucionalidad un ámbito muy interesante que incluye territorios específicamente indígenas, que son los centros poblados menores, ya reconocidos en tanto municipalidades sub distritales. De hecho en los próximos años, a la luz de las varias elecciones ocurridas que incorporan este ámbito de los centros poblados menores, podremos rastrear por fin con base empírica firme, las lógicas de participación política indígena, atendiendo a los resultados electorales a nivel de dichos centros poblados menores existentes en territorios predominantemente indígenas.

2 Consúltense al respecto los trabajos de Lomné (2014), Salazar-Solier (2014), De la Cadena y Starn (2010), Salazar-Soler y Robin (2009), Pajuelo (2007).

Sin embargo, en otros ámbitos importantes de participación política como por ejemplo el parlamentario, vemos que hay sobre todo mucha debilidad. Si bien se han elegido representantes indígenas, siguen siendo una ínfima minoría en un parlamento en el cual la presencia indígena enfrenta muchas dificultades. Por eso es valiosa la experiencia del Grupo Parlamentario Indígena conformado hace un tiempo, así como la elección reciente de mujeres indígenas que al asumir su condición de congresistas no han dudado en manifestar el orgullo de su condición indígena. Desde la elección de la congresista aymara puneña Paulina Arpasi a inicios de la década anterior, hasta el brillante desempeño de las congresistas quechuas cuzqueñas Hilaria Supa y María Sumire, se nota al respecto un cambio importante. Más aún porque estas congresistas tuvieron que enfrentar en su desempeño, las actitudes discriminatorias de sus colegas, como fue el caso indignante de la oposición de Martha Hildebrant al uso del quechua en el recinto parlamentario. Otro caso sumamente ilustrativo, pero en un sentido inverso, es el del congresista Eduardo Nabas quien fue elegido como primer congresista del pueblo Awajún, pues después del conflicto de Bagua, muchas comunidades votaron a su favor de modo impresionante. De hecho, se trata de alguien que movilizó un voto étnico en su beneficio, aunque una vez elegido haya brillado por su ausencia e invisibilidad.

Pero la elección de indígenas al parlamento sigue siendo más bien una excepción. Es que el Perú sigue siendo un país en el cual la presencia política indígena sigue estando bloqueada. Evidencia de ello es el hecho de que entre los aproximadamente setenta países del mundo que han implementado reformas institucionales para promover la participación política indígena, a través de la elección de representantes, Perú sigue siendo el único caso en el cual se restringe doblemente el alcance de estas reformas. Porque la cuota indígena o étnica aprobada en el Perú, se aplica nada más que para algunos gobiernos subnacionales (provinciales y regionales), al mismo tiempo que se trata de una reserva de cupos de candidatos en las listas electorales. En cambio, en otros países lo que se aplica es la reserva de asientos para representantes indígenas en distintos niveles de gobierno, desde el local hasta el nacional. Por ejemplo, a través de la reserva de escaños parlamentarios.

Al respecto, la situación de Perú es entonces de una tímida apertura, pero aún falta bastante trecho por recorrer, porque ocurre que apenas se reservan cupos para indígenas en las listas electorales para las municipalidades provinciales y elección de consejeros indígenas regionales. En comparación al funcionamiento de otras cuotas electorales como las de mujeres y jóvenes, creo que la destinada a los indígenas arroja los resultados menos alentadores.

En relación al escenario de las políticas indígenas estatales, entonces, decía que había una línea de continuidad desde el régimen de Toledo y la creación de

CONAPA, hasta el actual régimen de Ollanta Humala y la aprobación de un mecanismo como la Ley de Consulta. Esa línea de continuidad consiste en una tímida apertura hacia lo étnico en el Estado peruano. No es una completa novedad, si pensamos en el pasado en regímenes como los de Velasco o Leguía, o aún más atrás en algunos momentos del siglo XIX, cuando se puso en discusión por ejemplo la legitimidad del voto indígena. El escenario actual evidencia sin duda avances, pero también riesgos. Algunos cambios institucionales resultan importantes, a pesar de sus límites. Por ejemplo la Ley de Cuotas. Ya van tres elecciones sucesivas en las cuales se viene aplicando este mecanismo de las cuotas para indígenas en listas electorales de candidatos. Pero recién desde las elecciones municipales y regionales de 2014, se aprecia una ampliación significativa de los alcances de dicha cuota indígena, pues se ha considerado una cantidad mayor de provincias y regiones en las cuales será considerada. Siguiendo las recomendaciones del Viceministerio de interculturalidad, el Jurado Nacional de Elecciones ha decidido ampliar el ámbito de la implementación de la cuota indígena a un total de 44 provincias del país en 18 regiones. Sin duda se puede discutir todavía el uso de criterios para implementar la norma, por ejemplo que siga restringida a municipios provinciales y la elección de consejeros regionales. Pero es sin duda un espacio ganado, un avance, y al mismo tiempo un terreno sembrado de dificultades.

Lo mismo en el caso de la Ley de Consulta Previa. Consiste en un espacio ganado de vinculación entre poblaciones indígenas, el Estado y otros actores. Alrededor de 16 procesos de consulta vienen siendo gestionados por los organismos competentes. Otras solicitudes de consulta han sido rechazadas. Tres procesos ya han culminado, lo cual muestra que se puede seguir avanzando en relación a esto. Las dificultades son de muchos tipos: de falta de voluntad política, de ausencia de adecuadas coordinaciones entre distintas instancias del Estado, de existencia de presiones por grupos de interés, etc. Pero es un espacio ganado sin posibilidad de marcha atrás.

Como parte de la aplicación de la Ley de Consulta, uno de los instrumentos fundamentales es la creación de una base de datos oficial sobre pueblos indígenas. Se pueden discutir aspectos de la misma. De hecho, soy uno de los que ponen en duda aspectos como el considerar que en Perú existen solamente 52 pueblos indígenas. Otro aspecto problemático es el considerar como criterio organizativo, solamente aquellas comunidades reconocidas o tituladas. En fin, veo una debilidad clamorosa en la información etnográfica que acompaña el listado de comunidades de los distintos pueblos. Además, en el cruce de criterios como el lingüístico, la continuidad histórica y la autoidentificación, hay dificultades que limitan el modo en que se implementa la norma e identifica a quienes pueden ser llamados indígenas. Pero sin duda, la Ley de Consulta constituye un espacio ganado por los pueblos y sus comunidades, un espacio de avances pero también de múltiples riesgos. Por eso, quizá, la promulgación de la Ley ha trazado un

terreno ambivalente de relación entre las organizaciones indígenas del país y el Estado. Un terreno en el cual las organizaciones confluyen entre sí, en un diálogo con el Estado, pero al mismo tiempo se apartan o discrepan directamente, incluyendo el hecho de que a veces se dividen entre ellas (como vimos al ocurrir el debate en torno a la aprobación del reglamento de la Ley de Consulta).

Los dilemas de las organizaciones

Quisiera terminar mencionando el nivel organizativo. En el Perú, es novedoso que por fin existan organizaciones que reivindiquen su perfil indígena en el espacio político público. Pero esta novedad no implica que tengamos organizaciones o movimientos indígenas comparables a los de otros países.

Se trata de otro escenario, en el cual observamos un modo particular de expresión de lo étnico. De otro lado, ocurre que las pocas organizaciones existentes enfrentan -como ocurre a nivel más amplio con todas las formas organizativas en el país- una situación de debilidad, una severa crisis de representación. Pero el giro hacia lo étnico en viejas organizaciones como la CCP o la CNA, junto al surgimiento de recientes organizaciones autodefinidas como indígenas, resulta una novedad bastante interesante. Esto a pesar de que siguen existiendo fuertes distancias y hasta desvinculación entre organizaciones y sus bases sociales. De modo que la representación funciona sin necesidad de una vinculación orgánica con bases sociales a las cuales se aspira a representar. Al mismo tiempo, surgen desde abajo nuevas formas de organización y representación, pero que ya no están vinculadas a las organizaciones más formales o conocidas, sobre todo de ámbito nacional. Más aún en un contexto de movilización ligada -como ya he mencionado- a la vuelta hacia lo colectivo debido al incremento de las presiones y amenazas sobre recursos comunes, que muchas veces son recursos de sobrevivencia entre las comunidades.

Apreciamos entonces cambios, novedades y desafíos muy interesantes. Los mismos ocurren, sin embargo, en un contexto de permanencia del telón de fondo histórico al cual me referí al inicio de esta conferencia. Es un telón de fondo que muestra la existencia de un orden republicano, y de una ciudadanía en mi opinión más imaginada que real. Sobre todo en lo referente a la dimensión de su verdadera capacidad de asegurar derechos en condiciones de igualdad para todos. Es una ciudadanía que continúa reproduciendo el engranaje de la dominación étnica de origen colonial como uno de sus componentes fundamentales. Por ello, hablar plenamente de democracia e igualdad; implica sobre todo un reto, una promesa histórica pendiente de cara al futuro.

Referencias citadas

- Degregori, Carlos Iván; José Coronel y Ponciano del Pino. 1998. *Gobiernos locales, ciudadanía y democracia: los casos de Huanta y Huamanga*. Lima: IDL.
- De la Cadena, Marisol y Orin Starn. 2010. *Indigenidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: IEP.
- Guerrero, Andrés. 2010. *Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura*. Lima: IEP-FLACSO.
- Lomné, Georges (ed.). 2014. *De la política indígena. Perú y Bolivia*. Lima: IEP - IFEA.
- Me Evoy, Carmen. 1997. *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la Cultura Política Peruana (1871-1919)*. Lima: PUCP.
- Méndez, Cecilia. 2011 *De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)*. Lima: PUCP.
- Orlove, Benjamin. 1993. Putting Race in Its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography. *Social Research* 60(2): 301-336.
- Pajuelo, Ramón. 2007. *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países andinos*. Lima: IEP-IFFEA.
- _____. 2006. *Participación política indígena en la sierra peruana. Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*. Lima: IEP.
- Poole Deborah. 1988. Paisajes del poder en la cultura abigea del sur andino. *Debate agrario*. (3).
- Salazar-Soler, Carmen. 2014. “El despertar indio en el Perú andino”. En: Georges Lomné (ed.), *De la política indígena. Perú y Bolivia*. Lima: IEP-IFEA.
- Salazar-Soler, Carmen y Valérie Robin. 2009. *El regreso de lo indígena: retos, problemas y perspectivas*. Lima: IFEA - CBC.

Categorización étnica, conflicto armado interno y reparaciones simbólicas en el Perú post-Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)

VALÉRIE ROBIN AZEVEDO Y DOROTHÉE DELACROIX

El Perú del siglo XXI presenta una situación nacional singular respecto a la cuestión indígena que lo distingue de los demás países latinoamericanos, especialmente de sus vecinos andinos, Ecuador y Bolivia, donde la etnicidad se ha vuelto, en los últimos 25 años, un elemento clave de la agenda política tanto de los Estados –como se ve en sus últimas Constituciones– como de los movimientos sociales organizados en base a categorías de identificaciones indígenas explícitas. Tal fenómeno no se ha dado en el Perú con esta magnitud o solo de manera marginal. Ni los gobiernos de turno ni los colectivos de la sociedad civil han impuesto la etnicidad de los ciudadanos como elemento central de la vida política de este país.

Sin embargo, cabe matizar este retrato para no caer en el criticado enfoque “andino-centrado” del Perú que las ciencias sociales habrían en parte reproducido en sus análisis sobre los movimientos sociales en el Perú (Greene 2006, 2007).¹ Aunque nuestro propósito se centrará en los Andes, no dejamos de advertir las

1 Greene critica a los académicos que han subestimado o negado la presencia de movimientos indígenas en el Perú por su focalización sobre la región andina, procediendo a invisibilizar la dinámica movilización étnica amazónica. El autor vincula esta postura con el imaginario postcolonial de la nación que él resume en la expresión “espacio inca” (*Inca slot*). Greene asocia el estatus de “elite indígena” de los Andinos con la antigua fascinación hacia la figura del Inca. Esta habría contribuido a jerarquizar los distintos grupos étnicos del país y explica el lugar subalterno de otros actores definidos como no Andinos/no Incas, entre los cuales los indígenas amazónicos y los afroperuanos. García y Lucero (2007) también impugnan los estudios que subrayan la “ausencia” de movimientos indígenas en el Perú. Sin embargo, nuestro propósito aquí es otro. No argüimos acerca de la (in)existencia de movimientos sociales organizados por la defensa de derechos colectivos, pero sí consideramos que en la sierra –el caso de la selva amazónica es distinto–, éstos se han articulado muy poco en base a categorías étnicas de auto-definición. Además, los autores aluden a “los Quechuas” o a los “pueblos indígenas” como una evidencia que merecería ser interrogada viendo las diversas y contradictorias formas de auto-identificación de los actores mismos que a veces sencillamente rechazan tal hetero-designación en la sierra peruana.

movilizaciones sociales en clave étnica que han emergido, especialmente en la selva –siendo el “Baguazo” (2009) el evento más emblemático de los últimos años–, respaldados por colectivos que se califican de indígenas, tal como la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), creada en 1980 (Enriquez ed. 2014, Surrallés, Espinosa y Jabin eds. 2016). En la Amazonía el uso de etnónimos es común y no resulta problemática la etiqueta indígena, como sí ocurre en la sierra.² También podemos señalar el incremento progresivo de voces oriundas de los Andes que, desde el Congreso de la República, se reivindicaban como indígenas, tal es el caso de Hilaria Supa del Cuzco (2006-2011) o, desde 2016, el de Tania Pariona de Ayacucho. Pero sería exagerado afirmar que la cuestión indígena ha tenido un papel o un impacto sobresaliente en el Perú de los últimos años.³ Lo que sí ocurrió fue que, a la hora de implementar la Ley de consulta previa, el Gobierno del presidente Humala, junto con algunos sectores empresariales, usaron el argumento de la casi ausencia de auto-identificación como “indígenas” de los actores sociales de la sierra para negar a varias comunidades el derecho a rechazar la instalación de proyectos mineros en sus tierras comunales.⁴

A grandes rasgos, en los Andes sur peruanos –escenario objeto de nuestro interés en este trabajo– la población prefiere usar categorías de auto-identificación como “campesinos” o “comuneros” de tal lugar, resistiéndose a la apelación de “indígena” o al término “quechua”, que para muchos se refiere al idioma usado, no a una supuesta “identidad”.⁵ Esta situación tiene que ver evidentemente con una historia

2 Ver, por ejemplo, el estudio de Romio Silvia (2013). En su análisis de la lucha de los Awajún y Wampís en el Alto Amazonas contra una empresa minera instalada en su territorio comunitario, Romio considera que la tensión creada por las dinámicas conflictivas entre Estado y población nativa constituyó un escenario que dio precisamente lugar a un espacio de creación de nuevas identidades etnopolíticas.

3 Incluso en el ámbito de las movilizaciones anti-mineras, y a diferencia de lo mencionado en la nota anterior respecto de la Amazonía, la etnización del discurso reivindicativo no ha sido sencilla en los Andes hasta ahora. Mencionemos el caso de la famosa CONACAMI (Confederación de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería), actor sociopolítico importante en la década del 2000, quien, basándose en formas de auto-identificación como indígenas, ha reivindicado el derecho a la consulta y a la autodeterminación de las poblaciones afectadas por la minería en la sierra peruana. No obstante, no podemos eludir que el componente explícitamente indígena en su estrategia de acción política ha generado tensiones en la organización misma. Como subrayó Rutgers Boelens: “que una importante parte de su base no comparta esta visión [sobre el discurso étnico], implicó también un cambio en las maneras que usó la CONACAMI para presentar el problema de la extracción minera y del medioambiente en el Perú” (2010: 316).

4 Para más detalle sobre los problemas planteados por la implementación de la Ley de consulta previa en el Perú y el rol del Estado en definir legalmente quién es o no indígena, ver Rousseau (2012).

5 Ponemos el término identidad entre comillas, atentas a las reservas de Rogers Brubaker y a su propuesta de ir “más allá de la identidad” (*beyond identity*), para evitar usar esta categoría práctica como categoría analítica. En la medida de lo posible, hemos usado

nacional sobre la que no podremos extendernos. Dos elementos de explicación permiten, sin embargo, entender esta singularidad. El primero se relaciona con el éxito que tuvo el cambio de denominación de “indio” e “indígena” a “campesino”, impuesto por la dictadura militar del General Velasco Alvarado (1968-1975) y del que se apropiaron los propios interesados. En un intento de superar las divisiones étnico-raciales de la sociedad peruana, estos actores descartaron desde ese entonces la etiqueta de “indio” o “indígena”, a menudo estrechamente asociada a la explotación de la época de las haciendas.⁶

Otro elemento que ayuda a entender la falta de movilización en torno a la cuestión indígena es el conflicto armado interno que vivió el Perú entre 1980 y 2000 (Degregori 2011, Manrique 2002, Poole y Rénique 1992), años en los que surgieron los masivos movimientos sociales étnicos en varios países latinoamericanos. Precisamente, tras este conflicto entre el Estado peruano y los grupos subversivos del PCP-Sendero Luminoso (PCP-SL) y el MRTA se creó la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) en el 2001, aprovechando la transición política provocada por la huida del presidente Fujimori a Japón. En este contexto de democratización del país, calificado como “postconflicto” en el marco de aplicación de un modelo internacional de justicia transicional, volvió a plantearse la problemática indígena en relación con la violencia política. La CVR recomendó que dentro de las políticas de reparaciones simbólicas implementadas por el Estado se promoviera la construcción de memoriales que rindieran homenaje a las víctimas de la violencia. Basándose mayormente en esta recomendación, asociaciones de defensa de derechos humanos presionaron para la creación de tales lugares, como ocurrió con el memorial *El Ojo que Lloro* en Lima, y organizaron ceremonias conmemorativas que realizaban la etnicidad de las víctimas, aludiendo específicamente a elementos emblemáticos de la “cosmovisión” andina.

Este artículo aborda el estudio del papel de la CVR en el “regreso de lo indígena” (Azevedo y Salazar-Soler 2009) en el escenario público peruano del siglo XXI. También propone analizar su influencia en las políticas de reparación y sus repercusiones en las formas de identificación de las poblaciones andinas. En la primera parte veremos cómo se posicionó la CVR peruana respecto a la cuestión indígena en su análisis de las causas y magnitud del conflicto armado, así como en el retrato de las principales víctimas como “indígenas”, para entender de qué modo esta cuestión influyó en las recomendaciones sobre reparación a las víctimas

otros conceptos que nos parecían más heurísticos, como auto-identificación o hetero-designación, menos ambiguos y desprovistos de las connotaciones reificantes que puede conllevar el concepto de “identidad” (Brubaker 2001, Brubaker y Cooper 2000).

6 La reforma agraria de Velasco y el desmantelamiento de la gran propiedad, pese a los límites de su aplicación y del modelo estatal autoritario implementado, representó una revolución social que permitió acabar con todas las formas de servidumbre en las haciendas rurales (Mayer 2009: 30).

de su *Informe final*. En una segunda parte, averiguaremos cómo los organismos de defensa de derechos humanos intentaron plasmar su preocupación por las víctimas “indígenas” en la implementación de una monumentalidad pública, mediante las celebraciones conmemorativas llevadas a cabo en El Ojo que Lloro de Lima. Finalmente, nos centraremos en la réplica andina del monumento epónimo de la comunidad campesina de Llinque (Apuquímac) para analizar si los principales afectados por la guerra se sienten, o no, en sintonía con el discurso de etnización de las víctimas y, en su caso, a qué modos alternativos de identificación prefieren acudir en el contexto post-CVR.

La dimensión étnica en el análisis del conflicto armado y en las propuestas de reparaciones de la CVR

El PCP-Sendero Luminoso: un partido ciego ante la cuestión indígena

En su capítulo consagrado a la violencia y desigualdad racial y étnica (Comisión de la Verdad y Reconciliación 2003), el *Informe final* de la CVR precisa que el conflicto armado interno no fue un conflicto étnico o racial debido a que ninguno de los actores armados involucrados, ya fuera el Estado o el PCP-SL, asumió ideologías o demandas étnicas específicas.⁷ Efectivamente, Sendero Luminoso, auto-identificado como el único y legítimo partido comunista del Perú, reivindicó para sí un marxismo, leninismo, maoísmo, “pensamiento guía Gonzalo”, identificado con la doctrina de su fundador y líder Abimael Guzmán, apodado Presidente Gonzalo. Aunque el clasismo fue un rasgo común en la izquierda peruana de la época, en el caso de Sendero Luminoso derivó en un reduccionismo enajenante que desechó cualquier valorización de “lo andino” o de “lo indígena”, visto como una “manipulación burguesa”. Por ejemplo, el 9 de junio de 1988, en su periódico de propaganda El Diario, hablaban de la importancia de “luchar contra el nacionalismo mágico-quejumbroso cuyos troncos folklorizados los hemos tenido en el nacionalismo chauvinista”, [...] y de “la indiofilia zorra inequívoca” de los antropólogos (Degregori 1990).

El propio Osmán Morote, miembro del comité central del PCP-SL, antropólogo e hijo del famoso folklorista Efraín Morote Best, exigía tomar distancia de lo que calificaba de “indigenismo llorón”. En su tesis de 1969 sobre las comunidades de las alturas de Huanta (Ayacucho), Morote consideraba que “las inmensas masas [campesinas] de nuestra patria [...] [están] hundidas en profunda ignorancia;

7 En el ámbito de este artículo nos centraremos en el PCP-SL y no trataremos del MRTA porque nuestro estudio se circunscribe a la sierra peruana sur, donde el último grupo tuvo poca presencia.

el analfabetismo y las supersticiones más burdas adormecen sus cerebros aumentando su opresión [del latifundista].⁸ Esta postura que solo ve en el mundo andino “tradicional” huellas de arcaísmos es reveladora del desprecio que Sendero Luminoso mostró hacia la cultura andina, con la cual jamás buscó identificarse. Otros documentos del partido afirman que Abimael Guzmán, que solo hablaba castellano, había ordenado que éste y no el quechua fuera utilizado como idioma de instrucción en sus “escuelas populares”. El adoctrinamiento de las “masas” debía hacerse estrictamente en castellano (Poole 1994: 274).

El PCP-SL fue, sin lugar a dudas, un partido muy peculiar en relación a otras guerrillas de Latinoamérica que pusieron la cuestión indígena en el centro de su agenda política. Así, el guatemalteco Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) subrayó dos principales contradicciones internas del país: una clasista y otra étnico-nacional. El caso emblemático de Rigoberta Menchú, premio Nobel de la Paz, es una clara muestra de esta doble preocupación por la dimensión clasista e indígena de las guerrillas guatemaltecas. En Bolivia, el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) se reivindicó como indigenista; entre sus miembros destacan Felipe Quispe, fundador del partido indianista radical Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), y Álvaro García Linera, actual vicepresidente de Bolivia, principal ideólogo de la etnización del discurso de Evo Morales y de la implementación de un estado multinacional (Alvizuri 2009).

De las discriminaciones étnico-raciales a la indigenización de las víctimas

No obstante lo anterior, la CVR consideró que “el conjunto del proceso de violencia tuvo un importante componente étnico y racial [...] aunque no de manera explícita” (2003: 101). Subrayó así el peso del racismo de origen colonial y de las discriminaciones en el comportamiento y las percepciones de los diferentes actores armados, especialmente con las poblaciones andinas, cuyos cuerpos y vidas valían menos que las de los demás peruanos y, por ende, eran considerados como desechables. La CVR resaltó que el ejercicio de la violencia física cometido en las localidades rurales de la sierra – principal escenario del conflicto armado – casi siempre estuvo acompañado de una violencia simbólica, que sostuvo ideológicamente los masivos atropellos perpetrados. Mediante el uso de insultos focalizados en la etnicidad o en la “raza” de las personas, se justificaron arbitrariedades, asesinatos, torturas y violaciones sexuales.

La CVR afirma haber encontrado un “potencial genocida en proclamas del PCP-SL” que se conjugó con “concepciones racistas y de superioridad sobre pueblos

8 Morote Barrionuevo Osmán, citado por Sandoval (2012: 113-114).

indígenas” (CVR 203: 318). Más aún, indica que Sendero Luminoso desplegó “una desbordante violencia terrorista contra los pueblos quechua y asháninka” (CVR 2003: 325). Asimismo, precisa que, en muchos lugares, los abusos cometidos por las fuerzas del orden y las fuerzas armadas estuvieron cargados de un profundo desprecio étnico-racial. El uso injurioso de la palabra “indio” casi siempre estuvo presente al violentar a las personas. Sobran los ejemplos en los que los civiles fueron tachados y humillados por los miembros de las fuerzas armadas con expresiones tales como “indio terruco de mierda”⁹ o “chuto¹⁰ terruco”. El vínculo explícito entre la condición de terrorista y la de “indio” y/o “serrano” explica la asociación común difundida entre muchos soldados: “zona roja, zona india”,¹¹ la que facilitó ciertamente las matanzas masivas perpetradas en los Andes.

Otro elemento importante resaltado es que “la tragedia que sufrieron las poblaciones del Perú rural, andino y selvático, quechua y asháninka, campesino, pobre y poco educado, no fue sentida ni asumida como propia por el resto del país” (CVR 2003: conclusiones, punto 9). Salomón Lerner, presidente de la CVR, recalcó este punto durante la entrega pública del Informe final al Presidente de la República, Alejandro Toledo, el 28 de agosto del 2003. Esta situación, denunció Lerner, delata el velado racismo y las actitudes de desprecio subsistentes en la sociedad nacional a casi dos siglos de la Independencia del Perú. Si hasta la fecha se pensaba que entre 25 y 30 mil personas habían fallecido, la CVR avanzó la estimación de casi 70 mil muertos y desaparecidos que pasaron simplemente desapercibidos para la mayoría de los peruanos.

Una de las más significativas conclusiones de la Comisión fue que el proceso de violencia puso de manifiesto la gravedad de “las desigualdades de índole étnico-cultural” y las “fracturas étnicas” que prevalecen en el Perú. Precisó que, del total de las víctimas reportadas, el 79% vivían en zonas rurales y el 75% tenían el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno, dato que contrasta con el hecho de que la población que comparte esta característica constituye solo el 16% de los peruanos (CVR 2003: conclusiones.). Y en el departamento de Ayacucho, el más azotado en cuanto a pérdidas humanas, el porcentaje de víctimas quechuahablantes fue bastante mayor que en el resto del país: el 97% del total (CVR 2003: 137). De esas cifras sobresale una evidencia, aunque no siempre expresamente formulada, sobre el retrato tipo de la víctima del conflicto armado

9 “*Terruco*” es un neologismo peruano empleado como sustituto coloquial de “terrorista”. Para más detalles sobre esta categoría como insulto y “arma de combate” durante el conflicto armado interno (Aguirre 2011).

10 Literalmente hocico del animal en quechua; es un insulto a menudo usado para referirse a la gente que vive en las alturas de la cordillera.

11 Entrevista de Dorothée Delacroix con Lino [seudónimo], Llinque, el 18 de julio de 2009.

peruano: una víctima indígena, a menudo presentada como “quechua” para la sierra y “ashaninka” para la selva central.¹²

En este sentido, la referencia al idioma nativo en el *Informe final* es clave para certificar la identidad indígena de las víctimas. Este punto es importante por lo menos en dos niveles. Primero, porque en el contexto de la sierra peruana observamos un rechazo, entre los quechuahablantes, a su identificación como indígenas y la preferencia por otros modos de presentación de sí mismos, sobre los cuales volveremos en la tercera parte. Segundo, no nos importa tanto destacar aquí la perspectiva esencialista que transmite la CVR sobre la etnicidad—obsoleta desde el punto de vista de las ciencias sociales, que ya no reducen la “identidad” a elementos objetivos como el idioma, aunque sea una visión común entre quienes buscan implementar políticas multiculturales. Nos interesa más bien resaltar que esta definición del grupo étnico en base a una lengua específica, distinta del idioma dominante castellano, permite edificar una categoría objetiva de hetero-designación sin importar lo que opinan los propios interesados acerca de esa etiqueta que se les asigna, prolongando así la idea de una alteridad fundamental en el seno de la sociedad nacional. De esta manera se evita la complejidad que hubieran encontrado al escoger criterios subjetivos como la autodefinición de los actores sociales, a menudo imperantes en las recientes encuestas estadísticas sobre cuantificación de poblaciones indígenas.

También es interesante notar que la CVR apenas se detuvo sobre la identidad étnica de los actores armados y perpetradores del conflicto, salvo una corta, pero significativa, mención en su acápite sobre los senderistas en las cárceles y, luego, una más breve mención a los militares. A partir de una “base de datos” elaborada con la información consignada en los testimonios de cientos de presos por terrorismo, la CVR buscó identificar su perfil étnico utilizando dos variables: idioma materno y lugar de nacimiento, “que permiten establecer de manera más clara la procedencia étnica”. El informe resalta que “sólo” el 26 % de los senderistas son quechuahablantes. Resulta sumamente interesante ver que, en este caso, no se relaciona el idioma con la identidad indígena; en efecto, en ningún momento se establece, por ejemplo, que una cuarta parte de los senderistas fuera indígena. Más bien se afirma que Sendero Luminoso “no tuvo una militancia de origen predominantemente indígena” puesto que sus seguidores eran, en su mayoría, “jóvenes mestizos, provincianos y con altos niveles educativos, recientemente descampesinizados y desindianizados” (CVR 2003: 142-148); interpretación que sugirió el antropólogo Carlos Iván Degregori, que también fue comisionado de la CVR.

12 Sobre la cuestión ashaninka, ver Rojas (2016).

Nos interesa destacar aquí una idea que atraviesa el *Informe final* en varias de sus partes: la de desvincular a Sendero Luminoso del “mundo indígena”, puesto que se lo considera el causante y principal perpetrador del conflicto armado y que la amalgama entre campesinos y senderistas implicó matanzas indiscriminadas por parte de las fuerzas armadas. Cuando el 20% de los senderistas declaró ser ayacuchano de origen campesino, se precisaba además su evidente “procedencia rural más que origen indígena” (CVR 2003: 147). Como insiste la nota a pie de página que cierra el capítulo del *Informe final* sobre “Violencia y desigualdad étnica y racial”, puede que los senderistas sean “hijos de indígenas que no necesariamente han dejado de hablar el quechua, pero que debido a su experiencia urbana no se consideran ‘indios’”. Cabría mencionar que no son los únicos en no reconocerse como “indios” en la sierra. Pero sobre todo notemos que el marcador étnico válido ahora es la auto-identificación de esos actores sociales, marcador que fue negado a los demás “indígenas” a los que alude la CVR. Más allá de las referencias confusas y hasta contradictorias en la manera de intentar identificar, o no, a un “indígena”, llama la atención que, en el caso de los senderistas, el idioma materno no pueda ser relevante para considerarlos como tales. ¿Será tal vez porque parece insostenible que un senderista, un “terrorista”, sea indígena?¹³

Si nos detenemos en el perfil étnico de los oficiales militares usando los dos criterios de referencia de la CVR, al menos uno de ellos podría destacarse como indígena puesto que es oriundo de Ayacucho y habla quechua: el General Huamán Centeno, jefe del Comando Político-Militar de Ayacucho en 1984, uno de los años del conflicto armado con el mayor índice de muertos y desaparecidos. Pero éste tampoco es declarado indígena, sino más bien comparado con el personaje de Don Bruno de la novela de Arguedas *Todas las sangres*, es decir, con el comportamiento paternalista de un gamonal que, pese a su cercanía lingüística y cultural con los “indígenas”, no deja de ser un “mestizo” abusivo. El retrato arquetípico de la víctima del conflicto armado que la CVR buscó hacer emblemática no solo es una víctima indígena, sino una víctima indígena e inocente.¹⁴ En este cuadro se oponen de forma tajante los civiles y los actores armados, lo que coincide con la narrativa que coloca a las víctimas “entre dos fuegos” beligerantes, el de los senderistas y el

13 Sobre este tema, ver el interesante análisis de Silvia Rodríguez Maeso (2010) sobre la figura del “indio subversivo” –en las narrativas presentes en los informes de las Comisiones de la Verdad guatemalteca y peruana–, basada en las representaciones ideológicas ambivalentes sobre las poblaciones campesinas indígenas. Por una parte, son consideradas ignorantes, sin agencia política y por lo tanto alejadas de los subversivos; por otra, se piensa que, sumidas en la pobreza y resentidas por su condición, podrían sucumbir a las promesas de los subversivos.

14 Sobre los usos del concepto de inocencia, ver Marie Manrique (201). Y sobre la representación del indígena como víctima inocente y ajena a lo político, ver también Rodríguez Maeso (2010).

de las fuerzas armadas; excluyendo de forma implícita de la categoría de víctima a los reclutados a la fuerza.¹⁵

También se emplean variables para definir el perfil étnico que pueden ser contradictorias (criterios objetivos versus criterios subjetivos) o las mismas variables objetivas (criterio lingüístico y procedencia), pero con una interpretación opuesta para identificar y cuantificar el perfil étnico de las víctimas y el de los actores armados. Estos ejemplos demuestran las dificultades de la CVR para definir al “indígena” y circunscribirlo con criterios tales como lugar de nacimiento e idioma materno, obviando –por ejemplo– las relaciones de poder en las que se inscriben las clasificaciones étnicas. En un ensayo sobre los problemas planteados en la elaboración de los censos étnico-raciales, Lavaud y Lestage (2009) demostraron que el uso de marcadores objetivos, como el idioma o el lugar de nacimiento, plantean el riesgo de pasar de los datos de hecho a la etiquetación étnica. Además, estas estadísticas terminan por construir categorías étnicas a posteriori, mostrando así su naturaleza más política que científica. Asimismo, Sulmont –en un artículo muy sugerente, subtítulo irónicamente: “dime cuántos quieres encontrar y te diré qué preguntar” (Sulmont 2010)–, anota que las estadísticas étnico-raciales pueden esencializar diferencias sociales que son producto de relaciones de poder, dando así la impresión de una sociedad fragmentada y con divisiones insuperables. Sulmont subraya así mismo “el hecho de que la politización de los problemas étnicos y raciales de una sociedad es un arma de doble filo”. Por una parte, la implementación de estadísticas étnico-raciales busca reducir las desigualdades y obtener el reconocimiento de toda la población como ciudadanos plenos. Pero, por otra, puede contribuir al fortalecimiento de fronteras étnicas rígidas entre los individuos.

Retomando las reflexiones de Brubaker (2004) sobre los procesos de categorización y de Sulmont (2010) sobre los censos étnico-raciales en el Perú, planteamos que la CVR se volvió un poderoso “categorizador” o creador de categorías, que buscó reforzar un sistema clasificatorio étnico mediante la valorización de la categoría “indígena” y la implementación de políticas de reparación focalizadas en la etnicidad de las víctimas. De esta manera, la CVR intentó dar a la categoría indígena, históricamente denigrada y fuente de discriminación, una nueva legitimidad y proponer así un uso distinto para representar la realidad social nacional, enmarcar demandas políticas u organizar la acción colectiva.

15 La presentación de los civiles, especialmente los del campo, “atrapados entre dos fuegos”, borra la complejidad de la situación vivida, con sus zonas grises tan características de las situaciones de violencia política analizadas por Kalyvas (2010). A raíz del trabajo de la CVR, varios estudios han roto con la idea de que los habitantes de la sierra no tuvieron agencia política durante el conflicto armado. Ver, entre otros, Caro Cárdenas (2015), Del Pino (2017).

La influencia del modelo guatemalteco de comisión de la verdad

Esta preocupación por la cuestión indígena relativa al conflicto armado interno no nació con la experiencia peruana de la CVR. Tuvo un precedente de referencia en Latinoamérica. En efecto, aunque se habló mucho de la influencia de la Comisión de la Verdad sudafricana en la conformación de la CVR peruana –con el modelo de las audiencias públicas, por ejemplo–, poco se ha insistido en la influencia de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico guatemalteca (CEH, 1999), específicamente su énfasis en la identidad étnica de las víctimas del conflicto armado interno y las prácticas históricas de injusticia, discriminación y racismo (Rodríguez Maeso 2010). La CEH concluyó que el 83 % de los más de 200.000 muertos y desaparecidos del conflicto armado interno pertenecían a la población maya¹⁶ y que los agentes del Estado de Guatemala ejecutaron “actos de genocidio” en contra de grupos del “pueblo maya” (Simón 2002). Según Simón, una vez caracterizado el comportamiento de “genocidio”, la CEH reconstruyó al maya como persona de la sociedad guatemalteca, cuando el indígena había sido históricamente excluido del concepto mismo de persona (Jan-Michael 2002: 30). Pero el papel de la CEH fue más allá.

Según Amselle, la singularidad del genocidio no se restringe al proyecto de destrucción sistemática de un grupo; también tiene como efecto, solo en apariencia paradójico, el crear al grupo como tal. Amselle recuerda que para Raphael Lemkin el genocidio define los contornos del grupo exterminado sin importar las características objetivas de dicho grupo, porque lo que conduce la acción destructiva de los verdugos es ante todo la intención de destruir al grupo (Amselle 2001: 211-212). Para poder hacerlo se necesita un trabajo previo de identificación y categorización del grupo, por lo cual –arguye Amselle– el genocidio es un fenómeno de destrucción-construcción. De esta manera podríamos decir que la calificación por la CEH del genocidio perpetrado contra los indígenas participa de su reconocimiento social y nacional, pero también en parte de su etnogénesis como “mayas”. En Guatemala, el retrato emblemático de la víctima del conflicto armado como “víctima indígena maya” no solo implicó que los programas de resarcimiento y las políticas de reparaciones simbólicas –en el contexto postconflicto– se focalizaran en la etnicidad de las víctimas. Incluyó también la implementación de “talleres de cultura maya” para (re)valorizar la identidad maya, actividad que más tarde tendrá su equivalente andino. Pero sobre todo dio origen al conocido proceso de “mayanización” de las poblaciones indígenas, estudiado por Vanthuyne, entre otros (Vanthuyne 2014).

16 La CEH subrayó la alta sobre-representación de indígenas mayas entre las víctimas identificadas: 83.5% son mayas y el 16.5% ladinos cuando –según los censos oficiales– los indígenas representan solo el 43% de la población total. (CEH, 199, puntos 2894-2895, p. 1034-1035).

Reparaciones y etnicidad

Tanto en Guatemala como en Perú, la elaboración del perfil étnico de las víctimas se realizó en base a su idioma materno y a su procedencia geográfica. La CVR peruana pasa así de la categoría lingüística “quechuhablante” a “quechua”, como etnónimo, hasta la categoría genérica de “indígena”. Sin embargo, la comisión subraya que:

Aunque en el territorio nacional coexisten más de 55 grupos étnicos [nuevamente tal aserción se basa en los idiomas nativos censados en el Perú], y alrededor de un quinto de la población habla un idioma indígena, *todavía* es débil la reivindicación explícita de las identidades étnicas originarias. Quienes hablan un idioma indígena, muchas veces prefieren ocultar sus orígenes étnicos, los cuales resultan invisibilizados en el ámbito público (CVR 2003: 101; énfasis agregado).

Con este diagnóstico la CVR expresa su profundo pesar ante una situación considerada problemática y que reflejaría la persistencia del racismo de origen colonial. El rechazo de las poblaciones andinas a identificarse con la categoría de indígena –la situación es distinta en la selva peruana– significaría la interiorización de un complejo de inferioridad y la débil aceptación de su propia “identidad”, individual y colectiva. Tal fenómeno debería ser revertido y la vergüenza sentida acerca de la indigeneidad debería tornarse en fuente de orgullo.

Más allá de establecer un balance global, con el recuento de las víctimas y las responsabilidades de los perpetradores, la misión de la CVR propuso una serie de recomendaciones al Estado que incluían políticas de reparación destinadas a las víctimas y/o a sus familiares. En 2005, el Estado presentó un Plan Integral de Reparaciones (PIR), que combinó formas individuales y colectivas de resarcimiento, tanto materiales como simbólicas, y que deberían ser implementadas y financiadas por el propio Estado, con la colaboración de la cooperación internacional y la participación de asociaciones de la sociedad civil.

Para la CVR, la reparación es un elemento central e imprescindible del proceso más amplio de reconciliación nacional que anhela para el futuro del país. Por ello, es necesaria la adopción de una política de reparaciones estatales “más ajustada a la realidad nacional”, es decir que tome en cuenta “la dimensión étnico-cultural de las víctimas” (CVR 2003: 145). La política de reparación “implica revertir el clima de indiferencia con actos de solidaridad” que contribuyan a la superación de hábitos discriminatorios y racistas (CVR 2003: 166). Finalmente, la CVR considera que la posibilidad de reconciliación se ve condicionada al “replanteamiento de las relaciones entre el Estado y la sociedad en su conjunto” que debe ser guiado

con “la edificación de un país que se reconozca positivamente como multiétnico, pluricultural y multilingüe” (CVR 2003: 171).

Frente a la inacción o incluso al rechazo del Estado peruano ante la divulgación de las conclusiones del *Informe final*, Ongs y colectivos de la sociedad civil empezaron a preocuparse por las reparaciones simbólicas, después de que la CVR culminara su labor en 2003. Buscaron entonces plasmar las recomendaciones de la CVR procediendo a la etnización de ciertos discursos y prácticas rituales en honor a las víctimas del conflicto armado. Quisiéramos ilustrar esta idea con el ejemplo del memorial El Ojo que Llora, inaugurado en Lima con motivo del segundo aniversario de la entrega del Informe final, el 28 de agosto de 2005. Desde esa fecha, El Ojo que Llora se convirtió en la década siguiente en uno de los pocos “lugares de memoria” de este periodo con cierta visibilidad mediática. Las actividades conmemorativas llevadas a cabo allí durante los primeros años permiten entender los desfases que existieron a veces entre los organismos de defensa de derechos humanos y los familiares de las víctimas, en cuanto se trata de resaltar su singularidad étnica y cultural.



IMAGEN 1 –El memorial *El Ojo que Llora* en Lima, el 28 de agosto de 2011
Fotografía de Dorothée Delacroix.

Inauguración de El Ojo que Lloro o la simbología andina resaltada

Lo incaico como ingrediente de las conmemoraciones

Durante los cuatro meses que precedieron a su inauguración se realizó la Caminata por la Paz y la Solidaridad, que atravesó el país utilizando la antigua red vial incaica del *Qhapaq ñan* (camino real). Esta caminata, de un recorrido de 2.350 km, fue organizada como una campaña de promoción de los derechos humanos y de sensibilización ante los resultados del Informe final de la CVR. Una de sus metas fue elaborar, en su recorrido por la sierra peruana, un *Gran Quipu de la Memoria* en el cual cada nudo representaba una vida perdida durante el conflicto armado interno.¹⁷ La figura de los *chaskis*, mensajeros pedestres del imperio incaico, fue retomada para calificar a los voluntarios que cargaron los distintos quipus de una ciudad a otra y usada como logotipo de la actividad. Junto con colectivos de familiares de víctimas, los *chaskis* llegaron al *Ojo que Lloro* enarbolando la bandera del arco-iris, que supuestamente representa la bandera del imperio incaico (*wiphala*) y que hoy en día se cuenta entre los marcadores de etnicidad de una indianidad valorada.¹⁸

Ahora bien, nos parece que esta referencia central al pasado prehispánico en las actividades en honor a las víctimas es de doble filo. Por una parte, la referencia a los Incas está estrechamente vinculada a la figura de la autoconciencia y a los ancestros “nobles” movilizados en el nacionalismo peruano. De esta manera, se busca crear un colectivo y formas de identificación comunes a todos los peruanos. La meta es la de crear lazos que unan a todos los ciudadanos con este referente común, construyendo puentes entre todos ellos en base a estas raíces reivindicadas.¹⁹ Pero, por otra parte, la filiación sugerida con el imperio inca se establece sobre todo para referirse a la sociedad andina contemporánea, principal víctima del conflicto armado interno. Esta perspectiva parece problemática en la medida en que, si bien busca valorar “lo andino”, también procede a cosificar a estas poblaciones esencialmente asociadas a su herencia incaica y a la continuidad con un pasado glorioso, pero remoto y ajeno a la modernidad. El riesgo con este tipo de asociaciones es que refuerce la imagen de víctimas andinas profundamente distintas del resto de la población nacional. La genealogía simbólica trazada entre

17 Para más detalles sobre la reutilización contemporánea del *quipu* prehispánico, ver Jallade Sébastien (2011).

18 En su trabajo sobre la construcción histórica de la aymaridad, Alvizuri (2009) analiza la fabricación de los “emblemas indios”, entre los cuales se encuentra la *wiphala*.

19 Cecilia Méndez (1993) mostró la ambigüedad de la utilización del referente incaico en el nacionalismo peruano desde el siglo XIX. La recuperación de los Incas por parte de los criollos como antepasados míticos de la nación excluye, de hecho, a los indios de carne y hueso.

los Incas y las víctimas andinas consolida un poco más, y de manera tangible, la imagen de una alteridad interior más que la de un crisol.

Particularismo cultural y cosmovisión andina

Sin embargo, para los defensores de los derechos humanos –en su mayoría peruanos de clase media que no se identifican como indígenas–, el periodo post-conflicto implicó la necesidad de pensarse como nación sobre bases más integradoras, intentando plasmar las recomendaciones de la CVR. De ahí su afán de escenificar y dar visibilidad a la cultura de las víctimas en el espacio público, especialmente en el ámbito de las conmemoraciones. Así debe entenderse la presencia de los grupos musicales Sikuris, emblemáticos del altiplano de Puno, en las manifestaciones que acompañan a las celebraciones realizadas en *El Ojo que Lloro*. En agosto del 2009, por ejemplo, un grupo de Sikuris, adornados con plumas y bombos, bailaron alrededor del memorial durante la “actividad cívico-cultural”, como se suele llamar a estas performances. En otras ocasiones, grupos de Sikuris procedentes del barrio de Barranco aparecían vestidos con ponchos y chullos (gorro andino), llevando quenás y tambores. Esta escenificación de “lo andino” se hace eco de la representación arquetípica y del imaginario limeño sobre la figura de lo indígena. Por ende, refuerza y acentúa la idea de un particularismo indígena, considerado como “folklórico” frente a un Perú “moderno”.

El énfasis puesto en la “cultura” e “identidad” indígenas de las víctimas se manifiesta también en el discurso formulado sobre la piedra central de *El Ojo que Lloro*, de la cual brota agua a manera de lágrimas,²⁰ y que encarna la figura de la Pachamama, la madre tierra. Por una parte, representa una alegoría de la Madre patria que llora a sus hijos muertos durante el conflicto armado. Por otra, representa un elemento clave de la “cosmovisión andina”, considerado como el núcleo de la identidad indígena. En su trabajo sobre diferentes memoriales en América Latina y España, Katherine Hite subraya: “el memorial peruano alude a una antigua civilización indígena, a una madre y diosa de la fertilidad que se duele de una gran pérdida” (2013: 68). El uso de la Pachamama en el ámbito conmemorativo es, sin embargo, ajeno a su contexto originario en los Andes, donde actúa como una divinidad telúrica ambigua y ambivalente. Es fuente de fertilidad, pero también un ente voraz que puede causar calamidades y enfermedades. Asimismo, podemos resaltar de igual manera la reciente implementación de “pagos a la tierra”, una suerte de bricolaje de altares funerarios en memoria de los difuntos y de exigencia

20 La piedra central es oriunda de la bahía de Independencia, a 250 km al Sur de Lima en la Reserva nacional de Paracas. pero la escultora Lika Mutal consideraba que era parte del “linaje” telúrico del Ausangate, lugar emblemático del santuario de Quyllu rit'i, visto como “sobrevivencia prehispánica” por algunos antropólogos e indigenistas. Ver al respecto Delacroix (2016).

de justicia. De manera general, los ritos conmemorativos organizados en *El Ojo que Lloro* se inspiran en el modelo de la ritualidad agrícola andina, no en un ámbito propiciatorio sino en un afán de reclamación de justicia. Finalmente, estas actividades que ponen en valor la cultura andina son el resultado de un proceso de intelectualización de la cosmovisión elaborado desde los sectores limeños que no se consideran como indígenas, pero que sienten una deuda moral hacia las poblaciones afectadas, cuyo sufrimiento pasó desapercibido.²¹

Recordemos que la referencia a la Pachamama y a las energías telúricas que evoca la autora de *El Ojo que Lloro*²² no es nueva. Se inscribe en cierta continuidad histórica con el indigenismo telúrico de inicios del siglo XX. El trabajo de reapropiación de la cultura andina y de la Pachamama en el ámbito del memorial refleja la ambición anhelada por la CVR en cuanto a políticas de reparaciones simbólicas. Como ya mencionamos arriba, dado que las víctimas son mayoritariamente identificadas como indígenas, el rescate y la escenificación de elementos culturales andinos son considerados parte del proceso mismo de reconciliación con las principales víctimas de la guerra. El objetivo manifiesto es contrarrestar la invisibilización de su sufrimiento, que pasó desapercibido o, peor quizás, dejó indiferente al resto de sus paisanos. De allí la voluntad explícita de los defensores de los derechos humanos de dar a conocer formas culturales a menudo sentidas como ajenas en Lima, con el afán de suscitar la empatía con las víctimas mediante una imagen positiva de lo indígena. Como consecuencia, estas últimas son representadas esencialmente a través de su “espiritualidad” o “cosmología”, aunque éstas constituyen apenas una de las múltiples dimensiones de sus formas de vivir y de relacionarse con los demás.

Por otra parte, no todas las víctimas conmemoradas en *El Ojo que Lloro* son oriundas de la sierra. Las poblaciones de las ciudades, así como las de la selva, también resultaron afectadas por el conflicto armado interno. Pero la referencia a lo andino parece ser un elemento de autoctonía imprescindible para la memoria colectiva del conflicto, con el fin de “despertar” a la sociedad peruana sobre la situación vivida por los campesinos de la sierra. Sin embargo, el aspecto problemático relacionado con esta perspectiva, por muy loables que sean sus fines, es que cosifica y homogeniza una cultura andina mediante “percepciones visuales estereotipadas”,²³ en las cuales quedan atrapadas las víctimas conmemoradas de las zonas rurales.

21 Para más detalles sobre la postura de los activistas de derechos humanos hacia el campesinado andino, ver Delacroix (2016) y Koc-Menard (2011).

22 Lika Mutal (1939-2016), escultora holandesa vivió más de treinta años en Perú. Para un acercamiento a su visión animista de las piedras, ver, entre otros, Mutal (2007).

23 Ver el análisis de la muestra fotográfica de *Yuyanapaq* que acompañó visualmente el trabajo de difusión de la CVR de Deborah Poole e Isaías Rojas Pérez (2016).

Este proceso de etnización de las víctimas también coincide con un proceso de despolitización del campesino andino, ya que éste casi nunca aparece como un actor que tuvo su propia agencia política antes, durante y después del conflicto armado.²⁴ Frente al protagonismo de las asociaciones de defensa de los derechos humanos, que tímida y puntualmente intentan sobrepasar ese enfoque étnico,²⁵ conviene analizar también de qué manera se reapropian los principales afectados por la guerra de un espacio discursivo distinto a través de las conmemoraciones públicas de homenaje a las víctimas y cómo se presentan e identifican a sí mismos ante el resto de la comunidad nacional.

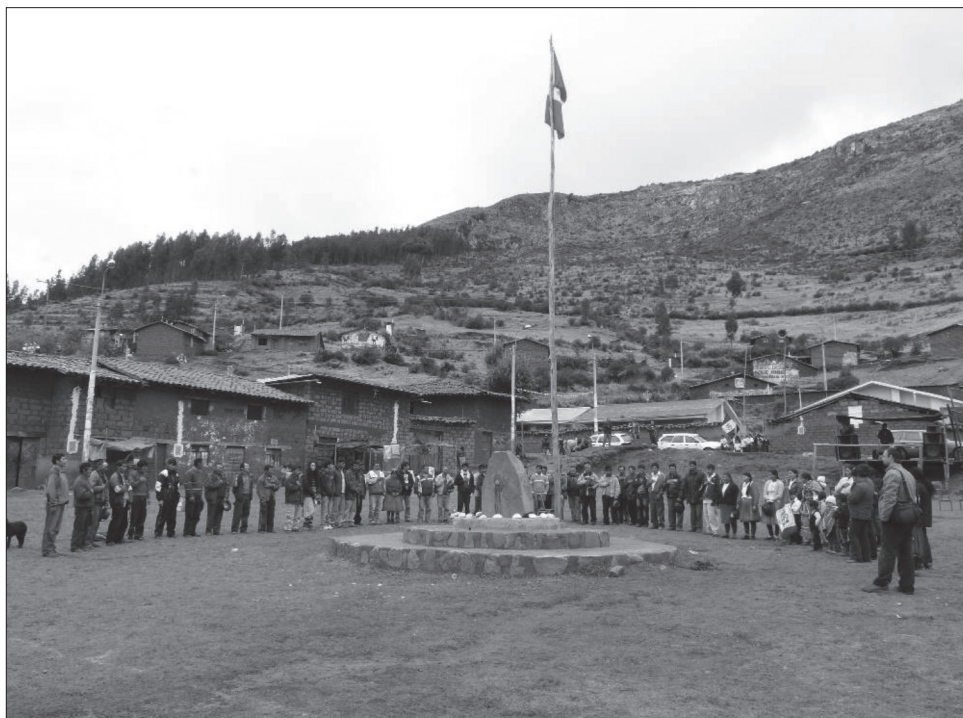


IMAGEN 2 – Ceremonia de aniversario del *Ojo que Lloro* en Llinque, el 4 de julio de 2011 Fotografía de Dorothee Delacroix.

-
- 24 Para un análisis crítico, y a su vez polémico, de la insuficiente consideración científica de la participación política del campesino andino en la guerra, ver Starn (1991). Entre los numerosos trabajos que lograron restituir la agencia política de la población andina, solo mencionaremos el de Del Pino (2017, 2014).
- 25 Cabe mencionar, en el marco del doceavo aniversario del *Informe final* de la CVR, la iniciativa desarrollada en *El Ojo que Lloro* de Lima en 2015 para subrayar en el espacio público el papel político de las poblaciones rurales a través de la conmemoración de sus autoridades locales, asesinadas durante el conflicto armado.

¿Más lejos del indio, más cerca del peruano?

El 3 de julio de 2008 fue inaugurada una réplica del *El Ojo que Lloro* en la comunidad campesina de Llinque, en Apurímac, zona particularmente afectada por el conflicto armado. De forma parecida al memorial ubicado en Lima, éste se compone de una piedra central rodeada de veintidós cantos rodados, donde aparecen los nombres de las víctimas del pueblo. Sin embargo, en este caso, la piedra central no alude a la Pachamama, sino a las rocas de las cuevas a las que los campesinos escapaban y donde dormían con frecuencia durante el conflicto. También guarda relación con la piedra de la lapidación, método usado por Sendero Luminoso durante sus tristemente famosos “juicios populares”. En ambos casos, el monumento sirve de soporte para evocar los momentos vividos en carne propia. Mientras en Lima la “cultura andina” es positivamente reconocida, en Llinque se valora, más bien, el recuerdo de la experiencia de la violencia.

En realidad, los llinqueños se inspiran en el memorial más emblemático del país, influenciados por la imagen de poder asociada a la capital, así como por el valor que atribuyen al memorial las ONGs defensoras de los derechos humanos. De esta manera, los comuneros intentan no quedar desconectados de los retos actuales que movilizan al país relacionados con el tema de la memoria. Actúan más bien como verdaderos “emprendedores de memoria”. Sin embargo, no retoman la simbología asociada al Ojo que Lloro de Lima. La escenificación de la memoria en Llinque está estrechamente vinculada con el anhelo de ser reconocidos no solamente como víctimas, sino también como ciudadanos comunes y corrientes. Por ello, las actividades conmemorativas movilizan elementos de identificación con la comunidad nacional peruana y no con la “cultura andina” o la indigeneidad, como ocurre en El Ojo que Lloro de Lima. Esta referencia sistemática a la nación se materializa, entre otros elementos, en el izamiento de la bandera peruana, el canto del himno nacional y la colocación de una cinta con los colores patrios alrededor del monumento.

Ese tipo de prácticas cobra aún más importancia si se considera la historia local del conflicto armado. De manera muy similar a lo ocurrido en otras zonas andinas, los llinqueños fueron sistemáticamente acusados de colusión con Sendero Luminoso. Las fuerzas armadas, al hacer una lectura simplista acerca de quienes formaban parte de este grupo, terminaron asociando de manera indiscriminada al campesinado andino con el senderista, reduciendo así a miles de peruanos a la figura del terrorista antinacional. Este proceso, que podríamos calificar de “desperuanización”, se sumó al estigma histórico vigente sobre el “serrano”. En el caso de Llinque, el hecho de que se trate de una comunidad de altura y alejada de su propia capital distrital reforzó la imagen de una “zona roja” poblada de terroristas. Ahora bien, en 2008, el proyecto del monumento de Llinque se inscribió en el afán de deshacerse de la imagen estereotipada de “indios rojos” para aparecer, ante todo, como “peruanos legítimos”.

[...] A nosotros nos inculpan como terrucos. [...] Es falso. Eso es de los militares que nos dicen [...] “zona roja, zona india”. Por eso, por este monumento nosotros nos sentimos como Llinque, como peruanos y limpios. [...] Hemos llorado por culpa del terrorismo [y] eso ha sido el motivo del monumento. [...] Esa piedra [es] como si me estaría limpiando eso que me han inculpado. (Lino, Llinque, 18 de julio de 2009).

En la presentación de los llinqueños el énfasis está puesto en su pertenencia a la comunidad nacional. Sus conmemoraciones se asemejan a actos cívicos en los que se insiste en el hecho de que ellos no son terroristas. Hoy en día, la etiqueta de “peruano legítimo” es valorada como construcción de una identidad colectiva positiva dentro de la comunidad campesina. Además, es útil esgrimirla ante representantes de la comunidad nacional para ser reconocidos y realmente incluidos como ciudadanos de pleno derecho en los proyectos de refundación nacional que plantean los procesos de justicia transicional. De ahí la preocupación de los comuneros de Llinque por aparecer como “peruanos y legítimos” y no ser identificados como “indios” o “indígenas”, dado que esas categorías clasificatorias de hetero-designación no solamente cargan con un estigma histórico, sino también con el más reciente de terrorista. En los Andes, ese posicionamiento de los habitantes rompe con la visión andinista y arcaizante elaborada en Lima, con la cual los comuneros no se sienten cómodos, pero sobre todo no se identifican. En el contexto de las políticas de reparación, sus esfuerzos por obtener su inclusión en la Nación, tanto simbólica como económica y política, se basan en esta imagen de ellos mismos como peruanos patriotas. Estos esfuerzos son un elemento clave y común en las zonas asoladas por la violencia política en los años ochenta y noventa.

Sin embargo, los defensores de los derechos humanos siguen focalizándose en el particularismo cultural de las víctimas del conflicto armado oriundas de comunidades campesinas. En su compromiso con ellas, los empleados de las ONGs que intervienen en las zonas rurales andinas organizan “talleres de capacitación en derechos humanos”, al mismo tiempo que buscan proteger la “autenticidad” de las personas que capacitan. Por ello, insisten siempre en la importancia de conservar las costumbres “de los abuelos”, un quechua “puro” y las formas de organización social de “sus antepasados”. Esta pretensión se manifiesta en una relación profundamente ambigua y paternalista. Por una parte, dicha relación conlleva una forma de solidaridad por parte de los militantes, que se comprometen mucho más allá de sus prerrogativas estrictamente profesionales. Pero, por otra parte, implica una manera tácita de atribuirles una incapacidad o falta de entendimiento, razón por la cual necesitan ser guiados, eventualmente a la fuerza, pero siempre por su bien. Así se expresaba el empleado de una ONG que trabajaba en Llinque:

Ayer han venido a mi casa [autoridades locales de Llinque] a pedir sugerencias. Les he jalado las orejas. Les he hecho una evaluación, en la pizarra que tengo en la sala, sobre el tema de memoria. Les dije: “*¿hacemos un tallercito sobre memoria?*”. [Les pregunté:] “*¿Qué fue antes?*” Hablé de la Reforma agraria. [Les di] un guion. Hablé de los abuelos que hacían pago a la tierra, les hice recordar las cosas buenas de los antepasados [y dije] “*¿por qué no pueden rescatar esas costumbres? ¿estos principios de organización comunal? Eso fue alterado por el conflicto. Antes había minka, había ayni. Todas formas de trabajo, de solidaridad, ¿por qué las han dejado?*” (Abancay, 19 de junio de 2012).

Si bien las relaciones entre los comuneros y los trabajadores de las ONGs se caracterizan a menudo por formas de amistad, éstas permanecen asimétricas, jerarquizadas y, en algunos casos, autoritarias. Concretamente, se acaba reproduciendo formas de dominación, supuestamente en beneficio del dominado. Después de sufrir humillaciones e insultos racistas, el campesinado andino tiene que enfrentarse, en el contexto post-CVR, a los efectos de un proceso de revalorización cultural que no siempre escapa a viejos modales paternalistas, como ocurre con el afán de “purificación” del idioma quechua aquí destacado:

Mientras Lucia Miranda preparaba el almuerzo para los empleados de una ONG de defensa de derechos humanos, Víctor [que trabajaba entonces para esta organización] esperaba en la mesa de la cocina. En quechua [que no es su idioma materno] le preguntó a Lucia: “*Imatam ruwachkanki?*” [¿Qué estás haciendo?]. Le contestó entonces Lucia: “*Trabajachkani*” [Estoy trabajando]. Con un tono didáctico, Víctor le dijo entonces: “*¿Por qué no estás hablando bien el quechua? ¿Tendrías que decir 'llamkachkani y no trabachkani'! ¿Por qué tienen que usar palabras en castellano? ¿Quieren perder su quechua o qué?*” (Apuntes del trabajo de campo, Llinque, 3 de julio de 2011).

Más allá de lo anecdótico del episodio, vemos cómo se reproduce la voluntad de preservar un quechua “arqueológico”, es decir, sin préstamos del castellano y que preserve su especificidad de origen prehispánico. Un equivalente de esta actitud condescendiente hacia el modo de hablar de los campesinos cuzqueños modernos, considerado como poco “auténtico”, se encuentra, por dar solo un ejemplo emblemático, en el trabajo de la Academia de la Lengua Quechua del Cuzco que analizó César Itier (2009). En el caso de las víctimas con quienes trabajan las ONGs de defensa de los derechos humanos en las comunidades campesinas de la sierra, se busca fortalecer una identidad indígena haciendo especial hincapié en sus especificidades culturales, que deberían preservarse orgullosamente, mientras que las acciones políticas actuales de estas poblaciones no son realmente tomadas en consideración. Tomemos como único ejemplo el

énfasis puesto por los llinqueños en las víctimas que eran líderes de la comunidad y sus reivindicaciones para que se grabaran sus nombres en el monumento El Ojo que Lloro. Eso permitiría resaltar la lucha social y legal por la recuperación de las tierras comunales y contra los abusos de los gamonales, buscando exaltar una manera propia de incluirse en la historia nacional como actores políticos activos.²⁶

Otro ejemplo de las fracturas internas de la sociedad peruana que el proceso de reparaciones no logra superar se puso de manifiesto en la inauguración del auditorio del “Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión social” (LUM) en Lima. En este museo de la memoria, fuente de numerosas polémicas,²⁷ se presentó en 2014 una obra teatral llamada “saywa²⁸ de la memoria”. A pesar del éxito que tuvo entre el público, Sébastien Jallade resaltó que esta actuación puso de relieve “dos espacios claramente separados, dos proposiciones, dos puestas en escena radicalmente diferentes: de un lado el ‘mundo andino’, tradicional, el de las víctimas y de las saywas; del otro, en el auditorio, el mundo supuestamente moderno, ‘occidental’, el de las financieras internacionales, de los embajadores y responsables de toda calaña. De hecho, al no permitir a las víctimas o sus representantes más reconocidos participar plenamente de la parte más tecnócrata del evento, ¿no acabamos reproduciendo inconscientemente dos mundos en parte racializados?” (Jallade 2015: 177-178). En este contexto estructurado en base a divisiones étnico-raciales, incluso dentro de los propios organismos que proponen reflexionar sobre el conflicto armado, el lema de “la memoria sana”, ¿no sonaría, a lo mejor, muy normativo, sino meramente ficcional?

Conclusión

El trabajo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación peruana (CVR) y la entrega de su Informe final en 2003 marcó un hito en la historia nacional contemporánea que se considere positivo o no su accionar no importa. Aquí hemos intentado demostrar el papel clave que tuvo la CVR en “el regreso de lo indígena”, como categoría nuevamente en uso en el escenario del espacio público

26 Para más detalles de los discursos formulados sobre los líderes locales de Llinque, presentados como héroes de la recuperación de las tierras, y la transmisión a las generaciones futuras de una memoria valorizada en torno a esta épica, ver Delacroix (2016).

27 El presidente Alan García rechazó inicialmente la donación del gobierno alemán en 2008, pero luego la aceptó el 27 de marzo de 2009, anunciando la construcción de un museo de la memoria en Lima. Varios integrantes de la comisión encargada del proyecto renunciaron. El LUM fue finalmente inaugurado el 17 de diciembre de 2015.

28 La *saywa* es un montículo de piedras levantado en la sierra rural para orientar a los caminantes y pastores. También sirve de ofrenda a las divinidades tutelares y materializa un elemento fronterizo entre dos distritos.

peruano del siglo XXI, analizando su influencia en las políticas de reparaciones y sus repercusiones en las formas de identificación de las poblaciones andinas. Planteamos por ello que la CVR se volvió un poderoso “categorizador” que reforzó un sistema clasificatorio étnico mediante la valorización de la categoría indígena. El análisis del contenido del Informe final y de las actividades realizadas en el memorial *El Ojo que Llora* de Lima ha puesto de relieve el proceso de etnización de la categoría de víctima, como inocente e indígena. La escenificación de esta figura positiva de “lo indígena” buscó contrarrestar el estigma asociado al “indio”, considerado como terrorista durante la guerra. Sin embargo, esta postura no deja de transmitir cierto esencialismo sobre la “otredad” interior. En su afán de visibilizar y valorar elementos culturales “andinos”, ¿los activistas de derechos humanos no corren el riesgo de reproducir el exotismo asociado a las poblaciones más afectadas por la guerra que ellos mismos denuncian en su lucha contra el racismo? Del mismo modo, vincular las comunidades campesinas contemporáneas con el pasado prehispánico reduce la posibilidad de reconocer plenamente a esta población rural del país como actores dinámicos, con su propia subjetividad política. Dirigir el foco hacia la réplica del memorial limeño en una comunidad campesina andina nos ha permitido vislumbrar también cómo se redefinen las relaciones entre centro y periferia, mediante la construcción local de la memoria colectiva del conflicto armado interno.

En definitiva, ¿debemos apenarnos de la ausencia de reivindicaciones étnicas en la sierra del Perú, como deploran la CVR y muchos otros actores e instituciones? Quizá resultaría más pertinente tomar en cuenta, y tratar de entender, las dinámicas socioculturales que buscan, en el contexto postconflicto, enmarcarse en formas de identificación ciudadanas y de pertenencia nacional más que en el encasillamiento étnico que los distinguiría, una vez más, del resto de sus conciudadanos peruanos. En este sentido, Sulmont subraya que “por el momento, las expresiones políticas que ha experimentado la sociedad peruana de sectores que podrían identificarse como pueblos indígenas apuntan más bien hacia la dirección de la reivindicación de una ciudadanía más inclusiva y moderna, aunque lamentablemente con escasa acogida desde los principales centros de poder nacional” (Sébastien 2015: 177). Además, ¿el enfoque sobre la diversidad cultural y la valoración de lo indígena no conlleva el riesgo de evacuar la resolución prioritaria de la situación objetiva de esas víctimas respecto a la pobreza y la exclusión endémicas que el conflicto armado incrementó.²⁹ En el marco de una ardua lucha política por la implementación pendiente de una integración cabal del conjunto de sus ciudadanos, ¿no debería este reconocimiento empezar con un verdadero diálogo que incluya a los principales afectados del conflicto armado?

29 Sobre la ilusión de la diversidad, específicamente el enfoque sobre la diferencia cultural, ver la crítica de Walter Ben Michaels (2006). Según el autor, la retórica sobre la diversidad ha logrado desplazar la cuestión de la lucha contra las injusticias socioeconómicas, desviando la reflexión y el trabajo necesario pendiente sobre la reducción de las desigualdades de clase.

Referencias citadas

- Azevedo, Robin y Carmen Salazar-Soler (eds.) 2009. *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*. Lima: CBC-IFEA.
- Aguirre, Carlos. 2011. Terruco de m... Insulto y estigma en la guerra sucia peruana. *Histórica* 35 (1): 103-139.
- Alvizuri, Verushka. 2009. *La construcción de la aymaridad: una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)* Santa Cruz: El país.
- Amselle, Jean-Loup. 2001. Branchements, Anthropologie de l'universalité des cultures. *Champs Flammarion*. 211-212.
- Ben, Michaels Walter. 2006. *The Trouble with Diversity. How we learned to Love Diversity and Ignore Inequality*. New-York: Metropolitan Books.
- Boelens, Rutgerd et al. (eds.) 2010. *Out of the Mainstream. Water Rights, Politics and Identity*, London: Earthscan.
- Brubacker, Rogers. 2001. Au-delà de l'identité. *Actes de la recherche en sciences sociales*, (139): 66-85.
- Brubaker Rogers y Cooper Frederick. 2000. Beyond Identity. *Theory and Society*. 29 (1): 1-47.
- Enriquez, Narda (ed.). 2014. *Conflicto social en los Andes. Protestas en Perú y Bolivia*. Lima: PUCP.
- Caro Cárdenas, Ricardo. 2015. "Demonios encarnados. Izquierda, gremio y campesinado en los orígenes de la lucha armada en Huancavelica: 1963-1982". Tesis de Magister en Historia, UNMSM.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), 2003. *Informe Final*. Lima.
- Degregori, Carlos Iván. 2011. *Qué difícil es ser Dios. El partido comunista del Perú Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*. Lima: IEP.
- _____. 1990. *Ayacucho 1969-1979. El surgimiento de sendero luminoso. Del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada*. Lima: IEP.
- Delacroix, Dorothée. 2016. *De pierres et de larmes. Mémorialisation et discours victimaire dans le Pérou d'après-guerre*. Nanterre: Institut Universitaire Varenne.
- Del Pino, Ponciano. 2017. *En nombre del gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina*. Lima: La Sinistra.
- _____. 2014. Los claroscuros del conflicto armado y sus representaciones. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. 43 (2).
- García, María Elena y José Antonio Lucero. 2007 "Sobre indígenas y movimientos: reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo en el Perú contemporáneo". En: Marisol De la Cadena (ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje, y nación en América Latina*. pp. 327-355. Popayán: Envió Editores.
- Greene, Shane. 2007. Entre lo indio, lo negro, y lo incaico: The Spatial Hierarchies of Difference in Multicultural Peru. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 12 (2): 441-474.

- _____. 2006 Getting over the Andes: The Geo-Eco-Politics of Indigenous Movements in Peru's Twenty-First Century Inca Empire. *Journal of Latin American Studies*. 38 (2): 327-354.
- Hite Katherine, 2013. *Política y arte de la conmemoración. Memoriales en América latina y España*. Mandragora.
- Itier, César. 2009. “Una percepción folclorizada y arcaizante del quechua: el Diccionario quechua-español-quechua de la Academia Mayor de la Lengua Quechua”. En: Robin Azevedo Valérie y Carmen Salazar-Soler (eds.), *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*. p. 261-281. Lima: CBC-IFEA.
- Jallade, Sébastien. 2015. Mémoires du conflit armé et institutionnalisation de la médiation au Pérou. Réflexions à partir des expériences des lieux de mémoire locaux à Ayacucho et Apurímac. *Droit et Cultures*. 70 (2): 177-178.
- _____. 2011. La réinvention des routes incas: représentations et construction de la mémoire au Pérou (2001-2011). *Droits et cultures* (62): 119-137.
- Kalyvas, Stathis. 2010. *La lógica de la violencia en la Guerra Civil*. Madrid: Akal.
- Koc-Menard, Nathalie. 2011. “Social mediation and social analysis: the discourse of marginality in a theater of war”. Phd. thesis Anthropology, University of Michigan.
- Lavaud, Jean-Pierre y Lestage Françoise. 2009. “Contar a los indígenas (Bolivia, México, Estados Unidos)”. En: Robin Azevedo y Carmen Salazar-Soler (eds.), *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*. p. 39-71. Lima: CBC-IFEA.
- Manrique, Marie. 2014. Generando la inocencia: creación, uso e implicaciones de la identidad de “inocente” en los periodos de conflicto y posconflicto en el Perú. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*. 43 (1): 53-73.
- Manrique, Nelson. 2002. *El tiempo del miedo: la violencia política en el Perú, 1980-1996*. Lima; Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Mayer Enrique. 2009. *Cuentos feos de la reforma agraria peruana*. Lima: IEP/Cepes.
- Méndez, Cecilia. 1993. *Incas sí, Indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Documento de trabajo, 56. Lima: IEP,
- Mutal, Lika. 2007. La conscience de l'espace : De l'espace rêvé, des pierres sacrées, du munay. *Revue du Gerflint* (2).
- Poole, Deborah. 1994. “Peasant Culture and Political Violence in the Peruvian Andes: Sendero Luminoso and the State”. En: Deborah Poole (ed.), *Unruly Order. Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*. Boulder: Westview Press.
- Poole, Deborah e Isaías Rojas Pérez. 2005. “Memorias de la reconciliación: fotografía y memoria en el Perú de la posguerra”, *e-misferica*, 7/2, , <http://hemi.nyu.edu/hemi/en/e-misferica-72>.
- Poole, Deborah y Rénique Gerardo. 1992. *Peru: Time of fear*. Londres: Latin American Bureau,

- Rodríguez Maeso, Silvia. 2010. Política del testimonio y reconocimiento en las comisiones de la verdad guatemalteca y peruana: En torno a la figura del “indio subversivo”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*. (88): 23-55.
- Rojas Zolezzi, Enrique. 2016. *Cuando los guerreros hablan. Los indígenas campaña ashaninka y nomatsiguenga y la guerra contra Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru de la selva central peruana*. Lima: Ed. Horizonte.
- Romio, Silvia. 2013. “Minera Afrodita en Alto Amazonas. Territorio fronterizo en la lucha socio-ambiental de la selva peruana”. En: Hoetmer R. *et al.* (eds.), *Minería y movimientos sociales en el Perú: instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, del agua y del territorio*. Lima: PDTG.
- Rousseau, Stéphanie. 2012. La ley de consulta previa y las paradojas de la indigeneidad. *Revista Argumentos*. 6 (5).
- Sandoval, Pablo. 2012. “Antropología y antropólogos en el Perú: discursos y prácticas en la representación del indio, 1940-1990”. En: Carlos Iván Degregori, Pablo F. Sendón y Pablo Sandoval (eds.) *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana II*. p. 113-114. Lima: IEP.
- Simon, Jan-Michael. 2002. “La Comisión para el Esclarecimiento Histórico. Verdad y Justicia en Guatemala”. En: “*Estado de Derecho y Delincuencia de Estado en América Latina. Procesos de Transformación Comparados*”. p. 13-18. Sao Paulo: Instituto Brasileiro de Ciências Criminais e Instituto Max Planck.
- Starn, Orin. 1991. Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru. *Cultural Anthropology*. 6 (1).
- Sulmont David. 2010. “Raza y etnicidad desde las encuestas sociales y de opinión: dime cuántos quieres encontrar y te diré qué preguntar...”. En: *La discriminación social en el Perú: Investigación y reflexión*. Lima: Universidad del Pacífico.
- Surrallés Alexandre, Oscar Espinosa y David Jabin (eds.). 2016. *Apus, caciques y presidentes, Estado y política indígena en los países andinos*. Lima: IFEA-IWGIA-PUCP.
- Vanthuyne Karine. 2014. *La présence d'un passé de violence. Mémoires et identités autochtones dans le Guatemala de l'après-génocide*. Laval: PUL.

Ensayando identidades: Estado e indígenas en el Perú contemporáneo

LUDWIG HUBER

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

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

¿Quiénes son? El rompecabezas de los “pueblos indígenas”

Definir “quién es el indio” parecería una cuestión sencilla y empírica. No obstante, al profundizar sobre el tema, uno se ve enfrentado a un embrollo cognoscitivo y jurídico cada vez mayor. Resulta, además, una cuestión con implicancias políticas muy controvertidas. La revisión bibliográfica muestra que el concepto de “pueblos indígenas” es relativamente nuevo. Surge recién alrededor de la mitad del siglo XX cuando las Naciones Unidas y la OIT empezaron a interesarse por los derechos de poblaciones marginales, entre ellas las “indígenas y tribales”. Desde entonces, el término “indígena” se ha difundido a nivel global y hoy en día es de uso generalizado en publicaciones académicas, en manifiestos políticos y en la normatividad legal.

Sin embargo, la divulgación del concepto no fue acompañada por un acuerdo sobre su contenido. Hasta la fecha, ningún ente de las Naciones Unidas ha adoptado una definición oficial del término “indígena”. Tampoco se ensaya una explicación

en el Convenio N° 169 de la OIT, el cual se limita a expresar algunos criterios para determinar su alcance como: el hecho de haber vivido en el territorio antes de una conquista; la diferencia cultural; la auto-identificación; y una situación de subordinación sociopolítica en el contexto nacional contemporáneo.

En el mismo sentido, las ciencias sociales también han tenido problemas para aprehender conceptualmente a los “pueblos indígenas”. Desde la antropología, quizás el intento más sólido por llegar a una definición de “pueblo” fue el de Edward H. Spicer (1986), quien entiende los pueblos como enclaves culturales que lograron resistir las presiones de asimilación por parte de los Estados, sustentándose en un vínculo espiritual compartido, la relación con un determinado territorio y el idioma propio. A partir de ello, Spicer habla de “sistemas culturales persistentes” (Spicer 1971), aclarando que persistente no es sinónimo de estático. La persistencia de un pueblo no depende de la continuidad de rasgos culturales manifiestos y visibles, sino que lo importante es que mantenga su sistema simbólico.

En años más recientes, a medida que los “pueblos indígenas” han ganado mayor atención pública, se han producido debates académicos acalorados sobre la utilidad del concepto, con algunas posiciones sumamente críticas. Particular revuelo causó un artículo de Adam Kuper (2003), en el que el autor alega que el concepto de “pueblo indígena” se sustenta en una noción antropológica obsoleta que reemplaza el término discriminatorio “primitivo”. Las preocupaciones de Kuper no eran solo de naturaleza académica, ya que el problema de fondo —para él— son las consecuencias políticas de la construcción de un “indígena” inexistente en la vida real, pues corre el riesgo de generar riñas étnicas o la apelación a criterios racistas.

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

Es en este sentido que Alan Barnard propone repensar el concepto de la indigeneidad. En su discusión en torno al artículo de Kuper, Barnard reconoce que no puede haber una definición teórica de lo indígena sin problemas. El término solo tendría sentido viéndolo como concepto legal y como tal puede ser “políticamente útil” (Barnard 2006). Varios antropólogos comparten esta idea. Courtney Jung (2008), por ejemplo, refuta una definición de los “pueblos indígenas” en términos étnico-culturales o de descendencia histórica. Además percibe la indigeneidad más bien como criterio político: se trata de un recurso que permite a los más pobres y desposeídos del mundo desafiar los términos

de su exclusión. Según Aída Hernández (2012), este sentido político distingue la indigeneidad de conceptos afines en las ciencias sociales, como el de “grupos étnicos”.

Estos son elementos de una revisión del concepto de la etnicidad en las ciencias sociales que se ha producido como consecuencia de la progresiva politización del término. Destacamos entre ellos el enfoque de Brubaker (2004) y su crítica al “grupismo”, la cual plantea que la identidad étnica no es algo que las personas “tienen” o a lo que “pertenecen”, sino un repertorio cognoscitivo que la gente usa para construir un sentido de sí mismos y de su pertenencia. Siguiendo a Bourdieu, Brubaker insiste en que los investigadores deberían enfocarse en los procesos mediante los cuales las categorizaciones se convierten en grupos reales. Traduciendo el enfoque al argumento de nuestro trabajo, en vez de celebrar el “despertar del movimiento indígena”, la pregunta correcta sería: “¿en qué circunstancias determinados actores deciden presentar sus reclamos en términos clasistas, y en qué circunstancias lo hacen en términos étnicos?”

El rol del Estado y el poder de nombrar

James Scott (1998) identifica como principal desafío del Estado el hacer “legible” la sociedad; es decir, estandarizar una complejidad extraordinaria de costumbres locales con tal de facilitar las funciones administrativas. Mediante clasificaciones administrativas, los Estados dividen la población en distintas categorías, entre ellas las étnico-raciales (Loveman 2014). Uno de los productos más recientes de esta lógica estatal son los “pueblos indígenas”.

Según Bourdieu (1991: 220), las clasificaciones siempre están orientadas hacia la producción de efectos sociales. Lejos de proporcionar solo un retrato ordenado de una situación existente, imponen una interpretación de un fenómeno social y “llaman a la existencia lo que aparentemente describen o designan” (Bourdieu 1991: 220). En este sentido, Bourdieu habla del “poder de nombrar” (Bourdieu 1989: 38): un poder que reside en la capacidad de producir sentido común sobre ciertos conceptos sociales y así legitimar la asignación de recursos o estatus para unos, y a la vez desautorizarla para otros. Más que un simple dispositivo metodológico, la clasificación social “es parte de las tecnologías de poder en un Estado moderno” (Hacking 1991: 181) y revela las prioridades de un determinado régimen político; o viéndolo desde otro ángulo, las luchas a favor o en contra de ser clasificados de cierta manera son “una dimensión de todas las luchas de clase” (Bourdieu 1991: 105).

La clasificación de los “indígenas” implica la conversión de conceptos abstractos y complejos como la cultura y la etnicidad en variables “duras” que comprimen

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

Para los indígenas, dada la matriz (neo)colonial de su existencia que los ubica en los márgenes del poder, el reclamo por reconocimiento implica la exigencia de aceptar criterios foráneos e integrarlos en su propio cosmos sociocultural. Esto es, tienen que presentar su identidad de una manera que se sustenta en la visión de los sectores dominantes para hacerla legítima. La adopción de criterios culturales ajenos, a su vez, cambia la autopercepción de los nativos, y la indigeneidad se convierte en una identidad “externamente imaginada y después interiorizada” (Niezen 2003: 11).

Pero el poder también provoca resistencia. Gayatri Spivak usa el término “esencialismo estratégico” para referirse a la “autoesencialización” (temporal) de grupos subalternos con fines emancipadores (Spivak 2003: 11). El tema de Spivak es el género; en nuestro caso serían los indígenas quienes tienen que “autoesencializarse” para darles contundencia a sus reclamos. Empiezan a expresar su cultura y sus tradiciones en nociones primordiales, y lo suelen hacer recurriendo a los mismos criterios que les fueron impuestos por sus colonizadores. De esta manera, las clasificaciones burocráticas acaban produciendo grupos sociales realmente existentes que apelan a una identidad étnica, tal como lo pronosticó Bourdieu.

La base de datos del Viceministerio de Interculturalidad

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

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

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

En tanto, como “criterio subjetivo”, la ley determina “la conciencia del grupo colectivo de poseer una identidad indígena u originaria”, es decir la auto-identificación (artículo 7). Cumpliendo con los requisitos de la ley, la BDPI utiliza un enfoque donde cultura y sociedad son consideradas como equivalentes (Kroeber y Parsons 1958: 582-583) y contempla solo la diversidad entre colectivos socioculturales, sin tener en cuenta la heterogeneidad dentro de ellos. El equipo del VMI se encontró con el lenguaje originario como único indicador “objetivo” disponible en el repertorio del Estado. La “conexión territorial”, que prueba la ocupación de una zona del país por parte de los ancestros de las poblaciones referidas (Directiva No. 03-2012-M, ind. 7.1.3), se halló en el registro de “tierras comunales” de Cofopri y en la Sunarp. Ambos factores —lenguaje originario y tierras comunales— son considerados como indicadores de la “continuidad histórica” de los “pueblos”. Además, los registros están acompañados por una breve descripción histórica-cultural del respectivo “pueblo”, basada en una revisión bibliográfica. Son datos rudimentarios, que no pasan de ser accesorios o decorativos y en sí no son lo suficientemente solventes como para definir una identidad étnica. El “criterio subjetivo” —la auto-identificación— no fue tomado en cuenta.

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

El concepto de “pueblos indígenas u originarios” en la BDPI se convierte así en un artificio, una demostración de construcción jurídica abonada con criterios metodológicos rebatibles. Si bien el lenguaje es el indicador étnico que más se usa, estudios etnográficos y sociolingüísticos demuestran que las comunidades lingüísticas y las comunidades étnicas no necesariamente coinciden. También la “continuidad histórica” ha recibido fuertes críticas desde las ciencias sociales empíricas. Obviamente no se cuestiona el trauma de la experiencia colonial ni la construcción discursiva del “indio” por los colonizadores; lo que está en duda es la relevancia de la descendencia pre-conquista como elemento para la construcción de identidades contemporáneas. Según el antropólogo Tim Ingold (2000: cap. 8), lo que él llama el “modelo genealógico” asume que los indígenas de hoy en día son “los mismos” que aquellos que estaban allí al principio, y que sus principales características consisten en un conjunto de atributos confeccionados por sus antepasados.

¿Podimos esperar otra cosa? Difícilmente. La burocracia requiere categorías “duras”: grupos sociales claramente delimitados, asignados a un determinado territorio y conservando elementos culturales como el idioma o ciertos comportamientos. Por otro lado, la base de datos estaba amarrada a los requisitos normativos establecidos en la Ley de Consulta Previa y el mismo Convenio 169. El resultado es una ficción jurídica que el filósofo del derecho Lon Fuller describe como “declaraciones, también erróneas, que tienen cierta utilidad” (Fuller 1967: 9).

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

Proyectando el “indio permitido”: la culturalización ahistórica del indígena

La Amazonía fue la parte más fácil en las negociaciones entre el VMI y las demás instituciones del gobierno. La tarea consistía únicamente en designar a cada lengua originaria en la selva su respectivo “pueblo”. Tampoco hubo resistencia política, pues ni al interior del Estado ni entre los empresarios hubo dudas sobre la identidad indígena de los pueblos amazónicos. La situación fue mucho más complicada con respecto a la sierra, tanto por cuestiones metodológicas como por intereses político-económicos. Por un lado, la falta de datos sobre la auto-

adscripción étnica de las comunidades campesinas fue uno de los motivos por el cual el VMI recurriría al lenguaje como indicador. Por otro lado, la propuesta del VMI de reconocer a los quechuas y aimaras como “pueblos originarios”, encontró en el sector minero su resistencia más reacia, el cual contó con el apoyo de los sectores más poderosos en el gobierno. En los medios circuló mucho una entrevista con Ollanta Humala donde declara que las “comunidades nativas se dan en las zonas de selva con estas poblaciones que, muchas veces o antiguamente, se llamaban como no contactados”.¹ Según la primera dama, además, “indígena que tiene celular ya no es indígena”.² Manifestaciones similares fueron expresadas por empresarios mineros.

Estas declaraciones revelan una posición que repliega a los pueblos indígenas al margen de la sociedad nacional, La “calificación” que la indigeneidad debe cumplir para ser reconocida es su estilo de vida arcaico. Se les quita su historicidad, creando una manera de “gente sin historia” (Wolf 1987). La indigeneidad es presentada como el polo opuesto del mundo “desarrollado”, el indígena es el “otro”, siempre un peldaño más bajo en la jerarquía, y pueblo indígena es sinónimo de sociedad primitiva, cuya invención fue uno de los pecados originales de la antropología social. Usando una situación previa al contacto con los europeos como especie de “línea de base” (Gow 1991: 14), se interpreta cualquier variación de esta situación como deformación, que sirve de argumento para desautorizar el derecho a la identidad. Es el espejismo perverso del *bon sauvage* que se inventó Rousseau: el “indio hiperreal” que vive feliz en un estado natural, no corrompido por los vicios de la civilización.

Detrás de esta figura se esconde un concepto de cultura centrado en la reificación que confía en atributos tangibles o medibles; una concepción de “cultura-como-cosas (materiales y mentales)” y una “analogía cuasi-biológica, según la cual un grupo de personas está percibido como ‘tener’ o ‘poseer’ una cultura más o menos en la forma en que una especie animal tiene pelaje o garras” (Jackson 1994: 385, 383). Al Estado le conviene esta conceptualización de la cultura que se ha vuelto hegemónica en el discurso burocrático, pues le permite transformarse en el juez de la autenticidad sin arriesgar demasiado: un cotejo del cumplimiento de los indicadores que él mismo se ha inventado le hace relativamente fácil sustentar la aprobación o el rechazo de la identidad indígena. Quiere decir que la política intercultural ha estado lejos de conllevar a una reducción del control estatal. Sin duda se ha producido una reestructuración del escenario político, reemplazando el verticalismo represivo por redes horizontales, pero no se han eliminado las jerarquías que colocan a los indígenas en una posición de marginación.

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

2 Hildebrandt en sus trece años 4, no. 165, 2013.

Charles Hale (2005) define esta situación como “multiculturalismo neoliberal” que se caracteriza por la despolitización a través del reconocimiento de formas culturales inofensivas. El personaje del multiculturalismo neoliberal es el “indio permitido” que personifica “un sujeto colectivo con derechos, un espacio negociado con prerrogativas, pero también con límites claros que hacen posible una gobernabilidad efectiva” (Hale y Millamán, 2005: 284). En nuestro caso, el indio permitido sería aquel que puede demostrar su “continuidad histórica”, aferrándose a sus (muchas veces inventadas) tradiciones prehispánicas para reducirse a una sola identidad: la étnica. Las clasificaciones oficiales actúan así como mecanismo de exclusión en un país donde la mayoría de los pobladores que se autodefinen como indígenas son urbanos, muchos de ellos sin conocer ni su genealogía ni sus “costumbres ancestrales”. Pero la BDPI ni siquiera puede evitar las exclusiones en el contexto para el cual estaba diseñada, el de la consulta previa en territorios rurales, pues descarta todas las comunidades de la costa y muchas de la sierra, sobre todo en el norte donde se ha perdido el quechua y donde hay importantes proyectos mineros.

Sin embargo, hay que reconocer que el fondo del problema se escapa del alcance del VMI, pues se deriva, en última instancia, de la forma de subjetividad indígena generada por el Convenio 169 y otros documentos de la legislación internacional. Lo que se necesita es una reconceptualización de la indigeneidad, entenderla como identidad política en el sentido propuesto por autores como Courtney Jung o Alan Barnar. Más que expresiones culturales fosilizadas durante siglos, el ser indígena expresa un posicionamiento social que lo excluye y lo margina. La diferencia con otras clases subalternas es el “racismo profundo y generalizado que muchos indígenas soportaron y continúan soportando” (Canessa 2007).

El caso de los kañaris

Para ilustrar cómo se construyen identidades indígenas en el Perú de la consulta previa, se toma el ejemplo de los kañaris de Lambayeque. Cañaris es el nombre de un distrito en la sierra del departamento Lambayeque, en el norte del país. La particularidad de la zona es que se sigue practicando el idioma quechua, en una región por lo demás completamente hispanohablante. Si bien las fuentes históricas son escasas, se toma por sentado que los kañaris de Ferreñafe son descendientes de mitimaes, reubicados por los incas en su hábitat original en las actuales provincias ecuatorianas Cañar y Azuay.

Aparte del quechua, los kañaris cuentan con un conjunto de elementos culturales que generan un sentimiento local de “ser diferentes”; sin embargo, los (pocos) trabajos antropológicos y etnohistóricos sobre la región destacan la ausencia de una autoidentificación indígena. Eso cambia recién en el marco de un conflicto

minero que se inició hace poco más de una década; en este contexto, se ha producido un giro hacia la política de la identidad y la reivindicación de una identidad indígena.

En resumen, nuestro trabajo de campo reveló que la identificación como “pueblo indígena” en Cañarís es una novedad que solo se entiende tomando en cuenta la coyuntura contemporánea. Es un discurso que (1) surge como consecuencia de un conflicto social; (2) es inducido por actores externos, sobre todo el Instituto Internacional Derecho y Sociedad (IIDS); (3) es asumido con mayor entusiasmo por dirigentes con una posición anti-minera, (4) se sustenta principalmente en elementos de una cultura reificada (lenguaje, vestimenta, costumbres); (5) prioriza la particularidad local por encima de coincidencias con otros “pueblos quechuas”, (6) no toma como referencia histórica la conquista, sino la época colonial cuando el Estado les dio el reconocimiento como pueblo de indios; (7) encuentra creciente aceptación en la población; pero (8) causa todavía mucha confusión.

Cañarís presenta así un buen ejemplo para los procesos que hemos expuesto en términos más abstractos en las páginas anteriores: la coyuntura política favorece el reconocimiento como “pueblo indígena” para obtener ciertos derechos, el Estado determina las condiciones de la identidad indígena, y los así clasificados tratan de adaptarse a estos parámetros lo mejor que puedan. Como suele suceder en estos casos, los cañarés apelan a las definiciones culturalistas oficiales; es decir, recurren a la autoesencialización y se adaptan a los criterios que establece la normatividad nacional e internacional.

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

Algunas reflexiones sobre el censo de 2017

Finalmente, el estudio comprende algunas reflexiones sobre el Censo Nacional aplicado en octubre 2017, el cual incluye una pregunta sobre la auto-identificación étnica. Pocas veces se ha visto tanta unanimidad entre el sector público, intelectuales afines a la causa indígena o afroperuana y las organizaciones sociales, quienes celebraron la “visibilización” que el censo iba a brindar a estas poblaciones, la cual, a su vez, permitiría revertir su exclusión social.

Sin embargo, una vez más una revisión de la bibliografía muestra que la cosa no es tan sencilla.³ Al igual que en el caso de la BDPI del VMI presentado arriba, las categorías las determina el Estado y representan una visión particular de la sociedad. Más que “visibilizar” identidades existentes, los censos forman parte de la construcción de estas identidades, de manera que nos encontramos de nuevo en el ámbito de la política y el ejercicio de poder.⁴ Varios estudios ven en el censo una expresión de biopolítica y poder disciplinario en el sentido de Foucault.

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

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

Referencias citadas

- Alonso William y Paul Starr (eds.). 1987. *The Politics of Numbers*. Nueva York: Russell Sage Foundation.
- Barnard Alan. 2006. Kalahari revisionism, Vienna and the “indigenous peoples” debate. *Social Anthropology*. 14 (1): 1-16.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- _____. 1989 “El espacio social y la génesis de las ‘clases’”. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 3 (7): 27-55.
- Bowker, Geoffrey y Susan Leigh Star. 1999. *Sorting Things Out. Classification and Its Consequences*. Cambridge: MIT Press.
- Brubaker, Rogers 2004. *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press.
- Canessa, Andrew. 2007. Who Is Indigenous? Self-Identification, Indigeneity, And Claims to Justice in Contemporary Bolivia. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*. 36 (3): 195-237.

3 La bibliografía sobre el censo, y la estadística como mecanismo del ejercicio de poder estatal en general, es bastante amplia; solo quiero mencionar algunos “clásicos”: Alonso y Starr (eds. 1987), Desrosières (1998), Bowker y Leigh Star (1999).

4 Ver por ejemplo. Kertzer y Arel (eds. 2002).

- Desrosières, Alain. 1998. *The Politics of Large Numbers. A History of Statistical Reasoning*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fuller, Lon L. 1967. *Legal Fictions*. Stanford CA: Standord University Press.
- Gow, Peter: 1991. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Hacking, Ian. 1991. "How should we do the history of statistics?". En: Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (eds.). *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ingold, Tim: 2000, *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- Jackson, Jean E.: 1994, "Becoming Indians. The Politiccs of Tukanoan Ethnicity". En Anna Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians: From Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*. Tucson: University of Arizona Press.
- Jung, Courtney. 2008. *The Moral Force of Indigenous Politics. Critical Liberalism and the Zapatistas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kertzer David I. y Dominique Arel (eds.). 2002. *Census and Identity. The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kroeber, A. L. y Talcott Parsons. 1958. The concepts of culture and of social system. *American Sociological Review*. 23(5): 582- 583.
- Kuper Adam. 2003. The Return of the Native. *Current Anthropology*. 44 (3): 389-402.
- Hale, Charles. 2005. Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*. 28 (1): 10-28.
- Hale, Charles y Rosamel Millamán. 2005. "Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the Indio Permitido". En: Doris Sommer (ed.), *Cultural Agency in the Americas*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Hernández Castillo, Aída. 2012. "La construcción de lo indígena como campo de poder. Posibilidades y limitaciones de las identidades indígenas en las luchas emancipadoras". En: Víctor Armony y Stephanie Rousseau (eds.), *Diversidad cultural, desigualdades y democratización en América Latina*. Bruselas: Peter Lang.
- Mara, Loveman: 2014. *National Colors. Racial Classification and the State in Latin America*. Oxford: Oxford University Press.
- Niezen, Ronald. 2003. *The Origins of Indigenism. Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Scott, James C. 1998. *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Spicer, Edward H. 1986. *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Tucson: The University of Arizona Press.
- _____. 1971. Persistent cultural systems: A comparative study of identity systems that can adapt to contrasting environments. *Science* (174): 795-800.

- Spivak, Gayatri Chakravorty 1985. "Subaltern studies. Deconstructing historiography". En: Donna Landry y Gerald MacLean (eds.), *The Spivak Reader*. Londres: Routledge.
- Wolf, Eric R. 1987. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Una etnohistoria poco étnica: Nociones de lo autóctono en una comunidad campesina peruana¹

FRANK SALOMON

Los años noventa, época en la cual el significado transcultural de la “historicidad” llegó a ser tema candente dentro de la teoría antropológica, alteraron algunos fundamentos de la vocación etnohistórica. ¿Cuánta variación cultural existe entre los diversos conceptos del tiempo y del cambio? ¿Hasta qué punto aquellas diferencias gobiernan la actuación histórica de los pueblos? Al contemplar tales preguntas, el debate teórico dentro de la etnohistoria viró de la posición de crítica metodológica a la de liderazgo heurístico dondequiera que se pretendía investigar las historias de los “otros”. Aunque Oceanía fue la zona que llevó la voz cantante durante el famoso debate entre Sahlins y Obeyesekere, los estudiosos andinos y amazónicos aportaron contribuciones no menos creativas (Abercrombie 1998, Urton 1990, Carneiro y Viveiros 1985, Basso 1985).

Algunos esfuerzos para reconceptualizar la etnohistoria (Krech 1991) coincidieron con los festejos y debates en torno al quincentenario colombino de 1992. Otros se relacionaron con el anhelo de parte de los líderes indígenas para definir alternativas de oposición más compatibles que el decaído paradigma clasista con el sentido de “ser un pueblo” según criterios culturales. Los países andinos (Albó 1999), entre otros, presenciaron una resurgente preocupación con las identidades indígenas, las cuales con creciente regularidad fueron descritas como identidades “étnicas”. Esta coincidencia favoreció una tendencia a confundir la etnohistoria con el estudio histórico de las identidades étnicas. Sobre todo en los textos de difusión, la reivindicación de las “raíces” culturales se elevó a una narrativa-maestra

1 El autor agradece cordialmente a la Junta Comunal de la comunidad campesina San Andrés de Tupicocha por haberle facilitado el acceso a su archivo en 1995, 1997 y 2000. Se aprecia especialmente la colaboración de León Modesto Rojas Alberco. Este ensayo se basa en investigaciones realizadas con el apoyo de la National Science Foundation y la Wenner-Gren Foundation, y con un subsidio adicional de la facultad de posgrado de la Universidad de Wisconsin-Madison. Se le agradece a Mercedes Niño-Murcia su valiosa ayuda en la redacción del ensayo y su colaboración con la traducción.

que gobernaba la exégesis periodística de las conciencias históricas populares. Esta tendencia, seguramente relacionada también con el universalmente sonado multiculturalismo norteamericano, sigue dominando mucha literatura sobre los movimientos neoindigenistas en Ecuador, Bolivia y la Amazonia.

Dentro de aquel panorama, Perú presenta una excepción. Los especialistas peruanistas (Poole 1997, De la Cadena 2000) se han mostrado incisivos al demostrar cómo el paradigma “étnico” muchas veces se construyó con base en las taxonomías raciales anteriores con ligeras modificaciones terminológicas, en vez de construirse sobre un diálogo etnográfico intensivo y renovador. El presente ensayo enfatiza los procesos no “étnicos” que generan la identidad en el Perú. Demuestra cómo una pequeña región genera una “etnohistoria” *strictu sensu* (o sea, un conocimiento de la historia desarrollado internamente) que cuestiona las ideas tradicionales sobre la etnicidad del pueblo andino, y también, cuestiona las ideas históricas tradicionales acerca de la importancia decisiva del “encuentro” colonial inicial. (Nótese que el motivo del “primer encuentro” predominó en el debate teórico a partir de *Islands of History* por Marshall Sahlins, publicado en 1985).

Teóricamente, los estados latinoamericanos poscoloniales confirieron en todos sus pueblos una condición de ciudadanía que implicaba la libertad y presuponía el respeto social. En la práctica, para los peruanos rurales que viven bajo la sombra de estigmas raciales y/o lingüísticos, estos atributos tienen que conquistarse nuevamente a cada paso. En la provincia de Huarochirí (departamento de Lima), como suele ser el caso en toda la sierra andina, los campesinos encuentran problemática la retórica de la “etnicidad”, porque conlleva un legado de discursos indigenistas pronunciados desde arriba hacia abajo. Muy lejos de connotar un pluralismo sano, como sí se hace en el discurso académico internacional, el término “indígena” generalmente cae al oído como una palabra cargada de connotaciones raciales inaceptables (Abercrombie 1991, De la Cadena 2000).

Durante mucho tiempo, los antropólogos han evitado pronunciarse claramente sobre este problema. Los etnógrafos clásicos de la región —el grupo de Matos Mar en la década del cincuenta (p.e., Matos 1953, 1958, Guillén 1953)— utilizaban la palabra “indígena” como jerga profesional para describir a los pobladores, como si con aquella palabra se describiera un hecho natural. Sin embargo, no sugirieron que la palabra indicaba un elemento de autodefinición. De hecho, las etnografías del Perú central (Adams 1959, Castro Pozo 1946, Escobar 1973, Long y Roberts 1978, Smith 1989, Tschopik 1947) dan la impresión de que los campesinos de la sierra central se autoconceptualizan hasta hoy como peruanos genéricamente rurales, no adscritos a ninguna categoría étnica. Según contextos y períodos, más bien prefieren identidades regionalistas (“huarochiranos”, etc.), de clase (“campesinos”) o a veces de “mestizos” en el sentido de “gente sin raza

definida”. Tal vez este distanciamiento intencionado de la visión del Perú como un país compuesto de “grupos étnicos” o “razas” es en sí la razón por la cual existen pocas etnografías del centro de Perú, y por qué las que existen acostumbran enfocarse en la organización económica más que en problemas específicamente culturales.

La indefinición sobre las identidades rurales, rasgo que una vez parecía un defecto en la metodología etnográfica, ahora parece aconsejable de acuerdo con el aforismo “Es mejor callar sobre lo inefable”.² A pesar de varios avances en la interpretación de la usanza popular de términos como mestizo (Barragán 1992, De la Cadena 1996: 115), la etnografía aún carece de un lenguaje adecuado para describir las ideas populares, intracomunitarias y regionales sobre “quiénes somos” los peruanos rurales. Las múltiples formulaciones categóricas de “diferencias” que los huaochiranos utilizan al tratar con forasteros o con ciudadanos urbanos (por ejemplo, en frases que describen ideas de clase social, de raza “mestiza”, de regionalismo o terruño, de idiosincrasia rural, o con el lenguaje de “costumbres” o “folclor”) obviamente obedecen a determinados contextos y dependen de sus instrumentalidades.³ El concepto de una “etnicidad situacional” se puede aplicar con brío, pero no ayuda mucho a definir las “identidades” en el sentido normal de la palabra. Es decir, no define categorías de ego colectivo que impliquen una fuerte solidaridad o premisas sobre la reciprocidad moral. Si estos términos autodescriptivos (situacionales y parciales, por supuesto) no bastan para caracterizar “quiénes somos”, mucho menos se justificaría importar categorías étnicas adscriptivas ya rechazadas por la mayoría de los serranos que tampoco llevan a la claridad analítica.

Lo que sí deseo en este artículo es evocar etnográficamente las nociones —implícitas pero a la vez profundamente experimentadas— del ser colectivo que los comunitarios emplean entre ellos. Este trabajo requiere que la etnografía deje de presuponer la existencia continuada y subyacente de la dicotomía colonial básica entre nativos y no nativos. Al contrario, debemos seguir a los comuneros, haciendo lo que ellos hacen: encajar el problema de la “autenticidad” por vía de cuestionamiento general, y no contentarnos con la simple trasvaloración de la dicotomía que se esconde tras el vocablo “indígena”.

2 Whereof one cannot speak, be silent”, dicho atribuido al filósofo Ludwig Wittgenstein.

3 Por ejemplo, la mayoría de los hogares Huarochirí son “semi-proletarios” (Janvry 1981: 84) e informalmente comerciales tanto como campesinos; situacionalmente “andinos” tanto como “mestizos”; urbanos tanto como rurales; nacionalistas tanto como provinciales; y consumidores de los medios televisivos mundiales tanto como participantes en el folclor.



FIGURA 1. Restos de los “gentiles”, región de Huarochí; foto: Frank Salomon.

En el Perú rural, en contraste con los hechos recientes en Bolivia y Ecuador, la conquista de la dignidad social implica lo que De la Cadena (2000: 6-7) ha llamado la “desindianización” del concepto de lo autóctono. Para los peruanos que se quedan en el campo, inscritos en comunidades campesinas jurídicamente establecidas, el quehacer de desasociar la identidad local o comunal del estigma indígena implica problemas de orden conceptual. Sucede así porque, legalmente, la legitimidad de las comunidades campesinas se basa en dos atributos que el “indigenismo oficial” del “oncenio” o dictadura del presidente Augusto Leguía (1919-1930) ahistóricamente definió como la esencia gemela de la terratenencia “tradicional”: la posesión inmemorial, y la propiedad colectiva de tierras. En las Solicitudes de Reconocimiento, la posesión inmemorial normalmente se comprueba demostrando la continuidad por herencia desde lo que el estado colonial llamaba “indios tributarios”. La propiedad colectiva usualmente se comprueba aduciendo el *ayllu* (grupo corporativo basado en la descendencia, también llamado parcialidad) u otra formación andina como control institucional sobre el uso de la tierra. El *ayllu* es un mecanismo organizador de una antigüedad al menos incaica. Un derecho cívico altamente valorado en la modernidad —el título de comunero— se retiene únicamente con la retención adicional de índices de la misma condición colonial que el proyecto moderno pretende superar. Por esta razón, los documentos en los cuales las colectividades campesinas se proclaman como comunas, a veces contienen revisionismos audaces en cuanto al significado de la condición colonial. Para los años veinte, Glave (1991: 248-262) ha detallado la autohistoriografía asombrosamente heterodoxa voceada en un pueblo cerca del Cuzco.

El presente trabajo se enfoca en un pueblo que pertenece a una región mucho menos “nativa” o “indígena” según los criterios populares. Propone que Huarochirí ha construido su identidad justamente haciendo frente a la contradicción que se acaba de esbozar. El pueblo en cuestión es Tupicocha, comunidad campesina reconocida que controla tierras desde aproximadamente 2500 hasta 4800 metros sobre el nivel del mar, en el escarpado flanco oeste de los Andes, el cual dista un día de viaje desde Lima, y se ubica cerca de la cabecera del río Luín. De los 1543 habitantes del pueblo (según el censo de 1993, INEI 1994: 200) quizás la mitad vive exclusivamente en el núcleo de la comunidad, ubicado en un camino secundario difícil a unos 332 m de altura (Stiglich 1992: 1084). Dentro de esta mitad, la mayoría, pero no todos, pertenecen a los 143 hogares registrados hacia 1997 como comuneros. Los demás o tienen doble domicilio, en Tupicocha y en Lima, o viven permanentemente en Lima, o viven en los caseríos “anexos” esparcidos por las alturas. También hay quienes se llaman “independientes”, es decir, agricultores que no se inscriben en la comunidad. A pesar de su ubicación a poca distancia de la capital, y a pesar de su economía en buena parte “semiproletaria” (Weismantel 1988), en 2001 Tupicocha todavía carece de luz eléctrica, de agua potable, y de infraestructuras industriales. Para su subsistencia depende de un sistema complejo de acueductos, acequias, terrazas y pastizales amurallados, cuya construcción se remonta a la antigüedad prehispánica y se refuerza en cada ciclo anual bajo la administración de la comunidad. Para sincronizar las interminables labores infraestructurales, la comunidad se moviliza en la forma de diez *ayllus* o parcialidades, que son continuaciones lineales de los *ayllus* de Checa descritos en el *Manuscrito de Huarochirí* de 1608 (?) (Taylor 1987, Salomón y Urioste 1991 y otras ediciones, Astete 1997, Martínez 1996, Rostworowski 1978, Salomon 1997).

En muchos otros aspectos, como por ejemplo, el sentimiento profundo hacia los cerros y lagos deificados y la intrínseca ritualidad de los *ayllus*, la cultura huarochirana parece intensamente “andina”, excepto por la cuestión del idioma, puesto que los huarochiranos únicamente hablan español. La mayoría de ellos viaja con frecuencia a Lima, donde laboran como vendedores, estudiantes o trabajadores. En la capital se les adscribe la identidad de “serranos” o “provincianos” (y hasta términos más peyorativos a sus espaldas, entre ellos el odioso “indio”). La alternación de contextos pone el dedo en la llaga en cuanto a la dignidad del campesino, produciendo una cierta inconsistencia ideológica. ¿Qué suerte de identidad crece en torno a esta alternación rápida entre dos contextos, uno donde la subsistencia depende de herencias complejamente andinas, y otro donde la dignidad se compra al precio de una disociación aparente del primero?

Una discontinuidad necesaria: el problema de los muertos precolombinos

Los muertos precolombinos son designados como “gentiles”, y son conocidos también como “tapados”, “los hermosos abuelos”, etcétera (Allen 1982, Fuenzalida 1979, Gose 1994: 129-130, Harris 1982, Paerregard 1987, Valderrama 1980). Sus restos se encuentran fácilmente en las cuevas y tumbas saqueadas, situadas en las afueras de cada asentamiento huarochirano (Bueno 1992). De vez en cuando se descubren momias intactas, pero la gran mayoría de las cuevas y casas funerarias han sido destruidas, ya sea por los “extirpadores de idolatrías”, que asolaron la región de Huarochirí durante el siglo XVII, o por los saqueadores de tiempos más recientes. Los “gentiles” se han convertido en un enfoque simbólico donde se condensan las preocupaciones sobre autoctonía e identidad.

Para los forasteros y los comuneros, los gentiles figuran entre las realidades locales más simbólicas y peligrosas. Los etnógrafos anteriormente citados enfatizan que los gentiles controlan celosamente a los vivos mediante su influjo en la agricultura y la salud. La preocupación de los vivos se expresa en ciertos gestos deferenciales que los comuneros realizan al pasar cerca de una tumba prehipánica: un saludo murmurado, un regalito de coca o tabaco, y esta ritualidad tiene aspecto político-legal.

Como sucede en la mayoría de los pueblos andinos, algunos restos precolombinos del pueblo circunvecino de San Damián han caído en manos del personal estatal (Isbell 1997: 150). La presencia de las reliquias humanas causa malestar entre la policía nacional y los soldados acuartelados contra la guerrilla, así como entre los maestros locales y el personal que atiende los puestos de salud, ya que son percibidas como emisoras de una fuerza ligeramente maligna que no puede ser combatida por la ideología que acompaña al personal estatal.

Los policías que me mostraron dos cráneos en cofres modernos lo hicieron porque algunos sufrían de insomnios, atribuidos a la maligna influencia psíquica de los gentiles. Esperaban que yo, como presunto experto en restos óseos (antropólogo), identificara los cráneos como evidencias de homicidios, y por lo tanto, como evidencia forense que debería despacharse a otras oficinas de su propia institución, donde la ciencia seguramente las domesticaría. Los maestros de la escuela fiscal también me mostraron momias saqueadas que retenían con descuido en un almacén de la escuela primaria. La presencia de momias saqueadas en escuelas se debe a una práctica pedagógica ilegal pero casi universalmente difundida: los profesores exigen a sus alumnos la búsqueda de “tapados” para supuesta docencia de prehistoria, pero en realidad con una mezcla de finalidades contrabandistas y supersticiosas quizás no sin matiz racista. Sólo después de unos tragos y con cierto nerviosismo me los mostraron sin que yo lo pidiera. Esperaban que el

antropólogo, en capacidad de científico, desacralizara los objetos nombrándolos como restos arqueológicos. Una vez oficialmente reducidos a patrimonio científico (categoría establecida por ley) cabrían sin ambigüedades dentro del currículum que ellos habían venido a enseñar.

Los comuneros también sienten malestar a causa de los gentiles, pero por motivos algo distintos. Juzgan peligroso y malo el sacar los huesos o las momias enteras de sus lugares de reposo. Consideran a los difuntos antiguos en *chaucallas* o estructuras funerarias (también llamadas *chullpas*,⁴ término generalizado en Perú), o en las cuevas, como vínculos con la tierra y con los cerros y lagos deificados. Los antiguos, hijos de las divinidades, son los “primeros y originales dueños”, como los denomina un comunero. Mientras sus restos físicos existan, aun destrozados, ellos subsisten como personajes, ya que los seres humanos modernos utilizamos la tierra únicamente por su permiso. Si los gentiles se ofenden (por ejemplo, cuando sus tumbas son saqueadas o cuando los paseantes no dejan ofrendas ni saludos) pueden enviar una enfermedad característica. Se dice que Julio C. Tello —el arqueólogo pionero e hijo de Huarochirí que hizo las momias peruanas famosas en círculos científicos a principios del siglo XX— murió de dicha enfermedad. Los *buaqueros* (saqueadores) locales existen, pero son criticados por su “falta de respeto”.

Sin embargo, al aceptar la identidad de “peruanos”, al hacerse conocer entre la comunidad política más amplia como campesinado progresista, los huarochiranos se distancian de sus antiguos muertos: su propio linaje no les parece haber descendido de ninguna manera de los gentiles. A pesar del gran interés en la genealogía demostrado por los campesinos, los tapados en sus tumbas carecen de nombres individuales, con una excepción importante: los “dueños” deificados del agua, la pareja Pencollo y Mama Catiana, cuya presencia física se reconoce rindiendo culto anual a sus cráneos. Los *ayllus* supuestamente tienen ancestros fundadores, pero éstos no son identificados con los muertos prehispánicos. Los comuneros tampoco comentan sobre el origen de muchos apellidos comunes (Llacsañaupa, Vilcayauri, Cahuaranga, etcétera) cuya etimología evidentemente no es europea. Si se les pregunta qué tipo de apellidos son éstos, contestan que son “peruanos”, o que son típicos de la provincia de Huarochirí, pero jamás los asocian con ninguna “raza” ni con algún grupo étnico.

Por lo tanto, los comuneros encaran la tarea de definirse simultáneamente como herederos de los muertos antiguos, mas no como la continuación genealógica de su estirpe. Una frase respetuosa para referirse a las momias y restos óseos

4 El término regional *kullpi*, común al norte del río Rímac, no se escucha con frecuencia en Huarochirí central.

prehispánicos es “los hermosos abuelos”, pero nadie los reclama como ancestros *personales*. Nunca escuché a nadie referirse a ellos como a “*nuestros* abuelos”.

¿Cómo es posible que los gentiles sean los abuelos de la comunidad, sin que sean los abuelos de ningún comunero? En ciertas regiones andinas el observador de semejante anomalía avalaría la conocida mitología andina del pachakuti: el cataclísmico “torno o retorno del tiempo y espacio” que deja los mundos anteriores sumergidos bajo la superficie del mundo actual. Sin embargo, la noción de *pachakuti* figura con muy poca frecuencia en el discurso huarochirano; si existe la palabra *pachakuti*, ésta se conoce sólo a través de los textos escolares que hablan de los incas.

Más bien, los huarochiranos narran una historia folclórica en la cual la condición colonial es el punto clave. Para los tupicochanos, el momento decisivo que separa a los gentiles de la gente moderna no corresponde a ninguno de los eventos que las ideologías rurales conocidas tratan como momentos claves, como la matanza judicial de Inkarrí⁵ o la Guerra del Pacífico entre 1879 y 1883, o reside en los eventos que la historiografía nacional trata como momentos decisivos, tales como la invasión española de 1532, las campañas de extirpación de idolatrías entre 1609 y 1670, las sublevaciones del siglo XVIII, o la época bolivariana. Al estudiar su propio legado documental, los comuneros conceden importancia superior a una época generalmente considerada como oscura y sin carisma: la segunda mitad del siglo XVII. Esto es, el período del “colonialismo maduro”, presentado por los historiadores de textos escolares como era de estabilidad, si no de estancamiento, representa para los tupicochanos una ruptura entre la prehistoria y la historia más decisiva aun que la invasión española.

5 Inkarrí es nombre quechua del “Inka Rey” imaginado como figura mesiánica. La imaginada vuelta del Inka martirizado a América traería un milenio en el cual las relaciones blanco-indígenas serían invertidas. Inkarrí fusiona aspectos de Atahualpa Inca, Túpac Amaru del régimen inca rebelde en Villcabamba, y Túpac Amaru II, el gran rebelde del siglo XVIII (Burga 1988).



FIGURA 2. Cráneos mostrados al “científico”; foto: Frank Salomon.

Una continuidad necesaria: El argumento de la herencia mito-histórica y el auto de los muertos

Al igual que innumerables comunidades latinoamericanas, Tupicocha fundamenta sus reclamos territoriales en una colección de documentos coloniales y en largos litigios republicanos basados en ellos. Estos documentos se conservan en el Local Comunal,⁶ y uno de los expedientes más importantes es el *Auto de los muertos* (el título usado en los inventarios anuales). En términos académicos, este auto es una Provisión Real original de que aparentemente refleja las consecuencias rurales de la política real que intentaba exprimir adicionales ingresos tributarios para aliviar la crisis financiera que España vivía, cada vez más aguda, a lo largo del siglo XVII (Te Paske y Kline 1982: v. D). En este documento, el virrey Conde de Lemus responde a ciertos tributarios, quienes se quejan de hallarse obligados a pagar tributos por personas muertas. A manera de respuesta, la provisión dispone que los tributarios deben cubrir la retasa vigente en la máxima medida posible utilizando productos de las chacras (campos de producción agrícola) comunitarias, justificando cualquier déficit atribuible a fallecimientos o ausencias sólo después de dar cuenta del pago correspondiente.

Este documento no reconoce ninguna crisis especial en Huarochirí, ni tampoco responde a un problema fundamental: a saber, el encargar a los señores locales la cobranza del tributo sin concederles autoridad para actualizar las listas de tributarios. Aunque puede haber aliviado el problema en cierta manera superficial,

6 Un salón comunitario donde los socios de la comunidad llevan a cabo reuniones y otras actividades públicas y semipúblicas.

el *Auto* no fue en su momento más que una instancia rutinaria de la defectuosa articulación entre imperio y pueblo tributario. No obstante, para los tupicochanos, el *Auto de los muertos* significa mucho más. Según ellos, es el fundamento de su tenencia legítima de las tierras comunitarias. Aún más: desde su perspectiva, sus libertades cívicas se arraigan en él.

Sorprendido al darme cuenta de la diferencia entre mi modo de comprender aquel documento y el de la junta directiva comunal, me propuse un experimento etnográfico que consistía en hacer una comparación ciega entre interpretaciones paleográficas. El producto, una transcripción doble, se reproduce más adelante en los apéndices I y II. La primera transcripción fue hecha por uno de los historiadores campesinos más aficionados a la historia, un comunero quien ha ejercido muchos cargos en su *ayllu*⁷ y también en la comunidad. Esta primera transcripción había sido preparada para el uso de la comunidad antes de mi llegada. La segunda es la que hice utilizando las técnicas que aprendí durante mi formación doctoral. A continuación, comentaré las discrepancias entre ambas versiones, para después estudiar la explicación que un experto local ofrece (Gushiken 1993: 119). Terminé comentando la importancia de su interpretación para la creación de una identidad poscolonial.



FOTO 3. s/t; foto: Frank Salomon.

7 *Ayllu* es una voz quechua que se refiere a un modo de organización social andina. El *ayllu* es un grupo de parientes que participa como un conjunto en el manejo de tierras y ganados pertenecientes al grupo, a través del control laboral y de vínculos de reciprocidad entre sus miembros. Tiene un ancestro apical y dos linajes paralelos entre los cuales se forman parejas para matrimonios.

Transcripción por León Modesto Rojas Alberco

El historiador aficionado y autor de la primera transcripción es León Modesto Rojas Alberco, nacido en 1947 y desde 1973 elegido varias veces a puestos de liderazgo dentro de su propio *ayllu* (Segunda Satafasca, segmento del *ayllu* Sat Pasca mencionado en la fuente quechua de 1608) y dentro de la comunidad. A pesar de ser hijo de un profesor de la escuela fiscal, Rojas tuvo que salir del centro educativo sin obtener su diploma. Después de una residencia corta y frustrante en Lima, ha pasado su vida casi exclusivamente dentro del ambiente campesino. Rojas se apasiona por la historia, sobre todo por la de Europa y de Asia, y lee toda la materia impresa que se le presente. En comparación con la escasez de libros en el pueblo durante casi toda su vida,⁸ su colección personal es amplia. Su interés por la historia se relaciona con su afiliación política con uno de los partidos de la Izquierda Unida. Durante su período de secretario de la comunidad, se dedicó voluntariamente a descifrar los documentos coloniales del archivo comunal, y poco a poco se volvió experto autodidacto en la paleografía. Ha compilado sus transcripciones en una serie de cuadernos personales, y sigue asesorando a la comunidad en cuestiones de documentación. Si al momento de hacer el inventario anual de los enseres comunales en el archivo de la comunidad hay confusión —situación que se presenta casi todos los años— Rojas es la persona consultada para aclararlo. Sabe transcribir la escritura de los escribanos coloniales (incluso el *procesal*, estilo del que decía Cervantes que ni el diablo podía leerlo) con un nivel comparable al de los estudiantes doctorales con instrucción básica en paleografía. Hoy sigue siendo dedicado investigador por afición, y se levanta a las cuatro de la mañana para transcribir textos a luz de la vela antes de comenzar su trabajo en las chacras.⁹ Sus discursos elocuentes en las reuniones cívicas han hecho mucho para que sus ideas historiográficas figuren en la opinión pública. Sin embargo, la historia legendaria resumida a continuación es, en sus lineamientos fundamentales, una idea consensual y no creación propia de Rojas.

8 Gracias al esfuerzo del alcalde Roy Vilcayauri, esta escasez se alivió en 2000-2001 mediante la adquisición de una colección municipal que llena dos estantes.

9 Campos de cultivo.

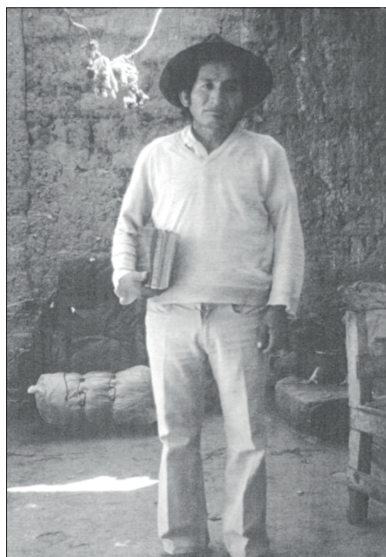


FIGURA 4. León Modesto Rojas Alberco; foto: Frank Salomon.

Cómo el *Auto de los muertos* se desarrolla dentro del conocimiento popular

Joanne Rappaport ha publicado un estudio innovador en el cual se explica la manera en que ciertos colombianos modernos dedicados a revitalizar su propia etnicidad pasto leen documentos coloniales (1994: 106-114). Rappaport argumenta que al movilizar las escrituras antiguas en apoyo de sus pretensiones legales, los campesinos encuentran dificultades debidas a la opacidad de la terminología legal colonial, y enfrentan tales retos con ciertas estrategias interpretativas características. Los párrafos que siguen describen las estrategias interpretativas de los tupicochanos, que se condicionan no sólo por las ideas que maneja la comunidad en cuanto al estilo “correcto” de lectura (Boyarín 1993), sino también por ciertas nociones de historia general transmitidas oralmente, y por la intención pragmática de la lectura al momento de realizarla (Howard-Malverde 1994: 122).

Una noción de historia general que resulta consensual en toda la región y que forma el trasfondo interpretativo para Rojas Alberco, es la creencia que los restos óseos humanos que llenan las cuevas, abrigos y chaucallas resultaron de un suicidio “indio” masivo. El intento pragmático de las lecturas modernas en Tupicocha es, en primer lugar, el de proveer una doctrina de legitimidad en foros intracomunitarios, capaz de cimentar el apoyo público a los litigios sobre linderos y reclamos contra agencias del Estado, intereses comerciales, etc., que son endémicas en aquella

región. Como se ha comentado arriba, la legitimidad implica la necesidad de ser a la vez autóctonos en cuanto al origen y la organización social, y “modernos” o “constitucionales” en la forma de manejar legalidades, presentándose como campesinado progresista. No obstante, esta función se desarrolla en permanente contacto con una tradición oral que incorpora modelos mucho más antiguos y globales de la identidad y del cambio. Estos modelos implícitos, que influyen igualmente en la interpretación, pueden explicarse trazando los detalles de la recepción moderna del texto antiguo. Mi interés no se centra en la veracidad de los documentos ni en sus interpretaciones, sino en ciertos atributos del diálogo entre presente y pasado. En especial me interesa saber cómo los lectores carentes de medios privilegiados para establecer lecturas autoritativas tales como las credenciales de abogado o de académico, o licenciado en paleografía¹⁰ crean una versión eficaz del pasado.

Primera comparación entre las transcripciones: las normas y sus significados

Al comenzar su período de secretario comunal en 1979, Rojas Alberco ya había visto transcripciones hechas por paleógrafos legales y entendía bien el estilo oficial. Sin embargo, escogió un método distinto. Rojas Alberco no buscó crear una transcripción, sino un facsímil del documento antiguo. Existe una discrepancia tácita en cuanto a cuáles son los elementos significativos de la escritura. Mientras los paleógrafos oficiales (como los historiadores) sólo consideran el “contenido”, vale decir la sucesión de caracteres alfabéticos y su formato legal como significativos, los huarochiranos campesinos consideran que todo atributo físico del original tiene significado. Hasta los que no son muy letrados se interesan vivamente en detalles tales como el tamaño de la escritura, los adornos y rúbricas de las firmas, las huellas descoloridas que dejó la cera de los sellos virreinales, las formas de encuadernación en pergamino,¹¹ etc. A su modo de ver, a medida de que la nueva copia refleje con mayor fidelidad aquellos detalles, ésta comunica el “verdadero” contenido del original. Los huarochiranos describen la escritura colonial como *mosaico* (o con menos frecuencia como latín) y la consideran como código auténtico pero impenetrable. La tarea del paleógrafo popular es la de producir un artefacto que deje al lector moderno la sensación, no de leer palabras antiguas en letra moderna, sino de leer el *mosaico* mismo. La teoría implícita, entonces, interesa por sus implicaciones no-saussurianas: la escritura se imagina como impresión o fósil de un intercambio social total, y no como simulacro de una serie de fonemas codificados. Es imposible vertir el *mosaico* de un recipiente gráfico a otro desigual

10 En derecho peruano, los documentos antiguos presentados como recaudos de litigio tienen que ser transcritos por un paleógrafo autorizado por los tribunales.

11 En muchas casas campesinas existe la costumbre de guardar los papeles de interés vital en paquetes hechos de cuero de cabra.

(v.g., de manuscrito en pergamino a página mecanografiada) sin sacrificar el contenido, pues se postula un evento gráfico concretado de forma única en su primera manifestación física. La transcripción casera sí utiliza los grafemas en formas técnicamente distintas de las formas del mosaico (v.g., o minúscula cursiva cerrada abajo es reemplazada por la o moderna cerrada arriba). No obstante, estos cambios funcionan como una instrumentalidad diseñada para funcionar subconscientemente, para que el lector sienta la presencia de un “original” de forma análoga a la reproducción de cuadros pintados mediante el fotograbado. El alfabeto modificado, tanto como la matriz reticulada de los puntos fotograbados, falsifica la superficie original con el propósito paradójico de suscitar en la mente del vidente una imagen fiel del original. De esta forma, la transcripción casera brinda al lector una participación imaginaria en el evento gráfico original. Su finalidad es distinta a la de la transcripción académica o legal, que busca exportar el “contenido” al evento moderno eliminando las “formas” difíciles.

Una segunda comparación entre las dos transcripciones: lecturas divergentes

Las partes del documento que representaron retos para Rojas lo fueron no sólo a causa de la escritura arcaica o descolorida o de los cambios ortográficos, sino también porque el texto se refiere a instituciones sociales extrañas al contexto moderno. En el *Auto de los muertos*, la dificultad principal fue el desconocimiento de los términos obsoletos *revisita* y *retasa*¹² (*letassa*, en su transcripción). Esta dificultad hizo que el documento como un todo le resultara menos que transparente. En varios puntos específicos, la terminología obsoleta creó incertidumbres en busca de una interpretación.

Por supuesto, este problema no sólo aflige a los paleógrafos autodidactos; al tener dudas, todo paleógrafo se vale del contexto para escoger entre las interpretaciones posibles. En el caso del estilo *procesal*, el paleógrafo utiliza constantemente lecturas basadas en contexto, ya que la escritura abunda en ambigüedades al nivel de letras individuales y hasta de palabras enteras. Funcionó bien en su época solamente porque se aplicaba a una gama restringida de marcos genéricos, dentro de los cuales se proveía al lector una buena cantidad de frases formuláicas y redundancias. La diferencia entre las lecturas rurales y las académicas se arraiga en el hecho de que el campesino trae a la lectura un repertorio diferente de géneros conocidos y marcos conceptuales. En el caso del lector campesino, se nota que los marcos tomados de la historia oral, de los ritos modernos, y de las

12 El primer término se refiere a las inspecciones para actualizar listas de tributarios. El segundo se refiere al ajuste de las tasas impuestas.

preocupaciones pragmáticas dentro de la política influyen la selección entre las lecturas plausibles a primera vista.

En doce puntos o más, Rojas escogió una lectura distinta de lo que escogería un historiador. Los más significativos entre ellos son los siguientes:

(FS: Salomon; LMRA: Rojas)

FS:: “hedad de dies y ocho”

LMRA: “verdad de diciocho”

Comentario: Rojas supone que el autor está preocupado por la rapacidad de las autoridades españolas, a quienes se les sospecha de la imposición de tributos a personas que no fueran “verdaderamente” de edad tributaria.

FS: “Dando rason pormenor de las cantidades que ubiere cobrado”

LMRA: “dando su soporte manos de los castigos dados”

Comentario: Rojas tomó lo que le parecía un hecho creíble dentro del contexto —la “mano” española levantada en “castigo” a los tributarios— como suficiente evidencia para respaldar una lectura con sintaxis irregular. (Los expedientes legales con frecuencia incluyen largas cadenas de cláusulas u oraciones ambiguamente articuladas. Por lo tanto, todo paleógrafo tolera la anomalía sintáctica de vez en cuando).

FS: “Que yndios an muerto despues de la ultima retasa” y

“Que yndios an muerto desde la ultima retassa”

LMRA: “q’ Indios han muerto de pena de la ultima letassa” (para ambas frases)

Comentario: Hay discrepancias paralelas en las transcripciones de las dos frases originales. Como en los ejemplos anteriores, las experiencias contemporáneas con problemas impositivos y la tradición oral acerca de los opresores españoles (siendo esta última reforzada por los textos escolares) motivan la lectura dada por Rojas: que las retasas hicieron a los indios morir de pena.

FS: “en cuya conformidad”

LMRA: “en la ya contaminidad”

Comentario: La muerte y la contaminación tienen una fuerte asociación en toda la región andina. Se cree que hasta los muertos enterrados por mucho tiempo siguen despidiendo una sustancia nociva (*el antimonio* o *lurya*; según Abercrombie y Dillon 1998). La palabra “contaminación”, difundidísima en el periodismo, sirve como nexo semántico entre el antiguo concepto del antimonio y el concepto moderno de venenos

ambientales. Esta afinidad dio el marco para detectar en el texto las consecuencias esperadas de las “muertes” anteriormente mencionadas.

FS: “alcalde de mayordomías”

LMRA: “Alcalde Mayor, de Minas”

Comentario: El pueblo de Rojas tiene unas minas pequeñas, y minas más importantes existen a poca distancia.

Dentro de la tradición oral, las minas se asocian, no sin razón, con trabajos forzados. Aunque Rojas tiene conocimiento de las mayordomías, percibió un marco interpretativo más convincente al contemplar el vínculo entre la tasación española y el trabajo forzado.

El examen detallado de la transcripción revela, en fin, que ante los ojos de un paleógrafo autodidacto, el *Auto de los muertos* registró una situación en la cual los abusos tributarios (exigir tributos de menores de edad, forzar a los campesinos a trabajar en las minas e infligir castigos crueles) habían ocasionado la muerte de muchos. Sus muertes, según Rojas, contaminaron el ambiente de la zona. La tradición oral llena los vacíos en este cuadro.

Cuando Huarochirí se convirtió en osario: la explicación oral del *Auto de los muertos* dada por el paleógrafo local

Para Rojas y para muchos que acreditan sus interpretaciones, esta pequeña muestra del papeleo administrativo y la instancia de violencia y resistencia que se conmemora en ella, establecen una base para la identidad colectiva. Dentro de la historiografía folclórica que él transmite a sus vecinos, representa nada menos que el indicio de una transformación social total. En 1994, Rojas me explicó que “los muertos” mencionados en el título del *Auto de los muertos* son los *gentiles*; esto es, los muertos momificados y los esqueletos antiguos que se encuentran en el campo. La siguiente transcripción de sus palabras se hizo *verbatim* y conserva algunas irregularidades gramaticales.

[*El Auto de los Muertos*] significa que han presentado un escrito el procurador y los principales de los pueblos de indios de diferentes huarangas¹³...porque en aquellos años, según reza el documento este, que ya todo el territorio de Huarochirí se encontraba en una horrible putrefacción de seres humanos que se diseminaban, se encontraban por

13 *Huaranga*: categoría de mil tributarios según el censo inca. La categoría se seguía usando en la administración durante aproximadamente el primer siglo de la época colonial.

aquí y por acá. Ya no se podía soportar los olores. Pero ¿por qué los muertos han muerto?, yo me preguntaba. Es porque, primer lugar, por los trabajos forzados que hacían los españoles contra los indios. Y después, por el tributo exigido que también se daba a los indios. Otro, del según dicen mis antiguos compoblanos, el de no querer ellos comerla sal.¹⁴ Ni querer probar la sal. Eso fue lo que a ellos llevó a matarse entre ellos. O sea, la muerte, o sea, el auto de la muerte significa que ellos mismos se han muerto, no fueron los españoles quienes los han matado, sino que ellos mismos. Ya de tanto fue, que un principal de la comunidad de Santiago creo que es... dio el primer grito que se abula todo ese abuso que había. Por eso es que [el] título auto de los muertos trata cómo se puede evitar todo eso... ellos mismos se ahorcaban. No se peleaban entre ellos. Seguramente se han de decidir que entre ellos a que al uno, al otro, y así sucesivamente para no sufrir más este castigo tan malévolo que hubo de los españoles...con las sogas al cuello.

En 1997, a petición mía, volvió sobre el mismo tema:

[Los gentiles momificados y los huesos en tumbas antiguas son naturales quienes] simplemente han renunciado de ser esclavos de los españoles para determinarse ellos mismos. Porque el tributo y el azar, y el trabajo forzado, decidieron en matarse. Suicidarse. Porque el auto de los muertos dice, por no atender a comer sal, mejor dicho, a seguir con la sal, a seguir con trabajo forzado y a seguir en los tributos tan fuertes, es donde ellos determinaron exterminarse. Y al exterminio que hubo, Ud. sabe, que una persona se vuelve muy fea cuando está muerta ya. Cuando el cuerpo se descompone. ¡Horrible! Ya había mucha plaga ya, porque había contaminado el ambiente. Entonces el Corregidor de Huarochirí ordenó a que se suspende el tributo y el trabajo forzado. Ahí es que un sangallayino¹⁵ se presentó este documento porque ya no se podía vivir ya en todo Huarochirí. O sea este era un indio sangallayino. No era tampoco un español, un Corregidor ni un capataz. Que también quiso sublevarse o pidió satisfacción para que eso, no haiga eso. Porque estaba ya demasiado contaminado todo el ambiente. Y se suspendió. Y al suspenderse se echó las campanas a vuelo se dice, o sea se repicaron las campanas en todo Huarochirí cuando ya se suspendió eso... A la verdad que ellos habían ganado la batalla crucial en que ellos vivían.

14 Esta frase se refiere al monopolio estatal de la sal, recordado en memoria popular como un impuesto intolerable. Continuó durante la época republicana y hasta 2001 existió el local del estanco de sal.

15 Sangallaya es un pueblo cerca a la capital provincial de Huarochirí.

[FS: Si se murieron suicidándose, ¿por qué sus huesos están recogidos en las *chaucallas* y no esparcidos en varios sitios?]

Se han colgado de las peñas. Después se han trasladado también, porque también hay lugares donde no hay peñas, nada, pero se encuentra cantidad de huesos. Una enorme cantidad. Como de Collanche,¹⁶ por ejemplo, son tumbas donde han, este [vacilación] parece de los millonarios, de los curacas, de los caciques, de los principales que se los llamaron ahora; de ellos han sido enterrado en fosas así, pero no adentro en la tierra como ahora se hace, sino con piedras lajas se han hecho unas chullpas. Unos chullpas. Y no están enterrados solos, sino ahí están todas sus pertenencias, sus huacos,¹⁷ vasijas, como quien quiere decir que en la otra vida se va a seguir viviendo. [Risa.]

[FS: ¿Y después del repique de las campanas?]

Sí hubo [el dominio español] pero en menor grado de ejecución de su castigo.

[FS: ¿Los sobrevivientes del gran suicidio, son los ancestros de los que viven ahora?]

Muy poco. Se acabó casi. Se acabaron. Porque no encuentro apellidos de esos años ahora.

El concepto del pueblo como herencia legada a los actuales habitantes por indígenas convertidos en ancestros míticos a través del suicidio ha entrado en la corriente de la tradición oral como se presenta en contextos cívicos. Aún más: debido a esta hecatombe, los aborígenes dejaron la tierra en condición mejorada, ya que con sus muertes redimieron a los campesinos del trabajo forzado y de la opresión colonial.

¿Hasta qué grado se generaliza y acepta esta interpretación? Rojas Alberco ha llegado a influir bastante en el discurso público, así como en la escritura de los documentos internos de la comunidad. Jamás oí a nadie cuestionar explícitamente la versión expuesta arriba. Al contrario, oí varias versiones orales similares, aunque menos complejas, en pueblos por toda la provincia de Huarochirí. Sin embargo, esta idea del pasado no es la única en juego. Desde la escuela se propaga una narrativa más convencional. La historiografía folclórica pasa por corrientes casi completamente separadas de la educación oficial. Aunque en teoría el currículum prescrito en Lima deja cierto espacio abierto a temas de interés local, los profesores se quejan de contar con pocos materiales pedagógicos orientados hacia lo local.

16 Un sitio arqueológico local con entierros, que no ha sido estudiado científicamente.

17 *Huaco* significa artefacto o entierro precolombino, frecuentemente de cerámica.

Algunos profesores respetan el conocimiento local, y hasta lo recopilan, pero la mayoría lo trata como obsoleto o supersticioso. Si el centro educativo abarca las tradiciones, las abarca en la categoría del “folclor”. Los moradores locales valoran altamente el conocimiento escolarizado, y en efecto hay pocos analfabetos. Sin embargo, al igual que casi todos los pobladores rurales en los países andinos, los campesinos tupicochanos aceptan como parte de la normalidad el abismo que separa el conocimiento “educado” de las verdades particulares y propias pertenecientes a cada pueblo.

Cualquier persona que pretende posicionar su discurso más cerca del polo “nacional” y oficial, por lo tanto, se inclina a apoyarse en ciertas “monografías” semipublicadas (con frecuencia fotocopiadas). Éstas reúnen una miscelánea de saberes derivados de las ciencias aplicadas y de la estadística socioeconómica. La mayoría de aquellas monografías se crearon como tesis de grado en las universidades estatales que prepararon profesores, y reflejan las sucesivas ideologías políticas que han tenido sus momentos de supremacía en el medio pedagógico: el desarrollismo de los años cincuenta, el marxismo dogmático de los ochenta, y hoy en día el neoliberalismo. Tomadas en conjunto con ciertas obras clásicas de la historia regional como la de Sotelo (1942), y con los álbumes cívicos publicados ocasionalmente por las asociaciones de excampesinos residentes en Lima, dichas tesis tienden a canonizarse localmente como vehículos del saber histórico “educado”. Se conservan en la escuela, al extremo del pueblo opuesto al Local Comunal y sus archivos coloniales. La oposición entre historia canónica y vernácula no se dramatiza enfrentando una a otra empíricamente, ni se disputan. La contestación se da mediante discursos alternativos a nivel de liderazgo en diferentes contextos —y a veces hasta la misma persona presenta discursos diferentes ante públicos distintos.

Conclusiones: sobre las investigaciones colaborativas, la memoria de la colonización, y la identidad cultural

El experimento etnohistórico descrito explora una relación de paridad entre el autor y el investigador campesino. Se comparte la simpatía moral expresada por Price (1990: XIX) al contemplar la narrativa local que cuestiona el presente, y converge con las conclusiones de Rappaport al analizar las formas de controlar el pasado denominado como “útil”. Este experimento corrobora la aserción de Gudeman y Rivera (1995: 245) de que el trabajo de campo antropológico se lleva a cabo “dentro de una comunidad de investigadores” mucho antes de mandarse “a casa” para comenzar su periplo por el mundo académico. El investigador de campo documenta por necesidad el constante proceso autointerrogativo de una sociedad, presenciando sus diálogos internos. Por lo tanto, el investigador llega a

ser no solamente testigo, sino también participe en “conversaciones” de las cuales su propia narrativa jamás podrá independizarse.

Si un grupo contiene personas notablemente dedicadas a la reflexión sobre tales “conversaciones”, entonces aquellas personas no deben considerarse como “intelectuales campesinos” (“orgánicos”, “indígenas”, etcétera) sino como intelectuales colegas. Desde este punto de vista, las discrepancias entre el resultado obtenido por un investigador extranjero y por un intelectual local no tienen que evaluarse meramente como la distancia interesante pero quizás imponderable entre esquemas internos a un grupo cultural, ni como margen de error debido al peso de los intereses creados, aunque éstas también son preocupaciones inevitables. Algunas de las discrepancias conciernen a la perspectiva, y son similares a desacuerdos académicos entre investigadores que manejan perspectivas parciales distintas, o muestras inconmensurables. Sin embargo, las diferencias de perspectiva y de distancia entre trasfondos axiomáticos suelen ser mayores. Si los resultados locales parecen extraños, no hay por qué presumir que son menos fundamentados en la experiencia. A pesar de su carga de ideología local y de su informalidad metodológica, un pasado vernáculo podría llevarnos a reevaluar, de manera sustancial, aspectos de la historia supuestamente conocida. Si no permitimos que la etnohistoria *strictu sensu* rete a la historiografía académica, ésta resulta ser un mero gueto.

Los comentarios finales se dirigen, en primer lugar, a la importancia del motivo del “suicidio étnico” dentro de la ideología local, y en segundo lugar al reto histórico implícito en el concepto local de la época colonial. Dentro de la comprensión popular de la historia, y a diferencia de lo que se aprende en la escuela, la hecatombe voluntaria de los indios —y no la conquista española— marcó el fin de la época propiamente indígena en el campo huarochirano. Los habitantes interpretan las numerosas ruinas arqueológicas alrededor del pueblo como sitios donde los “indios” se ahorcaron o se enterraron vivos en grupos masivos. Pero en contraste con los crímenes de los españoles, que también se recuerdan, el gran suicidio se imagina como victoria moral, porque convirtió a Huarochirí en tierra de hombres y mujeres eternamente libres. Las familias modernas de la zona no se consideran descendientes directos de aquellos antiguos moradores. En las muchas ocasiones en que he preguntado si aún existen “indígenas” o “indios” en Huarochirí, la respuesta ha sido unánime: “Ni uno.” Al mismo tiempo, las familias locales se consideran como los herederos de los antiguos.¹⁸ Los vivos deben a los antepasados suicidados no sólo su acceso a las tierras, sino también la emancipación cívica, y estos dones merecen una reverencia eterna.

18 ¿Faltará un vínculo lógico? Cuando han sido preguntados si sus propios ancestros podrían haber inmigrado de otros lugares, los tupicochanos admiten la posibilidad en principio. Pero los ejemplos que usan pretenden demostrar que los otros pueblos o *ayllus* en la zona

Esta versión del pasado demuestra originalidad y auto-suficiencia intelectual. Constituye una solución a los enigmas de la discontinuidad histórica, independientemente de los modelos hegemónicos proyectados por las escuelas, la iglesia, y las organizaciones no gubernamentales. Pero para dar a este modelo su valor merecido hay que seguir adelante en dos direcciones. Primero, resulta interesante pensar en la comunidad campesina como una colectividad con funciones investigativas. Tupicocha continuamente estudia sus propios registros escritos, principalmente para fines administrativos inmediatos, pero a veces para fines más estratégicos. En la labor investigativa, practica una metodología autónoma, ya que busca explicar los hechos desde un punto de vista local, dando prioridad a las evidencias tomadas de fuentes locales (*v.g.*, observaciones sobre estructuras y características geográficas tanto como documentos; véase Rappaport 1990, 1994), y a la elaboración de hipótesis compatibles con las tradiciones vernáculas que sean a la vez útiles al enfrentar las relaciones con el estado y con comunidades adyacentes (Krupat 1992). Los “intelectuales campesinos” que se dedican al autoestudio histórico y, en otros contextos, a la autoetnografía, al hacerlo realizan el quehacer intelectual normal y subestimado de la existencia comunal. Aunque es verdad que algunos, como Rojas, han funcionado como figuras opositoras, el énfasis dentro de la tradición gramsciana en las relaciones opositivas y colaborativas con los agentes “dominantes” (Ranger 1993) y la supuesta dependencia del proceso intelectual entre los pobres en el diálogo con las elites y sus adversarios oculta la medida en que el autoestudio forma una parte de la infraestructura interna y permanente de la sociedad rural.

En segundo lugar, conviene apreciar que debemos tomar en serio el panorama histórico conceptualizado desde el pueblo rural, por mucho que diste del paradigma académico sobre colonialismo y “etnicidad” andina. Sería un error descontar sus conclusiones como errores pintorescos, aun cuando sus argumentos involucren errores de paleografía o de cronología. Con frecuencia, los estudios académicos sobre el impacto del colonialismo en las identidades rurales muchas veces han acentuado la implantación de la “indianidad” como un atributo de la competencia social, rutinaria e inevitable (Salomon y Guevara 1994, Stern 1982, Spalding 1984, Lavallée 1982). Las investigaciones publicadas sobre la historia oral se inclinan a acentuar las narrativas sobre la época colonial (y en especial las que repiten el interminablemente discutido tema del Inkarrí; véase Burga 1988, Flores Galindo 1987, Ortiz 1973) como si fueran representativas de una época de opresión soportable aliviada solamente por esperanzas milenarias.

Los huarochiranos recuerdan la época colonial intermedia de otra manera. No niegan el martirio de los “indios” ni subestiman los males del viejo régimen. Al

tienen orígenes atípicos por vía de inmigración. Por ejemplo, opinan que el *ayllu* Cacarima tiene raíces en la zona peruana de Huancayo, y que algunos linajes del vecino pueblo de Sunicancha tienen por fundadores ancestros italianos.

contrario, lo afirman más que los mismos historiadores, al convertir la totalidad del registro arqueológico en su monumento. Pero consideran también que la era colonial fue el período cuando los antepasados emergieron de la esclavitud del período “Inka-Habsburgo” (Platt 1977: 222). (La época bolivariana, principal enfoque de la historia emancipacionista aprendida por todo peruano en la escuela, tiene menor presencia en la historiografía vernácula). Desde el punto de vista del pueblo moderno, la colonia no es ya la época en que las diversas poblaciones andinas se convirtieron en “la gente llamada indios”, como lo fue *ca* 1608, cuando un huarochirano desconocido escribió aquellas palabras en el prefacio al famoso manuscrito quechua de Huarochirí. Al contrario, el virreinato fue el período cuando se dejó atrás el modo de vida prehispánico e “indio”. En el virreinato, la cultura reconocida como “la nuestra” —la cultura autogestionaria que subyace la democracia pueblerina— comenzó a existir.

¿Habrà algo de realismo en esto? En efecto, no se sabe precisamente cuándo los huarochiranos dejaron de aceptar la categoría de “indios”, ni se sabe cuándo quedó cristalizado el estilo de vida étnicamente ambiguo que ahora practican. Tampoco se ha esclarecido en qué medida los pobladores no originarios replazaron a los de ascendencia prehispánica local durante los períodos en que la población indígena estaba en declive. Igualmente desconocidas son las fechas en las cuales el pueblo desarrolló su impresionante sistema de democracia comunal. En vista de todo esto, la idea de que la autogestión y la autodefinición en términos de personas libres nacieron durante la época colonial no parece tan inevitablemente equivocada. De hecho, puede ser una pista historiográfica importante.

El *Auto de los muertos*, entonces, puede verse como emblema de una identidad pública “auténtica” pero no étnica, y de una ideología que fundamenta la dignidad de la ciudadanía en historia endógena. Aunque el idioma mito-histórico nos parezca exótico, y la periodización sorprendente, el razonamiento no resulta incompatible con la historiografía de los años noventa, que buscó trazar los orígenes de las identidades del “peruano” y del “ciudadano” a través de sucesos y movimientos regionales propios al campesinado (v.g., en una literatura en efervescencia, como Mallon 1993, o Thurner 1997).

Sin embargo, la relación entre cultura, historia y estructura en Tupicocha sigue presentando problemas provocativos. La mentalidad arriba descrita, aparentemente opuesta en extremo al indigenismo, ha permitido que la comunidad retenga estructuras culturales “andinas” y aun prehispánicas. Entre ellas figura el gobierno constituido por ayllus confederados —un isomorfo aparentemente cercano al patrón de gobierno prehispánico. Tales estructuras fueron abandonadas hace tiempo por la mayoría de las colectividades más claramente “andinas” o más explícitamente “étnicas”. Estas son algunas de las realidades etnohistóricas que la etnografía moderna todavía intenta alcanzar.

Apéndice 1

Transcripción paleográfica del Auto de los muertos por León Modesto Rojas Alberco

*El Auto de los Muertos*¹⁹

En el Pueblo de Sn Andrés de Tupicocha,

Dⁿ Pedro fernandes de Castro y Andrade Conde de Lemos de Castro y Villalba Marques de Jarca Duque del Aversano Virrey Gobernador y Capitan Genl. en estos Reynos y provincias del Perú Tierra firme y Chile. Doi por quanto yo provey el Decreto del tenor Siguiete == Despachese Provicion general en todo el reyno para q' se paguen los Tributos por la ultima letasa como esta mandado, pero q' los indios presentes no tengan lugar a pagar por los ausentes y muertos ye el Casique en tere la tassa de los presentes y tambien de la que lindieren de otra casa de Comunidad. Donde da su bieste y del entendimiento de los Indios q' nos quisieron por tus las partes en la última de Visita por no haber llegado a verdad de diciocho años y se todavia no se ajustare enteremente la letassa, bajo sus diligencias, y por último a vista con ellas el Gobierno dando su soporte [tarjado ilegible; infraescrito: manos] de las castigos dados q' viene labrado de a' personas y efectos proseden y de lo q' viene labrado de los ausente y en q' partes estan expresando q' Indios han muerto de pena de la ultima letassa de Lima 20 de Diciembre de 1669. El conde de Lemos Sebastian de Colmenares = En la ya contaminidad de la presente por la cual mando q' los tributos se paguen por la ultima letasa como esta mandado pero q' los indios presentes no tengan alegación de pagar por los ausentes y Muertos del Casique entera la letasa de los presentes, y tambien de lo que teneren las mas casas de la Comunidad donde las ubiere y del Cresamiento de los Indios q' no se pusieron por tributarios en la ultima de vesita por no haber llegado abajo de diez ya mandado y si todavia no se ajustare enteremente la letassa del Casique para sus diligencias y por ultima ocuriera con ellas al Gobierno Dando razon por menos de las cantidades q' ubiere cobrado de q' personas y efectos proseden de lo que q' ubieren labrado de los ausentes y en q' partes estan expresado q' indios han muertos de pena de la ultima letasa y el Corregidor de la Provincia de Huarochirí; cera q' el casique o casiques de los Repartimientos de su Jurisdicción lo cumplan y guarden assi, y el por lo q' le toca. Lo ejecutara sin q' contrabenga en manera alguna pena de Quinientos pesos sobre para la Camara de su Magestad = Dado en los Reyes en 8 de Marzo de 1,690 [sic]. = El Conde de Lemos = Por Comando del Conde mi señor. Con Sebastian de Colmenares -----

19 APLMRA / SAT ¿1979? Transcripción hecha por León Modesto Rojas Alberco c. 1978, en su cuaderno particular núm. 2, p. non núm. 80-82, de ACCT / SAT fólde 26: 1670 [Provisión real de] Don Pedro Fernández de Castro y Andrade Conde de Lemos Castro, Andrade y Billalba... birrey... [sobre tributos de Huarochirí; 14 julio 1670].

AUTTO -- En el pueblo de Santa Maria de Jesús de Huarochirí en 28 de Junio del año 1,670; el maestro de Camara Dⁿ Jorge Rodriguez de las barillas Corregidor y Justicia Mayor y Alcalde Mayor, de Minas de esta Provincia de Huarochirí, por su Magestad habiendo bisto esta proseccion q' se entrego al maestro de Camara Dn Alonso de Valensuela su antesessor y atento a q' ha nombrado cumpliendo dijo q' la sederia y obedecio con el Despacho y acatamiento devido y mando q' se guarden y cumplan y ejecuten segun y como en ella se contiene y atento a que por carta de su exelencia q' esta por cabeza del lado a provoción se manda publicar en todos los pueblos de esta Provincia, y lo demas q' en ella contiene mando q' se ejecute lo q' por otra carta se manda. Y que con su cumplimiento se pregone y publique²⁰ lados a provición y carta en este Pueblo que es cabeza de este corregimiento mañana Domingo despues de missa mayor habiendose conbocado la gente y se ponga por feé y lo mismo se haga en los demas Pueblos de esta jurisdicción puede a entender a los Indios Casiques y cobradores de Tasas para q' asi lo tengan entendido y lo guarden y cumplan por lo q' le tocan y assi lo proueyo, mando y firmo == Dⁿ Jorge Rodriguez de las carrillas; Ante mi Juan Martel Melgarejo escribano de su Magestad Ypaed [sic] -----

PUBLICACIÓN En el Pueblo de Santa María de Jesús de Huarochirí en 29 dias del mes de Junio de 1670 años Domingo despues de missa mayor estando en la Plaza Pública de este dicho Pueblo y haviendo mucho; Converso de gente por los de Pedro Culcaya, Indio pregonero. Se pregono y se publico la provición contenidamente segun y como en ella se contiene y el auto de su obedecimiento en altas boces y despues de hacer publicado por interpretacion de Dⁿ Diego Comba Julca alcalde Ordinario de este otro Pueblo y por los de otro pregonero se dio a entender, a los Indios en la lengua Matterna ssiendo testigos Feliciano de Escobar Escribano Rl Dⁿ Pedro de Carbajal y Salvador Urquisa = Juan Martel Melgarejo Escribano de su Magestad y Público----- Concuerta con su original q' queda en el archivo del papel de esta Provincia de Huarchirí [sic] a que me refiero y para q' de ello conste de la parte de los Indios del Pueblo de Sn Andrés de Tupicocha del presente en el Pueblo de Huarochirí en 14 de Julio del ano 1670 [*large letters sic*].-----

[imitación de rúbricas]

Y En fee deello Dⁿ cedros [rúbrica] En Ante Mi

Dⁿ Verde Ju^o Martel Melgarejo Escr^o pub

20 Aquí se encuentra un símbolo que consiste en una espiral en el sentido de las agujas del reloj.

Es Copia Fiel de su original q' se trascribe para sus demas fines de la q' doy fé en Tupicocha a los 8 dias del año 1979. Ex-secretario de la Comunidad. Firmado Febrero: [sic, *blan*]

León M. Rojas A. [rúbrica]

Apéndice 2

Transcripción paleográfica del *Auto de los muertos* por Frank Salomon²¹

Don Pedro Fernández de Castro y Andrade Conde de Lemos Castro, Andrade y Billalba Marques de Jarcía

Duque del [Tavirsano?] birrey y gobernador y capitan general en estos Reynos y provincias de Peru tierra firme y Chile etc. Por quanto yo provey el decreto del tenor siguiente [...]

Despachese provisión general en todo el Reyno para que se paguen los tributos por la ultima tasa como esta mandado, pero que los yndios que [roto]sentes no tengan [obligación de?] pagar por los ausentes y muertos

[*Margen izquierda superior.*] para el pueblo de S Andres de Tupicocha

y el cacique entere la retassa de los presentes. y tambien de lo que rindieren las chacras de comunidad. donde las ubiere y de cresimiento de los indios que nase pusieron por tributarios en la ultima revisita por no aver llegado a la hedad de dies y ocho años y si todavia no se ajustase enteramente la Retassa haga sus diligencias / y por ultimo ocurra con ellas al gobierno dando rason pormenor de las cantidades que ubiere cobrado de que personas y fechas proseden y de lo que ubiere cobrado de los ausentes e en que partes estan. expresando que yndios an muerto despues de la ultima retasa [hecha?] veynte de dissiembre de mil y seyssyentos y sesenta y nueve el conde de lemos. Sebastian de Colmenares. = en cuya conformidad [roto] di la presente por la qual mando. Que los tributarios se paguen por la ultima retassa como esta mandado pero que los yndios presentes no tengan obligacion de pagar por los ausentes ny muertos y el cassique enterera la retassa de los presentes. y tambien de lo que rindieren las chacaras de la comunidad en donde las ubieren y del cresimiento de los yndios que no pusieron por tributarios en la ultima revisita. por no auer llegado a hedad de dies y ocho años. y si todabia no se ajustare enteramente la Retassa dicho casique hara sus diligencias. y por ultimo

21 [Transcripción de] ACCT / SAT fólдер 26, 1670. [Provisión real de] Don Pedro Fernández de Castro y Andrade Conde de Lemos... birrey... [sobre tributos de Huarochirí; 14 julio 1670]. Transcripción en Cuaderno de Frank Salomon, 95-03, p.47-51.

ocurrir con ellos al gobierno. dando rraçon por menor de la cantidad de que ubiere cobrado de que personas y efetos proceden y de lo que ubiere cobrado de los ausentes. y en que partes estan expresando [roto] que yndios an muerto desde la ultima retassa y el corregidor de la provincia de guarochiri ara que el casique o casiques de los Repartimientos de su jurisdision lo cumplen y guarden assi, y el por lo que le toca lo executara sin que contrabenga en manera alguna pena de quinientos pesos de oro para la camara de su magestad, fecha en los Reyes en ocho de marzo de mil y seiscientos y setenta años. == el conde de lemos. == Por m[an?] dado del conde mi señor. Don Sebastián de Colmenares.

[*Margen:*] Auto

En el pueblo de Santa Maria Jesús de guarochiri en beynte y ocho de junio de mil y seyscientos y setenta años, el maestro de canpo don Jorge rodriguez de las barrillas. corregidor y justicia mayor y alcalde de mayordomías de esta [roto] prouincia de guarochiri por su magestad haviendo visto esta provision que le entrego el maestro de campo don Alonso de Balensuela su antecessor y atento a que no se ha dado cumplimiento Dixo que la obedecia y obedesio con el respeto y acatamiento devido. y mando que se guarde cumpla y execute segun y como en ella se contiene y atento a que por carta de su ex[celenci]a que esta por cabeza de la dicha provision. se manda publicar en todos los pueblos de esta provincia. y lo demas que en ella se contiene mando que se execute lo que por dicha carta se manda. Y que en su cumplimiento se pregone y publique la dicha provision y carta en este pueblo que es la cabeza de este corregimiento mañana Domingo despues de missa mayor aviendo conbocado la jente y se ponga por fee. y lo mismo hagan en los demas pueblos. de esta jurisdision. y se de a entender a los yndios casiques y cobradores de tassas. para que ansi lo tengan entendido. y lo guarden y cumplan por lo que le tocan y asi lo proueyo - mando y firmo

== Don jorge rodriguez de las barrillas -- Ante mi Juan martel melgarejo escribano de su majestad y p[ubli]co

[*Margen*] Publicacion

En este pueblo de santa maria de Jesus de guarochiri, en veynte y nueve dias del mes de junio de mil y seyscientos y setenta años, Domingo despues de missa mayor estando en la plassa publica deste pueblo y aciendo mucho curso de jente por bos de pedro calcaya yndio pregonero a pregones y publico -- la provision [roto] contenido en este segun y como en ella contiene y el auto de obedecimiento, en altas boses. y despues de auer publicado. por ynterpretacion de Don Diego Carbajulca alcalde ordinario de este dicho pueblo y por bos del dicho pregonero

se dio a entender a los yndios en la lengua materna²² siendo testigos sebastian de escobar escribano de [roto] y don pedro de carbajal y salvador urquissa == juan martel melgarejo escribano de su majestad y publico.-----

conquerda con su original que queda en el archivo de papeles de esta provincia de guarochiri la que me afirmo. y para que de ello conste de la parte de los yndios del pueblo de san andres de tupicocha di el presente en el pueblo de guarochiri en catorse de julio de mil y seiscientos setenta. en fee dello [firmas]

Referencias citadas

Manuscritos inéditos

- ACCT / SAT fólder 26, 1670. [Provisión real de] Don Pedro Fernández de Castro y Andrade Conde de Lemos... birrey... [sobre tributos de Huarochirí; 14 julio 1670].
- APLMRA / SAT ¿1979? Transcripción hecha por León Modesto Rojas Alberco c. 1978, en su cuaderno particular núm. 2, p. non núm. 80-82, de ACCT / SAT folder 26:²³ 1670 [Provisión real de] Don Pedro Fernández de Castro y Andrade Conde de Lemos Castro, Andrade y Billalba... birrey... [sobre tributos de Huarochirí; 14 julio 1670]. 1979.
- Martínez Chuquizana, T.A, Descripción geográfica del distrito de San Andrés de Tupicocha, manuscrito inédito. 1996.

Fuentes secundarias

- Abercrombie, Thomas. 1991. "To Be Indian, To Be Bolivian: Ethnic and National Discourses of Identity". En: Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*. pp. 95-131. Austin: University of Texas Press.
- _____. 1988. "The destroying Christ: an Aymara myth of conquest". En: Jonathan D. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. pp. 50-77. Illinois: University of Illinois Press, Urbana.
- _____. 1998. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*, University of Wisconsin Press, Madison.

22 Esta frase normalmente significa un idioma regional, no el quechua. El quechua era descrito por los funcionarios como *lengua general* o *lengua del inga*. El idioma regional de Huarochirí, hoy muerta, fue similar al aymara y al idioma moderno del kauki (Taylor, 1983).

23 En el Inventario Comunitario de 1995.

- Adams, Richard N. 1959. *A Community in the Andes, Problems and Progress in Muquiyaayo*. Washington: The American Ethnological Society-University of Washington Press.
- Albó, Xavier. 1999. "Andean People in the Twentieth Century". Frank Salomon y Stuart Schwartz (eds.), *Cambridge History of the Native Peoples of the Americas vol 2: South America*. pp. 765-871. Nueva York: Cambridge University Press.
- Allen, Catherine. 1982. Body and Soul in Quechua Thought. *Journal of Latin American Lore*. 8 (2): 179-196.
- Barragán, Rossana. 1992. Identidades indias y mestizas: Una intervención al debate. *Autodeterminación* (10): 17-43.
- Basso, Ellen. 1985. *A Musical View of the Universe*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Boyarin, Jonathan (ed.). 1993. *The Ethnography of Reading*. Berkeley: University of California Press.
- Bueno Mendoza, Alberto. 1992. "Arqueología de Huarochirí". En: Alberto Bueno (ed.), *Huarochirí: Ocho mil años de historia*, tomo 1, pp. 13-66. Santa Eulalia de Acopaya, Provincia Huarochirí.
- Burga, Manuel. 1988. *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Carneiro da Cunha, Manuela y Eduardo Viveiros de Castro. 1985. Vingança e temporalidade. *Journal de la Société des Américanistes*. (71): 191-208.
- Castro Pozo, Hildebrando. 1946. "Social and economico-political evolution of the communities of central Perú". En: Julian Steward (ed.), *Handbook of South America Indians*, vol. 2. pp. 483-499. Washington: Smithsonian Institution.
- De la Cadena, Marisol. 1996 The Political Tensions of Representations and Misrepresentations: Intellectuals and mestizas in Cuzco, 1919-1990. *Journal of Latin American Anthropology*. 2(1): 112-147.
- _____. 2000. *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- Escobar, Gabriel. 1973. *Sicaya: cambios culturales en una comunidad mestiza andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Flores Galindo, Alberto. 1987. *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Fuenzalida Vollmar, Fernando, 1979. Los gentiles y el origen de la muerte. *Revista de la Universidad Católica*. (5): 213-222.
- Glave, Luis Miguel. 1991. "Los campesinos leen su historia: un caso de identidad recreada y creación colectiva de imágenes. Los comuneros canas en Cusco, Perú". En: Heraclio Bonilla (ed.), *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades, y estado en el siglo XIX*. pp. 221-275. Quito: Ediciones Libri Mundi-FLACSO Sede Ecuador.
- Gose, Peter. 1994. *Deathly Waters and Hungry Mountains. Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. Toronto: University of Toronto.

- Gudeman, Stephen y Alberto Rivera. 1995. From Car to House [Del coche a la casa]. *American Anthropologist*. 97(2): 242-250.
- Guillén Araoz, Teresa. 1953. La comunidad de Huarochirí. *Revista del Museo Nacional*, (22): 191-230.
- Gushiken, José. 1993. *Extirpación de la idolatría en la sierra de Lima*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Seminario de Historia Rural Andina.
- Harris, Olivia. 1982. "The dead and the devils among the Bolivian Laymi". En: Maurice Bloch y John Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*. pp. 45-73. Londres: Cambridge University Press.
- Howard-Malverde, Rosaleen. 1994. "La gente más bien hace guerra con los cuentos': estrategias narrativas en una comunidad quechua del Perú central". En: Barget Beyersdorff y Sabine Dedenbach-Salazar (eds.), *Andean Oral Traditions: Discourse and Literature*. pp. 117-136. Bonner Amerikanistische Studien.
- INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informática, Dirección Nacional de Censos y Encuestas. 1994. Censo Nacional 1993. Resultados definitivos, tomo 1. Lima: Departamento de Lima, Instituto Nacional de Estadística e Informática.
- Isbell, William. 1997. *Mummies and Mortuary Monuments: a Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*. Austin: University of Texas Press.
- Janvry, Alain de. 1981. *The Agrarian Question and Reformism in Latin America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Krech, Shepard. 1991. The State of Ethnohistory. *Annual Review of Anthropology*. (20): 345-375.
- Krupat, Arnold. 1992. "Figures and the Law: Rhetorical readings of Congressional and Cherokee Texts". En: *Ethno-Criticism. Ethnography, History, Literature*. pp. 130-172. Berkeley: University of California Press.
- Lavallé, Bernard. 1982. Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial; siglos XVI-XVII. *Allpanchis*. 16 (19): 151-171.
- Long, Norman y Bryan R. Roberts (eds.). 1978. *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*. Austin: University of Texas.
- Mallon, Florencia. 1983. *The Defense of Community in Peru's Central Highlands*. Princeton: Princeton University Press.
- Matos Mar, José. 1953. El proyecto Yauyos-Huarochirí. *Revista del Museo Nacional*. (22): 179-190.
- _____. (ed.). 1958. *Las actuales comunidades indígenas: Huarochirí*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro. 1973. *De Adaneva a Inkarrí. Una visión indígena del Perú*. Lima: Retablo de Papel.
- Pærregaard, Karsten. 1987. Death rituals and symbols in the Andes. *Folk* (29): 23-42.
- Platt, Tristan. 1997. "The Sound of Light: Emergent Communication through Quechua Shamanic Dialogue". En: Rosaleen Howard-Malverde (ed.),

- Creating Context in Andean Cultures*. pp. 195-226. Nueva York: Oxford University Press.
- Price, Richard. 1990. *Alabi's World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Poole, Deborah. 1997. *Vision, Race, And Modernity: A Visual Economy of The Andean Image World*. Princeton: Princeton University Press.
- Ranger, Terence. 1993. "The local and the global in Southern African religious history". En: Robert W. Hefner (ed.), *Conversion to Christianity. Historical and anthropological perspectives on a great transformation*. pp.65-98. Berkeley: University of California Press.
- Rappaport, Joanne. 1990. *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Nueva York: Cambridge University Press.
- _____. 1994. *Cumbe Reborn. An Andean Ethnography of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rostworowski de Díez Canseco, María. 1978. "Los Yauyos coloniales y el nexa con el mito". En: *Señoríos indígenas de Lima y Canta*. pp. 109-122. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Salomon, Frank. 1997. "Los quipus y libros de la Tupicocha de hoy". En: Rafael Varón Gabai y Javier Flores Espinoza (eds.), *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*. pp. 241-258. Lima: Instituto de Estudios Peruanos
- Salomon, Frank y Armando Guevara-Gil. 1994. A "Personal Visit": Colonial Political Ritual and the Making of "Indians" in the Andes. *Colonial Latin America Review*. (3).
- Salomon, Frank y George Urioste (eds. y trads.) [1608] 1991. *The Huarochirí Manuscript, a Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press.
- Smith, Gavin A. 1989. *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley: University of California Press.
- Sotelo, Hildebrando R. 1942. "Las insurrecciones y levantamientos en Huarochirí y sus factores determinantes". Tesis de doctorado, Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Empresa Periodística "La Prensa", Lima.
- Spalding, Karen. 1984. *Huarochirí, an Andean society under Inca and Spanish rule*. Stanford: Stanford University Press.
- Stern, Steve J. 1982. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Stiglich, Germán. 1922. *Diccionario geográfico del Perú*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.
- Taylor, Gerald, 1983. Lengua general y lenguas particulares en la antigua provincia de Yauyos (Perú). *Revista de Indias* (171): 265-289.
- Taylor, Gerald (ed. y trad. con Antonio Acosta). 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Te Paske, John Jay y Herbert Klein. 1982. *The royal treasuries of the Spanish Empire in America*. Durham: Duke University Press.

- Turner, Mark, 1997. *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.
- Tschopik, Harry, Jr. 1947. *Highland Communities of Central Peru. A Regional Survey*. Washington: Smithsonian Institution.
- Urton, Gary. 1947. *The History of a Myth. Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*. Austin: University of Texas Press.
- Valderrama Fernández, Ricardo y Carmen Escalante Gutiérrez. 1980. Apu Qorpuna (visión del mundo de los muertos en la comunidad de Awkimarca). *Debates en Antropología*. (5): 233-269.
- Weismantel, Mary J. 1988. *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Propuestas para la interculturalidad a partir del cuerpo, el género y la crianza en la Amazonía peruana

LUISA ELVIRA BELAUNDE

Llevaba dos meses entre los airo-pai (secoya) en la comunidad de Vencedor Huajoya, en el río Santa María del Alto Napo, cuando me hicieron la pregunta: “¿Comes bebés?”. Lo inesperado, no fue la pregunta, sino la manera. Era 1989 y estaba haciendo trabajo de campo para mis estudios de doctorado en antropología. Antes de viajar a Huajoya, mis colegas en Iquitos ya me habían advertido que entre diversos pueblos de la Amazonía era común que los forasteros de las ciudades fuésemos sospechados de cometer actos de canibalismo. Los venidos de las ciudades, con nuestra reputación de mandones malhumorados, nuestro voraz apetito por extraer riquezas y vender mercancías, y nuestra extraña resistencia a las enfermedades infecciosas introducidas por nosotros mismos; éramos antropófagos casi por definición. Negarlo, sería descartar una percepción indígena de las relaciones de colonización que para muchos pobladores de la selva es una evidencia derivada de sus vivencias pasadas y presentes, recurrentemente pautadas por engaños y exterminio (Belaunde 2007a).

Estaba, como todas las tardes, escribiendo mis notas de campo sentada en el piso de pona de la casa, cuando se me acercaron dos mujeres jóvenes. Riendo y hablándome en castellano me colocaron la pregunta sin preámbulos. Solo atiné a decir que no, y ellas rápidamente continuaron: “Te hemos estado mirando y hemos visto que no comes bebés. Pero los gringos, ellos sí comen niños”. Algo asustada, intenté defender a dichos “gringos”, argumentando que comían pan con hamburguesa, lechuga y tomates, pero de nada valió. El veredicto había sido dictado. Aunque yo era una persona de las ciudades, no comía bebés. Me explicaron —porque no era una verdadera gringa— de aquellas que viven en esas grandes conglomeraciones urbanas llamadas “Estados Unidos” y “Europa”. Yo era una peruana más, como ellos. Una “paseandera”, como suelen decir. Alguien que estaba de visita en sus bosques en el Napo-Putumayo y había recibido la autorización de la Asamblea de la comunidad para permanecer viviendo con ellos por un tiempo. A su parecer, había demostrado ser lo suficientemente generosa

y buen-humorada para convencerlos sobre mis hábitos alimenticios genuinos. Aunque era diferente, sorprendentemente torpe hasta con las rutinas más básicas del día a día y no entendía su idioma, era también como ellos, “gente”. Se me habían acercado no tanto para saber de mí, sino para contarme lo que ya sabían de unos “gringos” con quienes habían vivido hacía unos quince años atrás, a finales de la década de los setenta.

Un empresario extranjero, me dijeron, había convencido a unas cuantas familias airo-pai a que se mudasen a vivir al lado de un hotel de aventura, que dicho empresario acababa de construir a orillas de un gran lago río abajo, cerca de la boca del río Santa María sobre el río Napo. Llevados por su deseo de recibir ropa, escopetas, municiones y otros objetos industriales habían aceptado, a cambio, servir de atractivo turístico para los extranjeros que visitaban la selva en busca del exótico otro en un lugar realmente remoto. Pero rápidamente, los airo-pai percibieron que habían caído en una trampa y que quienes deseaban con más fuerza poseer algo del otro no eran ellos, sino dichos gringos. Mientras los airo-pai deseaban las mercancías de los extranjeros, estos deseaban sus vidas. Uno tras otro, sus hijos pequeños comenzaron a caer enfermos con gripe y diarrea; enfermedades probablemente introducidas por el contacto con los turistas contra las cuales los airo-pai no tenían protección inmunológica.

La epidemia fue vista como la evidencia del engaño en el que cayeron: habían confiado en seres cuya forma humana externa era solo una apariencia. No eran gente, eran demonios come-gente. Siguiendo una lógica típicamente amazónica, la enfermedad y muerte de sus niños fueron atribuidas al poder de los gringos de “cocinar” y “comer” las entrañas de los niños por medio de actos invisibles y, de este modo, robarles la vida. Sintiendo impotentes ante lo que desde su vivencia era el resultado del descomunal apetito de estos forasteros, decidieron recurrir a la única fuerza que podría serles equivalente. Tomaron sus canoas hasta llegar al puesto de frontera de Pantoja, en el límite de Perú y Ecuador, para exigirle a los militares peruanos que desalojaran a los caníbales. Y así fue. “El comandante nos ha apoyado. Aquí no pueden vivir gringos que se comen a nuestros hijos. Aquí es el Perú. Así les han botado”, me contó Óscar Vásquez Macanilla, jefe de la comunidad que, en aquel entonces, también tenía niños pequeños y temía por sus vidas.

Este incidente nos remite a algunas concepciones sobre relaciones interculturales desde el punto de vista de un pueblo amazónico contemporáneo que, como casi todos los pueblos indígenas de la selva, es un sobreviviente de las epidemias de la colonización y miembro recientemente incorporado a la ciudadanía de un Estado latinoamericano. Las concepciones que los airo-pai —una autodenominación que significa “gente del monte”— tienen de su propia historia se articulan, en gran parte, en torno de sus ideas sobre cómo tener hijos y criarlos en medio de los

peligros y atractivos de la “gente de las ciudades”, nuestras mercancías y nuestras enfermedades, nuestros conocimientos impartidos en las escuelas, y nuestro poder de mando encapsulado en las instituciones del Estado. En este artículo examino algunas nociones provenientes de diversos pueblos amazónicos del Perú y de los países vecinos de la cuenca para mostrar cómo se entretajan las actitudes culturalmente específicas hacia el cuerpo, el género, la escuela y las relaciones con la sociedad nacional.

El punto principal que quisiera resaltar es que, cuando intentamos tender puentes entre las ciudades y la Amazonía, el cuerpo nunca puede ser tomado por obvio. Para crear un diálogo intercultural es necesario, antes que nada, comprender que el cuerpo, su crecimiento, sus habilidades, sus sexualidades y transformaciones, tiene dimensiones muy diferentes en la Amazonía de las que tiene en las ciudades. Utilizo la palabra “cuerpo” porque no tenemos otra mejor en castellano, pero lo que quiero decir es que los conceptos amazónicos tienen poco que ver con los conceptos habitualmente asociados a esta palabra. Por tanto, forjar una interculturalidad próxima a las prácticas y nociones indígenas requiere estar dispuestos a respetar y comprender dichas concepciones y a efectuar, nosotros mismos, un cambio de cuerpo.

La importancia del cuerpo entre los pueblos amazónicos fue señalada en los estudios antropológicos desde finales de los años setenta con base en los estudios etnográficos de pueblos indígenas del Brasil. El artículo de Anthony Seeger, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro, “La construcción de la persona en las sociedades indígenas”, que condensa los avances etnográficos de la época, la noción de la corporalidad y la idea de que la persona social es construida por medio de la construcción de su cuerpo —su crecimiento, su ornamentación, sus habilidades, sus fluidos— constituyen referencias teóricas esenciales de la antropología amazónica. “El cuerpo, afirmado o negado, pintado o perforado, relleno o devorado, tiende siempre a ocupar una posición central en la visión que las sociedades indígenas tienen de la naturaleza del ser humano” (Seeger *et al.* [1979] 1987: 4). El cuerpo no es una entidad meramente biológica que sirve de apoyo a las identidades y los papeles sociales que constituyen la persona social. El cuerpo es “el instrumento, la actividad, que articula significados sociales y cosmológicos; el cuerpo es una matriz de símbolos y un objeto de pensamiento” (Seeger *et al.* [1979] 1987 [1979]: 11).

La fabricación, decoración, transformación y destrucción de los cuerpos son temas en torno de los cuales giran las mitologías, la vida ceremonial y la organización social. Una fisiología de los fluidos corporales —sangre, semen— y de los procesos de comunicación del cuerpo con el mundo (alimentación, sexualidad, habla y demás sentidos) parece

subyacer a las variaciones considerables que existen entre las sociedades sudamericanas, bajo otros aspectos (Seeger *et al.* [1979] 1987: 11).

A pesar de tener ya varias décadas, estas propuestas teóricas todavía son poco conocidas en el Perú y sus consecuencias para forjar un diálogo intercultural son raramente tomadas en cuenta. En este artículo intentaré mostrar, por un lado, cómo la posición central ocupada por las transformaciones del cuerpo sustenta las prácticas cotidianas y rituales, en particular, la salud, la enseñanza, las relaciones de género y la crianza de los niños. Por otro lado, manifiesta ideas sobre otros cuerpos, existentes en otras realidades, en otros puntos de vista. Para continuar retomo varios textos míos publicados anteriormente¹ e intento mostrar cómo las ideas amazónicas sobre la sangre, el cuerpo, las relaciones de género y las cosmologías chamánicas pueden ayudarnos a plantear abordajes a lo intercultural a partir del pensamiento y las prácticas indígenas.

La sangre es una relación

Así como el cuerpo, la sangre en la Amazonía tampoco puede ser tomada como algo obvio (Belaunde 2007b). Es necesario comprender qué es la sangre para los pueblos amazónicos para poder aproximarnos a sus prácticas cotidianas y rituales de producción y transformación del parentesco y el entorno. El estudio comparativo de las etnografías recientes muestra que, en la Amazonía, la sangre lejos de ser una mera sustancia física es concebida como una relación social porque circula por el cuerpo, poniendo a todas sus partes en comunicación y llenándolas de pensamiento y fuerza para llevar a cabo acciones con propósitos socialmente significativos. Nadie expresa mejor esta idea que el antropólogo Brown (1985) en su introducción al estudio de la magia awajun (aguaruna), cuando le hace al pensador awajún, Shajián Wajai, una pregunta aparentemente trivial: “¿La gente piensa con la cabeza o con el corazón?”.

Él tomó una vasija de masato que su esposa le entregó y dijo deliberadamente: “La gente que dice que pensamos con nuestras cabezas está equivocada porque nosotros pensamos con nuestro corazón. El corazón está conectado con las venas, que llevan los pensamientos en la sangre para todo el cuerpo. El cerebro solo está conectado a la espina dorsal, ¿no es así? Entonces, si pensáramos con nuestro cerebro, ¡solamente seríamos capaces de mover el pensamiento hasta nuestro ano!” (Brown 1985: 19).

1 Este artículo reproduce algunos pasajes extraídos de los siguientes textos: Belaunde (2007a), (2007b), (2010) y (2013).

Con característico sentido del humor amazónico, Shajián Wajai deja claro que la sangre no es algo que debe ser constantemente derramado, sino que debe ser transportado por las venas llevando pensamientos a todas las partes del cuerpo. El corazón es el centro que propulsa los pensamientos para que alcancen a todos los órganos y permitan que la persona actúe en el mundo en interacción con los demás. La comida, los objetos, las palabras, la música, los olores, los hijos, son la manifestación de la buena circulación de los pensamientos de una persona, los cuales se exteriorizan en la realidad física por medio del trabajo hábil y esforzado. En awajún, así como en muchos idiomas amazónicos, “pensar” implica la noción de recordar con compasión a los que uno ama y hacer algo para aliviar o evitar que pasen necesidades y pesares. Por lo tanto, los pensamientos que circulan en la sangre se traducen en actos productivos para prodigar cuidados a los parientes.

Nociones similares se encuentran en la mayoría de los otros grupos culturales del Perú y de los demás países amazónicos. En yine (piro), *giglensbinikanuta* significa “memoria, amor, pensamiento, y pensar en alguien”. El recuerdo de los cuidados recibidos de los demás sustenta los verdaderos lazos de parentesco y el sentido de la experiencia vivida y la historia. En cambio, la falta de generosidad acarrea la ruptura del parentesco (Gow 1991: 150). En candoshi, la expresión característica *magochino* “mi corazón piensa”, significa más explícitamente “mi corazón piensa en alguien o en algo con respecto a alguien”, puesto que los pensamientos siempre están dirigidos hacia el beneficio efectivo de alguien que uno lleva en mente, o más bien, en el corazón (Surrallés 2009). Entre los wari y los airo-pai, se dice que los perezosos, tacaños y envidiosos, incapaces de prodigar cuidados a los demás, “no tienen corazón” porque “no saben pensar” (Conklin 2001a: 143, Belaunde 2001: 107). Esta falta de corazón implica una falta de cuerpo, dado que las personas sin pensamientos no realizan ningún tipo de actividad corporal productiva hábil. Sus cuerpos “no valen”, según el decir airo-pai. La falta de pensamiento, la falta de cuerpo y la falta de parientes están, por lo tanto, inextricablemente entrelazadas, un punto que es a menudo explícito en las semánticas de las lenguas amazónicas, como, por ejemplo, en el idioma sharanahua en el que la expresión “mis parientes” significa literalmente “mi carne” (Siskind 1973: 22).

Aunque el corazón es el centro de pensamiento de una persona, esto no significa que monopolice todos los procesos de pensamiento. Los pensamientos también pueden residir en otras partes del cuerpo, pero el corazón los junta todos bajo un mismo latido y flujo de sangre. Pensar con el corazón significa pensar como un todo fluido, y no como pedazos desconectados. Es más, el centro del pensamiento no está necesariamente confinado a un órgano definido fisiológicamente. Entre los cashinahua, por ejemplo, se dice que todas las partes del cuerpo tienen pensamiento ya que todas tienen espíritus *yuxin* llevados en el flujo de sangre y el aliento, y moldeados en el cuerpo humano. Un cuerpo viviente se sustenta

de sus capacidades espirituales de conocimiento y acción, y está continuamente aprendiendo en interacción con los demás en la medida en que se exterioriza en sus productos de trabajo. Por esta razón, una persona plenamente conocedora, una *haida haiyaki*, es alguien cuyo cuerpo entero es conocedor y que es trabajador y generoso con los productos de su trabajo (Kensinger 1995: 246, Lagrou 1998: 78, McCallum 2001: 5).

El corazón y el flujo de la sangre son, por lo tanto, el eje de la existencia de la persona en constante transformación a lo largo de su ciclo de vida. Esta idea también es prominente en el estudio de Goulard (2009) sobre la persona *ticuna* y el trabajo pionero de Crocker (1985: 45) sobre la “hidráulica” bororo del raka. La sangre y sus derivados, el semen y la leche, son raka, el sitio de unión de los *bope*, principios de transformación orgánica, con los *aroe*, las almas-nombres eternas que son recicladas por las generaciones y que sustentan a todos los seres vivientes con su vitalidad espiritual. La sangre carga en su flujo a las inmortales almas-nombres, llevándolas por el curso irreversible de la vida e historia social de una persona, y permite que la persona pueda aprender, trabajar y moverse según sus apetitos depredatorios específicos: género y subjetividad. Como explica el autor, debido a sus sangres, los hombres cazan, las mujeres recolectan, los pájaros vuelan y los jaguares matan (Crocker 1985: 36).

El estudio de Crocker sobre los bororo proporciona elementos claves para una hematología amazónica, que también son encontrados con algunas variaciones en las etnografías de otros pueblos y que presento de manera muy resumida. Los bebés nacen con poca sangre. Por esta razón sus espíritus están débilmente conectados a sus cuerpos, tienen poco conocimiento, y pueden enfermarse y morir fácilmente. La conexión de sus espíritus aumenta a medida que adquieren más sangre, al comer y al incorporar nombres y otras capacidades de fuentes espirituales. Durante la infancia, el aprendizaje por imitación y la escucha de palabras de consejo sigue líneas definidas por género, y culmina en la pubertad, cuando los muchachos y las muchachas alcanzan el mayor potencial de sus sangres. A partir de ese momento, ambos géneros deben de ejercitar sus capacidades “copulando, llevando a cabo trabajo físico, bailando y cantando” (Crocker 1985: 42). En su juventud, los hombres y las mujeres tienen diferentes sangre, conocimientos, fuerzas y apetitos, y la sangre menstrual y de posparto derramada por las mujeres es peligrosa para los hombres, ya que perturba el flujo interno de la sangre masculina. Por lo general, las enfermedades son asociadas a un desequilibrio que afecta el volumen, la velocidad, la temperatura, el color, el olor y/o la textura de la sangre. Los estados emocionales también son estados de la sangre y pueden terminar en enfermedad.

La rabia, en particular, acarrea una aceleración y un calentamiento de la sangre, y debe de ser manejada con cuidado. El respeto de periodos de dieta y reclusión, incluyendo abstinencia sexual, es una técnica clave de regulación del flujo de la sangre y una práctica ritual que reafirma los lazos de parentesco. Los periodos de dieta y reclusión son observados por hombres y mujeres individualmente, y en menor medida, colectivamente por todas las personas relacionadas a ellos. La sangre corre de generación en generación, y por medio de sus sangres y sus derivados —semen y leche— los hombres y las mujeres transmiten a sus hijos de ambos géneros sus características personales “físicas, morales y espirituales” (Crocker 1985: 109). La sangre también une a los que comparten residencia en círculos de apoyo y de venganza en caso de prejuicio y/o muerte de un ser querido. A medida que pasa el tiempo, los que viven juntos comparten sus fluidos y se van volviendo semejantes. Pero con la edad, la sangre de ambos géneros se debilita y la conexión de sus espíritus se atenúa. Los hombres y las mujeres pierden su pulsión depredatoria, lo cual se manifiesta en la pérdida de los dientes. Finalmente, los ancestros nunca pelean, nunca se enferman porque no tienen sangre (Crocker 1985: 117).

Género: cruzados y paralelos

La sangre es también el principal vector de la relación y la diferenciación entre el cuerpo masculino y femenino (Belaunde 2008). ¿Cómo es posible que una mujer tenga un hijo varón? Esta pregunta, tal vez desconcertante por tratarse de algo tan evidente, permite abordar los estudios de género desde un punto de vista más afín a las percepciones indígenas amazónicas. Después de trabajar y leer sobre una variedad de pueblos de la cuenca amazónica, llego a la conclusión de que, desde su punto de vista, no es nada obvio que una mujer sea madre de un hombre. Tal vez resulte más evidente que las mujeres tengan hijas mujeres y los hombres hijos hombres; es decir, que cada género se reproduzca a sí mismo. Como explica Ofelia, una mujer quichua del Pastaza ecuatoriano: “De acuerdo a nuestro pensamiento, somos las mujeres las que hacemos las niñas mientras que los hombres ponen los niños” (Guzmán 1997: 56).

La idea de que lo femenino se adquiere por la madre y lo masculino por el padre —o los padres, cuando varios hombres contribuyen a formar el feto²— es llamada reproducción paralela. Esta idea expresa una concepción de la existencia definida por líneas de género paralelas entre sí y puede aplicarse tanto a ideas culturalmente específicas sobre el nacimiento de los niños, como a los procesos de la crianza,

2 La paternidad múltiple y compartida (Beckerman and Valentine 2002) involucra a varios hombres cuyo semen se acumula en el útero de una mujer. No es una práctica universal en la Amazonía pero se encuentra en una gran cantidad de pueblos indígenas de diversas familias lingüísticas y áreas geográficas.

el ciclo de vida y la distribución del prestigio y del poder económico y espiritual entre personas que se distinguen unas de otras en tanto que hombres y mujeres. A mi parecer, para visibilizar y captar la dinámica de las relaciones de género entre los pueblos amazónicos es necesario tener en cuenta que la reproducción paralela ocupa un espacio importante en su pensamiento y su práctica.

Desde un punto de vista, los hombres y las mujeres son dos tipos diferentes de seres humanos y llevan vidas paralelas, cada cual reproduciéndose a sí mismo, produciendo comida y artefactos, y manejando conocimientos propios. Desde otro punto de vista, los hombres y las mujeres son un mismo ser humano y se reproducen cruzándose, cada cual contribuyendo con sus alimentos, sus artefactos y sus conocimientos a la generación de una vida en común. Cada persona construye significados y toma sus propias decisiones a partir de referencias culturales, en la medida en que es un sujeto en un mundo intersubjetivo y vivencial, en el que ser mujer y ser hombre son pautas de acción, de identidad y de alteridad, tanto en el ámbito personal como en el colectivo.

En su estudio sobre la constitución de la persona cashinahua, McCallum sostiene (2001: 5) que el cuerpo y el género son inseparables porque no hay un cuerpo preexistente al género. Más bien, el “género es conocimiento hecho cuerpo”. Siguiendo la línea de este argumento, vemos que la encarnación del conocimiento en el cuerpo de personas diferenciadas por género va de la mano con la diferenciación de la sangre por género. Por ejemplo, Guzmán (1997: 57) menciona el caso de un hombre quichua Canelo que tuvo una transfusión sanguínea después de un accidente. Cuando se despertó, preguntó preocupado si había recibido la sangre de una mujer o de un hombre, porque si hubiese recibido la sangre de una mujer habría incorporado aspectos de esta mujer. Lo que diferencia la sangre de una mujer de la sangre de un hombre no es una esencia de género inmutable, sino más bien las experiencias de vida de tal hombre y tal mujer: lo que aprendieron, comieron, hicieron, y con quién; los poderes espirituales y los nombres que recibieron, y de quién; la compañía que compartieron la mayor parte del día y en sueños. Todas esas experiencias vividas se hacen cuerpo en la sangre, diferenciando a los hombres de las mujeres así como diferenciando a una persona de la otra de una manera única. Las diferencias entre hombres, por un lado, y entre mujeres, por el otro, son altamente significativas y no pueden ser reducidas a identidades de género *en bloc* predefinidas ni estáticas. Cada persona encarna en su cuerpo ser hombre o ser mujer de manera propia y única a su experiencia vivida.

Las etnografías también muestran que, por lo general, la sangre masculina es considerada más espesa, oscura, caliente, y lleva pensamientos más fuertes que la sangre femenina, debido a que usualmente el trabajo de los hombres requiere más concentración de esfuerzo físico y valor para enfrentar el peligro. Pero esto

depende del trabajo llevado a cabo por cada hombre. La vista de las venas de un hombre latiendo de manera protuberante bajo su piel es una prueba de sus pensamientos masculinos. Esto no significa que la sangre masculina sea mejor que la sangre femenina. Más bien, quiere decir que cada persona tiene el tipo de sangre correspondiente a sus propios espíritus, pensamientos y trabajos personales. Es más, las mujeres trabajadoras tienen más fuerza en la sangre que muchos hombres, mucha más fuerza que los moradores urbanos que se la pasan sentados detrás de un escritorio el día entero (Colpron 2004: 202, Goulard 2009, Surrallés 1999: 103, 2009).

Se podría argumentar que el término “vitalidad” es más apropiado para describir el concepto amazónico. Sugiero, sin embargo, que la vitalidad y la fuerza se refieren a dos nociones diferentes aunque íntimamente relacionadas. La vitalidad se refiere a los espíritus, las almas y/o nombres, que infunden vida, conocimiento y fuerza en la sangre; mientras que la fuerza es más específicamente la habilidad de llevar a cabo un trabajo hábil que requiere concentración, disciplina y sudor; es decir, “aguante” y “sufrimiento”, como a menudo dicen los pobladores amazónicos cuando hablan en castellano. La fuerza es, por lo tanto, una demostración crucial de vitalidad espiritual. Esta idea está claramente presente, por ejemplo, en las palabras uitoto de conocimiento, llamadas *rafue*. El *rafue* de los hombres, infundido con la vitalidad espiritual de la coca y el tabaco no es sino puro *bakaki*, “cuento” si es que los hombres no “hacen amanecer la realidad” con el sufrimiento y el sudor de su trabajo (Candre y Echeverri 1993:162, Echeverri 2000: 43). El sudor es “el camino del nacimiento”, tanto del nacimiento de los productos como del nacimiento de los hijos. Como explican las mujeres yine, “hacer fuerza”, sudar y aguantar el dolor solas son los medios por los cuales las mujeres hacen amanecer a los hijos en este mundo (Belaunde 2003: 134).

Sin embargo, es justamente la demostración de fuerza y pensamiento de las mujeres durante el parto lo que más significativamente separa a la sangre de las mujeres de la de los hombres. En toda la Amazonía se considera que la sangre del posparto es la forma de sangrado que acarrea los mayores peligros para el padre, el recién nacido y la madre, así como para las personas que comparten su existencia. La menstruación ocupa el segundo lugar, y las etnografías indican que la sangre menstrual es considerada como una forma de sangre de parto en la medida en que a menudo es atribuida a una interrupción del embarazo y/o a la purga de un exceso de sangre y/o sucia necesaria para iniciar un nuevo embarazo. Por cierto, la menstruación no es concebida como un proceso orgánico “natural”.

Es producida por otros factores, como por medio de intervenciones rituales y manipulaciones físicas de los genitales femeninos, incluyendo relaciones sexuales. Además, las ideas de que las relaciones sexuales causan la menstruación, que las mujeres sexualmente inactivas se “secan”, y que se requiere acumular grandes

cantidades de semen —de uno o más padres— en el útero para que se lleve a cabo el embarazo, son comunes entre los pueblos. También se suele atribuir la menstruación al carácter reptil de las mujeres, por el que mudan de “piel/cuerpo”, y a la sincronicidad entre la menstruación y los ciclos de la luna amazónicas (Reichel-Dolmatoff 1997: 62, Albert 1985: 580, McCallum 2001: 17, Conklin 2001b: 53).

Es de anotar que entre los diferentes pueblos indígenas, así como dentro de un mismo grupo cultural, es común que los hombres y las mujeres tengan varias concepciones, no necesariamente consistentes, sobre la menstruación. Desafortunadamente, hay pocos estudios etnográficos sobre este tema en particular. Sin embargo, las evidencias de las que disponemos indican que, por lo general, según las visiones amazónicas, la menstruación, el embarazo, el parto, la lactancia, la contracepción y el aborto espontáneo o provocado, forman etapas entrelazadas de la fertilidad femenina, concebida como un proceso amplio en que el sangrado tiene un papel principal. Metodológicamente, esto implica que toda etapa del proceso de la fertilidad debe de ser comprendida con respecto a las otras (Belaunde 2001). Para captar el significado del sangrado menstrual y de posparto debemos, por lo tanto, situar el sangrado dentro del proceso de la fertilidad. A partir de las etnografías sugiero que este proceso puede caracterizarse de la manera siguiente: la menstruación marca la posibilidad del embarazo, por lo que podemos decir que el embarazo se inicia como una posibilidad con la menstruación. A partir de esa posibilidad, el embarazo es efectivamente llevado a cabo con la acumulación de semen en el útero de la mujer y se completa después del parto con el sangrado del posparto. Es decir, el sangrado marca tanto el principio como el término de un proceso de desdoblamiento y generación de un nuevo ser. Por cierto, en la Amazonía, el sangrado menstrual y de posparto de las mujeres es concebido como un peligroso proceso de desdoblamiento efectuado a través de un “cambio de piel/cuerpo”.

Para adentrarnos en el estudio del sangrado, por lo tanto, debemos dirigir la atención hacia esos grandes maestros del desdoblamiento que son las serpientes y la luna. De manera panamazónica el sangrado de las mujeres es atribuido a la íntima relación entre las mujeres y la anaconda. La anaconda es, en efecto, un maestro de desdoblamiento porque tiene una lengua y un pene con dos puntas, vive tanto en el agua como en la tierra y los árboles (Lagrou 1998: 241 y 2007), y encarna en su cuerpo a la serpiente cósmica, tanto subacuática como celestial arco iris, que es la “madre” o “dueña” de todas las serpientes. Así como las serpientes, las mujeres mudan de piel/ cuerpo y producen sustancias venenosas. Su veneno es, según Guss (1990: 67) sostiene para los yekuana, “el más tóxico y salvaje de toda la cultura”. Pero para un pueblo de los bosques tropicales acostumbrado a derivar su mantenimiento del uso de los venenos, la menstruación es un precioso don.

Más que cualquier otro veneno utilizado por los yekuana en el día a día —*curare*, veneno de cacería; *barbasco*, veneno de pesca, yuca amarga; sustancias sicoactivas de origen animal y vegetal, etc.— el sangrado de las mujeres acarrea las transformaciones dramáticas y requiere de procesamientos cuidadosos. También tiene el poder de volver ineficiente a los demás venenos, una idea que es compartida por varios otros grupos culturales. El *curare* y el *barbasco*, y hasta el veneno de las serpientes, son malogrados por la menstruación (Brown 1985: 65). El masato se vuelve hediondo y peligroso. Los instrumentos materiales, las cerbatanas, las canastas, las trampas de pesca y caza, se vuelven inútiles. Los cazadores fallan sus tiros y se vuelven irritables (Lima Stoltze 2007, Rivas 2004: 15). Los chamanes también son afectados. Sufren dolores de cabeza, hemorragias nasales e hinchazones del baso, y se vuelven incapaces de contactar a las divinidades. Durante las sesiones chamánicas atraen a espíritus sedientos de sangre y tienen enloquecedores “malos viajes” (Fausto 2001: 342, Belaunde 2001: 53).

Por lo general, la contaminación con la sangre de las mujeres es considerada como una de las principales causas de enfermedad (Garnelo 2003). Según los macuna, el hedor de la sangre de las mujeres “mata los pensamientos de la gente”, ensuciando sus “algodones de los oídos” con calor y volviendo a la gente rabiosa (Mahecha 2004: 6, Århem *et al.* 2002: 207). En otras palabras, la sangre derramada del cuerpo de las mujeres afecta a la sangre que circula dentro del cuerpo de hombres y mujeres, destruyendo su capacidad de transportar espíritus, pensamientos y fuerza a todas las partes del cuerpo. Retomando la expresión macuna, se podría argumentar que la sangre derramada por las mujeres es un “matador de pensamientos” y de agencia hábil, y es, por lo tanto, altamente negativa. Al mismo tiempo, el respeto de periodos de dieta y reclusión limpia y restaura el flujo de la sangre de las mujeres, haciéndolo más fuerte y lleno de pensamientos. También confiere a las mujeres una vida más larga que la de los hombres (Hugh-Jones 1979).

El buen desarrollo de la transformación de las mujeres cuando están sangrando depende del respeto de estrictas restricciones, por ellas mismas, principalmente, y también en menor medida por sus parejas. Por lo general, las mujeres sangrantes interrumpen casi todas, o por lo menos algunas, de sus actividades diarias, y observan un periodo de abstinencia sexual, alimentándose solamente de comida considerada “blanda”, como vegetales y carne de animales y pescado caracterizados por tener “poca sangre”. Su dieta excluye la carne de animales caracterizados por tener “mucho sangre”, como el tapir. Las mujeres también evitan ir al río o al bosque, tocar cualquier pieza de cultura material, y acercarse a los hombres, o andar por los caminos por los que ellos andan. Las restricciones son respetadas con particular rigor durante la menarquia y el posparto, pero también son respetadas de menor manera en cada periodo de sangrado menstrual. Actualmente, entre

muchos grupos culturales existe una tendencia a abandonar estas prácticas, así como otras prácticas reproductivas indígenas tales como la contracepción y el espaciamiento del nacimiento de los hijos. En el pasado reciente, sin embargo, en una gran variedad de grupos, la pubertad femenina era investida de la mayor significación social y celebrada en extraordinarias festividades en las que se reunían extensas redes de parientes para beber y danzar (Gow 1999: 235, Valenzuela y Valera 2005: 60, Guss 1990: 165).

De todos los aspectos relativos al sangrado de las mujeres, el único tema que ha generado una profusión de escritos antropológicos es la supuesta subordinación ritual de las mujeres a los hombres. La existencia de una variedad de mitos amazónicos en los que el origen de la menstruación se remonta a la pérdida del poder femenino, expresado, por ejemplo, en las historias que cuentan que anteriormente eran los hombres, no las mujeres, los que sangraban, ha servido de material a muchos antropólogos para sustentar la idea de que las mujeres tienen universalmente un estatus social subordinado al hombre. No obstante, algunos autores han argumentado que esta subordinación ritual de las mujeres no se transpone a la vida diaria (Ladeira 1997, Garnelo 2003, Franchetto 1999, Lasmar 2002, Coimbra y Garnelo 2003, Lagrou 2007, Kensinger 1995). Sea cual sea la posición que uno tome, que estas narraciones míticas sean, o no sean, consideradas índices de una jerarquía masculina, es innegable que categóricamente asignan el sangrado a las mujeres e imponen restricciones severas sobre ellas. Pero es igualmente innegable que estos relatos asignan a los hombres la difícil responsabilidad de “curar al mundo” y de cuidar a las mujeres sangrantes en un cosmos lleno de peligro y de venganza.

Por lo tanto, en vez de leer estos mitos como meros índices de subordinación femenina, sugiero, siguiendo las huellas de Overing (1986), leerlos como relatos sobre el proceso de diferenciación de género de los cuerpos y de las responsabilidades rituales. En el repertorio mítico de cada grupo cultural, los relatos sobre la menstruación no existen aislados del resto, sino que pertenecen a ciclos míticos más amplios que cuentan la adquisición de las agencias propiamente femeninas y masculinas. Algunos relatos cuentan la adquisición de la menstruación o del sangrado del posparto, otros de los genitales, otros de la lactancia, otros cuentan cómo las mujeres aprendieron a dar a luz por la vagina, y así sucesivamente. A lo largo del proceso de diferenciación por género, lo masculino y lo femenino se enfrentan el uno al otro llevados por sus apetitos de comida y sexo, moldeando sus cuerpos, y adquiriendo conocimientos y responsabilidades.

La sexualidad es un tema central de las mitologías amazónicas que narran el origen de la humanidad. El mito de origen de la menstruación piaroa (Overing 1986) es un buen ejemplo. Buok'a tenía un pene tan largo que solía cargarlo enroscado alrededor de los hombros. Las mujeres lo adoraban, pero en lugar de

satisfacer su deseo, las volvía insaciables de sexo. Lleno de celos, *Wabari*, esposo de las mujeres y hermano menor de Buok'a, rebanó el pene Buok'a hasta que quedó de un tamaño más pequeño. Como las mujeres copularon con Buok'a sangrante, adquirieron la menstruación. Cuando menstruaron, las mujeres pararon todas sus labores y *Wabari* "se quedó con todo el trabajo por hacer". Entonces *Wabari* decretó: "Los hombres no deben menstruar, las mujeres deben hacerlo". El mito airo-pai sobre la vagina dentada (Belaunde 2001:63) proporciona un relato complementario. Las esposas de Luna tenían un par de mandíbulas titiritantes en la vagina que amenazaban con castrar a cualquiera que se acercara. Luna utilizó el mordisco de las vaginas de sus esposas para hacerse palmas en las manos y los pies. Después, con sus nuevas manos, torció un pedazo de fibra de chambira (*Astrocaryum tucume*) e hizo un hilo con el arrancó sus mandíbulas de las vaginas de sus esposas, causándoles sangrado. Estos dos relatos, que algunos antropólogos atribuirían a una versión amazónica de la ansiedad de castración, son, más precisamente, historias sobre el moldeado mutuo de cuerpos y apetitos moderados y diferenciados por género. Mientras que las mujeres piaroa tenían un apetito insaciable de sexo, las mujeres airo-pai lo rechazaban ferozmente. Al final, *Buok'a* no es castrado, sino que adquiere un pene de tamaño normal, y Luna usa la amenaza de castración de sus esposas para obtener manos y pies hábiles, y para desarmar a las feroces vaginas. Al mismo tiempo, ambos relatos colocan con claridad que la adquisición de cuerpos conocedores y diferenciados por género va de la mano con instauración de la rivalidad y el deseo de venganza.

La sexualidad y el cuerpo amazónico también indican que no solamente las mujeres, sino también los hombres deben regular el flujo de su sangre para cuidar de su salud y la salud de sus hijos. La producción del cuerpo y del parentesco se da a partir del manejo conjunto de la sangre, la alimentación, las actitudes y los conocimientos de ambos géneros. Las restricciones que afectan al padre durante la gestación, parto y el posparto son llamadas "covada" en la antropología (Rivière 1974, Rival 1988). Los estudios etnográficos muestran que era una práctica generalizada en la Amazonía, así como los rituales de la pubertad masculina durante los cuales los jóvenes aprendían a asumir sus futuras responsabilidades de esposos y padres. La covada era algo tan sobresaliente que llamó la atención y despertó la burla de los europeos desde los primeros años de la colonia. Incrédulos de que los hombres pudiesen participar del embarazo de sus esposas y mantener reposo cuando ellas daban a luz, decretaron que los indígenas eran unos haraganes y que, mientras la parturienta se recuperaba rápidamente, el hombre permanecía postrado durante días. Pero para los hombres amazónicos la covada no era un asunto ligero. Los hombres están sujetos a severas restricciones alimenticias y de comportamiento, y largos periodos de abstinencia sexual para garantizar su descendencia.

Por ejemplo, entre los airo-pai, cuando una mujer está embarazada, el hombre no puede construir ninguna estructura de madera, clavar clavos, hacer nudos apretados ni bañarse en el río a contracorrientes porque causaría dificultades de expulsión del niño durante el parto y retención de la placenta. Tampoco puede cavar huecos profundos, gritar o patear cosas, porque al nacer el niño tendría cólicos y lloraría desesperadamente. Tampoco puede matar ni comer huanganas (*Tayassu pecari*), porque el niño adelgazaría lleno de parásitos. Si durante el tiempo de sangramiento del posparto, el hombre no mantiene abstinencia sexual y tiene relaciones con otra mujer, el niño se ahogaría con flema en la garganta. Como explica un sabio airo-pai “es mejor precaverse que hacer morir a los niños” (Payaguaje 1990: 89).

Hoy en día, debido a los cambios generados por la progresiva colonización, los jóvenes indígenas amazónicos ya no están tan convencidos de la necesidad de acatar a rigor los rituales reproductivos practicados por sus padres y abuelos. Entre las parejas mayores, los nacimientos eran separados por intervalos prolongados para permitir que cada niño o niña, sea criado con toda la dedicación necesaria. Según el antropólogo William Vickers (1989: 223), entre los airo-pai hace unos cincuenta años era habitual que las parejas dejaran pasar seis años antes de tener otro hijo, porque se consideraba que el niño debía tener todos sus dientes y poder ir a pescar solo sin que nadie lo vigile para que su madre pueda quedar embarazada nuevamente. Si la madre quedaba embarazada cuando el niño dependía de la leche materna, se consideraba que iba a morir o sufrir deformaciones de crecimiento porque el embarazo afecta la calidad de la leche materna. El padre era siempre tenido por responsable en estos casos.

Es probable que los airo-pai eran, y hasta cierto punto continúan siendo, particularmente exigentes con respecto a sus rituales reproductivos y el involucramiento de los hombres. Pero, su caso y el de otros pueblos en diversos lugares de la Amazonía su caso nos permite comprender cuánto ha cambiado el comportamiento reproductivo indígena ahora que la ritualidad ancestral de la reproducción ha perdido vigencia (Van der Hammen 2000, Ladeira 1997). Actualmente, la mayoría de los pueblos indígenas del Perú amazónico tiene una tasa de natalidad muy alta, con espacios intergenésicos cortos y una elevada mortalidad infantil. Además, llama la atención la existencia de un número cada vez mayor de madres solteras y de hombres que se desentienden de la suerte de sus hijos. Recientemente, la implementación de programas de planificación familiar por organismos del gobierno y no gubernamentales, ha permitido reintroducir un nuevo elemento de manejo de la fertilidad. Pero los métodos promovidos que alcanzan a tener aceptación conciernen principalmente a las mujeres, como las inyecciones de hormonas. Los métodos de uso masculino, como los preservativos, tienen poco éxito porque los hombres no se sienten. La situación es tan generalizada, que algunas personas de fuera, educadores y funcionarios de

salud, por ejemplo, consideran que esta es una característica cultural inherente al mundo indígena amazónico, cuando en el pasado con los rituales de la covada, nada era más ajeno a ellos que el desinterés de los hombres por el bienestar de sus hijos.

Cambiar de cuerpo: chamanismo y relaciones de alteridad

Como hemos visto, la etnografía comparada nos permite comprender mejor cómo nociones sobre el cuerpo, la sangre y las relaciones de género están intrínsecamente unidas en el pensamiento y la práctica de la vida cotidiana y ritual de los pueblos amazónicos. Con respecto al chamanismo, gracias al aporte de recientes estudios etnográficos, también se han podido comprender mejor algunos principios panamazónicos comunes, subyacentes a diversos grupos culturales, en particular, sobre la manera cómo en las cosmologías indígenas las relaciones entre seres semejantes y seres diferentes se articulan en torno al cuerpo.

Uno de los temas más frecuentes de la literatura oral amazónica cuenta que el cuerpo es algo que puede ser cambiado, así como quien cambia de ropa. Esta es una concepción central de la práctica chamánica; en particular, del chamanismo de la cacería pero su ámbito se extiende a todos los aspectos de la vida, las prácticas de subsistencia y las relaciones con seres externos al grupo cercano de convivencia. En muchas lenguas indígenas, las palabras para cuerpo, ropa y piel son semejantes o relacionadas y, típicamente se considera que es posible cambiar de cuerpo en sueños, durante estados alterados de conciencia ocasionados por el uso de plantas —especialmente, tabaco y psicoactivos como ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*)— o bajo la influencia de fuertes olores, vientos y remolinos. Por ejemplo, es perfectamente factible que en sueños un miembro de la especie humana se desnude de su cuerpo humano y se coloque un cuerpo de huangana (*Tayassu pecari*), una de las presas de cacería favoritas. Solo que, vistas desde un cuerpo de huangana, estas no aparecen como presas de cacería sino como “gente”; es decir seres con cuerpos, cultura y artefactos humanos. Es decir, por detrás de la idea de que el cuerpo es algo cambiante se encuentra la concepción que todos los seres susceptibles de cambiar de cuerpo comparten una misma humanidad. Pero esta humanidad no es constante porque depende del punto de vista adoptado.

El cambio de percepción se debe a que, al colocarse un cuerpo de huangana, el soñador ve a las huanganas tal y como las huanganas se ven a sí mismas; es decir, como gente. Este cambio de punto de vista es instrumental en la práctica chamánica, puesto que permite hablar el idioma de las huanganas, dialogar con ellas o sus “dueños” espirituales y llegar a acuerdos, un intercambio de palabras que solo es posible entre seres que se ven a sí mismos como semejantes y, como

tal, se reconocen el uno al otro como sujetos. En la vida diaria, en cambio, las huanganas que corren en manadas por el bosque son vistas desde la perspectiva de los cazadores que desean matarlas para alimentar a sus familias, son vistas como legítimas presas de cacería, no como seres humanos. El punto de vista de la percepción cambia la calidad ontológica del objeto percibido posibilitando que un ser humano sea visto como presa, y viceversa; abriendo o cerrando las vías de comunicación por medio del idioma. Al mismo tiempo, siempre permanece la ambivalencia, la posibilidad de que la presa se revele como humana, o el humano como depredador. Es decir, cuál de los humanos será presa y cuál depredador es una cuestión abierta al cambio. Por eso es importante que toda cacería sea precedida por un acuerdo entre cazadores y huanganas obtenido en sueños o por medio de otros procesos de la tecnología chamánica. Gracias a este acuerdo entre seres humanos, la transformación del punto de vista que hace de las huanganas meras presas de cacería en el bosque está legitimada. Se considera que el cazador está autorizado a matar a su presa y esta no tomará represalias, mandando enfermedades o alguna otra forma de venganza espiritual contra el cazador y su familia. La venganza de los animales, en efecto, transforman al cazador de ser depredador a ser una presa de su presa.

Los principales antropólogos que han explorado las consecuencias teóricas del pensamiento perspectivista amazónico son Kae Århem (1990), Philippe Descola (2005), Tânia Stolze Lima (1996, 2007) y Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2004). Cada uno aborda el tema de manera propia. Mientras Århem subraya la importancia de la “ecosofía” indígena y de sus consecuencias para mantener el equilibrio del medioambiente, Descola desarrolla un cuadro sinóptico comparativo universal en el que los pueblos indígenas amazónicos son caracterizados por su animismo entendido como una expresión del cambio de perspectivas en el que presa y cazador son a veces un solo ser humano y, a veces, víctima y depredador. Sin embargo, son los planteamientos de Stolze Lima y Viveiros de Castro que cuñaron el término “perspectivismo amazónico”, lanzaron el debate en la antropología internacional y continúan suscitando nuevas investigaciones y controversias. Sin pretender que el perspectivismo sea una panacea teórica, sus argumentos son indudablemente semillas muy fértiles que permiten iluminar de manera novedosa las concepciones indígenas sobre el ser, la comunicación y el aprendizaje.

Viveiros de Castro contrasta los principios del perspectivismo amazónico con los del objetivismo científico. Por un lado, el objetivismo científico plantea que existe una naturaleza universal compartida por todos los seres y una multiplicidad de culturas que subjetivizan a los seres humanos. Se trata, pues, de un multiculturalismo (un mismo cuerpo, muchas culturas) y el conocimiento científico se da por un proceso de objetivación del otro, para analizarlo e inducir conclusiones, negando la intencionalidad del *otro* hecho objeto. Además, el perspectivismo amazónico plantea que existe una unicidad de humanidad y una diversidad de cuerpos. Aquí

se trata de un multinaturalismo (una misma cultura, muchos cuerpos). Todos los seres del cosmos tienen sobre sí mismos y sus allegados cercanos la perspectiva del sujeto humano: se ven a sí mismos como gente. Pero la perspectiva sobre seres otros varía según la relación establecida entre los cuerpos e intencionalidades de quien ve y quien es visto: el otro es percibido como presa o como depredador según la posición en la cadena de depredación en la que se encuentren. En otras palabras, cuando uno ve a un ser con un cuerpo humano, uno lo está viendo como él se ve a sí mismo y aceptando su humanidad común; cuando uno lo ve con un cuerpo no-humano, es porque uno está viéndolo desde la perspectiva del *otro*, disponiéndose ya sea a comer o a ser comido por ese otro.

La depredación es la marca de la alteridad, pero se trata de una alteridad que no es fija y por la que uno puede transitar. Los chamanes, en particular, son especialistas en el tránsito entre puntos de vista. Por eso, el chamanismo y, en general, toda comunicación con seres-otros, es siempre un conocimiento político, donde la posibilidad de un cambio de perspectivas entre presa y depredador está en juego.

Hay en la cacería estos dos conocimientos en paralelo: el animal cazado es a la vez gente (desde su punto de vista) y debe ser tratado con diálogo y respeto, y una presa de cacería (desde el punto de vista del cazador). Cuando el animal es puesto a muerte, gran parte de los rituales chamánicos consisten en despejar, deshacer, colocar de lado, el pasado “gente” de la presa, que la haría peligrosa para el consumo (suscitando la “venganza” de sus familiares animales) para convertirla meramente en comida (Viveiros de Castro 2004: 64).

La idea de que los animales de cacería se ven a sí mismos como gente se remonta al tema panamazónico de un tiempo primordial y coexistente en paralelo al tiempo actual cuando todos los seres veían a los *otros* así como se veían a sí mismos; es decir, como humanos, compartiendo una misma lengua y entendiéndose los unos a los otros. Los ciclos míticos cuentan, debido a rivalidades y envidias, cómo los seres se diferenciaron en cuerpos e idiomas distintos, quedando separados en presas y depredadores, llevados a comerse al otro, o ser comido por el otro, para poder vivir. Se trata, por tanto, del pensamiento de pueblos cazadores donde la cuestión del canibalismo subyace abierta. Mientras que el objetivismo científico elimina toda duda sobre la legitimidad del consumo de animales y vegetales por los miembros de la especie humana, el perspectivismo amazónico mantiene la duda y permite múltiples lecturas.

El pensamiento perspectivista también desmantela la nítida separación entre naturaleza y cultura presupuesta por el objetivismo científico. La cuestión del sujeto que habita se torna tan múltiple como la cuestión del cuerpo y el entorno. El universo perspectivista no es más un espacio continuo sino un “multiverso”

polifacético y ambiguo de mundos coexistentes a distancia, parcialmente superpuestos o contenidos los unos dentro de los otros. El tránsito entre estos mundos tiene algo de semejante a un viaje por el lente de un zoom en movimiento. Por ejemplo, al interior de los ríos hay otros mundos con ríos propios donde los chamanes van a pescar y donde lo que para nosotros son peces, son las mazorcas de maíz de las anacondas, quienes los almacenan en sus casas ahumándolos sobre la hoguera, así como suele ahumarse el maíz en los poblados indígenas (Belaunde 2001). Las raíces sobresalientes del árbol de lupuna son las casas de la gente de dicho árbol y los charcos de agua sucia en la selva son las vasijas finamente preparadas por las huanganas para beber su masato de yuca. Lo que para unos es natural es cultural para otros, o más bien, como muestra Stolze Lima (1996, 2007), la coexistencia de múltiples perspectivas significa que no existe una realidad absoluta puesto que toda realidad es siempre “para alguien”.

Diríamos que lo que los humanos ven como caza, las huanganas lo ven como guerra. Sin embargo, esta es una formulación equivocada, porque presupone la existencia un único y mismo acontecimiento, visto por dos tipos tan diferentes que la percepción de uno de ellos sólo puede ser irreducible a la del otro. La cacería de huanganas no pone en escena una misma realidad vista por dos sujetos, como lo estipula nuestro modelo relativista. Al contrario, pone un acontecimiento para los humanos y un acontecimiento para las huanganas. En otras palabras, se desdobra en dos acontecimientos paralelos (o mejor dicho, paralelísticos) (Stolze Lima 2007: 78).

Según esta autora, restricciones lingüísticas y de comportamiento son necesarias para evitar que el territorio se transmute y que la perspectiva de las presas se imponga sobre la perspectiva del cazador. Existe, por tanto, una pugna entre perspectivas y los procedimientos rituales tienen por finalidad evitar que lo que era una cacería para los pobladores en la comunidad se vuelva una guerra en busca de prisioneros, para las huanganas que se ven a sí mismas como humanas. Si la perspectiva de las huanganas se impusiese, se iniciaría un proceso de transmutación del cuerpo y la persona del cazador: él se perdería en el bosque, seducido por las huanganas a las que vería como mujeres atractivas y se transformaría en huangana, hasta convertirse en el jefe de la manada. Las historias de cazadores perdidos en la selva que finalmente regresan a sus casas con el rostro transformado en hocico, casados con una mujer huangana y padres de hijos huangana abundan en la literatura oral amazónica. La metamorfosis corporal percibida por los parientes del cazador indica que no se sabe bien si es que se trata de un pariente o de una presa de cacería, ya que al haber convivido con las huanganas durante un buen tiempo el cazador ha adquirido un cuerpo y un punto de vista de huangana. Es decir, la posibilidad de que la perspectiva del *otro* se imponga tiene por consecuencia un proceso de transformación en *otro*. Todo acto

productivo y de conocimiento contiene inherentemente este peligro. La autora muestra que esa lucha de poder entre perspectivas manifiesta la multiplicidad de todo lo existente.

Estas ideas sobre el perspectivismo formuladas para el caso de la cacería tienen repercusiones importantes para comprender la manera cómo las relaciones entre parientes en la comunidad se articulan con las relaciones con los seres del bosque, los ríos y el resto del cosmos, y también con los otros grupos indígenas y no indígenas del lugar. En el cosmos amazónico cargado de perspectivas “para alguien”, cada tipo de ser tiene “su sitio”, su lugar de habitación donde se percibe a sí mismo y a sus familiares como gente y donde todos hablan el mismo idioma y se entienden. El territorio del que deriva su subsistencia y la casa o el asentamiento familiar son lugares volcados hacia la comensalidad, el comer juntos. En el territorio se organiza la existencia de aquellos que producen y comparten comida juntos y que, por medio de estos alimentos, también comparten palabras, cuerpos y puntos de vista semejantes —afectos, deseos e intencionalidades—. Cuerpo, casa y territorio son modos en que la perspectiva se sitúa y en que el sujeto vive su punto de vista junto a quienes reconoce como humanos. Por esa razón, la gran mayoría de pueblos indígenas coloca un gran énfasis sobre los procesos de alimentación, cuidado, higiene y decoración del cuerpo femenino y masculino a lo largo del ciclo de vida. Todos los rituales y prácticas cotidianas del manejo de la sangre de las personas de ambos géneros descritos en las primeras secciones de este artículo, contribuyen a crear un punto de vista común, que es el punto de vista del parentesco vivido; es decir, el punto de vista compartido por los hombres y las mujeres, de diferentes generaciones, que viven y comen juntos.

Pero el territorio, así como el cuerpo, no es inmutable. La posibilidad de un cambio de perspectiva siempre está presente en la medida en que las relaciones con seres-otros son siempre relaciones políticas, de poder y lucha entre perspectivas enfrentadas. El territorio no es una extensión uniformemente definida por sus fronteras externas de la que seres ajenos son excluidos. Alejarse de casa y transitar por el bosque o el río en busca de alimentos o de camino a un asentamiento vecino, conlleva el peligro de irrumpir inadvertidamente en el territorio de otros seres, incluyendo a otros grupos indígenas y a mestizos y extranjeros.

Por esto, el proceso de creación del parentesco nunca puede ser tomado como obvio. No es algo dado sino un proceso en marcha lleno de riesgos y peligros. Siempre existe la posibilidad de que alguna persona, por diversas razones, pueda dejarse llevar por otros puntos de vista y adoptar una perspectiva sobre sus parientes ajena a las relaciones de cuidado y enseñanza del parentesco. La rabia ocupa una posición central en estos procesos de enajenamiento. Este es el drama de la brujería tan prevaleciente en muchas comunidades indígenas, de diferentes pueblos y familias lingüísticas. Según el pensamiento indígena, un brujo

—alguien que “hace daño” a los demás— no es necesariamente alguien de fuera, ni un extranjero. Muchas veces se sospecha de brujería a una persona cercana pero que se considera enajenada, principalmente, por tener un carácter rabioso, por no querer compartir comida y bebida, por no ser generoso y atento, por hablar de mala manera. Todas estas faltas de comportamiento social efectúan una transformación del punto de vista y hacen que la persona rabiosa se vuelva *otra*. Según el pensamiento indígena, por ejemplo, tal y como lo expresan los airo-pai, un brujo es alguien que ve a sus propios parientes como si fuesen presas de caza. En vez de darles cuidados y comida, las mata y devora usando sus dardos envenenados y cerbatanas invisibles. Por lo general, se trata de personas que tienen grandes poderes espirituales pero no saben controlarlos y se dejan llevar por el punto de vista de sus espíritus auxiliares que los inducen trastocar su visión y ver a sus parientes como presas de caza (Belaunde 2001).

Nos referimos a que el cuerpo creado a través de los procesos rituales de manejo de la sangre no es concebido como una fuente sólida de identidad fija. Es más, para poder subsistir en el cosmos amazónico, encontrar alimentos y dar cuidados a los parientes, es necesario conocer la perspectiva de otros —presas y depredadores— y entablar conversaciones con seres que, de otra manera, permanecerían por siempre ajenos. La idea de cuerpo que se desprende es, entonces, semejante a una escafandra, a un equipo de buceo o un traje espacial, un instrumento que permite actuar en el mundo de manera eficaz, percibir y ser percibido por uno mismo y los demás. No se trata de un disfraz que cubre una esencia humana común a todos, sino de un “equipamiento distintivo, dotado de las inclinaciones y capacidades que definen a cada animal o ser” (Viveiros de Castro 2004: 65). Cuando las personas conviven entre ellas, crecen con cuerpos de parientes y comparten un punto de vista. Pero esta convivencia es indisoluble de las relaciones con otros seres y las transformaciones y peligros que generan. Es necesario cambiar de cuerpo y adoptar otras escafandras para comunicarse de igual a igual con los demás seres del cosmos y de esta manera reconocer que todos son gente: producen comida, hacen fiestas, crían a sus hijos y llegan a acuerdos conversando, como gente.

Una aproximación perspectivista a las relaciones interculturales

A pesar de los peligros inmanentes a la posibilidad de entrar en la perspectiva de *otros*, es necesario exponerse a estos riesgos para obtener alimentos, conocimientos y tecnologías. Un rasgo característico de gran parte los pueblos amazónicos es que consideran que los saberes son de origen exógeno: provienen de peligrosos *otros* con los que hay que interactuar, arriesgándose a ser capturados por su perspectiva y a convertirse en uno de ellos. Los episodios de tránsito entre mundos, cuerpos y perspectivas, en sueños, en trance chamánico o en viajes por el territorio, son considerados como acontecimientos proveedores de bienes

culturales, conocimientos, técnicas y alimentos venidos de fuera y necesarios para la vida en casa, entre aquellos que conversan entre sí y comparten la misma comida. Por tanto, los peligros del cosmos son también la fuente del bienestar y necesarios para habitar el mundo desde el punto de vista humano.

Las relaciones con personas de fuera, miembros de la sociedad nacional, mestizos y extranjeros, son percibidas como cargadas de peligros, aunque también son necesarias y deseadas. Por ejemplo, el libro *Pacificando al Blanco* (Albert y Ramos 2002) reúnen una colección de artículos que muestran cómo, en el caso del Brasil, la relación con las personas de la sociedad nacional es percibida en términos de una alteridad peligrosa que debe ser domesticada e integrada progresivamente por los pueblos indígenas a pesar de los peligros de enfermedades y transformaciones en *otro*. La sociedad nacional es atractiva y seductora debido a su tecnología reconocida como superior, sus mercancías y sus conocimientos diferentes. Pero se trata de un mundo paralelo al mundo indígena que existen en tensión perpetua con el universo indígena, en riesgo de devoración, puesto que al relacionarse con las personas de fuera, los indígenas puede ser seducidos, robados y volverse “blancos”.

Albert (2002) presenta el caso de los Yanomami del Brasil, y muestra cómo el encuentro entre los indígenas y profesionales de fuera, profesores, ambientalistas, trabajadores de salud y miembros de ONG genera un constante malentendido ya que, justamente, se trata de universos paralelos entre los cuales hay una lucha de poder lo que no permite que se establezca la comunicación sin equívocos. Sin embargo, algunas personas dentro del mundo indígena, debido a sus trayectorias personales logran tender puentes y traducir conceptos de la lengua hegemónica (el portugués en este caso), utilizados por los profesionales (educadores, ambientalistas, médicos, ingenieros, etc.), en el idioma indígena. En el caso del líder yanomami Davi Yanomami Kopenawa, sus traducciones de los conceptos ambientalistas responden a su percepción de la historia de la colonización y las relaciones con los “blancos” a través la historia oral yanomami, donde el manejo de las relaciones con peligrosos otros son constitutivas de la temporalidad, la salud y el bienestar.

En el Perú también hay líderes indígenas que hacen esta traducción cultural desde sus cosmologías, manifestando conocimiento y sentido del humor sobre los “blancos” y las personas de las ciudades (Tubino y Zariquiey 2007). En 2010, me encontraba en la ciudad de Contamana, en el río Ucayali, durante un taller con algunos representantes de la federación shipibo-konibo del río Pisqui (Belaunde 2010). Los organizadores estábamos intentando presentar el concepto de “priorización de deseos”. Pensábamos que esta noción podría servirnos como un instrumento para la construcción de “planes de vida” y queríamos asegurarnos de que estábamos todos de acuerdo sobre su significado. Sentados en círculo

alrededor de unas mesas, habíamos intentado definir la idea verbalmente y habíamos escrito algunas palabras en un papelógrafo pegado en la pared. Pero sentíamos que, a pesar de nuestros esfuerzos, no lográbamos transmitir la idea. En eso, Roberto Linares, líder de la comunidad shipibo-konibo de Santa Rosa, tomó la palabra. “Es como una historia que una vez escuché”, nos dijo y comenzó a contar lo siguiente:

Dicen que había una vez un señor llamado Shawampico y su mujer se llamaba Rona. Un día, él le ha dicho a su querida esposa:

—Vamos a buscar paiche en la cocha, en la laguna. Su mujercita le ha aceptado:

—Sí, vamos.

Se han ido a una cocha muy grande donde había bastante paiche. En canoa se han ido buscando paiche. Ella iba remando atrás y él iba buscando sentado en la punta de la canoa, buscando paiche en el agua. Por fin, en un huamal, en una orilla, el hombre ha visto un paiche muy grande durmiendo. Su lomo salía fuera del agua. Al verlo, Shawampico se ha alegrado bastante y le ha dicho a su mujer:

—Por acá, rema —para acercarse al paiche despacito y poder picarlo.

Pero ella no ha remado nada. Entonces, Shawampico ha mirado hacia atrás y ha visto que su esposa estaba durmiendo. El viento le había abierto su pampanilla, su falda. En ese tiempo, la gente no usaba calzón. Entonces, el viejo le ha visto toda la paloma descubierta a su esposa. Ahí se ha puesto a pensar:

—¿A cuál le doy primero, al paiche o a mi mujer? Pucha... —le mira al paiche y le mira a su doña... y su doña estaba más rico—. ¡Primero a mi doña! —dice.

Y dale... sho sho sho ha hecho mover la canoa y esa oleada le ha hecho despertar al paiche. Cuando ha terminado de tener su relación, el hombre ha buscado al paiche para picarlo, pero el paiche ya se había ido lejos.

—¡Pucha! ¡Primero era el paiche!, ha dicho el hombre. Y así, pues, los dos se han vuelto a casa con hambre y sin paiche.

Todos reímos. Sus palabras nos tomaron desprevenidos. La irreverencia de su relato nos colocó ante la evidencia de que los estilos de pedagogía indígena suelen ser más humorísticos y encarnados que los que solemos utilizar en los talleres de trabajo con ONG y otras instituciones. Nos demostró no solamente que él había entendido perfectamente lo que significaba priorizar deseos, sino que

también comprendía que, a pesar de tener las mejores intenciones y proyecciones a futuro, en ciertas circunstancias las personas podíamos terminar priorizando mal ya que nuestros apetitos del momento pueden fácilmente desviarnos de nuestras mejores planificaciones. Sin mayores explicaciones, por medio del relato de la historia oral shipibo-konibo, nos mostró que intentar comunicar una idea de manera abstracta, ajena a las vivencias e imperfecciones humanas, es algo árido y poco convincente. En cambio, narrar situaciones que ejemplifican escenas y consideran las fallas humanas con ironía y simpatía, es una técnica pedagógica que permite eficazmente acercar las ideas a la realidad vivida y transmitir enseñanzas de manera convincente y entretenida.

En efecto, una de las principales críticas que los pensadores indígenas hacen de la enseñanza escolar y del estilo de comunicación que las personas escolarizadas solemos reproducir en nuestros talleres y reuniones de trabajo, es que se trata de un conocimiento “teórico”, desligado del contexto presencial (Trapnell *et al.* 2008: 99, Mahecha 2004: 205, Árhem *et al.* 2004: 430). La situación prototípica en las clases de escuela continúa siendo la de un grupo de alumnos sentados con lápiz y papel en la mano, escuchando a un profesor hablar sobre un conocimiento que está escrito en los libros y la pizarra, pero que no está situado en la experiencia, corporal, interpersonal y emocional, vivida en el momento de la enseñanza. A pesar de los intentos de cambiar el contenido curricular y la metodología de enseñanza, este modelo de la interacción en clase continúa dominante y es constantemente reproducido en las reuniones de trabajo de otras instituciones en el Perú.

Reflexionando sobre la percepción indígena de las diferencias entre la enseñanza escolar y la enseñanza familiar, Trapnell, Calderón y Flores muestran que la situación de enseñanza es uno de los puntos clave. En la escuela, la enseñanza se da a base de indicaciones verbales explícitas, la lectura y la escritura. En la familia, en cambio, la enseñanza se da por observación, imitación y participación vivencial en la acción emprendida. Los aspectos intersubjetivos del contexto de la enseñanza; es decir, la escena social y emocional de la enseñanza, son tan importantes como el conocimiento que se intenta transmitir. Con quién, en qué momento y circunstancias se aprende algo, son aspectos inherentes a lo aprendido (Trapnell *et al.* 2008: 99).

La percepción del contraste entre los conocimientos “teóricos” de la escuela y los conocimientos indígenas —que a menudo son llamados de “prácticos”— es algo bastante expandida entre los padres y profesores indígenas de la Amazonía. Está claro que estos términos pertenecen al vocabulario introducido por las escuelas, pero su significado se refiere a una diferencia identificada desde la visión indígena. Lo “teórico” no hace referencia, como podríamos suponer, al valor de universalidad científica del conocimiento transmitido en las escuelas, sino al hecho de que, en la escuela, el conocimiento es transmitido fuera del contexto vivido en el momento,

a través de explicaciones y que tiene por objetivo final enseñar escribir ese conocimiento. Es decir, lo “teórico” del conocimiento escolar reside en el hecho de que se trata de aprender a escribirlo, no de aprender a vivirlo. Lo “práctico” del conocimiento indígena, como afirma el pensador indígena colombiano Roberto Macuna, reside en el hecho de que se trata de un conocimiento que se aprende “viendo, viviendo y practicando” (Århem *et al.* 2004: 432). La historia narrada por el líder shipibo-konibo Roberto Linares, también nos coloca frente al hecho que el aprendizaje es inseparable de la experiencia vivida y corporal.

Al mismo tiempo, Roberto Linares así como la gran mayoría de mujeres y hombres amazónicos valoran y desean que sus hijos sean escolarizados. Lograr que sus hijos sean “profesionales” es el aliciente sobresaliente de los padres. ¿Pero qué significa ser “profesional” para los pobladores amazónicos? Es un tema que tiene significaciones políticas, económicas y sociales. El profesional es una figura compleja del imaginario cultural indígena actual: es alguien que ha terminado la escuela y algún curso de educación superior, como el magisterio, un curso de formación técnica o un curso universitario. Pero tener un título de educación superior no es suficiente. Lo que caracteriza a un profesional es que recibe un sueldo y que su trabajo no requiera trabajo físico a diario en la chacra ni el bosque. Un profesional trabaja con documentos: la escritura es un aspecto fundamental de sus responsabilidades, que da legitimidad a su posición de autoridad.

El deseo de profesionalización es un deseo de acceso a ingresos monetarios y a un trabajo menos agotador y con mayor prestigio, pero también es un deseo de reivindicación ciudadana. “Necesitamos tener hijos profesionales para que salgan a defender a la comunidad, para que puedan escribir los documentos y hacer las gestiones ante las autoridades regionales”. He escuchado este tipo de afirmaciones entre los más diversos grupos étnicos y lugares del país, en las zonas cercanas a los centros urbanos que interactúan diariamente con los profesionales de las ciudades, y en los ríos remotos, donde las visitas de profesionales son más raras. Es necesario tener hijos profesionales para que “defiendan” a los suyos. La escritura es un arma contra la agresión de la sociedad nacional.

En el imaginario político indígena amazónico actual existe una relación entre ser ciudadano peruano, vivir en una ciudad y ser profesional. Una imagen que aparece de manera recurrente retrata el Perú como una gran ciudad poblada de profesionales que poseen documentos en regla. La profesionalización es concebida como un paso fundamental para lograr la autonomía política y económica, instituir la equidad de derechos y estatus en un Perú inclusivo y pluriétnico, y asegurar su permanencia en su territorio. Como tuve la oportunidad de observar repetidas veces, cuando los pobladores hablan de hacer gestiones ante la alcaldía para obtener fondos de construcción y refacción para la escuela, la idea expresada repetidamente es que de la buena escolarización de sus hijos pequeños dependen

sus posibilidades de profesionalización para ocupar puestos de responsabilidad en sus comunidades en el futuro. “Queremos buenas escuelas para que nuestros hijos lleguen a ser profesionales y que en el futuro cuando haya un taller, sean nuestros hijos los que vengan a conducirlo. Así como tú vienes ahora a trabajar con nosotros, queremos que nuestros hijos sean los médicos, los ingenieros, los investigadores de nosotros”.

Sin lugar a duda, la escolarización y profesionalización son instrumentos para lograr una sociedad más equitativa en la Amazonía, pero también tienen muchos reveses y contradicciones que preocupan a los padres de familia indígenas. La formación de las nuevas élites alfabetizadas para la defensa de los derechos indígenas, por ejemplo, ha reproducido dentro de la población indígena algunos de los mecanismos de exclusión provenientes de la sociedad nacional. A menudo los líderes indígenas que deberían representar el interés colectivo de sus comunidades y federaciones son acusados de actuar en interés propio, estar desligado de sus bases y malversar fondos. Estos son temas delicados, sobre los que hay pocas publicaciones a pesar de que preocupan muchísimo los padres de familia.

Otro tema que preocupa a los padres de familia es el hecho de que los jóvenes que logran completar sus estudios a menudo no deseen volver a sus comunidades de origen. Algunos padres se quejan de que algunos jóvenes educados hasta parecen olvidarse de comer la comida con la que fueron criados y solo desean comer comidas comerciales de las ciudades, burlándose de sus parientes. La profesionalización y el hecho de recibir un sueldo regularmente son ideales de una vida holgada que contrasta con las durezas de la vida en la chacra, y que se acompaña de un cierto menosprecio del trabajo manual de sus padres y abuelos. Para las mujeres, en particular, el matrimonio con un hombre que recibe un sueldo es una estrategia de ascensión social y de satisfacción de nuevos deseos de mercancías. En el pasado, el esposo ideal era buen cazador, pescador y trabajador en la chacra. Hoy en día, es un hombre con dinero capaz de comprar cosas para satisfacer las demandas de su esposa, y si es posible, mantenerla en la ciudad a ella y a sus hijos hasta que estos puedan completar, a su vez, sus estudios profesionales.

También es indudable que la escolarización y profesionalización de los pobladores han acelerado la monetización de la economía indígena y, en algunos lugares, ha contribuido a la pérdida de las mingas y otros mecanismos de ayuda mutua que permitían tener una buena calidad de vida con relativamente poco dinero. Los jóvenes educados regresan a las comunidades con nuevos hábitos de consumo, llevando ropas nuevas, cerveza y tecnologías, que son las mercancías de mayor prestigio. Aparte de los motores que cumplen una función utilitaria, la tecnología que hace furor en las comunidades son los videos y radios con alto parlantes

de gran alcance. Los jóvenes educados son los principales diseminadores de las películas y la música de moda en las ciudades que muestran todas las noches a los vecinos, contribuyendo a divertir a la población. Suelen tener una pequeña bodega y vender productos comestibles, cerveza y aguardiente. El despliegue de estas mercancías de la ciudad es un factor que refuerza el prestigio de los jóvenes, y confirma el deseo de profesionalización en la comunidad, pero al mismo tiempo, aumenta las tensiones en la comunidad en la medida en que introduce nuevas inequidades dentro del grupo de residencia y marca nuevas diferencias de estatus.

La necesidad de conseguir dinero para dar una educación escolar y profesional a los hijos, y asegurar el acceso a todo ese prestigio, es también una carga muy pesada para los padres. Un tema que siempre causa gran animación durante los talleres en los que participé es cuánto dinero se necesita para educar a los hijos. “Es infinito”, parecen concordar los pobladores de diferentes lugares. “Para cada hijo hay que comprarle su uniforme, sus cuadernos. Los zapatos son carísimos. Y la ropa solo dura unos meses. Rapidito se rompe y hay que comprar nuevo. Eso mientras está en la primaria. ¿Y cuándo se va a la secundaria? ¿Y para pagarle sus estudios en la ciudad? Y eso es para un hijo, pero nosotros tenemos cuatro, cinco. No tiene fin”. El financiamiento de los estudios de los hijos es un proyecto de desembolso de fondos de por vida que los amarra a la economía monetaria y los obliga a aceptar las condiciones del mercado.

La escolarización y profesionalización también han erosionado la autoridad de los padres, lo que a su vez atenta contra las posibilidades de que los jóvenes terminen sus estudios. Son varias las contradicciones acarreadas por la profesionalización, pero lo que más preocupa a los padres es el hecho de que sus hijos comiencen sus estudios en la ciudad y “fracasen”, como suelen decir, que no puedan terminarlos, perdiéndose la inversión social y económica de la familia. Los estudios superiores de los hijos son, sin duda, la principal inversión de la mayoría de las familias indígenas, pero su éxito depende en gran parte del comportamiento emocional y reproductivo de los jóvenes. Una de las grandes contradicciones de la escuela, desde el punto de vista indígena, es que la enseñanza mixta es el mayor obstáculo en el camino de sus hijos. Anteriormente, los matrimonios eran, por lo general, organizados por los padres de los novios. Pero con la implantación de la escuela, los jóvenes comienzan relaciones sin la autorización de sus padres y, a menudo, en contra de sus recomendaciones y advertencias. El aumento de madres solteras e hijos abandonados por sus padres es expresivo de los cambios matrimoniales relacionados a la escolarización.

Para ambos géneros, el deseo de continuar los estudios secundarios y profesionales es la mayor motivación para salir de la comunidad hacia las ciudades, con o sin becas. Sus padres suelen enviarles dinero y alimentos, pero por falta de recursos, muchos jóvenes se ven forzados a entablar empleos de alto riesgo social y físico.

El trabajo doméstico, el empleo en bares, el alcoholismo y la prostitución colocan a los hombres y a las mujeres, en una situación de marginalización. A menudo, los jóvenes se ven forzados a abandonar sus estudios debido a la incompatibilidad con el trabajo, o distraídos por otros deseos, o debido a un embarazo. Desde el punto de vista de la población local, la alta incidencia de madres solteras se relaciona a diversos elementos fomentados por la escuela mixta, como la erosión de la autoridad paterna y materna sobre las decisiones matrimoniales, el abandono de los rituales reproductivos que establecían el involucramiento del padre en el embarazo y parto de sus hijos; la preferencia de las muchachas indígenas por casarse con hombres que disponen de dinero, y la alta incidencia de alcoholismo entre los varones indígenas.

Como el pescador de la historia shipibo-konibo narrada por el líder Roberto Linares, muchos jóvenes se dejan distraer de sus estudios y nunca llegan a la meta tan deseada por sus padres. El problema con los que “fracasan” en los estudios, es que cuando regresan a sus comunidades, tampoco tienen los conocimientos necesarios para valerse por sí mismos, para producir comida y satisfacer todas sus necesidades. Como pasaron la mayor parte del tiempo de la infancia estudiando en la escuela, muchos de ellos no fueron a la chacra, a cazar ni pescar con los mayores, y no aprendieron de manera vivencial los conocimientos “prácticos”, como suelen decir, necesarios para derivar su subsistencia completa. Toda su existencia fue planificada priorizando el deseo de lograr ser profesionales. Cuando regresan “fracasados” a sus casas, no les queda sino depender de sus padres, retornar a una situación infantil, o irse a otro lugar, trabajar para las compañías madereras o hacer algún otro trabajo físico mal remunerado, enfrentando pobreza y marginalización. Esta es una situación totalmente desconocida en el pasado reciente y genera muchas tensiones dentro de las familias. En lugar de constituir una continuación del proceso de producción de parientes conocedores y capaces de defenderse, tal y como aspiran sus padres, el deseo de profesionalización puede conducir a formas contemporáneas de incapacidad y de esclavitud.

Vivir bien

Ahora que el “vivir bien” ha sido colocado por la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) como uno de los pilares de la identidad indígena, juntamente con el derecho al territorio y la autodeterminación, quedan muchas dudas sobre su comprensión y utilización por diversos sectores de la población no-indígena en los países Amazónicos y el exterior (Belaunde 2013). ¿Qué es vivir bien para los pueblos amazónicos? ¿Hay una sola noción del buen vivir para todos los pueblos indígenas o cada pueblo tiene una noción propia y diferente de los demás? ¿Cómo se relacionan las concepciones y las prácticas del buen vivir de los pueblos amazónicos con la defensa de los derechos indígenas

y la provisión de servicios de salud y educación y de otros servicios ciudadanos fundamentales? ¿Cómo aplicar estos conceptos en el trabajo de las federaciones indígenas y de las organizaciones que acompañan a los pueblos indígenas? ¿Cómo comunica a las poblaciones no-indígenas el significado y las implicaciones de las nociones amazónicas del buen vivir?

Uno de los mayores obstáculos para comenzar a actuar dentro del nuevo paradigma planteado por las organizaciones indígenas es superar los prejuicios existentes. Para la mayoría de los funcionarios del gobierno y la población de las ciudades en general, vivir bien significa llevar una vida holgada, para lo cual se requiere tener un alto nivel de ingresos, acceso a servicios urbanos y consumo de mercancías. Desde esta perspectiva, es un absurdo que personas con pocas posesiones materiales, como lo son la mayoría de los pueblos amazónicos, puedan presumir de vivir bien de manera alguna. Este prejuicio está latente en el discurso desarrollista de muchos agentes gubernamentales y no gubernamentales, que perpetúan una agenda colonialista y dictaminan la necesidad de ayudar los pobladores indígenas a “mejorar”, lo cual implica de manera explícita o implícita, asemejarlos cada vez más a los ciudadanos. Por detrás de dicho discurso se expresa un proyecto político de obliteración de las diferencias culturales que refuerza el desconocimiento y los malentendidos existentes entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas amazónicos.

Otro prejuicio que debe ser superado es la idea de que para los pueblos indígenas “vivir bien” significa vivir aislado, sin intercambiar con los demás, sin transformarse. Esta es una proyección de un cierto romanticismo occidental que no tiene nada que ver con el pensamiento y la práctica indígena. Como vimos en las secciones anteriores, la capacidad de transformarse para relacionarse con el otro, enfrentando los peligros, es algo tan vital como la convivencia en la comunidad. Las relaciones con la alteridad son el fundamento de las relaciones de crianza. El primer paso para superar nuestros prejuicios es aceptar que los conceptos indígenas de vivir bien son preexistentes a todas las concepciones urbanas y oficiales y que responden a una sabiduría ancestral que ha guiado el destino de los pueblos amazónicos a lo largo de su historia y les ha permitido sobrevivir la violencia de la colonización. Por lo tanto, queda claro que los conceptos y las prácticas del vivir bien indígenas no pueden ser reducidos a ideales románticos ni criterios utilizados para medir la calidad de vida de las poblaciones desde una perspectiva economicista y urbana. Los índices de pobreza oficiales nos dicen poco sobre el buen vivir amazónico. Más bien, proyectan sobre el entorno sociocultural amazónico definiciones de la pobreza calcadas de un modelo oficial, que después sirven para justificar la imposición de un supuesto progreso dictado desde la ciudad.

Como plantea Carlos Viteri Gualinga (2008), pensador del pueblo quichua del Ecuador, vivir bien (*Alli káusai*) entre los quichua responde a un complejo modelo

cultural ancestral de organización en el cual se valora altamente la capacidad que tiene cada persona, mujer y hombre, de establecer vínculos recíprocos gracias al ejercicio autónomo de sus conocimientos y su trabajo, resaltando la interdependencia entre lo social y lo territorial. Es decir, vivir bien es antes que nada un proceso de creación de relaciones que unen a la gente entre sí por medio de su experiencia con su territorio y todos los seres de los ríos, los bosques y el cosmos que lo habitan en sus múltiples dimensiones. Por supuesto que, hoy en día, junto con esta concepción ancestral se abren nuevos horizontes de expectativas y derechos ciudadanos. Asegurar el acceso a servicios de educación, salud y transporte y medios de subsistencia e ingresos económicos son derechos básicos de la población indígena, y es necesario garantizar estos para asegurar su ciudadanía a parte plena. Pero, confundir estos derechos ciudadanos con los conceptos indígenas de vivir bien genera confusión y, sobre todo, invisibiliza una vez más la práctica y el pensamiento social indígena, su inteligencia y su riqueza para generar iniciativas innovadoras y escapar de los moldes prefabricados que no logran salir de la medición de indicadores oficiales de pobreza. Es necesario una aproximación intercultural desde ambos lados, tanto por parte de los pensadores indígenas como desde las entidades del gobierno y las organizaciones de desarrollo, para lograr conjugar la búsqueda de nuevos criterios adecuados de calidad de vida que garantice los derechos ciudadanos y el respecto de los conceptos y prácticas del buen vivir, y de esta manera fomentar el pleno ejercicio de la autodeterminación indígena.

Tuve la suerte de familiarizarme con el tema de vivir bien desde los años ochenta, cuando hice trabajo de campo con los airo-pai. En ese entonces, nada permitía presagiar el relieve político que los conceptos indígenas de vivir bien llegarían a tener veinte años más tarde. Cuando publiqué mi tesis de doctorado, le puse por título “Viviendo bien: género y fertilidad entre los airo-pai” porque “vivir bien” estuvo omnipresente durante mi trabajo de campo. No hubo día durante mi estadía en las comunidades airo-pai que no estuviese pautado por su discurso imperativo del buen vivir. Una y otra vez, y en todo tipo de ocasiones, escuchaba a los hombres y a las mujeres decir cosas como: “hay que vivir como gente”, “hay que vivir bien”, “hay que pensar bien”. En lugar de apelar a principios organizativos residenciales jerarquizados, las personas de ambos géneros apelaban espontáneamente a la capacidad de cada cual para generar su bienestar propio y colectivo a partir del ejercicio autónomo del trabajo, generando una interconexión mutua con los demás y el entorno de la selva, los bosques y los ríos.

El discurso y la práctica de vivir bien comenzaban temprano, de madrugada. Los hombres eran los primeros en despertarse y preparar una bebida de yoco (*Paullinia yoco*), una planta que según el pensamiento airo-ai posee un potente espíritu que “bota la pereza” y “da consejo para vivir bien”. Al rato, las mujeres y sus hijos menores se levantaban, tomaban yoco y se sentaban junto a los hombres,

hilando chambira (*Astrocarium tucume*), conversando en familia, contándose sus sueños, planeando actividades y dándole consejo a los niños. Apenas rayaba el sol, las familias de toda la comunidad tomaban baño juntas en el río, haciendo saludos de alegría al nuevo día. “Si no te bañas te vas a volver perezosa”, me decían siempre, advirtiéndome que no hay peor falta que la ociosidad, puesto que quien no trabaja es incapaz de producir, compartir los resultados de su trabajo e interconectarse autónomamente con los demás y el entorno. Como falta de todo para sustentarse, la persona ociosa mira envidiosamente a los demás deseando tener lo que ellos obtuvieron de su trabajo e interdependencia con los demás y la selva. Por eso, la pereza engendra envidia y rabia, y toda una cadena de conflictos. Entonces, cuando me animaban a meterme al agua fría de la madrugada, no se trataba solamente de una exigencia de higiene, sino de toda una lección de autonomía y salud personal y social. A lo largo de mi estadía entre ellos, comprendí que las horas pasadas en familia esperando el sol nacer, eran momentos emblemáticos del buen vivir airo-pai. A pesar de los cambios sucedidos en los últimos 25 años, el uso del yoco todavía permanece vigente y es algo de lo que se enorgullecen. Sin embargo, debido a la influencia de la escuela, que lejos de valorar el madrugar y el uso pedagógico del yoco, las palabras de consejo y los baños matutinos, considera que estos procedimientos podrían afectar negativamente el aprendizaje escolar, hay entre las nuevas generaciones una tendencia a dejar la práctica de lado.

Muchos otros pueblos de la Amazonía tienen, o tenían hasta hace poco, disciplinas semejantes. Algunos usan plantas, como los *achuar* que beben *wayuss* (*wayus*) para conversar y limpiarse el estómago de todos los restos de comida y la saliva acumulada durante la noche por medio del vómito; otros no, pero entre casi todos los pueblos indígenas se enfatiza la necesidad de aconsejar a los niños y niñas para que aprendan a trabajar de manera autónoma y a comportarse socialmente con sus parejas, sus parientes y los demás. El arte de aconsejar es un aspecto clave de las prácticas y conceptos del buen vivir amazónicos. Para conocer el buen vivir de un pueblo indígena amazónico un punto de partida es escuchar las palabras de consejo de los mayores y es indudable que la disciplina es un aspecto importante. Sin embargo, un exagerado énfasis en la disciplina y la seriedad, nos haría olvidar que el buen humor es neurálgico de la vida en la Amazonía. Muchos consejos se dan entre risas y bromas y relatos de la historia oral tan entretenidas como instructivas. Uno de los aspectos infaltables del buen vivir que cada pueblo indígena elabora a su manera, es cómo llevar una vida jovial. La sociabilidad y el sentido del humor indígena son inseparables de su espíritu de celebración.

Saber escuchar y saber hablar, saber producir lo necesario, saber dar y recibir, saber ser consecuente con sus palabras, todas estas ideas aparecen recurrentemente en los consejos de diversos pueblos indígenas. Está claro, entonces, que el buen vivir entre los pueblos amazónicos no es cuestión de “tener” sino de “estar en

relación” con los demás, en la comunidad y en el territorio y sus diversos ámbitos de existencia. Restringir el buen vivir a una lista de cosas y servicios necesarios para superar los índices de pobreza, siguiendo los mandados oficiales, no hace sino reproducir nuestra fijación urbana contemporánea de la posesión de objetos y opaca el pensamiento indígena sobre las complejas interrelaciones entre cuerpo, género, persona y alteridad de sus cosmologías.

Referencias citadas

- Albert, Bruce. 1985. “Temps du sang.Temps des cendres. Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud est (Amazonie Brésilienne)”. Tesis de doctorado. Universidad París X.
- _____. 2002. “O ouro cannibal e a queda do céu. Uma critica xamânica da economia política da natureza”. En: Albert, B. y Ramos, S. (eds.). *Pacificando o branco: cosmologías amazónicas do contato*. pp. 239-270. Río de Janeiro: UNESP.
- Albert, Bruce y Alcida Ramos. 2002. *Pacificando o branco: cosmologías amazónicas do contato*. Río de Janeiro: UNESP
- Århem, Kaj. 1990. “Ecosofía Makuna”. En: François Correa (ed.), *La selva humanizada*. pp. 105-122. Bogotá: ICAN-CEREC.
- _____. 2001. Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de Antropología* (37): 268-288.
- Århem, Kaj et al. 2004. *Etnografía Makuna. Tradiciones, relatos y saberes de la gente del agua*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Beckerman, Stephen y Paul Valentine. 2002. *Cultures of Multiple Fathers: The Theory and Practice of Partible Paternity in South America*. Washington: Smithsonian Institute.
- Belaunde, Luisa Elvira. 2001. *Viviendo Bien: Género y Fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*. Lima: CAAAP.
- _____. 2003. Yo solita haciendo fuerza: Historias de parto entre los Yine (Piro). *Amazonía Peruana*. (28-29): 125-147.
- _____. 2007a. “Infancia amazónica, epidemia y colonización”. En: Rodríguez, Pablo; Mannareli, María Emma (org.). *Historia de la infancia en América Latina*. pp. 417-439. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- _____. 2007b. Fuerza de recordar, hedor de olvidar: hematología amazónica, venganza y género. *Amazonía Peruana* (30): 205-243.
- _____. 2008. *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: CAAAP.
- _____. 2010. Deseos encontrados: escuela, profesionales y plantas en la Amazonía peruana. *Revista da FAEEBA*. 19 (33): 119-133.

- _____. 2011. "La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos". En: *Mujer rural: cambios y persistencias*. pp. 181-206. Lima: CEPES.
- _____. 2013. "Introducción". En: *Kametsa Asaike: El vivir bien de los ashaninka del río Ene*. Satipo: Central Ashaninka del Río Ene.
- Berlin, E. 1995. "Aspects of fertility regulation among the Aguaruna Jivaro of Peru". En: Newman, L. (ed). *Women's Medicine: A Cross-Cultural Study of Indigenous Fertility Regulation*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Brown, Michael. 1985. *Tsewa's gift. Magic and meaning in an Amazonian society*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Candre, Hipólito y Juan Álvaro Echeverri 1993. *Tabaco frío. Coca Dulce. La palabra del anciano Kinerai de la tribu cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos*. Bogotá: Colcutur.
- Coimbra, Carlos E.A y Luiza Garnelo. 2003. *Questões de Saúde Reprodutiva da Mulher Indígena no Brasil*. Documento de trabalho 7. Río de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz.
- Conklin, Beth. 2001a. "Women's blood, warrior's blood and the conquest of vitality in amazonia". En: Gregor T. y Tuzin D. (eds.). *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of comparative method*. pp. 141-174. Berkeley: University of California Press,
- _____. 2001b. *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian society*. Austin: University of Texas.
- Colpron, Anne Marie. 2004. "Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre exemple des femmes "chamanes" shipibo-conibo Amazonie Péruvienne". Tesis de doctorado. Universidad de Montreal.
- Crocker, Christopher. 1985. *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson: University of California Press.
- Descola, Philippe. 2005. *Par de là la nature et culture*. París: Gallimard.
- Echeverri, Juan Álvaro. 2000. "The first love of a Young man: salt and sexual education among the Uitoto Indians of lowland Colombia". En: Overing J. y Passes A. (eds.). *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetic of conviviality in native Amazonia*. pp. 33-45. Londres: Routledge
- Fausto, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis. História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.
- Franchetto, Bruna. 1999. Dossier mulheres indígenas. *Estudos Feministas* 7(1): 225-228.
- Garnelo, Luiza. 2003. *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Río de Janeiro: Fiocruz.
- Goulard, Jean-Pierre. 2009. *Entre mortales e inmortales. El ser según los ticuna de la Amazonía*. Lima: CAAAP-IFEA.
- Gow, Peter. 1999. Piro designs: painting as meaningful action in an Amazonian lived world. *JRAI* 5(2):. 229-247.

- _____. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Guzmán, María Antonieta. 1997. *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Hern, Warren. 1994a. Poliginia y fecundidad en los shipibo de la Amazonía peruana. *Amazonía Peruana* (24): 61-84.
- _____. 1994b. "Conocimiento y uso de anticonceptivos herbales en una comunidad Shipibo. *Amazonía Peruana*. (24): 43-160.
- Hugh-Jones, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kensing, Kenneth. 1995. *How Real People Ought to Live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Ladeira, María Elisa. 1997. "Las mujeres timbira: control del cuerpo y reproducción social". En: Gonzales Monte S. (ed.). *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. pp. 105-120. México: Colegio de México.
- Lagrou, Elsje M. 1998. "Caminhos Duplos e Corpos. Uma Abordagem Perspectivista da Identidade e Alteridade entre os Kaxinawa". Tesis de Doctorado. Universidade de São Paulo.
- _____. 2007. *A Fluidez da forma: arte e alteridade entre os kaxinawa*. Río de Janeiro: Top Books.
- Lasmar, Cristiane. 2002. "De volta ao lago de leite. A Experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro)". Tesis de doctorado. Universidad Federal de Río de Janeiro.
- Lima, Tânia. 1995. "A parte do caium. Etnografía Juruna". Tesis de doctorado. Museu Nacional da Universidade Federal do Río e Janeiro.
- _____. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana* 2(2): 2-47.
- _____. 2005. *Um peixe olhou pra mim: o povo Judja e a perspectiva*. São Paulo: UNESP.
- _____. 2007. El dos y su múltiple: reflexiones sobre el perspectivismo en una cosmología Tupí. *Amazonía Peruana* (30): 59-83.
- Mccallum, Cecilia. 2001. *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made*. Oxford: Berg.
- Overing, Joanna. 1986. Men control women? The catch-22 in Gender analysis. *International Journal of Moral and Social Studies*. 1(2): 135-156.
- Payaguaje, Fernando. 1999. *El bebedor de yajé*. Shushufindi: CI-CAME.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1997. *Chamanes de la Selva pluvial*. Londres: Themis Books.
- Rival, Laura. 1998. Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvades. *JRAI*. 4 (4): 619-642.

- Rivas, Roxani. 2004. *El gran pescador. Técnicas de pesca entre los cocama-cocamillas de la Amazonía peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rivière, Peter. 1974. "The couvade: a problem reborn. *Man* (9): 423-435.
- Seeger, A., Roberto Da Matta, Eduardo Viveiros de Castro. 1987. "A construção da pessoas sociedades indígenas no Brasil". En: Oliveira João Pacheco de (org.) *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*. Río de Janeiro: Editora UFRJ Marco Zero.
- Siskind, Janet. 1973. *To Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press.
- Surrallés, Alexandre. 1999. "Au Coeur du Sens. Objectivation et Sub- jectivation chez les Candoshi de l'Amazonie Péruvienne". Tesis de doctorado. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- _____. 2009. *En el corazón del sentido: percepción, afectividad y acción en los Candoshi, Alta Amazonía*. Lima: IFEA.
- Trapnell, Lucy, Balbina Calderón, River Flores. 2008. *Interculturalidad, conocimiento y poder: alcances de un proceso de investigación-acción en dos escuelas de la Amazonía peruana*. Lima: Instituto del Bien Común.
- Tubino, Fidel y Roberto Zariquiey. 2007. *Jenetian: el juego de las identidades en tiempos de lluvia*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Valenzuela, Pilar y Agustina Valera. 2005. *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer shipibo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Van Der Hammen, María Clara. 2000. "Fertilidad y anticoncepción entre los indígenas upichía en la Amazonía". En: *La píldora anticonceptiva, 40 años de impacto social*. pp. 39-50. Bogotá: MV editores.
- Vickers, William. 1989. *Los Siona y los Secoya. Su adaptación al medio ambiente*. Quito: Abay-Yala.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2009. *Métaphysiques Canibales*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. 2004. "Perspectivismo y multiculturalismo en la América indígena". En: Surrallés A. y Pedro García Hierro (eds.). *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. pp. 37-80. Copenhague: IWGIA.
- _____. 1996. Os pronomes cosmologicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* (2):115-144.

Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonia peruana

FERNANDO SANTOS GRANERO Y FREDERICA BARCLAY

El 5 de junio de 2009, el gobierno ordenó el desalojo de los manifestantes indígenas awajún y wampis que bloqueaban la carretera Fernando Belaúnde Terry, cerca de la localidad de Bagua, en el marco de un paro regional iniciado el 9 de abril que exigían la derogatoria de once decretos legislativos que creaban las condiciones para el despojo de sus tierras y recursos por grandes empresas extractivas. Cerca de setecientos efectivos de la fuerza policial de élite —la Dirección de Operaciones Especiales—, armados con fusiles y bombas lacrimógenas, atacaron desde carros blindados y helicópteros a los manifestantes, pertrechados tan solo con lanzas y piedras. Treinta y tres personas resultaron muertas en los enfrentamientos, incluyendo nueve de los 38 policías que habían sido retenidos por los indígenas en la Estación N° 6 de PerúPetro. Se estima que hubo alrededor de doscientos civiles heridos de bala. La llamada ‘masacre de Bagua’ marcó un punto crítico de la lucha de los indígenas amazónicos contra las múltiples agresiones del gobierno de Alan García, pero también confirmó —como intentaremos demostrar en este artículo— la extendida percepción indígena de que el Estado peruano, en alianza con las grandes empresas extractivas, se ha propuesto exterminarlos de una vez por todas.

En la última década han aparecido diversos trabajos que documentan los impactos sociales, económicos y ambientales que las industrias extractivas han tenido en los territorios de los pueblos indígenas amazónicos, así como las respuestas de estos ante dichos procesos (La Torre López 1998, Dandler 1993, EarthRights International *et al.* 2007, Napolitano 2007, DGE 2007). En este artículo nos proponemos explorar una dimensión adicional de las consecuencias que la desenfrenada expansión de la economía de mercado ha tenido sobre los pueblos indígenas de la Amazonía peruana. Nos referimos a un conjunto de percepciones que han ido cobrando forma en este contexto, y que interpretan el impacto de los nuevos frentes económicos como un intento deliberado del Estado y las empresas extractivas de afectar la integridad personal y social de los pueblos indígenas amazónicos.

Estos temores se manifiestan en la aparición y difusión de historias sobre las actividades de seres sobrenaturales con aspecto de blancos que deambulan por las comunidades premunidos de una serie de artilugios tecnológicos que los hacen invulnerables y les permiten espiar y atacar, más o menos abiertamente, a los pobladores indígenas.

Según estas historias, cuya circulación se acentúa a fines de 2008 y comienzos de 2009, estos seres —conocidos como “bultos”, “selladores” o “gringos alados”— amenazan la seguridad de las comunidades nativas, infiltrándose a través de agencias y programas gubernamentales y matando a sus pobladores con distintos propósitos. Proponemos que estas percepciones y los temores que ellas entrañan derivan de un conjunto de nociones muy extendidas entre los indígenas amazónicos sobre la constitución de la persona, las causas de la enfermedad y el carácter competitivo de las relaciones entre especies, enzarzadas permanentemente en una feroz competencia por fuerzas vitales.

Estas cosmovisiones indígenas dan sustento a lo que Santos Granero (2009: cap. 9) ha dado en llamar “economías políticas de vida”; es decir, economías en las que desde el punto de vista de los actores sociales el recurso más escaso son las propias fuerzas de vida. Según estas eco-cosmologías, la fuerza vital que anima al mundo —que algunos pueblos indígenas identifican con la energía solar, otros con el alma de un dios creador, y otros más con una sustancia vital genérica— es finita, generalmente fija, escasa, en constante circulación y desigualmente distribuida. Aun en aquellos casos en que las fuerzas de vida no son consideradas finitas y escasas, existe la noción de que están mal distribuidas y por lo tanto no son igualmente asequibles a todas las especies. Dado que esta sustancia anima a todos los seres existentes —no solo a los animales, plantas y humanos sino también a gran número de objetos y espíritus— y que dicha sustancia es escasa, el crecimiento de una especie o categoría de ser viviente solo puede darse a expensas del decrecimiento de otra. Ello significa que todos los seres se encuentran involucrados en una permanente pugna por acumular suficiente fuerza vital como para garantizar su supervivencia y reproducción.

En términos “perspectivistas”, dicha competencia se concibe como una lucha entre cazadores y presas, en donde cada especie se ve a sí misma como cazadora de algunas especies y presa de otras (Viveiros de Castro 1998, 2004, Stolze Lima 1996, 2005, Belaunde 2007). Bajo esta particular forma de concebir al mundo, en el pasado mítico todos los seres —incluidos muchos de los que para nosotros son objetos— eran humanos y vivían juntos de manera armónica. Debido a la falibilidad de estos humanos primordiales o de los dioses que los crearon, en un momento de la historia mítica algunos de ellos fueron convertidos en los animales, plantas, objetos y espíritus que existen hoy día, mientras que otros mantuvieron su humanidad —aunque ahora mortal— y se convirtieron en los diferentes tipos de

gente que existen en la actualidad. Los indígenas amazónicos aseguran que todos los seres tienen un alma de forma humana que recuerda su anterior condición, y por esta razón son considerados 'personas'. Todos estos seres se ven a sí mismos como humanos y a los demás seres como sus opuestos estructurales. En estas eco-cosmologías, la competencia por fuerzas de vida se expresa como una lucha entre *humanos/cazadores* y *no humanos/cazados* en la cual los predadores cazan y consumen a sus presas, mientras que las presas se vengan de sus enemigos enviándoles enfermedades. Lo único que impide que estas economías políticas de vida se conviertan en una "guerra de todos contra todos" al estilo hobbesiano es la noción de que todos los seres vivientes son 'personas' y por lo tanto tienen derecho a la vida, y que toda agresión puede y será respondida con una agresión semejante o mayor. Esto resulta en una ética de autorregulación que garantiza el balance entre las diversas especies, a pesar de la práctica predatoria generalizada.

Sugerimos que las historias sobre seres maléficos, blancos o gringos que han comenzado a circular entre los pueblos indígenas amazónicos en el contexto de expansión de los frentes extractivos se inscriben dentro de esta lógica. En ellas, como veremos, estos seres sobrenaturales atacan a los indígenas, ya sea a través de la introducción en sus cuerpos de sustancias foráneas (incluyendo el sellado de sus cuerpos) o de la extracción de sustancias corporales (ojos, corazón y otros órganos), con el fin de robar su energía vital e inhibir sus capacidades reproductivas. Estas historias hacen referencia a las teorías indígenas de la enfermedad, las cuales conciben toda patología como resultado, ya sea de la introducción de objetos o sustancias malignas en el cuerpo de una persona, ya de la extracción de sus sustancias vitales. La circulación de estas historias ha generado gran ansiedad en las comunidades nativas. Dichos temores parecen haber surgido a partir de la entrega masiva por el Estado de concesiones de exploración y explotación petrolera en territorios indígenas sin previa consulta a sus habitantes y organizaciones representativas, y se nutren en los acelerados cambios y presiones de todo tipo que los pueblos indígenas amazónicos vienen experimentando en los últimos años.

Esta no es la primera vez que los pueblos indígenas amazónicos se enfrentan a situaciones que afectan su integridad física y social como resultado de la expansión de actividades extractivas (OGE 2005). Tampoco es la primera vez que los pueblos indígenas amazónicos asocian estas actividades con la aparición de seres sobrenaturales que procuran matarlos, ya sea robando sus fuerzas de vida o introduciendo sustancias patógenas en sus cuerpos. En la década del ochenta, en el marco de los agresivos proyectos de colonización, deforestación y construcción de carreteras impulsados por los gobiernos de Fernando Belaúnde y Alan García, circularon en la región amazónica una serie de historias sobre "pishtacos" y "pelacaras", personajes con apariencia de gringos que, según se decía, mataban a los indígenas para extraer su grasa o su piel con una variedad

de propósitos. Los efectos de estas historias fueron particularmente alarmantes entre los shipibo (Roe 1982: 90-92), awajún (Brown 1986: 183), yine (Gow 1991: 245) y yánesha (Santos Granero 1998: 137-139). En la actualidad han aparecido nuevas historias, con nuevos personajes y escenarios, que circulan a través de nuevos medios de comunicación pero que expresan un mismo temor: el temor a los blancos y sus poderes predatorios. Lo que parece distinguir la presente situación de depredación generalizada con la de tiempos pasados es que esta vez los pueblos indígenas tienen la certeza de que el Estado peruano y las empresas extractivas se han aliado no solo para saquear sus fuerzas de vida, sino para exterminarlos de una vez por todas.

En este artículo analizaremos las percepciones de los pueblos asháninka, awajún y wampis sobre la expansión de las actividades extractivas y el creciente influjo de la economía de mercado en el diario vivir de las comunidades nativas. Para comprender el contexto en que surgen estas percepciones comenzaremos discutiendo los procesos de cambio ocurridos en cada uno de estos pueblos en los últimos diez años. De allí pasaremos a analizar las percepciones de estos pueblos con el fin de identificar sus elementos comunes. Finalmente, en las conclusiones retomaremos el tema de las representaciones indígenas sobre los blancos —representados por el Estado y las compañías extractivas foráneas— como una instancia de la competencia por fuerzas de vida que anima a las economías políticas indígenas.

El resurgimiento del terror entre los asháninka

A comienzos de la década del dos mil, los asháninka de la selva central —departamentos de Pasco y Junín— se encontraban diezmados por los enfrentamientos tanto con las columnas insurgentes de Sendero Luminoso (SL) y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), como con las tropas contrainsurgentes que combatían a estas últimas. Se estima que entre 1980 y 2000 murieron más de 6000 asháninka, lo que representa poco más del 15% de la población asháninka total de comienzos de la década del ochenta (CVR 2003). Además, había aproximadamente 15 000 asháninka desplazados (CVR 2003). En lugar de apoyar a los desplazados indígenas, el Programa de Apoyo al Repoblamiento (PAR), creado por el gobierno en 1993 para beneficiar a las poblaciones retornantes, privilegió a los colonos de origen andino, propiciando su establecimiento en los espacios desocupados por los asháninka durante el periodo de violencia (Dandler 1998: 67). Esta situación generó mucha tensión entre los colonos y los asháninka desplazados.

El Estado también aprovechó el desplazamiento de los asháninka para entregar importantes contratos de extracción forestal en tierras indígenas, tal como ocurrió en siete comunidades del valle del Pangoa (Peñaherrera 2009). En algunas zonas, tales

como Atalaya, la lucha entre las comunidades asháninka y las empresas madereras apoyadas por el Estado y las autoridades locales ha llevado a enfrentamientos violentos y al enjuiciamiento y persecución de los dirigentes indígenas (Caruso 2004, Decretos 2006: 22-23). Este no es un hecho aislado: en los últimos años, la criminalización de aquellos dirigentes que se atreven a defender los derechos de sus comunidades ha sido erigida en política de Estado y denunciada por los asháninka en diversas ocasiones (Memorial 2007a).

La extracción maderera no solo ha afectado a las comunidades asháninka sino también a las áreas naturales protegidas que forman parte de su territorio ancestral. En muchos de estos casos las acciones de los madereros son ilegales: no cuentan con los debidos permisos del Estado, pero sí con la anuencia de funcionarios corruptos del Inrena, quienes hacen la vista gorda. El más notorio de estos casos fue el de la Reserva Comunal Asháninka, ubicada en el distrito de Río Tambo, provincia de Satipo, donde madereros ilegales construyeron doce kilómetros de carreteras y dos aserraderos y extrajeron millones de pies cúbicos de madera antes de ser detenidos, en junio de 2008 (*El Comercio* 19/06/08).

En áreas remotas, como el Valle del Río Apurímac y Ene (VRAE), las comunidades asháninka se han visto acosadas por colonos andinos, muchas veces asociados con bandas de narcotraficantes y con los remanentes de SL, que las protegen. Estos invaden las tierras indígenas sistemáticamente con el fin de sembrar coca para la producción ilegal de cocaína (*El Comercio* 30/10/08). Como resultado de este proceso, entre los años 2000 y 2006 la superficie cultivada de coca en el VRAE aumentó 72% hasta llegar a alrededor de 16 000 hectáreas, de modo que la producción de cocaína de la región pasó a representar el 58% de la producción total del país (Páez 2007). El despojo de las tierras asháninka se ha visto agravado por la negativa de las autoridades de titular las comunidades indígenas, incluso aquellas que ya están delimitadas, tal como ha denunciado la Organización Asháninka del Río Apurímac (OARA) en 2007 (Memorial 2007a).

Para poner fin a las actividades de las bandas narcoterroristas, en abril de 2008 el Estado creó el Comando Especial VRAE (*El Comercio* 18/04/08). Las acciones del comando en el valle de Apurímac no lograron eliminar a las columnas de SL, pero las presiones ejercidas sobre los narcotraficantes y los productores de coca hicieron que estos trasladasen sus actividades a zonas más remotas del río Ene, donde comenzaron a invadir las comunidades asháninka locales. En julio de ese año, los representantes de la Central Asháninka del Río Ene (CARE) denunciaban ante la opinión pública la invasión de sus comunidades, a la par que firmaban un acuerdo interno para ayudarse mutuamente a proteger su territorio y repeler a los invasores (Salazar 2008b). El enfrentamiento con los narcotraficantes y los remanentes de SL reavivó los comités de autodefensa asháninka que se formaron

en la década del ochenta para combatir a los insurgentes (*El Comercio* 15/09/09). Desde entonces la situación de inseguridad en la región ha ido en aumento.

Los asháninka también se han visto afectados por la entrega de concesiones petroleras en áreas que se superponen tanto a las comunidades nativas como a las áreas protegidas adyacentes. En 1998, el Estado otorgó en concesión a la española Repsol YPF los Lotes petroleros 34 y 35, ubicados a lo largo del Alto Ucayali (Anuario 2000: 25). En 2003 le otorgó una nueva concesión: el Lote 90. Con una extensión de 8800 km², este engloba los antiguos Lotes 34 y 35 y se extiende al sur hacia el río Tambo, superponiéndose a las tierras de doce comunidades asháninka, así como a la zona de amortiguamiento que existe entre estas y la Reserva Comunal El Sira (Oxfam 2007: 15). Al año siguiente se le otorgó el Lote 57 adyacente, ubicado a lo largo de los ríos Tambo y Urubamba, el cual se superpone a catorce comunidades asháninka, yine y matsigenka. A estas dos concesiones se sumó, en 2005, la del Lote 108, entregado a Pluspetrol Perú Corporation, filial del grupo argentino Pluspetrol (Salazar 2008a). Este lote, que cubre buena parte de la cuenca del río Ene, se superpone a las tierras de dieciocho comunidades asháninka, así como a la zona de amortiguamiento de la Reserva Comunal Asháninka.

La Unión de Nacionalidades Asháninkas y Yáneshas (UNAY) y CARE se han opuesto al ingreso de estas compañías a sus comunidades y han exigido la anulación de las concesiones (Servindi 07/09/06; Salazar 2008a). Por su parte, en junio de 2007 la Asociación Regional de los Pueblos Indígenas (ARPI), que agrupa a once federaciones indígenas de la selva central, rechazó la actitud anti indígena del gobierno, condenó la entrega de concesiones petroleras en territorios indígenas y acordó no permitir el ingreso de compañías petroleras a las comunidades, así como suspender todo trabajo que estas ya estuvieran ejecutando (Servindi 06/06/07). Estas organizaciones denuncian que el Estado nunca ha realizado las consultas previas a las comunidades establecidas por el Convenio 169 de la OIT, del cual Perú es signatario (Oxfam 2007: 19-20). La presencia de Repsol YPF y Pluspetrol ha sido una fuente constante de conflictos para los pobladores asháninka, que se sienten invadidos por todos lados. Como consecuencia, las tensiones entre estos y las petroleras han ido escalando y han desembocado en la toma de campamentos petroleros y la paralización de sus actividades a fines de 2007, y nuevamente a comienzos de 2008 (*El Comercio* 01/12/07, *El Comercio* 15/04/08).

Las tensiones provocadas por la invasión de sus tierras por colonos, madereros y compañías petroleras y por las políticas abiertamente anti indígenas del gobierno de Alan García condujeron a la realización de varios paros regionales. En agosto de 2008, 128 comunidades asháninka y yánesha afiliadas a las organizaciones indígenas UNAY y Apatyawapa Nampitsi Pichis (ANAP) realizaron un paro regional, aunándose a la movilización convocada por la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidasep) (Servindi 14/08/08). Esta exigía la

derogatoria de los decretos legislativos 1015 y 1073, los cuales modificaban la ley de inversión privada y permitían la venta de tierras comunales con mayoría simple de una convocatoria no cualificada, abriendo las puertas para el despojo de las comunidades nativas y campesinas por las grandes empresas. Al año siguiente, la Organización Indígena de la Región de Atalaya (OIRA) se sumó al paro amazónico convocado por Aidesep para abril, exigiendo la derogatoria de los decretos legislativos 1020, 1064, 1080, 1081, 1089 y 1090, que creaban las condiciones para el despojo de las tierras y recursos de las comunidades nativas. Asimismo, demandaban que se reconociesen los derechos colectivos ancestrales de los pueblos indígenas y se restableciera en la Constitución Política del Perú los principios de inalienabilidad, imprescriptibilidad e inembargabilidad de los territorios indígenas (Servindi 18/03/09, 30/04/09).

Entretanto, el anuncio de que el Perú y Brasil construirían seis centrales hidroeléctricas en la Amazonía peruana —la más importante de las cuales, la de Pakitzapango, se ubicaría en el valle del río Ene— contribuyó a profundizar la sensación de acoso que vienen percibiendo los asháninka (Servindi 21/04/09). En su XIII Congreso Ordinario, realizado a fines de abril de 2009, CARE emitió un pronunciamiento mediante el que exigía la anulación de la resolución por la cual el Ministerio de Energía y Minas otorgó en concesión a la empresa Pakitzapango Energía SAC el estudio de factibilidad para la construcción de la represa, argumentando que las comunidades indígenas de la zona no fueron ni informadas ni consultadas previamente sobre este proyecto (Pronunciamiento 2009). La represa, con una altura de 165 m, crearía una laguna de más de 73 000 hectáreas de extensión que afectaría a diez comunidades asháninka e inundaría a trece poblados y más de 30 000 hectáreas de tierras comunales (CARE 2009). El pronunciamiento de los asháninka del río Ene no solo rechaza la construcción de la represa sino que denuncia las políticas del gobierno, que desde su perspectiva constituyen un intento por exterminar a los pueblos indígenas.

La ruptura del pacto fronterizo con los awajún y wampis

Pese a ser fácilmente accesible desde la costa, hasta comienzos de este siglo el territorio de los pueblos awajún y wampis —que abarca partes de los departamentos de Cajamarca, Amazonas, San Martín y Loreto— no había experimentado procesos de colonización tan masivos y descontrolados como los de otras áreas amazónicas (Rivera 1982, Vargas Llosa 2005). Esto se debió en gran medida al hecho de que su territorio ocupa un área de frontera disputada en la que, hasta la firma de los acuerdos de paz con Ecuador en 1998, se mantuvo vigente una suerte de pacto de protección mutua entre los awajún y wampis, por un lado, y el Ejército Peruano, por el otro (Odecofroc 2010). A ello habría que sumar la creación, en 1976, del Consejo Aguaruna-Huambisa, la primera organización intercomunitaria

awajún y wampis, que permitió frenar diversas iniciativas gubernamentales cuyo objetivo era colonizar la frontera e impulsó la titulación de grandes porciones de su territorio bajo la figura legal de “comunidades nativas”.

Tras la firma de los acuerdos de paz y la delimitación de la frontera con Ecuador, la antigua alianza entre los awajún-wampis y el ejército comenzó a resquebrajarse debido a que estos pueblos ya no eran considerados necesarios para los planes de largo plazo del ejército. La señal más saltante de este cambio de orientación ha sido el apoyo del ejército a una serie de iniciativas que afectan la integridad de los territorios awajún y wampis, en especial al otorgamiento de numerosos denuncios auríferos en la Cordillera del Cóndor y en la zona fronteriza y a los acuerdos de apoyo logístico de los militares en favor de las empresas mineras. Dichos denuncios comenzaron en 1992, pero permanecieron congelados hasta algunos meses después de la firma de los acuerdos de paz, cuando el gobierno suscribió un acuerdo de complementación minera con Ecuador que alentaba la cooperación para el desarrollo minero fronterizo (DS 046-1999-RE).

Simultáneamente, el gobierno creó una Zona Reservada que se superpone a 52 comunidades awajún y wampis de la provincia de Condorcanqui, con el pretexto de llevar a cabo un ordenamiento territorial y sin que mediara concertación previa (DS 005-99-AG). Dicha medida estaba orientada a definir las futuras rutas de las carreteras de conexión entre Perú y Ecuador, así como a establecer áreas naturales protegidas, tal como demandaban los acuerdos de paz de 1998. Las organizaciones locales awajún y wampis aceptaron la idea de crear un área natural protegida a lo largo de la frontera que garantizase la conservación de las nacientes de los ríos Cenepa y Santiago y a la vez bloqueara el desarrollo de la minería en la Cordillera del Cóndor. Desde 1999 hasta 2004 los awajún y wampis participaron activamente en el proceso de planificación de la Zona Reservada junto a las autoridades ambientales. Este culminó en la formulación de una propuesta consensuada para la creación del Parque Nacional Ichigkat Muja, que tendría una superficie de 152 875 hectáreas (INRENA 2004). Sin embargo, al año siguiente el gobierno bloqueó la iniciativa, y más adelante recortó el área de conservación en 69 829 hectáreas con el fin de abrir la región a la exploración y explotación aurífera. El Ministerio de Defensa y el Comando Conjunto, que hasta entonces habían frenado sistemáticamente los planes de colonización del territorio awajún-wampis, apoyaron la reducción del área del parque y la entrega de concesiones mineras (Odecofroc 2010: 32).

La decisión de recortar el parque, sancionada en 2007, fue recibida como una afrenta por los awajún y los wampis. Las comunidades y sus organizaciones han elevado numerosas protestas ante la aparente colusión de las autoridades gubernamentales y el ejército con las empresas mineras (Odecofroc 2008a; 2008b). También han denunciado que el ejército permite el ingreso de mineros informales

cuyas actividades ya acarrearán cambios en la calidad del agua. Además, el Estado ha incumplido su compromiso de titular en la zona varias comunidades y de ampliar el territorio de cerca de una decena de ellas, con lo que quedaría cerrada la frontera sur del parque (Acta 2004).

En diciembre de 2006, PerúPetro otorgó en concesión el Lote 116, ubicado al sur y sureste de la Cordillera del Cóndor, en favor de la empresa petrolera francesa Hocol (PerúPetro 2006). Con un área de 856 000 hectáreas, este lote se superpone a casi un centenar de comunidades awajún y wampis de los ríos Santiago, Cenepa, Nieva y Marañón, en el corazón del territorio de estos pueblos. La decisión generó la inmediata protesta de las organizaciones awajún y wampis de estas cuencas. Al año siguiente, la audiencia informativa organizada por el gobierno fue rechazada masivamente por considerar que el proyecto petrolero “atenta[ba] contra sus vidas” (Servindi 08/07/2007). Este lote también se superpone parcialmente a la Reserva Comunal Tuntanain, que mediante el DS 023-2007 ha quedado subordinada a los derechos concedidos para la exploración y explotación del Lote 116 (Aidesepe 2008).

La concesión de este lote también afecta el área prevista para la creación de la Reserva Comunal Kampankis, propuesta por las comunidades awajún y wampis desde 1997, la cual fue bloqueada por el gobierno debido a la presunción de que existe petróleo en la zona (Aidesepe 2008). El malestar generado por estas acciones gubernamentales ha traído consigo un evidente incremento de la conflictividad en la zona, que se acentúa a medida que asoman en la región nuevas empresas extractivas y se anuncian nuevos proyectos, incluyendo el proyecto hidroeléctrico de Rentema, con gran potencial de afectar la integridad territorial de los pueblos awajún y wampis (GRA 2008). La aparición en estas comunidades de brotes mortales de fiebre amarilla y de rabia humana, originada en la mordedura de murciélagos, no hace sino acrecentar la percepción de los peligros que las acechan (*El Comercio* 11/07/08, Torres 2007).

En 1998, las tierras de la comunidad awajún de Naranjos —provincia de San Ignacio, Cajamarca— fueron invadidas por más de un centenar de colonos (La Revista Agraria 2002). Pese a la inmediata protesta de la población local, seguida por una serie de acciones legales, las autoridades otorgaron a los invasores títulos de propiedad superpuestos al título comunal. Varias gestiones para desalojar a los invasores resultaron infructuosas por falta de respaldo policial o judicial. Los hechos llevaron a un desenlace violento cuando, en enero de 2002, los comuneros awajún atacaron a los colonos del sector de Flor de la Frontera (Congreso 07/03/2002). En las comunidades de esta misma área, localizada a lo largo de la frontera con el Ecuador, el Estado otorgó a partir de 1995 más de sesenta concesiones a la compañía minera peruana Metalfin-Afrodita (Odecofroc 2010: 16). Estas y otras concesiones auríferas han provocando el rechazo de las comunidades locales.

Las comunidades awajún y wampis de la provincia de Datém del Marañón, Loreto, han sido incluidas casi íntegramente dentro de dos grandes lotes petroleros (Benavides y Soria 2009). El Lote 109, contratado con la española Repsol en el 2005, abarca veintitrés comunidades awajún de los ríos Potro, Apaga y Cahuapanas. Paralelamente, el Lote 147, otorgado en 2008 a Jindal Oil & Gas Perú S.A. —empresa con sede en la India—, en asociación con Enigma Petróleo y Gas Ltd. (Perú), sucursal de una empresa registrada en Namibia (hoy Chariot Oil & Gas Ltd.), abarca las once comunidades wampis del río Morona. La política de adjudicación de lotes petroleros en territorios indígenas ha sido denunciada en repetidas oportunidades por las organizaciones awajún y wampis integrantes de la Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas (CORPI-San Lorenzo), base de Aidesep (CNR 2008). Estas demandas se suman al reclamo de la Organización de Pueblos Awajún del Distrito de Manseriche en lo relativo a la contaminación de las fuentes de agua de las comunidades del Apaga y de la carretera a Sarameriza, que tuvo lugar hace más de una década como consecuencia de varios derrames ocurridos en ese tramo del Oleoducto Norperuano. Estas protestas han llevado a las comunidades a ocupar la Estación N° 5 de Félix Flores en más de una ocasión en los últimos años y durante el paro amazónico de 2008. Estos antecedentes explican por qué las comunidades awajún y wampis participaron masivamente en el paro amazónico de abril de 2009, con su trágico saldo de muertos y heridos.

Percepciones indígenas de la violencia capitalista

Es en este contexto de intensa agresión por el gobierno y por una serie de empresas nacionales y transnacionales dedicadas a la extracción de madera, oro, gas, petróleo, y al establecimiento de grandes plantaciones para la producción de biocombustibles, que aparecieron las primeras noticias sobre la presencia de personajes sobrenaturales que deambulan por las comunidades nativas acechando a sus pobladores. La primera apareció el 6 de enero de 2009 en un correo electrónico enviado a los miembros de la Red Intercultural Bilingüe AMA por Edinson Espíritu, asháninka de la comunidad de Mariscal Cáceres, río Perené, y miembro de AMA, una asociación sin fines de lucro dedicada a mejorar la calidad de vida de las comunidades amazónicas-andinas (aamapresidente.blogspot.com). El texto del correo decía:

Estimados amigos, hermanos, compañeros, camarada, aliados y públicos en general. Ayer nos manifestó una hermana asháninka en el territorio ashá-ninka-selva central, han aparecido personas (gringos) vestidos con pantalón, camisa, zapatos, casco y alas de acero, las alas le ayuda a desplazarse de un lugar a otro creemos que funciona con un combustible en esa vestimenta no ingresa ni bala ellos matan a niños y niñas sin piedad sacando solo sus ojos y corazón, hasta el momento ya han desaparecido

varios niños y niñas asháninkas por lo tanto ponemos en alerta a todos y todas que todavía no se habían enterado estar vigilantes. Poblaciones en particular los asháninkas que viven en zonas muy alejadas y dispersas de las ciudades por favor organizarse y ya sabes qué hacer.

La noticia fue reproducida al día siguiente en el blog de Leonardo Antich Jempe, awajún del río Santiago (noticiaskanus.blogspot.com), y posteriormente, el 29 de enero, en la página web del informativo conservacionista Viajeros OnLine (www.viajerosperu.com).

La segunda de estas noticias apareció el 31 de enero de 2009 en La Voz Municipal, el boletín informativo mensual de la municipalidad distrital de Río Santiago, en territorio awajún y wampis. Bajo el título “Guayabal: invasión de seres extraños ¿verdad o ficción?” (Boletín 2009), el texto de la noticia decía:

A fines del mes de enero nos comunicaron por vía radiofónica desde la comunidad de Guayabal, un técnico enfermero la presencia de unos seres extraños que aparecían en horas de la noche, que aterrorizaba la población en su conjunto. En los primeros días parecía increíble, la noticia procedente de Guayabal era continua y preocupante un clima de esa naturaleza por eso el equipo de comunicación y la comisión de autoridades nos trasladamos al mismo lugar de los hechos para comprobar, fuimos bienvenidos en esa comunidad nos comentaron hechos escalofriantes como la presencia de gringos que aparecían, siete comuneros nos narró de cómo eran esos seres, comentó que descendía del espacio un ser dentro de la bola de cristal y que reflejaba luces multicolores habían hecho bastantes disparos a una distancia de tres metros, no pudiendo penetrar los perdigones en el bulto, en tal sentido nos pernoctamos una noche para captar la imagen del supuesto gringo rondamos casi toda la noche pero sin resultado alguno. Instamos a la población estar alerta ante esta situación y comunicar de inmediato con las autoridades locales. Sea verdad o no sea tenemos que estar alertas.

Esta noticia también fue reproducida en el blog de Leonardo Antich Jempe, donde hay enlaces a las ediciones del boletín de la municipalidad distrital de Río Santiago.

Algunos han recibido estas noticias con escepticismo, tal como se manifiesta en los comentarios que aparecieron en el blog de Antich tras la publicación de la noticia de los gringos alados de la selva central. En este artículo no nos interesa determinar si estas y otras noticias similares que han estado circulando entre los asháninka, awajún y wampis en los últimos tiempos son o no verosímiles; lo que importa es que están circulando en las comunidades, tanto oralmente como por otros medios de comunicación, y que, de alguna manera, expresan la desazón

que los pueblos indígenas sienten frente a la invasión de sus territorios por una diversidad de agentes foráneos.

Las dos noticias tienen muchas similitudes. En ambos casos los extraños son presentados como gringos que se desplazan fácilmente por el aire, son invulnerables a los disparos de bala y acosan a las comunidades indígenas, ya sea para matar niños con el fin de quitarles sus órganos o para aterrorizar a sus habitantes durante la noche. Entre los asháninka, esta y otras noticias han venido circulando desde hace ya un tiempo (Lucy Trapnell, com. pers.). La gente afirma que se han avistado gringos alados en las zonas de Satipo, Pangoa, Ene y Perené, así como a lo largo de la carretera que comunica Puerto Bermúdez con Pucallpa. En este último sitio, un grupo de asháninkas y colonos vio a uno de estos seres volando por encima del dosel del monte cuando se le bajó una llanta al carro en el que viajaban. Por lo general los gringos alados son hombres, aunque en ocasiones son mujeres. En algunas de las versiones que circulan en la región se dice que pueden volar gracias a sus alas de acero; en otras, que lo hacen gracias a unos motorcitos que llevan amarrados a su estómago y que prenden y apagan por medio de un botón ubicado a su costado. Generalmente salen de noche. Cuando se desplazan, emiten luces multicolores y portan una linterna muy potente con la que ciegan a sus víctimas. Su objetivo es raptar niños y jóvenes —aunque a veces también matan adultos— para quitarles el corazón y otros órganos con el fin de enviarlos a los Estados Unidos, donde se usan para hacer trasplantes a gente anciana. Se dice que siempre llevan consigo una pequeña congeladora llena de compartimentos donde guardan los diversos órganos que extraen de sus víctimas. Algunos afirman que cuando uno de estos gringos alados rapta a un niño o niña suele dejar a cambio una suma de dinero. En todos los casos se dice que sus víctimas nunca vuelven a aparecer.

Los asháninka de los ríos Ene y Tambo aseguran, además, que los gringos alados trabajan en asociación con el Programa Nacional de Apoyo Directo a los más Pobres, mejor conocido como “Juntos”. Este programa, creado por el gobierno en 2005, entrega un incentivo de S/. 100 por mes (aproximadamente US\$ 27) a las madres de familia con hijos menores de catorce años a cambio de que cumplan ciertas condiciones, tales como hacerse exámenes ginecológicos regularmente, matricular a sus hijos en la escuela y asegurar su asistencia, llevarlos a los controles de salud y vacunación, y comprometerse a darles alimentos enriquecidos proporcionados por el gobierno. Los asháninka afirman que las promotoras del programa han entregado la lista de los niños beneficiarios a los gringos alados y que es a partir de ella que estos escogen a sus víctimas. El rumor ha generado un gran rechazo al programa en esas zonas.

Se dice que, por lo general, los gringos alados huyen apenas se los ve. Algunos aseguran que en la comunidad de Pumpuriani (Perené) los pobladores ahuyentaron

a uno cuando estaba descendiendo para llevarse a un niño. En algunos casos, sin embargo, los pobladores se han organizado para atraparlos. Se dice que en la comunidad de Zutziki (Perené) los pobladores atraparon a dos de ellos y los quemaron. En la zona de Mazamari mataron a uno y encontraron que llevaba mucho dinero encima. En el Ene se cuenta que un asháninka que mató a uno de estos gringos alados y se puso su motor, lo activó sin querer al apretar un botón y salió volando. Dicen que voló hasta la comunidad de Poyeni, en el río Tambo, y que allí lo mataron porque lo desconocieron. Muchos afirman que los gringos alados tienen un convenio de tres años con el gobierno de Alan García, cuyo fin es exterminar a los asháninka. Según un asesor de la compañía petrolera Pluspetrol, que opera el Lote 108 en la cuenca del Ene, estas noticias han sido inventadas por los nativos para asustar a los trabajadores de las petroleras. Sin embargo, la angustia que estas noticias están ocasionando entre la población asháninka local parece desmentir esta teoría.

Los bultos voladores reportados entre los awajún y wampis tienen ciertas similitudes con los gringos alados de la selva central. En otra versión de la noticia aparecida en el boletín informativo mensual de la municipalidad distrital de Río Santiago, se dice que los bultos voladores se movilizan dentro de sus bolas de cristal gracias a un motorcito que pueden encender apretando un botón lateral cuando quieren elevarse. Cuando la gente los ve, suelen esconderse, y las veces que le han disparado las balas han rebotado y el bulto ha desaparecido elevándose al cielo. Al primer avistamiento, ocurrido en la comunidad de Guayabal, le han seguido varios otros por todo lo largo del río Santiago, el más reciente en Puerto Galilea, donde algunos los identifican con los pishtacos de la tradición oral andina (Ansión 1989, Molinié Fioravanti 1991).

En el territorio awajún-wampis, la historia de los bultos voladores se entremezcla con otras sobre un personaje conocido como el ‘sellador’. El sellador se presenta bajo varias formas, pero siempre parece ser un funcionario estatal encargado de programas de ayuda a las comunidades nativas que sella a la gente por diferentes medios y en distintas partes del cuerpo con el fin de hacerle daño. En una de estas versiones, el sellador aparece como un personaje mal encarado, acompañado por una secretaria joven, que usa como pretexto para acercarse a los niños indígenas y conversar con ellos su supuesta condición de defensor de los derechos de la niñez (Pedro García, com. pers.). Una vez cerca de ellos, sella a sus víctimas en la muñeca con un código de barras o con el número 666. Según el Apocalipsis del Nuevo Testamento, este número es la ‘marca de la bestia’, una marca o sello que Satanás o el Anticristo impondría en la frente o la mano derecha de todos los humanos al final de los tiempos (Apocalipsis 13: 16-17). Por otra parte, desde la publicación en 1982 del libro de Mary Stewart Relfe, *The New Money System 666*, ha aparecido una profusa literatura —tanto en imprenta como en la red— en la que se afirma que todos los códigos de barra UPC (Universal Product Code)

contienen el número 666 y que, al final de los tiempos, el Anticristo va a marcar a toda la humanidad con una combinación de código de barras y el número 666, cumpliendo de esta manera con la profecía de San Juan el Evangelista (ver, por ejemplo, <http://www.av1611.org/666/barcode.html>). Esta idea parece haberse difundido de alguna manera a las comunidades awajún y wampis, contribuyendo a dar forma al personaje del sellador. Aunque los awajún y wampis no especifican cuál es el objetivo de los selladores, dan a entender que esta acción facilita el rapto y violación de los niños marcados.

En otra versión, que coincide en parte con la que circula entre los asháninka, el sellador es una promotora del programa “Juntos”. Tras un comienzo lento debido a que para las madres de familia awajún-wampis resultaba más caro viajar a los puntos de pago que lo que recibían a cambio, el programa cobró vuelo al descentralizarse. A partir de entonces una alta proporción de las mujeres awajún y wampis con hijos pequeños se inscribieron en el programa. En octubre de 2008, sin embargo, comenzó a correrse la voz de que las promotoras del programa, encargadas de realizar los pagos, dar charlas de orientación y comprobar que las participantes del proyecto cumplieren con las condiciones pactadas, eran selladores que marcaban a las mujeres con fines maléficos pero no especificados. Se decía que solo las mujeres así selladas podrían trabajar para el gobierno, lo que recuerda las historias de vampiros, que muerden a sus víctimas para convertirlas en congéneres. Como consecuencia de este rumor, cientos de mujeres se han retirado del proyecto y renunciado a sus beneficios.

La tercera versión sobre este personaje lo presenta como un promotor o promotora de salud encargado de las campañas nacionales de vacunación. La desconfianza ante estas campañas data de varios años atrás, pero se ha intensificado en años recientes con la suspensión de la campaña de vacunación contra la fiebre amarilla entre los afectados por el terremoto de 2007 en Pisco tras la muerte de cuatro de las personas vacunadas (OMS 2008), y la suspensión en 2008 de la campaña de vacunación contra la hepatitis B en Arequipa debido a los debates acerca de los efectos nocivos de los compuestos mercuriales (tiomersal) contenidos en esta vacuna, cuya función es mantener su efectividad por más tiempo (*El Comercio* 04/06/08). En esta versión se dice que los vacunadores son selladores que aprovechan la vacunación para marcar el cuerpo de sus víctimas. Algunos dicen que estas y otras vacunas, tales como la de la rubeola, que solo se aplica a mujeres en edad reproductiva, tienen por fin esterilizar a las mujeres indígenas. Como consecuencia de estos temores, la campaña de vacunación contra la hepatitis B emprendida en abril de 2008 tuvo una muy baja cobertura en las comunidades awajún.

El temor a los sellos se extiende a los alimentos que tienen códigos de barra, especialmente a la leche en polvo, papillas y otros alimentos enriquecidos

entregados como donación a través de agencias estatales. Se dice que estos alimentos esterilizan a las mujeres y tienen efectos perniciosos en quienes los consumen. En resumen, los asháninka, awajún y wampis sienten que los blancos, ya sean peruanos o extranjeros, han emprendido una campaña para exterminarlos, sea mediante la extracción de partes corporales tales como ojos, órganos o grasa, o mediante la introducción de sustancias nocivas o patógenas, tales como sellos, vacunas o alimentos enriquecidos, en los cuerpos de los indígenas.

Estos temores también encontraron expresión tras los hechos violentos que tuvieron lugar en Bagua a comienzos de 2009, cuando abogados de derechos humanos recogieron la versión entre pobladores awajún de que el gobierno planeaba inyectar a los detenidos awajún con la sangre de los policías muertos, revelando el temor awajún a ser inoculado con sustancias nocivas (FIDH 2009: 32). Más importante aún, los asháninka, awajún y wampis sienten que esta campaña se realiza con la colaboración abierta o la participación cómplice del Estado, que firma convenios con los blancos o pone a su disposición sus agencias y personal especializado con el fin de enfermar, esterilizar, violar o matar a la población indígena.

Conclusiones

Las percepciones negativas que los asháninka, awajún y wampis tienen de los blancos nacionales o foráneos están, sin duda, marcadas por su experiencia histórica con aquellos, plagada de instancias de explotación, epidemias, despojo, matanzas y esclavitud (Brown 1984, Varese 1973). En esta coyuntura, sin embargo, dichas percepciones se conjugan con el conjunto de ideas que Santos Granero (2009) engloba en la noción de ‘economías políticas de vida’ para dar origen a las historias de una serie de personajes blancos que acosan a las comunidades nativas con sus extraordinarios poderes.

A primera vista, las economías políticas de vida amazónicas parecen constituir una instancia de lo que George M. Foster (1965: 294) dio en llamar, en relación con las sociedades campesinas, la “imagen del bien limitado”. Esto es solo una apariencia. Para empezar, tal como indica el propio Foster, su imagen del bien limitado —que definía como una “orientación cognitiva” que da forma y guía al comportamiento campesino— es “un constructo inferido o una abstracción analítica derivada de comportamientos observados” (Foster 1965: 294). En otras palabras, es un modelo teórico que, si bien está basado en observaciones etnográficas, se origina en una visión externa o ética de las sociedades campesinas. En segundo lugar, en la teoría fosteriana todos los bienes son limitados. Esto incluye no solo los bienes materiales tales como la tierra, el agua, la salud o el dinero, sino también bienes no materiales tales como la hombría, el honor, el amor y la amistad. Estos dos

elementos fueron duramente criticados en su tiempo. Kaplan y Saler (1966), por ejemplo, afirman que el modelo de Foster es tautológico en la medida en que, por un lado, dice basarse en comportamientos observados, mientras que, por otro, se plantea como explicación de dichos comportamientos. A su vez, alegan que la noción de escasez generalizada, que Foster presenta como un atributo ontológico del universo, podría más bien ser resultado de la extendida percepción de que los campesinos tienen un acceso más restringido a todo tipo de bienes que otros grupos sociales.

En contraste, la noción de economías políticas de vida se basa en una perspectiva émica, o nativa, y se aplica únicamente a las fuerzas de vida que animan al universo. En efecto, la idea de que dichas fuerzas son escasas o están mal distribuidas es una noción que aparece de manera explícita en las cosmologías de muchos pueblos indígenas amazónicos. Patrick Menget (1985: 137) fue uno de los primeros en anotar que una de las nociones más recurrentes en las cosmologías indígenas amazónicas es la idea de que “la energía presente en el mundo, y distribuida de manera desigual en el reino viviente (y tal vez también en el mineral), es finita en cantidad y se encuentra en constante circulación”. Esta misma idea aparece de manera explícita en las eco-cosmologías de los yagua (Chaumeil 1985), barasana (Reichel-Dolmatoff 1971), achuar (Taylor 1994), pano (Erikson 1986: 197) y bororo (Crocker 1985: 41, 57-58), entre otros. En otros casos, la idea de que las fuerzas de vida son escasas y están mal distribuidas se encuentra de manera implícita en las concepciones indígenas sobre las relaciones entre diferentes especies y entre distintas categorías de seres humanos.

Las nociones awajún, wampis y asháninka sobre la constitución de la persona, las causas de la enfermedad y la competencia entre especies expresan claramente esta visión del mundo. Los awajún y wampis afirman que todos los seres vivientes, incluyendo muchos objetos, tienen una esencia espiritual: wakan en el caso de los humanos; aents (‘persona’, ‘gente’) en el caso de los no humanos (Brown 1986: 54-55). Las almas de los animales tienen forma humana —un vestigio de su naturaleza humana primordial— y son concebidas como almas animales colectivas que representan a todos los individuos de una misma especie. Además, algunos animales y plantas son ‘poseídos’ o ‘controlados’ por poderosos seres míticos, tales como Nugkui, el espíritu femenino de la tierra, quien controla a un gran número de plantas cultivadas, animales domésticos y animales de caza (Brown 1986: 50). Dado que los humanos dependen de los animales y las plantas para su sustento y que estos últimos eran humanos primordiales, se considera que la relación con ellos es sumamente delicada y demanda un estricto cumplimiento de una serie de tabúes. Los dos más importantes en relación con los animales son la prohibición de cazar demasiados individuos de una misma especie y la de tratar de manera irrespetuosa los huesos de los animales cazados (Brown 1986: 91-92).

Se cree que la ruptura de estos tabúes produce shimpankamu, una condición por la cual los cazadores son incapaces de encontrar caza (Brown 1986: 70). Dicha condición aparece como una venganza de las almas o guardianes espirituales de los animales a los cuales se les ha faltado el respeto y tiene por objetivo reducir las posibilidades de vida de los cazadores abusivos o irrespetuosos. Además, algunos animales suelen atacar bajo su forma espiritual a los bebés recién nacidos, presumiblemente para impedir la excesiva reproducción de los humanos, sus enemigos ancestrales, en desmedro de la suya propia (Brown 1986: 56).

Lo mismo sucede con las plantas. Los awajún afirman que si estas son maltratadas por la mujer que las ha plantado o por otras personas, las plantas pueden vengarse chupando la sangre de los transgresores. En cambio, para inducir las a su crecimiento las mujeres deben invocar a Nugkui con canciones (anent), entre otros. Instancias de maltrato son cosechar todas las plantas de una misma especie que se encuentran en una chacra o cosechar las plantas de manera descuidada, desperdiciando parte de ellas (Brown 1986: 106). En otras palabras, las plantas se vengán cuando son ‘exterminadas’ o cuando se las mata por gusto. El acto por el cual las plantas chupan la sangre de un transgresor se conoce como “comer el alma” y es entendido como “la extracción de la fuerza vital de una persona de modo tal que la misma se debilita, empalidece y se torna incapaz de resistir la muerte” (Brown 1986: 106). La lógica detrás de estos tabúes respecto de las plantas y animales, que parece ser compartida por todos los pueblos de habla jívara, es la idea de que “las posibilidades de existencia humana son finitas y dependientes de un stock crónicamente insuficiente de virtualidades de personas” (Taylor 1994: 74). Esta escasez explicaría, según Taylor, el estado de guerra endémico existente entre los pueblos de habla jívara, pero igualmente explica el estado de depredación generalizada entre humanos y no humanos, y entre los pueblos de habla jívara y otros pueblos.

Los asháninka, por su parte, afirman que todos los seres vivos —humanos, animales, plantas y objetos— poseen un alma de forma humana (ishire) que es prueba de su origen humano común. Por esta razón, consideran a todos los seres vivientes como ‘personas’. Sin embargo, mientras que las almas de los seres humanos están contenidas dentro de sus cuerpos, las de los seres no humanos aparecen como ‘madres’ (iniro) o ‘padres’ (iriri) externos de una determinada especie animal o vegetal (Chevalier 1982: 344). Estos progenitores sobrenaturales son concebidos como los “dueños” de sus “hijos”, pero también como sus “guardianes” y “protectores”. Además, los animales terrestres y los peces tienen “dueños máximos” —Maninkari y Kiatsi, respectivamente—, que ocultan a sus protegidos en cuevas y pozas y deciden cuándo y cuántos de ellos soltar para que los asháninka tengan algo para comer (Elick 1970: 49; Weiss 1975: 287). Los asháninka afirman que estos dueños sobrenaturales son muy celosos de los animales que están a su cargo y se sienten agraviados cuando un cazador mata

en demasía a sus protegidos (Elick 1970: 53). En tales casos, se le aparecen bajo forma animal al cazador abusivo con el fin de hacerlo enfermar. Los guardianes de los animales también se enojan cuando un cazador descuidado hiere a un animal sin matarlo y este muere en vano (Elick 1970: 48). Cuando ello sucede, el padre del animal venga la muerte de su protegido atrayendo al cazador descuidado a una cueva y convirtiéndolo en uno de sus animales. De esta manera se compensa la pérdida de un miembro del grupo.

La base de estas concepciones parece ser la misma que entre los awajún y wampis, a saber, que la vida es un recurso escaso y que todos los seres vivos compiten por acumular tanta fuerza vital como les es posible, aun cuando esto sea en detrimento de otras especies. Esta es la razón por la cual las madres y padres de las plantas y animales castigan a las personas que sobreexplotan a sus protegidos o los matan de manera descuidada, enviándoles enfermedades mortales. El principio subyacente a esta concepción es que se debe alcanzar cierto balance entre todas las especies que compiten por fuerzas de vida antes de que, como resultado de la depredación generalizada, se aniquile a una especie y se rompa el equilibrio del cosmos de manera irreversible.

Entre los asháninka esta noción es explícita. Sostienen que los shamanes son los encargados de mantener el equilibrio entre los humanos y los espíritus guardianes de los animales y plantas (Elick 1970: 211). Estos usan sus habilidades comunicativas para persuadir a Maninkari y a los padres de las diferentes especies animales de que suelten a algunos de sus protegidos con el fin de que los asháninka tenga algo para cazar o pescar, a la par que promueven la conservación de los animales y las plantas mediante amenazas de castigos sobrenaturales para quienes los exploten de manera excesiva o descuidada (Elick 1970: 211).

Proponemos que los asháninka, awajún y wampis conciben la relación entre las diferentes categorías de seres humanos en los mismos términos en que conciben la relación entre humanos, plantas y animales, a saber, como una relación de competencia por fuerzas de vida que debe alcanzar cierto equilibrio a pesar del principio de asimetría y desequilibrio estructural que la caracteriza (Taylor 1994: 74). Esto es especialmente cierto en lo que respecta a la relación con los blancos. Las historias que circulan entre los awajún, wampis y asháninka sobre seres sobrenaturales blancos que los acosan para despojarlos de sus fuerzas de vida se refieren tanto a los blancos peruanos como a los blancos foráneos o “gringos”. De acuerdo con las cosmologías de estos pueblos, los blancos como categoría ontológica no son seres enteramente humanos. No solo se cree que traen consigo enfermedad y muerte, sino que han probado ser sus más acérrimos enemigos.

Los awajún consideran que tanto los blancos como ellos tuvieron un mismo origen, pero debido a una competencia promovida por Etsa, la divinidad solar,

terminaron separándose y quedaron en bandas diferentes del río mítico primordial (Chumap Lucía y García Rendueles 1979: I, 243). Esta división tuvo consecuencias trascendentales. Así, mientras que los awajún se clasifican a sí mismos como ‘gente’ (aents), consideran a los blancos como kistián, un término derivado de la palabra ‘cristiano’ pero que tiene el sentido de ‘no gente’ (Rendueles 1979: II, 759, 771). Por su parte, los asháninka afirman que los blancos o viracocha surgieron de una laguna mítica cuando un pescador asháninka, frustrado porque no conseguía pescar con ningún tipo de carnada, usó como carnada a un niño (Weiss 1975: 415). Como resultado, los blancos salieron en grandes cantidades e inmediatamente comenzaron a matar a los asháninka, confirmando así su naturaleza antropofágica y asesina. Desde su perspectiva, los asháninka, creados por el dios Oriátziri, difieren sustancialmente de los blancos, quienes provienen del mundo subacuático de Nónki, la gran boa arcoíris, y como tales están asociados a la enfermedad y la muerte (Varese 1973: 293-294).

Ambos pueblos ven a los blancos como seres poderosos, pero codiciosos y mezquinos, que acosan permanentemente a los indígenas. Los awajún consideran a los blancos “peligrosos e indignos de confianza” y temen sus “poderosos y espantosos medios de coerción” (Brown 1984: 126). Afirman “que la mayor motivación de los ‘civilizados’ es la adquisición de riquezas, lo cual explica su avaricia y su negativa a compartir su comida y sus bienes con otros tal como lo hacen los aguarunas entre ellos” (Brown 1984: 126). Por su parte, los asháninka consideran que, desde su aparición en este mundo, los blancos se han dedicado a despojar a los indígenas de sus bienes, sus recursos y sus vidas. Según Varese (1973: 294), los asháninka identifican a los blancos con Nónki, el gran enemigo de la humanidad que se dedica a enviarles enfermedad y muerte. Los asháninka aseguran que han sido los blancos quienes han traído las tres enfermedades (sarampión, viruela y gripe) que los diezman (Varese 1973: 318). Afirman, además, que los blancos han secuestrado a Pachakamaite, el hijo del sol, que vive río abajo, en los confines del mundo, para apropiarse de los bienes que produce este dios tecnológico —hachas, machetes, ollas, escopetas, y municiones— que antes pertenecían a los asháninka y ahora pertenecen a los blancos (Varese 1973: 309-311, Benavides 1986).

Según estas percepciones, la relación entre indígenas y blancos se ha basado, al igual que aquella entre humanos y no humanos, en una competencia por fuerzas de vida en la que hasta ahora se ha mantenido cierto balance que ha posibilitado la supervivencia y reproducción de ambas partes. El problema en la actual coyuntura es que los asháninka, awajún, y wampis sienten que este balance se ha roto. Desde su perspectiva, los blancos —crecientemente identificados con los proyectos estatales y las empresas extractivas— no solo están explotando a los indígenas, tal como han venido haciéndolo desde hace mucho tiempo, y

despojándolos de sus recursos y fuerzas de vida, sino que, con el apoyo del Estado, se han propuesto exterminarlos.

Esta no es una inferencia imaginada, sino que aparece de forma explícita en diversos documentos producidos por las organizaciones indígenas. Así, en un pronunciamiento de los pueblos awajún y wampis difundido con motivo del paro amazónico de agosto de 2008 se dice: “Esta movilización indígena es muestra del rechazo frente a la medida legislativa que el gobierno de turno ha emprendido, vulnerando nuestros derechos ancestrales al territorio, y *en justo reclamo a que se respete nuestra vida, y no se esté emitiendo normas que ponen en riesgo nuestra existencia misma*” (Pronunciamiento 2008; énfasis agregado). Un sentimiento semejante se encuentra entre los asháninka. En un pronunciamiento circulado por la Central Asháninka del Río Ene en 2009 en rechazo a la construcción de la hidroeléctrica de Paquitzapango, los firmantes concluyen:

Aunque contribuimos con nuestra sangre y vidas a la pacificación del país, organizándonos en Comités de Autodefensa, el Gobierno nos trae nuevas amenazas: la concesión de nuestro territorio a empresas petroleras y la construcción de una represa hidroeléctrica. Nosotros vemos estos atropellos a nuestro territorio como una violencia más que ataca directamente a nuestras vidas y a nuestro existir como Pueblo. *Esto nos conduce a una sola conclusión: el Gobierno tiene la intención de exterminarnos.* (Pronunciamiento 2009; énfasis agregado).

Las historias de bultos, selladores y gringos alados responden a la sensación de que en esta ocasión los blancos y el Estado que los representa —en el caso de los blancos nacionales— o que los promueve —en el caso de los ‘gringos’— se proponen acabar de una vez por todas con los pueblos indígenas amazónicos. La matanza de indígenas awajún y wampis en Bagua con motivo del paro amazónico de abril-junio de 2009 a la que nos referimos en la introducción no hizo sino profundizar esta percepción, tal como expresara con rabia y desesperación una mujer awajún entrevistada por un canal de televisión nacional al referirse a Alan García: “*Tú eres el culpable porque nos estás exterminando. Nos estás matando. Nos estás vendiendo. Tú eres el terrorista [...]* Nosotros los awajún-wampis no te hemos elegido para que nos extermines sino para que nos ayudes [...]. Ya nos exterminaste, ahora quedamos sin nada” (Testimonio 2009; énfasis agregado).

Acosados por compañías petroleras, mineras y madereras, invadidos por constructores de carreteras, oleoductos, helipuertos y represas, y amenazados por una avalancha de decretos legislativos y políticas estatales que se propone acabar con el andamiaje legal que con tanto esfuerzo se construyó a través de los años para proteger sus territorios y poblaciones, los asháninka, awajún y wampis,

así como otros pueblos indígenas de la Amazonía peruana, sienten que están embarcados en una lucha final, de la cual solo pueden salir triunfantes o muertos.

Referencias citadas

- Acta. 2004. Acta de conformidad para la creación del Parque Nacional Cordillera del Cóndor, 30/03/04. Archivo del Instituto Nacional de Recursos Naturales (Inrena).
- Aideseop. 2008. Comunidades de la Cordillera del Cóndor rechazan exploración de petróleo porque atenta contra sus vidas, 20/05/08. Consulta: diciembre de 2009. <http://www.aideseop.org.pe/index.php?codnota=37>
- Ansion, Juan M. (ed.). 1989. *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea.
- Anuario. 2000. *Anuario estadístico de hidrocarburos. Ministerio de Energía y Minas del Perú*. Consulta: noviembre de 2009. www.minem.gob.pe/.../Hidrocarburos/anuario%202000/Exploracion.pdf
- Belaunde, Luisa E. (org.). 2007. De seres y perspectivas. *Amazonía Peruana* [número especial] (30).
- Benavides, Margarita. 1986. La usurpación del dios tecnológico y la articulación temprana en la selva central peruana: misioneros, herramientas y mesianismo. *Amazonía Indígena*. 6 (12): 30-35.
- Boletín. 2009. Guayabal: invasión de seres extraños ¿verdad o ficción?. *Boletín mensual de la Municipalidad Distrital de Río Santiago*. 31/01/2009.
- Brown, Michael F. 1986. *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- _____. 1984. *Una paz incierta: historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la Carretera Marginal*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- CARE. 2009. Valle del río Ene en amenaza por el proyecto Paquitzapango [video-grabación]. Organización Central Asháninka del Río Ene (CARE).
- Caruso, Emily. 2004. Peru: Amazon Forestry Consortium threatens to evict an Ashaninka community. *World Rainforest Movement Bulletin* (80) marzo 2004. Consulta: noviembre de 2009. <http://www.wrm.org.uy/bulletin/80/Peru.html>
- Chaumeil, Jean-Pierre. 1985. Echange d'énergie: Guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie Péruvienne. *Journal de la Société des Américanistes*. (71): 143-157.
- Chevalier, Jacques M. 1982. *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru*. Toronto: University of Toronto Press.
- Chumap Lucía, Aurelio y Manuel García Rendueles. 1979. "Duik múun": universo mítico de los Aguaruna. 2 volúmenes. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

- CNR. 2008. "Indígenas toman estación de petróleo en Saramiriza", 12/08/2008. Consulta: diciembre de 2009. <http://www.cnr.org.pe/noticia.php?id=23184>
- Congreso. 2002. "Informe del grupo de trabajo encargado de la investigación de los hechos ocurridos en la provincia de San Ignacio, departamento de Cajamarca, producto del enfrentamiento entre colonos y nativos de la zona y para identificar zonas de la Amazonía peruana en las que se puedan presentar hechos similares". Consulta: marzo de 2009. <http://www.congreso.gob.pe/congresista/2001/lguerrero/paginas/fiscalizadora0.htm>
- Crocker, Jon Christopher. 1985. *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press.
- CVR. 2003. Comisión de la Verdad y Reconciliación: *Informe Final*.
- Dandler, Jorge. 1998. *Pueblos indígenas de la Amazonía peruana y desarrollo sostenible*. Lima: OIT-HIVOS-PNUD.
- Decretos. 2006. Decretos de urgencia: fe de erratas. Sistema Peruano de Información Jurídica. 17 de mayo de 2006. Consulta: noviembre de 2009. spij.minjus.gob.pe/Normas/textos/170506T.pdf
- DGE. 2007. *Análisis de la situación de salud del Pueblo Achuar, 2006*. Lima: Dirección General de Epidemiología.
- Earthrights International *et al.* 2007. *Un legado de daño. Occidental Petroleum en territorio indígena de la Amazonía Peruana*. Lima: EarthRights International, Racimos de Ungurahui-Amazon Watch-WWF Perú.
- El Comercio*. 2007. "Asháninkas toman campamento de empresa exploradora en Río Tambo". Lima, 1 de diciembre.
- _____. 2008. "Detienen trabajos petroleros por exigencia del pueblo asháninka". Lima, 15 de abril.
- _____. 2008. "El comando especial del VRAE". Lima, 18 de abril.
- _____. 2008. "Suspenden campaña de vacunación contra la hepatitis B en Arequipa". Lima, 4 de junio.
- _____. 2008. "Talan más de cinco mil árboles de la Reserva Natural Asháninka". Lima, 19 de junio.
- _____. 2008. "Fiebre amarilla amenaza a indígenas de una comunidad de Bagua". Lima, 22 de julio.
- _____. 2008. "Denuncian invasión de terrenos por presuntos narcoterroristas". Lima, 30 de octubre.
- _____. 2009. "Nativos de la selva central inician paro indefinido". Lima, 13 de junio.
- _____. 2009. "Comités de autodefensa del VRAE recibieron 400 escopetas y municiones". Lima, 15 de setiembre.
- Elick, John William. 1970. "An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru". Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles.

- Erikson, Philippe. 1986. Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: La belliqueuse quête du soi. *Journal de la Société des Américanistes*. (72): 185-209. Lima.
- FIDH. 2009. Perú - Bagua. Derramamiento de sangre en el contexto del Paro Amazónico. Urge diálogo de buena fe. Informe N° 529e, octubre de 2009. Consulta: diciembre de 2009. <http://www.politicaspUBLICAS.net/panel/noticias/a-latina/417-fidh-bagua.html>
- Foster, George M. 1965. Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist*. 67(2): 293-315.
- Gow, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- GRA. 2008. Alternativas de centrales de generación de energía eléctrica en Amazonas. Dirección Regional de Energía y Minas. Chachapoyas. Gobierno Regional Amazonas. Consulta: noviembre de 2009. <http://www.regionamazonas.gob.pe/sede/regimágenes/publicidad/centrales.pdf>
- Inrena. 2004. Plan Maestro. Parque Nacional Ichigkat Muja - Cordillera del Cóndor.
- Kaplan, David y Benson Saler. 1966. Foster's 'Image of Limited Good': An Example of Anthropological Explanation. *American Anthropologist*. 68(1): 202-206.
- La Torre López, Lily. 1998. *¡Solo queremos vivir en paz! Experiencias petroleras en territorios indígenas de la Amazonía peruana*. Copenhague: IWGIA.
- La Revista Agraria. 2002. "Nativos y colonos: ¿problema cultural?". *La Revista Agraria*, número 32. <http://www.cepes.org.pe/revista/r-agra32/arti-01c.htm>
- Menget, Patrick. 1985. Jalons pour une étude comparative. *Journal de la Société des Américanistes*. (71): 131-141.
- Memorial. 2007. Memorial de los pueblos indígenas del Valle de la Región Apurímac (VRA). Monkirenschi, 13/10/07. Consulta: noviembre de 2009. <http://www.servindi.org/actualidad/2836>
- Molinie Fioravanti, Antoinette. 1991. El pishtaco. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*. 20 (1).
- Napolitano, Dora A. 2007. Towards understanding the health vulnerability of indigenous peoples living in voluntary isolation in the Amazon rainforest: Experiences from the Kugapakori Nahua Reserve, Peru. *Ecobhealth*. 4 (4): 515-531.
- Odecofroc. 2008a. "Documentos sobre el proceso de participación de las comunidades nativas en la categorización de la Zona Reservada Santiago-Comaina, 1999-2004".
- _____. 2008b. "Documentos relativos a la creación del Parque Nacional Ichigkat Muja - Cordillera del Cóndor y Reserva Comunal Tuntanain, 2004-2008".

- _____. 2010. *Crónica de un engaño. Los intentos de enajenación del territorio fronterizo awajún en la Cordillera del Cóndor a favor de la minería*. Documento 5, IWGIA. Lima: Odecofroc-IWGIA.
- OGE. 2005. *Análisis de la situación de salud del Pueblo Matsigenka 2003*. Lima: Oficina General de Epidemiología.
- Oms. 2008. "Comité Consultivo Mundial sobre Seguridad de las Vacunas, 12-13 de diciembre de 2007". Consulta: noviembre de 2009. http://www.who.int/vaccine_safety/reports/Dec_2007/es/index.html.
- Oxfam. 2007. "Pueblos sin derechos. La responsabilidad de Repsol YPF en la Amazonía peruana". Informe de Intermón Oxfam. Consulta: noviembre de 2009. <http://www.business-humanrights.org/Links/Repository/229811>.
- Páez, Ángel. 2007. Peru: Shining Path Rebels and the War on Drugs. Consulta: noviembre de 2009. <http://ipsnews.net/news.asp?idnews=40232>.
- Peñaherrera, Liliana. 2009. "El último reducto: crónica de un despojo 'legal' de ancestrales tierras asháninkas". *Caretas*, 04/09/09. Consulta: noviembre de 2009. <http://www.caretas.com.pe/1480/ultimo/ultimo.htm>.
- PerúPetro. 2006. "PerúPetro S.A. logra un nuevo récord de firmas de contratos en el 2006". Consulta: noviembre de 2009. [mirror.perupetro.com.pe/noticiasdes-s.asp?ID=107](http://www.mirror.perupetro.com.pe/noticiasdes-s.asp?ID=107).
- Pronunciamiento. 2008. "Pronunciamiento de los pueblos Awajún-Wampís". Santa María de Nieva, 13/08/08.
- _____. 2009. "Pronunciamiento de los Ashaninka del río Ene sobre la Hidroeléctrica de Pakitzapango". *Pichiquia*, 26/04/09. Consulta: noviembre de 2009. <http://www.internationalrivers.org/en/am%C3%A9rica-latina/los-r%C3%ADos-de-la-amazon%C3%AD/pronunciamiento-de-las-comunidades-ashaninka-de-la-cuenca-del->
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1971. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Relfe, Mary Stewart. 1982. *The New Money System 666*. Montgomery: Ministries Stated.
- Rivera, Lelis. 1982. Alto Marañón: viejo mito en nueva versión. *Amazonía Indígena*. 2(4): 12-21.
- Roe, Peter G. 1982. *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Salazar, Milagros. 2008a. "El pueblo asháninka no va a permitir tanto abuso". 30/08/08. Consulta: noviembre de 2009. <http://ipsnoticias.net/print.asp?idnews=89610>.
- _____. 2008b. Native Groups Hemmed in by Coca Threat. 06/10/08. Consulta: noviembre de 2009. <http://ipsnews.net/news.asp?idnews=44140>.
- Santos Granero, Fernando. 2009. *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press.
- _____. 1998. Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist*. 25(2): 128-148.

- Servindi. 2006. "UNAY rechaza concesiones petroleras sobre la Reserva Comunal El Sira". 7 de setiembre. Consulta: noviembre de 2009. <http://www.servindi.org/actualidad/1078/1078>.
- _____. 2007. "Pueblos indígenas de selva central rechazan agresiva política de concesiones sobre territorios indígenas". 6 de junio. Consulta: noviembre de 2009. <http://www.servindi.org/actualidad/2197/2197>.
- _____. 2007. "Pueblos awajún rechazan actividad petrolera en el lote 116". 8 de julio. www.servindi.org/actualidad/2265/2265.
- _____. 2008. "Comunidades Asháninka y Yánesha paralizan el viernes 15". 14/08/08 Consulta: noviembre de 2009. <http://www.servindi.org/actualidad/4462#more-4462>.
- _____. 2009. "Amazónicos retomarían protestas ante incumplimiento del Gobierno". 18/03/09. Consulta: noviembre de 2009 <http://www.servindi.org/actualidad/9275>.
- _____. 2009. "Acuerdo Lula-García para construir hidroeléctricas causa alarma en indígenas". 21/04/09. Consulta: noviembre de 2009. <http://www.servindi.org/actualidad/10757#more-10757>.
- _____. 2009. "Nativos asháninkas toman control de la ciudad de Atalaya". Consulta: noviembre de 2009. 30/04/09 <http://www.larepublica.pe/regionales/30/04/2009/nativos-ashaninkas-toman-control-de-la-ciudad-de-atalaya>.
- Stolze Lima, Tânia. 2005. *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP; ISA; Río de Janeiro: NuTI.
- _____. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. Brasil: *Mana*. 2(2): 21-47.
- Taylor, Anne-Christine. 1994. "Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Equateur". En: Elisabeth Copet-Rougier y Françoise Héritier-Augé (eds.). *Les complexités de l'alliance (Economie, politique et fondements symboliques de l'alliance)*. pp. 73-105. París: Archives Contemporaines.
- Torres, Jaime R. 2007. Rabia humana, muertes, vampiros - Perú (Condorcanqui). Consulta: noviembre de 2011. http://www.veterinaria.org/revistas/vetenfinf/nfon devila/rabia_humanaperu.htm
- Varese, Stefano. 1973. *La sal de los cerros: una aproximación al mundo campá*. Lima: Retablo de Papel.
- Vargas Llosa, Mario. 2005. *La casa verde*. Madrid: Santillana.
- Vera, Inés. 2004. "Tala ilegal en áreas naturales protegidas del Perú". ParksWatch. Consulta: noviembre de 2009. <http://www.parkswatch.org/news.php?l=spa&id=200>
- Viveiros De Castro, Eduardo. 2004. Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge*. 10 (3): 463-484.

- _____. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Society*. 4 (3): 469-488.
- Weiss, Gerald. 1975. *Campa Cosmology: The World of a Forest Tribe in South America*. Nueva York: AMNH.

La ropa como aculturación en la Amazonía peruana¹

PETER GOW

En 1961, Peter Matthiessen, escritor de literatura de viaje americano, viajó río abajo por el Urubamba, en la Amazonía peruana. Sobre un gran poblado yine escribió lo siguiente:

Llegamos a Sepahna al principio de la tarde, y fuimos saludados desde la orilla por un bando mixto de piros, amahuacas y machiguengas. Pero, esta gente no llevaba puesta sus ropas tribales, y, por lo tanto, eran más o menos indistinguibles. El lugar parecía ser menos un pueblo indígena que una feria a campo abierto, lo que, en efecto, era. Al decir esto, no quisiera expresar ninguna desaprobación del padre Manuel Diez y de su alegre personal de hermanos y hermanas, ni tampoco de los otros bondadosos dominicos que mantuvieron en pie a nuestros cuerpos y almas por casi una semana. Todos son gente buena, haciendo un buen trabajo, a pesar de lo desagradable que los efectos de dicho trabajo puedan parecerle a gente como yo. Es muy triste ver que el carácter individual de estos indios está desapareciendo rápidamente bajo la acción del gran mezclador del hombre blanco, sagrado o no, no importa que tan beneficioso este pueda ser para la barriga, o la salvación, de los bravos. Los pobladores de Sepahua ya no son más indígenas, sino peruanos ignorantes e indigentes; y sus primos en el interior de las quebradas, con su cabello largo y su pintura, tienen una apariencia mejor. En Sudamérica, con unas cuantas excepciones, la tribu que entra en contacto completo con el hombre blanco, bajo los términos del hombre blanco, tiene, tal vez, medio siglo de existencia por delante (1962: 211).

“Piro” es el apodo cariñoso con el que los konibo llaman a los yine, y que fue muy usado por otros pueblos y por ellos mismos, hasta que las federaciones políticas indígenas insistieron en usar la palabra “humano” como su verdadero nombre. El

1 Traducido por Luisa Elvira Belaunde.

informe de Matthiessen, aunque parezca evidente o banal, pertenece a una larga y compleja tradición intelectual. Parafraseando a Gombrich (1960) con respecto a la pintura, los libros de viaje le deben mucho más a otros libros de viaje que a los hechos ocurridos durante los viajes. En este caso, el informe de Matthiessen pertenece a una tradición del pensamiento sobre el progreso de la civilización y su relación con la naturaleza, tanto humana como otra, que se consolidó en los Estados Unidos en el siglo XIX, y se expandió hacia afuera. El sentimiento que el progreso, la expansión de la civilización, es necesariamente destructivo de la naturaleza y la diversidad cultural es central en esta tradición. Más cultura significa menos naturaleza, y más civilización equivale a menos diversidad cultural. La conexión con las teorías de la modernidad es obvia.

Con respecto a este punto, debo manifestar un interés propio. Estoy de acuerdo con Matthiessen, puesto que su reacción ante la apariencia visual de los pueblos indígenas del Urubamba era, y en cierta medida, sigue siendo igual a la mía. Esto se debe, seguramente, a que tanto Matthiessen como yo somos los productos de una historia similar, que considera a ciertos juicios estéticos como axiomáticos. Lo que nos diferencia es que yo he pasado 25 años involucrado con los pueblos indígenas de esa parte de la Amazonía peruana, intentando conocer lo que piensan sobre las cosas. Matthiessen pasó un periodo de tiempo igual, y hasta mayor, pensando sobre otras cosas, igualmente importantes.

Me gustaría contrastar la cita de Matthiessen con otra, proveniente de un mito que me fue contado hace veinticinco años por Artemio Fasabi, líder del poblado de San Clara, que se encuentra río abajo de Sepahua, y que es la comunidad en donde conduje la mayor parte de mi trabajo de campo. Él me contó:

Hace tiempo, la gente dice que había un hombre que era el único hijo de una mujer sin esposo. Para mantenerla, se iba al monte, se sacaba su *cushma*, y se convertía en un jaguar. Así se paseaba por la selva matando mitayo. Cuando acaba, se ponía su *cushma* de vuelta y se convertía humano otra vez, y llevaba el mitayo a su madre. Le llevaba *huangana*, venado, majaz, de todo.

Cushma es la palabra del quechua regional que designa lo que los *yine* llaman *mkaltt*, una túnica de algodón, tejida a mano y pintada. La mención en el texto de “*huangana*, venado, majaz, de todo” indica que las proezas de cacería del protagonista son muy deseadas por los *yine*. El mito continúa contando el origen de la brujería, que se debió a la incapacidad de la gente antigua de matar ese “hombre-jaguar”.

Claramente, para Artemio Fasabi, el narrador de este mito/ la ropa tiene otro significado que el que tenía para Matthiessen. Fasabi1 nacido en 1947, cursó la

escuela secundaria en Sepahua y, muy probablemente, era uno de los que estaban en ese “bando mixto de piro, amahuacas y machiguengas” que le dio la bienvenida a Matthiessen. En este artículo, abordo la naturaleza de las diferencias de ideas y prácticas sobre la ropa entre gente como Artemio Fasabi y Peter Matthiessen.

La literatura de viaje

En la literatura de viaje sobre la Amazonía¹ la transformación de la ropa, y los estilos de arte corporal tradicionales, en ropa usada por “gente blanca” es presentada como un hecho inevitable, y como una evidencia de la “pérdida cultural” que acompaña el aumento del contacto con el mundo civilizado. Aunque los etnógrafos no concuerden con las primicias de estos argumentos, por lo general, no han intentado refutarlos. Por cierto, la mayoría de los etnógrafos sólo han escrito anotaciones sobre los cambios de vestimenta, sin desarrollar un análisis sobre sus observaciones (Hugh-Jones 1992, Veber 1996). El que los pueblos de la Amazonía estén rápidamente adoptando ropa occidental es, pues, una banalidad sin análisis de la literatura sobre la región. Y cuando este proceso es estudiado, lo es bajo el término de “aculturación” concebido como una fragilidad de las culturas amazónicas ante la expansión occidental; a pesar de que un concepto como “aculturación” vuelve estas transformaciones social e históricamente opacas.

El concepto de “aculturación” cubre por lo menos tres niveles distintos de cambio: (a) un cambio de *términos* (entre modos tradicionales de decoración corporal, y modos nuevos y alienados); (b) un cambio de *relaciones entre términos* (entre los significados tradicionales y los sentidos modernos de la decoración corporal); y (c) un cambio de *sistemas de relaciones entre términos* (entre sistemas de producción de significado, cada cual concebido como global y auto-suficiente, pero también, como variaciones transformacionales de potencialidades humanas). Tal vez pueda ser que la vestimenta como aculturación sea un hecho en la Amazonía peruana, pero no es una teoría antropológica sobre este hecho.

Este ensayo intenta investigar este fenómeno valiéndose de una teoría etnográfica. Por este término, que le debo a Marcio Goldman del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, me refiero al desarrollo antropológico de las categorías usadas por mis informantes y me como instrumentos analíticos claves para comprender lo que están haciendo. Una teoría etnográfica, claramente, no es un “relato cultural”, porque usa categorías locales de maneras en que los pobladores locales no lo harían, o por lo menos, en que no lo hacen. Tampoco es, estrictamente, una teoría antropológica, porque, necesariamente, utiliza categorías ajenas al pensamiento antropológico. Las teorías etnográficas son particularmente apropiadas en situaciones como la presente, en donde los analistas pueden estar tan metidos en una sola versión de un fenómeno que pueden seriamente correr el

riesgo de dejarse engañar por sus propias categorías locales, las cuales, al mismo tiempo, los fascinan y los desorientan.

Teorizando el cambio de ropa

Los estilos de vestir yine, así como sus estilos de arte corporal, de manera general, pueden ser examinados con relación a la *cosmología perspectivista* de Viveiros de Castro (1998) (véase también Riviere 1994, Lima 1999 y Gow 2001). Viveiros de Castro caracteriza a las cosmologías perspectivistas como multinaturalistas, contrastándolas con las cosmologías occidentales multiculturalistas. Las cosmologías multiculturalistas afirman la unidad de los cuerpos (todos contruidos con las mismas cosas y de las mismas maneras) y la multiplicidad de las almas, las mentes y las culturas. En cambio, las cosmologías multinaturalistas, como las cosmológicas perspectivistas amazónicas, operan por medio de la unidad de la mente y el alma de todas las entidades, y la multiplicidad de sus cuerpos. El cuerpo, no la mente, es la fuente de la diferenciación entre tipos de entidades. El cuerpo es una serie de aparatos afectivos a través de los cuales la mente percibe el mundo. Viveiros de Castro sostiene que el cuerpo, en las cosmológicas perspectivistas, no es una *base natural*, como en las cosmologías multiculturalistas, sino algo más próximo a una *máscara* o una vestimenta. Obviamente, el argumento de Viveiros de Castro juega sobre los significados que nosotros, multiculturalistas, le atribuimos a las mentes, los cuerpos, las máscaras y las ropas. No nos puede llevar directamente al significado que tienen las mentes, los cuerpos, las máscaras y las vestimentas para los multinaturalistas.

Por ejemplo, en una cosmología multiculturalista, una máscara, o una pieza de vestir, tapa la visión de un cuerpo, haciéndolo ver como algo distinto de lo que realmente es –la máscara o la pieza de vestir expresa y se refiere a la multiplicidad de las mentes y las culturas de los usuarios. En una cosmología multinaturalista esto no puede suceder, porque todas las mentes y todas las culturas son la misma. La diversidad reside en el cuerpo. Viveiros de Castro sostiene que las máscaras, las piezas de vestir y los atributos corporales, deben de ser concebidos como más próximos de nuestra idea de una malla de buceo: es decir, un instrumento para moverse en un medio ajeno al normal. Una malla para bucear le permite a los humanos operar como criaturas acuáticas de manera propia. Una malla de buceo, literalmente, le da al cuerpo humano atributos de pescado o de cetáceo; y Viveiros de Castro sostiene que lo mismo sucede con las máscaras y las vestimentas en las cosmologías multinaturalistas.

El perspectivismo nos da un instrumento poderoso para comprender el vestir yine en términos de cómo se ven las cosas. Al narrar el mito de origen del tejido, Juan Sebastián, dice:

Antes de saber hilar, sólo golpeaban las bolitas de algodón y luego pintaban la plancha de algodón con achiote o con otros líquidos teñidores. Se dice que de una distancia, las personas vestidas así, tenían la apariencia de tener el cuerpo rojo (*ser-powaa*), pero de cerca parecía tela, cuando sólo era una plancha de algodón pintado (Pérez *et al.* 1974: 126-127).

La cuestión aquí no es simplemente “como se ven las cosas”, ni si es que la ropa es una máscara o un disfraz. La palabra *ser-powaa* traducida por “cuerpo rojo”, viene de la raíz *powa*, que se refiere a algo que está envuelto en otra cosa (Matteson 1965:328). La misma raíz genera la palabra *popowalu* (o *popowlu*), que es definida por el *Diccionario Piro* como “una persona vestida; un animal antes de ser pelado o desplumado” (Nies 1986: 176-177). Un animal pelado, o desplumado, no es de ninguna manera, una expresión más pura de su especie que un animal antes de ser puesto a muerte. De igual manera, un humano vestido no es un humano disfrazado o enmascarado. Un humano vestido es un humano completo, enteramente especificado.

Un relato fenomenológico del vestir yine

El análisis de Viveiros de Castro no puede ser reducido a una oposición o una dialéctica entre una apariencia externa engañosa y un interior escondido, pero más genuino. En su Teoría GUT (2001), el autor señala que la relación entre la apariencia y lo que la apariencia cubre está marcada por un *desequilibrio perpetuo*, una frase tomada en préstamo de Lévi-Strauss (1995). Por ejemplo, se puede decir que, para los yine, la vestimenta, *mkalu*, cubre el cuerpo, (*mane*), pero, a su vez, este último término es concebido como lo que cubre un “alma” interior, generalmente escondida.

Es más, el alma es a su vez, la apariencia engañosa de *gipnachrí*, “el cadáver, hueso, demonio”, que después de la muerte de alguien y de su podredumbre en la tumba, puede ser visto por los vivos como un esqueleto de ojos ardientes. Pero, los que toman el poderoso alucinógeno *gayapa* dicen que ven al *gipnachrí*, de los muertos y de los vivos, como gente joven y bien vestida. Hasta aquí llega mi conocimiento, y tal vez también el de los yine, sobre el perpetuo desequilibrio entre la apariencia y lo que es cubierto por la apariencia; pero la regresión es potencialmente infinita.² Hay que mantener estas ideas en mente durante la discusión a seguir.

2 El acercamiento de Viveiros de Castro sugiere una dinámica conceptual diferente entre las ideas amazónicas y melanesias sobre la apariencia engañosa y escondida de la realidad, tan bien descrita en la literatura etnográfica.

Todos los yine que viven en el río Urubamba usan lo que ellos llaman *kajitu mkalu*, “ropa de blancos”, o *maklu potu*, “ropa legítima”. Esta ropa es específica para cada género: camisas, polos, pantalones y shorts para los hombres y los muchachos; y vestidos, blusas, polos y faldas o bermudas, para las mujeres. La mayoría de la ropa es comprada a los comerciantes de Atalaya y Sepahua. Algunas mujeres mayores hacen sus propios vestidos con tela comprada; y una pequeña cantidad de ropas de segunda mano, traídas de Estados Unidos y Europa, usada principalmente por los ancianos y los niños, es adquirida en las tiendas de los misioneros. Esta ropa es útil, pero no es particularmente deseable.

Los yine consideran que la ropa debe ser comprada. Puesto que la mayoría del dinero es ganado por los hombres, la ropa es comprada por los hombres y entregada a los demás, o comprada por las mujeres con el dinero dado por los hombres. El dinero es la propiedad exclusiva de su dueño: Las exigencias sobre el dinero de los demás se expresan en términos de “amor” y de “cuidados”, pero nunca en términos de una propiedad múltiple. Casi todas las prendas yine pueden ser especificadas en términos de quién las compró, quién dio el dinero, y quién se la entregó a quien. La ropa yine es comprada con el dinero ganado casi exclusivamente por los hombres, aunque no son necesariamente los hombres quienes la compran, y la dan de regalo directamente a personas específicas.

Los yine rara vez comparten ropa con los demás. Ni siquiera entre personas unidas por relaciones íntimas (entre hermanas, por ejemplo). Tampoco le dan su ropa a los demás cuando la han usado. Hasta los niños pequeños saben qué prenda en las pilas de ropa les pertenece, y se rehúsan a usar hasta la ropa de sus hermanos de mismo género. Esta negativa también es observada por los adultos. En efecto, conversando con niños y adultos queda claro que, para los yine, la ropa es la forma primaria del objeto de posesión. Es probable que la ropa sea el único tipo de objeto de propiedad de los niños pequeños; y la ropa es un tema clave de las historias contadas por los adultos sobre sus recuerdos de los cuidados que recibieron durante la infancia. Cuando el ciclo de vida de una persona llega a su fin, todas sus ropas son destruidas después de la muerte. Y si por alguna razón, no se dispone del cadáver para velarlo (lo cual es común en caso de muerte por ahogamiento, un hecho, a su vez, bastante común), la ropa del difunto puede volverse un sustituto de su cuerpo.

Como he mencionado, este tipo de ropa es llamada *kajitu mkalu*, “ropa de blanco”, o *mkalu potu*, “ropa legítima”. La palabra *yine potu*, así como la palabra en castellano ucayalino “legítimo”, indica que un objeto es real. Algo “real” es el ejemplar mejor y más fuerte de una cierta categoría. Con una excepción importante, los objetos que los yine consideran “reales” están imbuidos de nociones sobre poder supernatural y seres ajenos.

Estas cosas “reales”, desafían la capacidad de los yine de imaginarse cómo pueden haber sido hechas. Al ver objetos como un reloj de pulsera, una radio o un avión, los yine no cuentan con elementos para entender cómo estas cosas fueron hechas. Una importante excepción son los “humanos”. Los yine se consideran a sí mismos *yine potu*, “humanos legítimos”, el mejor y más fuerte ejemplar de la categoría. El conocimiento de cómo hacer yine potu, “humanos legítimos”, es un conocimiento de la vida diaria yine.

La “ropa de la gente blanca”, o “ropa legítima”, se opone a las formas de vestir de las viejas generaciones muertas de la gente yine, llamadas *mkalu*, la larga túnica tejida usada por los hombres, y las faldas tejidas de algodón de las mujeres, *mkalnama*, “vestido de boca/vagina”. Estas vestimentas todavía se hacen, pero son raramente usadas: la mayoría es hecha para ser usada en las (actualmente) pocas celebraciones de los rituales de iniciación de las muchachas, o para ser intercambiadas con gente blanca.³ También pueden ser utilizadas en la vida diaria para calentarse cuando el clima está más frío de lo habitual, o como ropa de cama; pero de ser usadas para el día a día suscitara comentarios desfavorables, o ridículos.⁴

Cambio

¿Qué significa para los yine llevar “ropa de blancos”? ¿Significa que se están volviendo blancos? ¿Consideran ellos que se están volviendo blancos? ¿Acaso esperan que al usar esta ropa se van a volver blancos? Este es el tipo de preguntas colocadas por el informe de Matthiessen, y también por mi reacción inicial y por la reacción estética aún vigente entre muchos hacia la apariencia de los yine.

Primero, los yine no usan ropa de blancos para convertirse en blancos. La palabra yine *kajitutchri*, “el que acostumbra actuar como un hombre blanco”, es un insulto grave. Los yine temen y desprecian a la gente blanca debido a su rabia, su violencia y su mezquindad. No tienen ningún interés en convertirse en gente blanca, o en absorber su “cultura” o sus “maneras de ser”.

El valor central de la gente yine es *gwashta*, “viviendo bien”, viviendo en comunidades íntimas y apacibles, llenas de parientes que generosamente comparten comida y ayuda. “Vivir bien” es la manifestación colectiva del *nsbinikanchi*, “memoria, amor, mente, pensar”, de cada miembro de la co-residencia. El *nsbinikanchi*

3 Las mujeres yine expresan su desilusión con la escasa demanda de sus productos entre los blancos, y sin duda, producirían mucha más ropa tejida si su trabajo fuese más económicamente rentable.

4 Cabe anotar que la mayoría de la gente yine mantiene contacto bastante regular con gente asháninka que usa túnicas de algodón como ropa de diario.

de una persona se desarrolla en reciprocidad a los actos de cuidado recibidos durante la infancia: el pensamiento de un niño hacia los demás es generado por medio de la comida y la atención que le es prodigada, y por la interacción buen-humorada. *Nshinikanchi* es una disposición específica, y no generalizada: los cuidados dados por otra persona son dados de vuelta recíprocamente a esa persona específica. Los yine no sienten obligación ninguna de ayudar a gente con las que no están relacionados, y dicen que los yine son las personas más pensantes e inteligentes del mundo porque, de costumbre, quienes los tratan de la manera más gentil son justamente otros yine. La gente blanca, en cambio, es descrita como *mshinikatu*, “olvidadiza, sin amor, sin mente, sin pensamiento”. *Kajitutachri*, “el que acostumbra actuar como un hombre blanco”, es un insulto, justamente porque lleva esta carga desagradable.

Cabe anotar que, en el pasado, los yine capturaban y compraban a los niños de los pueblos vecinos, y, hasta el día de hoy, siguen capturando y criando a las crías de los animales salvajes. Si reciben buenos cuidados, al crecer estos niños extranjeros y estas mascotas demuestran adquirir buenos pensamientos y capacidades, al igual que la gente yine. En cuanto a los antropólogos extranjeros que los visitan, mi propia experiencia de cambio personal, les permitió cerciorarse que también es posible criarnos de igual manera.

Mgenoklu, jaguares

Dadas las asociaciones extremadamente negativas atribuidas a la gente blanca, y el hecho que los yine consideran que la gente blanca invierte sus valores y formas de ser fundamentales, ¿a qué se debe que quieran usar la ropa de la gente blanca? Una respuesta reside en su relación con lo que podríamos llamar su “ropa tradicional”, pero que según los yine debería ser llamada “ropa de los antiguos”. Por cierto, los yine le tienen temor a su “ropa tradicional” porque, a su parecer, esta ropa los hace ver como jaguares. Como he mostrado en otro artículo, la asociación entre la “ropa tradicional” y los jaguares es, al mismo tiempo, abierta y omnipresente en el pensamiento yine.

Los yine temen a los jaguares por tres principales razones: por el peligro mortal que implican para la gente; por su espantosa belleza; y por su soledad. Los jaguares son depredadores de los grandes mamíferos terrestres, incluso de humanos, sumamente adaptados al medio, por lo que, en efecto, son sumamente peligrosos. Su peligrosidad es encapsulada en su belleza hipnótica: los relatos de encuentros con jaguares nunca dejan de mencionar el asombro estético causado por su apariencia. Y finalmente, los jaguares son, por lo general, solitarios.

Son particularmente asustadores cuando uno se encuentra inesperadamente con uno de ellos a solas, por ejemplo, cuando uno está desyerbando la chacra en silencio. Y mitológicamente, la soledad de los jaguares es una precondition de la sociedad humana. La socialidad humana surgió de la destrucción de la sociedad jaguar, cuando el héroe creador Tsla y sus hermanos mataron a todos los “jaguares que vivían en grupo”, a excepción de una vieja hembra preñada.

El estilo de “la ropa de los antiguos”, las túnicas de algodón y faldas pintadas con diseños yonchi, hacía que la gente se viese como jaguares (*mgenklu pixkalutu*). En su expresión más fuerte, recién tejida y pintada, con los diseños negros relucientes sobre el fondo blanco del algodón nuevo, “la ropa de los antiguos” era utilizada solamente para lidiar con relaciones potencialmente conflictivas. La más importante de estas era el *kigimawlo*, el ritual de iniciación de las muchachas púberes, cuando todos los yine se reunían a celebrar la entrada de la niña a la condición de mujer. Esta congregación de “todos los yine a lo largo del río” acarrea el encuentro de mucha gente con historias pasadas de malas relaciones; gente unida no tanto por sus “buenos pensamientos” de los unos hacia los otros, sino por su “olvido”. Estas malas relaciones incluían desde sentimientos de abandonado por sus parientes cercanos, hasta recuerdos de peleas graves, y sospechas o acusaciones abiertas de brujería. En dichas circunstancias, los yine procuraban mostrarse a los demás bajo la forma de jaguares.

Se puede considerar que la “ropa de los antiguos” recién estrenada es un uso de un “afecto jaguar”, siguiendo el concepto propuesto por Viveiros de Castro. Es decir, un aspecto de lo que hace que un jaguar sea jaguar, su forma visual, es retomado por un no-jaguar como un instrumento de intimidación. Anfitriones e invitados se ven los unos a los otros como jaguares, y experimentan el temor que los jaguares le causan a los humanos. Esta apariencia temible es, entonces, subvertida durante el proceso ritual a la medida en que los anfitriones le sirven “comida legítima”, *nika potu*, a sus invitados, es decir carne cocida, vegetales y masato, y no *mgenoklu nika*, “comida de jaguar”, que es carne cruda. Siguiendo la secuencia del ritual, al comenzar la festividad, la carne cocida y los vegetales servidos por los anfitriones afirman que estos “jaguares” son en realidad parientes; después, el masato subvierte esta identificación al emborrachar a todos y, por lo tanto, volverlos afines potenciales entre sí. El ritual termina cuando la afinidad potencial es transformada en una afinidad real, diaria, al establecerse el matrimonio de la muchacha iniciada con uno de los invitados.

Como acontecimientos, los rituales yine están marcados por lo “nuevo” (*gerotu*). El ritual de iniciación se concentra en el surgimiento de una “nueva mujer”, y toda la parafernalia ritual, especialmente la ropa de los participantes, es nueva. Esta novedad es, con respecto a la apariencia de la iniciada así como con respecto a la ropa de los participantes, marcada por un fuerte contraste de colores: la intensidad

jaguar de magnífica belleza. En cambio, la transición entre este acontecimiento ritual y la vida diaria que le sigue está marcada por un proceso de *gitlika*, “desgaste, madurez”. Esto se manifiesta, en particular, en el desgaste y el desvanecimiento progresivo del *nso*, de la pintura facial y corporal de huito (*Genipa americana*), durante el transcurso del ritual. Este “desgaste, madurez” sucede en paralelo a la transformación de las relaciones entre anfitriones e invitados, desde la extrema hostilidad inicial, hasta la afinidad diaria, intensamente respetuosa después del matrimonio. De igual manera, las ropas hechas especialmente para el ritual “se desgastan y maduran” con el pasar del tiempo, con los lavados vigorosos y las vueltas a pintar, hasta convertirse en ropas “viejas y feas”, usadas en el día a día.

La vida diaria es el producto de la exitosa negociación de la diferencia social extrema y temible, y de su transformación en *gwashta*, “viviendo bien”. Las calidades diarias de “viviendo bien” están caracterizadas por complejas calidades estéticas, pero no por las amplificaciones estéticas extremas de “verse como jaguares”. Un afecto-jaguar, el uso de partes del cuerpo del jaguar para fines instrumentales, es apropiado para los rituales, pero no lo es para la vida diaria. Esta es, a mi parecer, la fuerza del mito que Artemio me contó sobre un “hombre-jaguar”. El problema del “hombre-jaguar” no era que utilizaba un afecto-jaguar, sino que lo utilizaba en la vida diaria, suscitando los celos de sus vecinos de comunidad, y por lo tanto, subvirtiendo el “viviendo bien”. Estos celos hicieron que los demás buscasen en descubrir la naturaleza de su éxito, y lo expusiesen como jaguar. En efecto, el “hombre-jaguar” trataba a la vida diaria de la manera como los yine tratan a los acontecimientos rituales: el “hombre-jaguar” usaba ropa yine, un afecto-humano, para establecer sus relaciones diarias con su madre de la manera como los yine usan afectos-jaguar para establecer relaciones rituales entre ellos.

La historia de Artemio era una “historia de los antiguos”, un mito. En la conclusión de su exposición sobre la cosmología perspectivista, Viveiros de Castro señala que:

[...] el perspectivismo amerindio tiene un punto de desvanecimiento, por así decir, en donde las diferencias entre los puntos de vista son a la vez anuladas y exacerbadas: el mito, que de esta manera adquiere el carácter de un discurso absoluto. En el mito, cada especie de ser aparece a las demás como se aparece a sí misma (como humana), y al mismo tiempo, continúa mostrando su naturaleza distintiva y definitiva (como animal, planta o espíritu). En cierto sentido, todos los seres que pueblan la mitología son chamanes, lo cual, en efecto, es explícitamente afirmado por algunas culturas amazónicas [...] El mito habla de un estado de ser en donde los cuerpos y los nombres, las almas y los afectos, el yo y el otro se interpenetran, sumergidos en un mismo medio pre-subjetivo y

pre-objetivo, un medio cuya finalidad es precisamente lo que la mitología se propone contar (1998: 483-484).

Pienso que Viveiros de Castro tiene razón de abordar el pensamiento mítico por medio de una metáfora espacial en vez de una, más habitual, metáfora temporal. Aunque es verdad que los relatos míticos amazónicos, insistentemente, se distancian de la vida diaria en términos temporales, los mitos son contados y escuchados durante la vida diaria yine, y por lo tanto, el significado del mito es operativo durante dichas vidas diarias (ver Gow 2001).

En el relato mítico de Artemio, el personaje central se quita la ropa y se convierte en un jaguar. Esto sucede porque la especificación primaria de su cuerpo es como jaguar, el cual es secundariamente especificado como humano, por medio del uso de ropa humana. Como dice Artemio, este mito es el mito de origen de la brujería. A diferencia de la gente “de antes”, la gente de “hoy en día” ya no comparte su vida diaria con exitosos muchachos que resultan ser jaguares vestidos de humanos. Pero, si comparten su día a día con hombres mayores que se han convertido en jaguares a través de una re-especificación radical de sus cuerpos. Estos hombres son poderosos chamanes.

Mencioné arriba que, en la actualidad, el uso de “ropa de los antiguos” suscitaba comentarios contrarios, o ridículos. Ahora podemos ver más fácilmente por qué es así. La “ropa de los antiguos”, especialmente en su forma fuerte de “ropa nueva de los antiguos”, suscita temor, y es de presumir que siempre lo hizo. Por ejemplo, durante un ritual de iniciación femenino al que tuve la oportunidad de asistir, cuando as muchachas aparecieron completamente adornadas, un muchacho se burló diciendo, ¡Parecen mujeres yaminahua!

Los yaminahua son la ejemplificación local de “indios salvajes”, ignorantes, atrasados e indómitos.

En ese momento, cuando lo escuché, pensé que la reacción del joven era un tipo de racismo contra sí mismo, y que estaba imitando el desprecio con el que la gente blanca, según él, hubiera reaccionado de haber visto esta escena, patética y atrasada. Después, ya pensándolo bien, comprendí que no podía ser así porque casi siempre la gente blanca se queda estática de admiración ante el poder estético y erótico del momento de la presentación del ritual yine. Ahora creo que el muchacho se burló del temor de su propia reacción ante lo que vio su, muy probable, futuro como un joven hombre yine, lo llevaría a adentrarse en el bosque para trabajar de maderero, pudiendo verse forzado a entrar en contacto cercano y solitario con verdaderas mujeres yaminahua, y por consecuencia, con sus hombres, gente tan violenta e impredecible como los jaguares.

Kajine, gente blanca

Ahora que hemos visto que los yine tienen, y presumiblemente siempre han tenido, una relación ambivalente con lo que nosotros vemos como su ropa tradicional, estamos más cerca de una explicación de por qué los yine usan “ropa de gente blanca”. Los yine cuentan su propia historia reciente como la historia del decaimiento de lo que los había mutuamente temibles. Esta es la fuerza de la historia de Artemio, y es un tema que se encuentra en todos los relatos yine del pasado. A continuación, Juan Sebastián Pérez, un importante líder yine, hace unos comentarios sobre la “vida presente de los yine” al dirigirse a los niños de escuela yine.

En esos tiempos pasados, los piro no nos vestíamos con ropas como las que usan los blancos, sino con ropas hechas a mano. Los hombres usaban *cushma* y las mujeres una *pampanilla* dibujada del mismo modo lo era la *cushma* de los hombres.

Siempre se cazaban animales, aves y peces con flechas. En esos tiempos habían hombres cazadores por naturaleza y otros adquirían esa habilidad al tratarse con ciertas hierbas. Ahora en 1968, estamos olvidando cazar con flechas. Nos hemos acostumbrado solo a los implementos de los blancos: la tarrafa y la escopeta. Ya se ha perdido la puntería de la flecha. La vida espiritual de los piro también ha cambiado. Antes, eran a brujos a quienes se temían y a los niños se les decía: “cuidado no vayáis a hablar ni reírse. No os riáis del brujo o él va a maldeciros y vais a morir”. Pero ahora, no es al brujo, sino a Dios a quien se teme y se adora. Ahora, sólo hay unos pocos que temen a los brujos (Pérez *et al.* 1974: 179-185).

Para Sebastián, estos tres cambios están íntimamente entrelazados, y todos implican la pérdida de una forma poderosa de conocimiento (tejer y pintar, buen uso del arco, y brujería) y su reemplazo por “cosas de la gente blanca” (ropa de gente blanca, instrumentos de gente blanca, y el verdadero conocimiento de dios de la gente blanca). Cabe anotar que todas estas manifestaciones de “conocimientos de la gente blanca” son abierta y colectivamente disponibles para los yine. Este no es el caso para el conocimiento del tejido y del buen uso del arco, que, como Sebastián indica en el mismo texto, son conocimientos difíciles de adquirir y distribuidos de manera desigual entre los yine. El conocimiento de la brujería, sobre el que Sebastián se mantiene silencioso, sigue la misma lógica.

A finales del siglo XX, la idea que los yine tenían sobre la transformación de sus relaciones con la gente blanca ocupaba un lugar central en el sentido que le atribuían a la “ropa de gente blanca”. Me contaron que, hace tiempo, los yine no vivían en poblados sino en grupos mutuamente hostiles y endógamos, dispersos

en el bosque, llamados neru. “Vivían peleando y odiándose los unos a los otros”, me dijeron. Después, fueron esclavizados por los patrones caucheros y fueron a vivir en los poblados de la gente blanca. Ahí, los neru se casaron entre ellos y se creó la parentela. Las relaciones con los patrones eran violentas y explotadoras, pero con el paso del tiempo los yine fueron adquiriendo más y más conocimiento para poder lidiar de manera más igualitaria con la gente blanca, hasta el punto en que, como dicen, se “libraron de la esclavitud”, y establecieron sus propios poblados independientes, y comenzaron a vivir los tipos de vida descritos por Sebastián.

Un tema clave de la historia de la transformación de las relaciones de los yine con la gente blanca, es el acceso a la “ropa de la gente blanca”. Un tema constante en los relatos de las antiguas relaciones de explotación es cuánto los yine sufrieron para adquirir dicha ropa. A seguir, Morán Zuro.eta, describe en 1948, a su antiguo pariente Sangama:

Entonces dijo, “Miren. Así es como queremos ser. Yo soy así ahora. No uso pantalones, ni camisa. Nunca lo hago. Nunca me has visto usando pantalones, los pantalones y las camisas de los blancos. Pero soy muy rico, porque tengo hijos sanos. Siempre me comporto como una persona pobre aquí, usando estos vestidos, esta cushma, esta ropa”, dijo (Matteson 1965: 222-223).

Y a continuación, en 1988, Jorge Manchinari, contando el comienzo de su vida en la hacienda de Sepa

Vargas nos trataba muy mal, trabajábamos para él todo el tiempo y no nos daba nunca nada. Cuando era joven, mi padre se ha muerto y Vargas ha dicho que debía pagar las deudas de mi padre. ¿Pero, qué deuda era esa, si nunca nos ha dado nada? Yo me he escapado de ahí, y me he ido río abajo al Bajo Ucayali. Ahí abajo, recién he conocido ropa por primera vez. Trabajando ahí, me he acostumbrado a los pantalones y las camisas. ¡Cuando hemos vivido con Vargas, él nunca nos ha dado nada!

Los problemas encontrados al principio para adquirir ropa de gente blanca, causados por la mezquindad de los patrones blancos, contrastan con la abundancia actual de dicha ropa. Las tiendas de Sepahua y Atalaya están llenas de ropa, y el único problema hoy en día es encontrar el dinero para comprarla.

¿Pero por qué era tan importante para los yine adquirir la ropa de la gente blanca? A mi parecer, hay dos razones interconectadas. Primero, la adquisición de la ropa de gente blanca era una manifestación muy visible del estado de las relaciones entre los yine y la gente blanca. Como hemos visto, la ropa es importante para

los yine, y es, en efecto, su prototipo del objeto poseído. Por lo tanto, no es sorprendente que ellos enfocaran la transformación de su relación con la gente blanca sobre la adquisición de su objeto poseído prototípico: su ropa.

La segunda razón reside en la semejanza subyacente entre la “ropa de los antiguos” y la “ropa de la gente blanca”. La “ropa de los antiguos”, así como la “ropa de gente blanca”, es la adquisición de un afecto-jaguar, y un instrumento de intimidación. Así como los jaguares, la gente blanca también es violenta, peligrosa y temible, de tal manera que un afecto-gente blanca puede realizar las mismas funciones que el afecto-jaguar de la “ropa de los antiguos” solía realizar en el pasado: en la actualidad, las formas más elaboradas de “actuar como gente blanca”, y la mayor cercanía a la gente blanca (*kajitu pixkalutu*), se da durante los rituales yine contemporáneos. Hoy en día, en las fiestas hombres y mujeres llevan puesta su mejor ropa nueva, mientras que en la vida diaria, así como antes, usan una versión desgastada de su vestido ritual. En las fiestas de hoy, los yine se ven y actúan como gente blanca, pero es crucial subrayar que solamente hacen esto durante los rituales. Ellos no son kajitutachrine, “gente que acostumbra actuar como gente blanca”: durante la vida diaria, se ven y actúan como yine.

Este punto me lleva a otro. Cuando vemos a los yine atareados en sus vidas diarias, los vemos con la forma desgastada de su cuerpo ritual amplificado. Virtualmente, toda la ropa que usan diariamente fue originalmente comprada para ser un adorno ritual, y después fue transformada en vestimenta diaria por el uso y el lavado repetidos. Llegados a este punto, podemos regresar a la observación de Matthiessen. Cuando visitó Sepahua en 1961, él vio a gente yine que “no llevan puestas sus ropas tribales”. Ahora vemos de manera importante, Matthiessen estaba equivocado: ellos sí estaban con vestido tribal, porque esa ropa diaria que llevaban puesta era la transformación en marcha de la ropa usada durante sus acontecimientos rituales en esa época. Entonces, sugerimos que las observaciones de Matthiessen documentan, más correctamente, no la pérdida del vestido tribal, sino la transformación de la vida ritual yine, partiendo del uso de un afecto-jaguar en los contextos rituales antiguos hasta llegar al uso de un afecto-gente blanca en los contextos rituales de las últimas décadas. El hecho que Matthiessen vio a los yine como gente que “no llevaba puesta sus ropas tribales”, es simplemente un registro de las relaciones en las últimas décadas de los yine para con sus vidas rituales y para con sus transformaciones en marcha.

Un abordaje histórico del problema

El acercamiento esbozado arriba no es un estudio histórico en el sentido convencional. Es, más bien, un estudio de lo que los yine me contaron sobre su pasado, lo cual, como sostengo en otro artículo, no es iguala lo que una

investigación propiamente histórica, usando fuentes escritas y otros registros del pasado, podría sacar a relucir sobre el pasado yine (Gow 1991, 2001). Si que es que abordamos el estudio de los cambios en el vestir yine desde el punto de vista de las fuentes propiamente históricas disponibles, entonces podríamos preguntarnos cómo es que los cambios establecidos por este análisis histórico propiamente dicho, pueden ser relacionados a los cambios establecidos por el análisis de lo que los yine me contaron sobre su pasado que he desarrollado arriba. Es lo que paso a hacer a continuación.

Aunque los yine hablan sin más sobre la “ropa de la gente blanca” y la “ropa de los yine”, los dos estilos son históricamente complejos. Podemos trazar las transformaciones de los estilos de vestir yine a lo largo de los siglos XIX y XX con cierta precisión, utilizando las descripciones y los dibujos o fotografías de los yine hechos por misioneros, viajeros y antropólogos. Hago un resumen de esta evidencia aquí.

Hasta la mitad del siglo XX, los hombres y las mujeres yine solían usar la ropa que llamaban *mkalu*, “túnica de algodón” y *mkalnama*, “túnica de vagina” (Marcoy 1875). Al final del siglo XIX, empezaron a adoptar el estilo que llamaré de *cristiano*, debido a la designación de la gente que lo usaba originalmente. Estos eran indígenas del norte de la Amazonía peruana que habían permanecido bajo la influencia de las misiones jesuitas y franciscanas durante largo tiempo, gente como los jebero, los cocama-cocamilla y los quichua lamista. A lo largo del siglo XIX, los yine del Urubamba tuvieron cada vez mayor contacto con estos *cristianos*, adoptando su estilo de vestir. Samanez y Ocampo informan sobre la situación del vestir yine:

Visten pantalón y camisa, o camiseta de punto; y usan sombrero de paja, o gorra, que les traen los comerciantes. Usan también el saco, su traje primitivo, que les acomoda más cuando trabajan como bogas, por la facilidad de desnudarse, ya para halar las canoas en las corrientes o para bañarse, lo que hacen cuatro o cinco veces al día.

Las mujeres no tienen más vestido que la pampanilla, especie de tonelete que les cubre por delante, desde debajo del ombligo hasta media pierna y por detrás de la cintura a las carbas. En lugar de la mantita que acostumbraban antes para cubrirse la espalda y los costados, llevan ahora un saquito o camisa, que apenas les llega a la cintura y encima del ombligo. Un gran cinturón de innumerables hilos de chaquíra blanca y collares de granates, o avalarías de diversos colores, combinados con gusto, completan su sencillo vestido.

También los hombres llevan por corbata, sayuelos de chaquirafina de diversos colores, muy bien tejidos, trabajo que hacen las mujeres. La costumbre de pintarse la cara, manos y piernas, es universal, desplegando en ello rara habilidad: dibujan a pulso adornos del mejor gusto y admirable simetría. El tinte de que se sirven es del fruto del huito, que da un color negro azulado. Sólo en caso de guerra se pintan de rojo, usando para ello achiote (Samanez y Ocampo 1980: 66-67).

Farabee también publicó fotografías de gente yine vestida en este estilo, tomadas en 1907 (1922). Cabe subrayar, sin embargo, que el estilo de vestir *cristiano* no es, obviamente, “ropa de gente blanca” en el sentido de Matthiessen. Es una combinación transformacional del estilo de vestir antiguo con elementos del nuevo estilo cristiano. Lo que es cierto, es que no es como se vestía la gente blanca con la que los yine estaban en contacto en ese momento (es decir, la gente que interactuaba con los yine y que se identificaba como “gente blanca”). La gente blanca rica de la época, vestía principalmente ropa de estilo brasileiro, es decir, ropa comprada en Europa.

Como lo indican claramente la nota de Samanez y Ocampo y los registros visuales de la época, los yine adoptaron su estilo de vestir *cristiano* a partir de una combinación transformada de su antiguo estilo de vestir y del estilo de los *cristianos*. Las antiguas túnicas y faldas tejidas de algodón continuaron siendo usadas de manera diaria, pero en combinación con pantalones y camisas para hombres, y blusas para mujeres. La adopción del estilo cristiano tuvo por consecuencia que los yine tuvieran que emprender relaciones de intercambio para conseguir su nueva ropa. Al contrario del antiguo estilo, hecho de tela de algodón, los nuevos pantalones y camisas de los hombres, y las blusas de las mujeres, sólo podían ser hechos de tela de tocuyo comercial. Mientras los elementos necesarios para el antiguo estilo de vestir podían ser hechos por uno mismo o conseguidos por medio del intercambiado, o del robo, con personas tejedoras, el nuevo estilo hacía obligatoria la adquisición de tocuyo comercial.

En la década de los cuarenta, el estilo *cristiano* fue abandonado virtualmente en masse, y reemplazado por un otro nuevo estilo (ver Matteson 1954). Lo llamo de estilo mozo. Los que crearon este estilo eran básicamente los descendientes de los cristianos, quienes durante el periodo de una generación transformaron su auto-identificación y su estilo de ropa. El rasgo principal de este estilo es el casi abandono de la ropa tejida a mano a favor de la ropa hecha con tela producida y adquirida comercialmente. Para los hombres, esto implicó el abandono de la túnica de algodón. Para las mujeres, la transformación fue más dramática, porque abandonaron tanto la falda tejida como la blusa calico, para adoptar vestidos estampados de algodón.

Este estilo mozo permaneció hasta las décadas de los setenta y ochenta, cuando los yine lo abandonaron a su vez para adoptar lo que llamo de estilo mestizo. Los mestizos son, una vez más, básicamente los cristianos mozos nuevamente transformados. El estilo de vestir mestizo se basa en la compra de ropa lista para usar en las tiendas de Atalaya y Sepahua. Esencialmente, consiste en camisas y polos con pantalones y shorts para los hombres, y blusas y polos con faldas y bermudas, y el decaimiento del uso de vestidos, para las mujeres. Aunque la ropa es producida en masa en la costa del Perú, este estilo mestizo es muy distintivo de la Amazonía peruana, y no se encuentra en otros lugares del Perú.⁵ Y, a pesar de la llegada de muchos inmigrantes de los andes al lugar, no ha habido ningún movimiento de adopción del estilo de vestir andino por parte de los yine. Al contrario, actualmente, cada vez más, los inmigrantes andinos están utilizando el estilo mestizo.

Hay que hacer dos aclaraciones sobre estos datos históricos. Primero, los vecinos inmediatos al norte de los yine, los *konibo*, han seguido un camino de cambios muy diferente. Desde 1940, las mujeres konibo han mantenido la dirección hacia una intensificación dramática del estilo cristiano. Las faldas tejidas a mano han sido abandonadas, pero han sido reemplazadas por faldas hechas con máquinas de coser a pedales. Al mismo tiempo, ha habido una explosión en la complejidad del diseño y la construcción de las blusas. Dada las semejanzas generales entre las condiciones de los yine y los konibo, a mi parecer, no hay ninguna razón obvia por la que deberían de haber seguido caminos tan diferentes.

Segundo, los cambios de estilo yine muestran de manera consistente las transformaciones de vestir de un grupo de gente, los cristianos-mozos, como parte del proceso de transformación de sus auto-identificaciones a lo largo del tiempo. Por esta razón, a pesar de lo que Matthiesen (y yo mismo, a este respecto) pensemos que pasó, y a pesar de lo que los propio yine dicen que pasó, los yine no usan “ropa de blancos” propiamente dicha, en la medida en que no utilizan la ropa que la gente local que se auto-identifica como “gente blanca” utiliza. Ellos se visten con el estilo de ropa de los cristianos-mozos-mestizos, y hacen esto sea cual sea el medio por el que adquieren sus ropas.

En ciertas circunstancias, los yine definen a los cristianos-mozos-mestizos, como *kajine*, “gente blanca”, en oposición a ellos mismos, yine, “humanos”. En este sentido, los yine afirman correctamente que visten *kajitu mkalu*, “ropa de gente blanca”. Pero, aunque llamen a los cristianos-mozos-mestizos de *kajine*, no los consideran ser el mejor, o el más fuerte, ejemplar de la categoría *kajine potu*. Para los yine, la “gente blanca legítima” no son los cristianos-mozos-mestizos sino

5 El estilo de vestir de la Amazonia brasilera es una de las mayores influencias estilísticas sobre los estilos de vestir en la Amazonía peruana.

los patrones blancos y ricos, es decir, una persona que niega tener cualquier tipo de lazo de descendencia con los pueblos indígenas amazónicos y que, en cambio, asegura descender de los inmigrantes en la región. Cuando los yine hablan sobre la *kajitu mkalu*, la “ropa de gente blanca” que aspiran a poseer, queda claro que se refieren a la ropa de esa “gente blanca legítima”, y no la de los cristianos-mozos-mestizos. Es decir, aunque históricamente los estilos de vestir yine se originaron de estos últimos, los yine identifican sus estilos de vestir con la “gente blanca legítima”.

Los esquemas de transformación de estilos de vestir descritos aquí son probablemente muy antiguos. Apesar de que los yine han vivido en el bajo Urubamba por lo menos desde el tiempo de las primeras crónicas históricas, es casi seguro que vinieron del este y que adquirieron el vestir cuando llegaron a la cuenca del Ucayali. En particular, es muy probable que adquirieron su estilo “tradicional” cuando entraron en contacto con las redes de intercambio del sudeste peruano, muy probablemente de los konibo o cocama. Esta hipótesis recibe evidencias en confirmación de dos líneas de argumentación. Primero, los parientes lingüísticos más cercanos de los yine, los apurina del Brasil occidental, de quienes los yine probablemente se separaron hace unos ocho siglos, no utilizaban esta ropa. Segundo, en las lenguas emparentadas al yine, la raíz de la palabra ropa, *-mka*, es la raíz de “dormir” y de “hamaca”. En otro artículo he mostrado que los ancestros de los yine migraron del este hacia lo que hoy en día es el Perú, abandonando el uso de hamacas y adoptando el estilo de vestir de la gente local, de tal manera que durante este proceso la palabra que significaba “hamaca” migró semánticamente hasta denotar el nuevo ámbito de “vestir” (Gow 2002).

Esta perspectiva histórica tiene dos consecuencias importantes. Primero, sugiero que la manera en que los yine piensan sobre la ropa, como algo que señala la alteridad (ya sea la de los jaguares o la de la gente blanca), es históricamente operativa. Los yine continuamente tollan la ropa de otros seres, hasta cuando estos seres no son los jaguares ni la gente blanca de sus categorías concientes, sino sus vecinos del norte, los konibo, cocama y otros pueblos. En efecto, se podría decir que la transformación de los estilos yine de vestir es la evidencia de un largo proceso de emulación de los cocama, quienes, históricamente, constituyen el componente de población más importante de los cristianos-mozos-mestizos en la región.

Segundo, y tal vez de mayor importancia teórica, este análisis sugiere que la “aculturación”, un fenómeno de significado tan directo y obvio para observadores occidentales como Matthiessen y yo mismo, puede que sea un fenómeno real, pero de un orden muy diferente al usualmente supuesto. Sugiero que la “aculturación” es una concepción indígena amazónica sobre los procesos históricos en marcha. Hace tiempo, Lévi-Strauss ([1942] 1976) señaló que, para los pueblos amazónicos,

la guerra y el intercambio eran los dos lados de una misma relación para con el otro, sus caras violenta y pacífica, podríamos decir. Por lo tanto, no es de sorprender que la apacibilidad para con el otro esté marcada por un ávido deseo de obtener los objetos y los conocimientos del otro, puesto que lo que está por ganarse, o por perderse, es una relación social (Hugh-Jones 1992). Pero, lo que los pueblos amazónicos no están queriendo adquirir es la “cultura” del otro, porque la “cultura”, según Viveiros de Castro, es ajena a sus cosmologías perspectivistas. La “aculturación” es, por lo tanto, una descripción literal superficial de las cosmologías perspectivistas en acción histórica.

La modernidad como una perspectiva amazónica

En este artículo, no he intentado colocar a los yine dentro de la modernidad, ni etnográfica ni históricamente. En cambio, he tratado de situar una respuesta estética modernista hacia los estilos de vestir yine, la de Matthiessen y mía, dentro de un contexto etnográfico e histórico específico. Esto es, por su puesto, lo que se espera que hagan los antropólogos, pero, inevitablemente, siempre parece ser totalmente inadecuado. La modernidad como fenómeno no se encuentra solamente en Sepahua en 1961, o en el bajo Urubamba en la década del ochenta, sino en todas partes. Sus expresiones locales se ven ocultas por su ubicuidad. En conclusión, quisiera regresar brevemente a la localidad etnográfica e histórica de la “modernidad”, en la especificidad local de las reacciones estéticas de gente como Matthiessen y mi persona.

La modernidad como concepto implica necesariamente una tradición a la cual oponerse, una tradición que es necesariamente concebida como tradicional. Es decir, la tradición es figurada como algo que debería ser transmitido de generación en generación sin cambiar. Es más, estas tradiciones son vistas como siendo muchas, mientras la modernidad es concebida como si fuese una sola. Cuando Matthiessen describe a los pobladores indígenas de Sepahua, ese “bando mixto de piro, amahuacas y machiguengas”, no necesita decirnos lo que sus ropas tradicionales podrían haber sido. Basta que Matthiessen, y sus lectores, hablen de esta diversidad de pueblos para que sea evidente que debían tener, o haber tenido, diversas tradiciones, y por lo tanto formas tradicionales de vestir. Igualmente, los pueblos indígenas que viven en áreas más remotas, con “su cabello largo y pintado”, no plantean ningún problema histórico significativo porque mantienen su tradición y su diversidad. Estas ideas son auto evidentes en la medida en que se dan dentro de la estética modernista.

Dicha auto-evidencia, sin embargo, comienza a resquebrajarse precisamente cuando comenzamos a preguntarnos qué es lo que esta ropa podría significar para los propios pueblos indígenas. Como he mostrado en otro artículo, los

yine no conciben a su ropa en términos de una diversidad tradicional opuesta a una modernidad singular. Las cosmologías perspectivistas no piensan en la “tradicición” de esta manera. Lo que les interesa es la diversidad de las perspectivas, pero las perspectivas no son tradicionales porque transmitir una perspectiva de padre a hijo no significa nada. Las cosmologías perspectivistas no pueden, por lo tanto, encarar a la modernidad como si ésta fuese un desafío a la tradición, sino solamente como una otra perspectiva. Por esto, lo que les interesa a los yine no es la modernidad como tal, sino el hecho que la modernidad le interese a los que ellos llaman *kajine*, “gente blanca”. Los yine se ven “modernos” ante nuestros ojos porque ellos quieren verse como *kajine*, no porque valoren a la modernidad ni porque la opongan a una tradición a la que supuestamente hubieran dejado atrás. En efecto, aunque hubiésemos comenzado por aceptar la idea de que existe una “cultura tradicional yine”, nos hubiéramos vistos forzados a llegar a la misma conclusión, porque hubiéramos rápidamente descubierto que esta supuesta “cultura tradicional yine” está hecha de todas las ideas sobre perspectivas que he expuesto arriba.

Finalmente, regreso a la reacción estética con la que comencé: ¿por qué es que, uno tras otro, y con una regularidad deprimente, los pueblos amazónicos abandonan sus artes corporales tradicionales para adoptar la ropa occidental? Esta aparente uniformidad, sugiero, no es una demostración de la uniforme fragilidad de las sociedades indígenas amazónicas ante la presencia de la modernidad. En cambio, es un registro del hecho histórico contingente que las sociedades indígenas amazónicas están lidiando con una perspectiva que, como ninguna otra, se imagina a sí misma como si fuese una perspectiva unificada y transferible, pudiendo ser tomada por cualquiera. Esta perspectiva se llama a sí misma “modernidad”. Significativamente, sin embargo, este mismo fenómeno banal presente en toda la Amazonía revela un rasgo inesperado de dicha modernidad: los pueblos indígenas amazónicos pueden, y de hecho lo hacen, usar la modernidad para explorar las implicancias y los potenciales inesperados del perspectivismo.

Agradecimientos

Mi trabajo de campo en el Bajo Urubamba y en Acre entre 1980 y 2001 fue financiado por el Social Science Research Council, el British Museum, la Nuffield Foundation, la British Academy y la London School of Economics. Le agradezco a Michael O'Hanlon y a Elizabeth Ewart por su invitación a la conferencia, y a todos los participantes por sus comentarios sobre la versión original. También quiero agradecer a Ben Campbell, Jeanette Edwards, Marcio Goldman, Tanía Stolze Lima, Maire Mayne, Christina Taren y Eduardo Viveiros de Castro por sus preguntas, comentarios y sugerencias.

Referencias citadas

- Farabee, William Curtís. 1922. *Indian Tribes of Eastern Peru*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gombrich, Ernst H. 1960. *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. Oxford: Phaidon.
- Gow, Peter. 2002. "Piro, Apurina and Campa: Social Dissimilation and Assimilation in Southwestern Amazonia". En: Jonathan D. Hill y Fernando Santos-Granero (eds) *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. pp.147-170. Urbana-Chicago: University of Illinois Press.
- _____. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford University Press.
- _____. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford University Press.
- Hugh-Jones, Stephen. 1992. "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities; business and barter in northwest Amazonia". En: Caroline Humphrey y Stephen Hugh-Jones (eds.), *Barter, Exchange and Value: An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1995. *The Story of Lynx*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- _____. [1942] 1976. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. Egon Schaden (ed.) *Leituras de Etnología Brasileira*, Sao Paulo
- Lima, Tania Stolze. 1999. The two and its many: Reflections on perspectivism in a Tupi cosmology. *Ethnos* 64 (1):107-131.
- Marcy, Paul. 1875. *Travels in South America from the Pacific Ocean to the Atlantic Ocean*. London: Blackie.
- Matteson, Esther. 1965. *The Piro (Arawakan) Language* Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- _____. 1954. The Piro of the Urubamba. *Kroeber Anthropological Society Papers* (10): 25-99.
- Matthiessen, Peter. 1962. *The Cloud Forest: a chronicle of the South American Wilderness*. London: André Deutsch.
- Nies, Joyce. (comp.). 1986. *Diccionario Piro (Tokanchi gikshijikowaka-steno)*. Lima: Ministerio de Educación and Instituto Lingüístico de Verano.
- Riviere, Peter. 1994. WYSINWYG in Amazonia. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*. 25 (3): 255-262.
- Samanez y Ocampo, José B. 1980. *Exploración de los Ríos Peruanos, Apurímac, Eni, Ucayali y Urubamba, hecho por Samanez y Ocampo en 1883 y 1884*. Lima: impresión privada.
- Sebastián Pérez, Juan, B. Morán Zumaeta y Joyce Nies. 1974. *Yine pirana 12: Gwacha ginkakle (Cartilla de lectura 12: Historia de los piro)*. Lima: Ministerio de Educación.

- Veber, Hanne. 1996. External Inducement and Non-Westernization in the Uses of the Ashéninka Cushma. *The Journal of Material Culture*. 1 (2):155-182
- Viveros de Castro, Eduardo. 2001. "Gut Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality". En: Laura Rival y Neil Whitehead (eds), *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the work of Peter Riviere*. pp. 19-43 Oxford: Oxford University Press.
- _____. Cosmological Deixis and American Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (4): 469-488.

Vida universitaria y masculinidades mestizas

PATRICIA OLIART

Temas y escenario

Raza, género y educación

Cada vez resulta más clara la importancia de incluir las dimensiones raciales y de género en el análisis del sistema educativo y sus instituciones, por su clara relevancia en los procesos de reproducción de la exclusión y desigualdad sociales. Las preguntas que estimularon la investigación que da cuerpo a este capítulo surgieron durante dos estudios previos en escuelas de la sierra rural realizados por el IEP.¹ Ciertos comportamientos que observamos en las aulas, así como las apreciaciones de algunos maestros que entrevistamos, llamaron mi atención por complejos y contradictorios. Por una parte, al hablar del currículum oficial, reclamaban que este no fuera adecuado a la realidad de sus alumnos, pero por otra, tomaban una distancia muy grande de la cultura local, a veces a través de la burla o de referencias a la ignorancia de “los campesinos”, siendo varios de ellos también nacidos y criados en el medio rural andino. Ciertos maestros se quejaban de la indiferencia de los padres hacia la escuela. De acuerdo con su opinión, y contra muchas de las evidencias que nosotros encontramos, “[los campesinos] no les interesa que sus hijos se eduquen”.

Otro hecho llamativo fue observar que algunos maestros manipulaban su conocimiento de las convenciones de género propias de la crianza de niños y niñas de las comunidades y las del mundo mestizo urbano, para usar este “biculturalismo” en provecho propio, y consolidar así su autoridad y poder en el aula y la escuela. En tres ocasiones encontramos también fuerzas críticas o inclusive preocupación en las comunidades frente a la presencia de ciertos maestros varones sobre quienes circulaban rumores de tener antecedentes que

1 Algunos resultados de las investigaciones están publicados en Montero *et al.* (2001), Oliart (2004) y Ames (2006).

hacían temer por la integridad de las adolescentes que asistían a la escuela. Finalmente, fue una experiencia constante el percibir un halo de corrupción en diversos aspectos de la vida de las escuelas que he descrito en la primera parte del libro, muy asociado también a particulares relaciones raciales y de género.

Me interesé, entonces, en indagar por los procesos que dan forma a las ideologías de género en la vida de un maestro rural y quise investigar qué ocurre con los estudiantes de origen indígena que cursan estudios en una facultad urbana de educación, en el contexto de la sierra peruana. Mi atención se centró en especial en el “tercer currículum”, definido por Raphaela Best como aquello que los estudiantes se enseñan a sí mismos acerca de las relaciones de género en las instituciones educativas (1989: 21). Me interesaba entender cómo es que se reproducen las diferencias sociales en el contexto de la sierra peruana, y el rol de la adquisición de las identidades raciales y de género en ese proceso. Tenía entonces muchas preguntas. ¿Cómo afecta la universidad la vida de los maestros, que por un lado mantienen un fuerte sentido de pertenencia a una cultura originaria, y por otro adoptan selectivamente aspectos de la cultura dominante? (Romero 2001). ¿Qué efectos pueden tener la educación superior y el ambiente urbano en las identidades masculinas de los estudiantes de origen rural? ¿Obtener un título universitario los aleja necesariamente de su identidad de comuneros? ¿Se convierten en mestizos, o en mestizos indígenas? (De la Cadena 2000).

Me interesaban también las dimensiones políticas de esos procesos. En la introducción a su influyente y lúcido libro *History and the politics of gender*, Joan Scott (1988) afirma que no es difícil establecer claras analogías entre las características de las relaciones de género presentes entre hombres y mujeres (y entre ellos mismos) en una sociedad determinada, y las características del ejercicio del poder en esa misma sociedad. Durante esta investigación, rasgos distintivos del drama político del Perú durante el régimen de excepción de Fujimori permearon la vida diaria de hombres y mujeres, sus opciones cotidianas, las tensiones éticas entre las que se debatían. En tales contextos -en los que como Poole (2004) indica, las instituciones del Estado representan a la vez una garantía y una amenaza-, cada quien busca ser menos vulnerable, y adaptarse a las circunstancias para garantizar la supervivencia.

Pero además de considerar las particularidades de esos años, me importaba también analizar los códigos culturales que están en juego en los procesos en los que se construyen las relaciones de poder en las diferentes instituciones del Estado y que forman parte de la forma en la que el Estado se experimenta en la vida diaria.

Las ideologías de género son un tema muy importante en el estudio de los aspectos políticos de la educación (Stromquist 1995: 12) y las ideologías de género de los

maestros en las escuelas son centrales en los procesos de producción de los estudiantes como “personas educadas” (Levinson *et al.* 1996). Este capítulo es entonces una exploración de la masculinidad en el mundo de la educación, y se centra en la masculinidad de un grupo subalterno (Connell 1997), compuesto por estudiantes de educación en una universidad estatal en provincias, la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

Asumiendo que los hombres le dan forma a sus ideas sobre la masculinidad de acuerdo con las expectativas de su propio medio (Marqués 1997), quería entender qué demandas pone la universidad a los estudiantes de origen rural. También quería ver qué tan fuertes eran las presiones para que los estudiantes varones indígenas se mezclaran o mimetizaran con el ambiente universitario para convertirse en mestizos. Por otra parte, dado que el mundo de la educación estatal está claramente dominado por hombres, a pesar de la mayoría femenina en el magisterio, consideré relevante estudiar las distintas masculinidades desplegadas en un orden social fragmentado. La teoría social contemporánea reconoce que, tomando la raza y la clase en consideración, es posible hablar no de una, sino de muchas masculinidades y feminidades. No hay convenciones de género universales (Connell 1987, 1997 y 1998), de modo que las expectativas de la masculinidad para quienes están en la cima de la pirámide social, demandan ciertos patrones de conducta que permitan afirmar esa “supremacía” de manera diferenciada.

Una característica bien estudiada del racismo peruano es que las categorías raciales no son fijas sino “posicionales”. Por ejemplo, la racialización del capital cultural le permite a una persona blanquearse, a través de la adquisición de niveles mayores de educación (De la Cadena 2005). Sin embargo, esta flexibilidad también hace que los procesos de transición sean muy controlados, y los convierte en una arena para intensas y constantes negociaciones que ocurren en las relaciones interpersonales (Harvey 1989, Olían 1995, Howard 2007). Aunque importante en el contexto de pobreza en las escuelas rurales y en las universidades estatales de provincias, el capital económico no es tan determinante como el acceso diferenciado al capital cultural y simbólico, y es por eso que tanta energía se pone en la producción y reproducción racializada de las diferencias culturales a una escala mínima. El amplio vocabulario desarrollado en el Perú para marcar el origen indígena de alguien en particular, y los significados tan complejos atribuidos a él, indican la naturaleza conflictiva detrás de este tema. Por ejemplo, en *Mestizos indígenas*, De la Cadena (2000) estudia una de estas maniobras discursivas como parte de la necesidad de los peruanos indígenas urbanizados y educados de desindianizarse ellos mismos para no perder su identidad, y generar así una identidad separada de las ideas sobre los indios fabricadas por la sociedad peruana criolla. Es decir, muchos peruanos de origen indígena han creado una manera de ser y hablar de sí mismos que no está asociada con la categoría denigrante de indio usada por las élites provincianas.

Masculinidades en Ayacucho

Para acercarme a estos temas, pensé en estudiar las relaciones entre los propios estudiantes, las maneras de vincularse entre ellos y las características de la relación que los estudiantes de origen rural establecían con la universidad y el resto de sus compañeros. Reconocer la cultura masculina creada activamente por los alumnos en la facultad de educación de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga fue el principal ejercicio. Al tratarse de la masculinidad de un grupo social subalterno, me fue útil el planteamiento de Marqués (1997) y Connell (1987) acerca de cómo el grupo de jóvenes varones reduce las exigencias para las pruebas de la masculinidad a terrenos accesibles, según el lugar que como grupo ocupan en la sociedad. Me interesaba ver cómo se relacionaban con la universidad, con los estudiantes urbanos y con las mujeres urbanas.

Para las particularidades de la identidad masculina, estas son preguntas de crucial importancia, pues el comportamiento cívico y social, así como el familiar, de padre y amante, es completamente diferente si un hombre se comporta como comunero tradicional, miembro de un ayllu, o como un mestizo de pueblo, empleado del aparato estatal. Encontré que este es un terreno plagado de tensiones, que las respuestas son diversas, que no todas comportan necesariamente el rechazo a la propia cultura y al juego de identidades asociado a ella. Aunque no los estaba buscando, encontramos *mestizos indígenas*, jóvenes que logran una identidad social, étnica y de género que enfrenta el sistema y propone nuevas maneras de asumir el reto de seguir siendo indígena, recogiendo a la vez lo más avanzado y democrático de las propuestas en el mundo contemporáneo. También encontramos estudiantes que deciden encapsularse para seguir manteniendo su identidad indígena y reproducir el ambiente de la comunidad con paisanos de su pueblo o de comunidades del mismo distrito, aunque estén en otras facultades, y conservando una limitada relación con el resto de la comunidad universitaria. Otros buscan agruparse entre compañeros de la misma facultad que tengan el mismo origen rural. Hablan en quechua entre ellos, y casi no se relacionan con el resto. Están también quienes buscan mimetizarse al máximo con los jóvenes urbanos, ocultando su lugar de origen, esforzándose en pulir el estilo al vestir y su castellano para eliminar en lo posible todo vestigio del quechua, y poniendo su vida y sus estudios al servicio de la meta de dejar de ser indígena. Cada una de estas opciones se asocia con maneras específicas de relacionarse con las mujeres, con el poder, con las instancias públicas, y con los indígenas

En Huamanga son evidentes múltiples indicios de un consumo cultural bastante heterogéneo, lo que según Bourdieu y Giddens es el terreno propicio para la composición de muy diversas alternativas identitarias.² Sin embargo, el repertorio

2 Respecto de la heterogeneidad del consumo cultural en Huamanga, véase Huber (2002).

de identidades masculinas que encontré en la facultad era más limitado del que esperaba en una ciudad como Ayacucho. La influencia de la cultura limeña criolla, por ejemplo, no era desplegada en la facultad de educación, como sí ocurría en otras facultades. Pero pese a no ser muy amplio, el repertorio de identidades masculinas que encontré me permite establecer las conexiones entre las diversas “masculinidades” juveniles y aquellas que exige el mundo adulto.

Como señalo en el primer capítulo de este libro, nuestra investigación hizo evidente que la cultura del gamonalismo todavía tiene su impronta y se expresa en las instituciones públicas organizando las relaciones sociales y articulando las diferentes masculinidades y feminidades. En términos de Robert Connell (1987, 1997), una sociedad racial y socialmente muy fragmentada produce identidades masculinas en las que las nociones de masculinidad son diversas y portan rasgos excluyentes, pues su propia definición es parte del proceso de construcción de las diferencias sociales. Si tuviera que establecer la relación que hay entre las que logré identificar, no usaría el término de “masculinidad hegemónica” para ninguna de ellas, pero sí el de masculinidad dominante para la que hace eco de la cultura del gamonalismo. Es decir, en los espacios de interacción entre varones, hay ciertamente una aceptación casi inmediata del poder que puede desplegar y ejercer un tipo de hombre profesional que porta cargos de autoridad o que es funcionario público, que “habla bien” en castellano, que tiene recursos sociales como para obtener beneficios personales a partir del ejercicio (con frecuencia abusivo) de su cargo, y como para prescindir de la ética o la moral que exige el servicio público. En el estereotipo compartido socialmente y que es reforzado con la actuación pública de estos sujetos, se presume que un hombre así tiene más de una mujer, no expresa sentimientos hacia ella/s con facilidad, ni habla de las bondades de ellas, a menos que se trate de exaltar sus atributos físicos o lo elevado de su posición social, si es el caso. La razón por la que no llamaría hegemónica a esta forma de ser hombre, es porque no goza de ningún prestigio, ni pretende legitimarse. No apela a ningún valor que la justifique, simplemente se impone como inevitable: genera cómplices, pero no adeptos.

La masculinidad cómplice tiene características algo diferentes. Es instrumental a la anterior, pero se encuentra al mismo tiempo en una posición bastante vulnerable, por la falta de legitimidad frente la masculinidad dominante. En las relaciones cotidianas, son los usuarios de las oficinas públicas, los negociantes, los empelados subordinados, los que “invitan a tomar al jefe” y “reconocen” su generosidad con diversos obsequios.³ La masculinidad dominante y su cómplice comparten la misma “cultura” frente a las mujeres, solamente que a veces, los segundos son

3 Estas afirmaciones provienen de conversaciones, entrevistas y repetidas observaciones en el campo, especialmente entre funcionarios del Ministerio de Educación en las direcciones regionales o en las oficinas dependencias del ministerio en las ciudades y provincias de la sierra del Perú entre 1997 y 2003.

las víctimas de la bigamia de los primeros, con el agravante de que “no tienen derecho” a aspirar las mismas mujeres. Finalmente, siguiendo la clasificación de Connell, está la masculinidad subordinada, que es la del hombre indio, frente a cuyas características se erigen los otros estereotipos. La imagen del hombre indio es aquella de la que hay que alejarse. Es la masculinidad marcada. El estereotipo del hombre indio lo describe como débil, vulnerable, mal vestido: no se expresa bien en castellano, es rechazado por las mujeres, no tiene modales urbanos, es pobre, y someterlo a una relación de abuso puede redituarse algunos beneficios y mostrar que se tiene cierto poder.

Llama la atención que la imagen del luchador social no resulta incompatible con ninguno de estos tres estereotipos previos, pues este es un rasgo que se asocia con la región misma, con diferentes momentos de violencia y enfrentamientos sociales, aunque curiosamente es una característica que se atribuye por igual a varones y mujeres, y en algunos contextos, más a las mujeres que a los varones. Todo depende de las circunstancias en las que “la lucha” aparezca como necesaria y legítima.

Estos tres tipos de varón se relacionan y definen sobre otro entramado de relaciones raciales construido sobre una clasificación que apareció muy rápidamente en entrevistas y conversaciones. Aprendí que hay un esquema dominante de clasificación de las personas en el que todos los estudiantes locales se ubicaban o eran ubicados por otros. Se trataba de una versión contemporánea y universitaria de la clasificación que da título a una compilación tardía de artículos de José María Arguedas (1985) para hablar de la sociedad serrana. Encontramos esta clasificación reeditada en estas tres categorías: rurales, urbanizados y ciudadanos, con características distintas para hombres y mujeres, y en una relación de poder algo diferente de la retratada por Arguedas.

Lo que haré en este trabajo es mostrar cómo se perciben y refuerzan las diferencias entre la identidad masculina de los jóvenes rurales, los urbanizados y los ciudadanos, a través de prácticas y discursos que establecen las diferencias sociales entre ellos, y que se relacionan también con los tres modelos de identidad masculina, aunque no exista una correspondencia exacta entre ellos. Construir la identidad masculina subordinada del indio requiere del ejercicio cotidiano del abuso y la humillación, o por lo menos de establecer que es una atribución que los “no indios” pueden ejercer cuando quieran, o cuando los indios quieran traspasar sus fronteras. Durante la investigación pudimos ver cómo un espacio supuestamente igualitario como la universidad, puede ser escenario de la actualización de profundas divisiones sociales y culturales, a través de los eventos deportivos y las fiestas, en los que las opiniones sobre los cuerpos, la relación con el alcohol, la relación con las mujeres y las proyecciones hacia el futuro son el vehículo para la reproducción de las subjetividades que sostienen las estructuras de dominación.

Formación docente y reproducción social en los Andes

Quiero retomar aquí nuevamente la idea de reproducción del orden social no solamente como ejercicio vertical del poder, sino como la perpetuación de una cultura y un orden social que se realiza en el día a día, y en los distintos niveles sociales, inclusive si hablamos de perspectivas políticas diferentes. En el caso del Perú, por ejemplo, nunca ha sido obvio que los maestros de provincias estuvieran alineados con las élites limeñas (Wilson 1999, 2001, Portocarrero y Olían 1989). Por lo tanto, no se puede simplemente asumir que aunque el currículum sea diseñado en Lima, siguiendo alguna corriente de pensamiento favorecida por el poder, esto terminará “reproduciendo” este pensamiento en la sociedad. Creo más bien que es a través de la existencia de un sistema que educa a las personas con una versión pobre y limitada de lo que debería ser la educación pública, que es como ese sistema injusto se reproduce, con la participación de todos los involucrados en su existencia de una u otra manera, incluso a través de conductas que en apariencia ofrecen resistencia al sistema (Willis 1977).

Así, es a través de la propia práctica en el aula y de los discursos acerca de la posición social de los maestros en la sociedad, que se reconfirma y reproduce un sistema de racismo y exclusión de “los pobres”, impidiendo o dificultando su acceso a la movilidad social y a un mayor capital cultural, ofreciendo una educación que hace décadas que frustra esa promesa. La situación descrita adquiere un giro más complicado cuando la itinerancia inherente al trabajo de los maestros los lleva a diferentes regiones y comunidades. Así, a pesar de una muy posible postura política de oposición o independencia frente a cualquier régimen político, los maestros pueden encarnar los prejuicios y las ideas racistas que legitiman los poderes locales y regionales cuando ellos tienen que trabajar en comunidades rurales, o en zonas en las que los indígenas son la categoría marcada, de la que todos quieren separarse. Este tema ha sido ampliamente discutido en la literatura sobre la expansión del sistema educativo en áreas indígenas, e ilustra claramente las limitaciones de un enfoque simplista a la comprensión de los maestros y su papel en el sistema escolar como simples “instrumentos del Estado” (Wilson 1999, Regalsky 2003).

La etnografía de Sheila Aikman (2003) en escuelas bilingües en Madre de Dios presenta el caso de maestros indígenas y mestizos trabajando entre los harakmbut. La posición subordinada de los maestros mestizos frente al Estado y las autoridades es puesta en evidencia por Aikman, pero al mismo tiempo, también se las arregla para mostrar cómo para los profesores era muy natural mostrar sus prejuicios profundos frente a sus estudiantes harakmbut y sus familias. De manera similar, Laura Rival (1996) discute la compleja situación de los maestros de escuela entre los huaorani en Ecuador, y los problemas culturales que emergen cuando se asume que la escuela es culturalmente neutral, y cuando los maestros provienen de

grupos subordinados, pero a su vez distintos y considerados social y culturalmente “por encima” de los grupos indígenas con los que trabajan.

En su estudio sobre los estudiantes predominantemente aymaras de una escuela normal en Bolivia, Luykx (1999) argumenta contra la afirmación fácil de que los maestros son agentes del Estado en las zonas rurales, y describe diversos aspectos del discurso de los estudiantes en los que se perciben claras expresiones de resistencia a ideas convencionales sobre su rol en la sociedad como maestros. Por su parte, y en un penetrante análisis de la ideología de los maestros en la Cochabamba rural, Pablo Regalsky (2003) nos recuerda la importancia de los procesos individuales por los que atraviesan los docentes para definir sus propias identidades étnicas y de clase, porque como señala Fiona Wilson, los maestros están expuestos a una gran variedad de ideas y discursos sobre la sociedad y el lugar de los maestros en ella, que cada uno elabora de diferentes maneras y transmite a sus estudiantes (1999).

En relación con el racismo, el caso particular de miles de maestros rurales en la sierra peruana merece una discusión. El tema de la auto-adscripción a una identidad indígena en el Perú ha sido motivo de muchas discusiones académicas,⁴ y ha sido también un tema discutido por el Estado en diferentes momentos de la historia reciente. Primero por el régimen militar de Velasco Alvarado (1968-1976), y luego, bajo las presiones del Banco Mundial, durante los regímenes de Paniagua (2001) y Toledo (2001-2006). Es esta última intervención estatal, paralela al desarrollo del movimiento internacional por los derechos indígenas, la que ha transformado la dinámica personal y colectiva de la auto-adscripción en algunos casos, produciendo cambios en la manera en la que los docentes hablan ahora sobre el racismo, o de la pertenencia a un determinado grupo étnico, pero esto recién comenzaba a ocurrir en los años en los que realicé esta investigación, y no encontramos un discurso abierto vinculado a estas ideas en la universidad. En eso el escenario actual es diferente y habría que ver si la renovación de un discurso antirracista y afirmativo de la etnicidad indígena ha tenido como correlato comportamientos diferentes en relación con las relaciones sociales.

4 Los trabajos de Raúl Romero (2001) y Marisol De la Cadena (2005) son centrales para esta perspectiva. Una penetrante exploración de las implicancias de los discursos raciales en las identidades de género y la sexualidad se encuentra en Weismantel (2001). María Elena García (2005) ha registrado las diferentes reacciones de maestros a los discursos de la educación intercultural. Howard (2006) ha publicado un estudio comparativo en Perú, Bolivia y Ecuador sobre estos temas, desde un enfoque sociolingüístico.

*La facultad de educación de la Universidad Nacional
San Cristóbal de Huamanga*

Comparada con los escenarios de la investigación presentada en el capítulo anterior, la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSCH) aparecía como un escenario socialmente más heterogéneo, por la presencia de estudiantes urbanos y rurales. Una encuesta realizada por IMASEN (1998) entre maestros rurales, mostró dos hechos reveladores. Por una parte, que existe una ligera superioridad de maestros varones en las escuelas remotas de la sierra y la Amazonía, pero también que estos maestros provienen cada vez más de zonas rurales. Otro hecho importante mostrado por el Primer Censo Universitario (INEI 1997) es que en las universidades de provincias hay una clara diferencia social y de género entre los estudiantes de educación en las universidades de provincias. En la UNSCH, por ejemplo, las estudiantes mujeres según el censo mencionado, eran de origen urbano y clase media, mientras que los varones eran de origen rural y provenían de familias en las que la lengua materna era distinta del español en un porcentaje mayor (23%) que las mujeres (apenas 10,3%). Hay que recordar también que -incluso ahora- las personas de origen rural que logran acceder a la educación superior son una minoría, en la cual predominan los varones.

Ayacucho, con cerca de 150 mil habitantes, es la ciudad capital del departamento del mismo nombre y de la provincia de Huamanga, en la sierra peruana, 543 kilómetros al sureste de la ciudad de Lima y a 2577 msnm. Ayacucho es uno de los departamentos más pobres y de desarrollo más lento del país. La agricultura sigue siendo una importante fuente de ingresos, pese a ocupar cerca de la quinta parte de la extensión del departamento, y depende mayormente de las lluvias para producir. El segundo rubro más alto de la actividad económica del departamento está dado por servicios gubernamentales, muchos de los cuales se brindan en la capital del departamento.

Entre estos servicios está el de la educación, concentrado en la ciudad, lo que hace que Ayacucho se siga caracterizando además por ser una localidad de estudiantes. A las escuelas públicas de primaria y secundaria asisten jóvenes urbanos y de los alrededores rurales. La ciudad tiene además tres de los dieciséis institutos tecnológicos del departamento, dos de los ISP y los dos centros de educación artística.

La Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga tiene un alto índice de absorción de los egresados de colegios secundarios en la ciudad (82% según el censo universitario de 1997), pero atrae además a jóvenes migrantes, principalmente varones, que provienen del interior del departamento y también de los departamentos limítrofes de Huancavelica, Junín y Apurímac. La UNSCH tiene diez facultades, ofrece 23 carreras y alberga a una población que se acerca a

las nueve mil personas. El primer censo universitario indicaba que en la UNSCH el 53% de los estudiantes varones tiene a uno de los padres con educación primaria o menos, y el 32,5% de ellos tiene al padre sin instrucción, frente a un 23,1% de las mujeres en la misma situación. Por otra parte, 23,1% de los estudiantes varones tiene como lengua materna el quechua, frente al 10,3% de las mujeres (INEI 1997). No contamos con estos datos para la facultad de educación, pero es muy probable que estas proporciones crezcan para el caso de los estudiantes varones.

La demanda de maestros urbanos y rurales para las escuelas de educación inicial, primaria, secundaria e inclusive para los numerosos institutos de educación superior de la región, es cubierta por la facultad de educación de la UNSCH, que ofrece las especialidades de educación inicial, primaria, secundaria, educación artística y educación física.

La facultad de educación es una de las más grandes de la universidad: al momento de hacer esta investigación, uno de cada siete estudiantes estudiaba en ella. Al ser una de las facultades más numerosas de la universidad, se le ha construido un pabellón propio fuera del campus universitario y muy cercano al centro de la ciudad. Sin embargo, este no llega a ser suficiente para atender a todos sus alumnos, y varias de sus clases se dictan en las otras facultades. Frente a la facultad, se encuentra la escuela de aplicación Felipe Guamán Poma de Ayala, donde los estudiantes de los últimos años van a realizar sus prácticas pre-profesionales. Frente a la facultad, muy cerca de la escuela de aplicación, se encuentra la residencia universitaria, con dos pabellones de habitaciones pequeñas para los estudiantes. La facultad cuenta además con un comedor para quinientos comensales, a quienes atienden diariamente por una suma muy baja.

Desde hace varias décadas la UNSCH se caracteriza por acoger a muchos varones de las zonas rurales de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica, además de ser el principal destino de los egresados de la secundaria de la ciudad y atraer a chicos y chicas de Lima, mucho de ellos, hijos de migrantes andinos en la capital. Para el caso de los estudiantes de origen rural, las expectativas, aunque modestas, son realistas. Quieren ser profesionales, para “superarse socialmente” saliendo de la condición de agricultores, y recibir un sueldo estable, que aunque muy modesto en el entorno rural, coloca a los docentes entre la élite social.

En la UNSCH, los estudiantes de las otras facultades en la universidad tienen perfectamente claro que las facultades de educación y agricultura son las que mayor cantidad de estudiantes rurales reciben. En la celebración del aniversario de la facultad en octubre de 1999, hubo desfiles y concursos de las diversas facultades. En una de estas ocasiones, cuando pasaron los alumnos de la facultad de educación, estudiantes de otras facultades les recibieron gritando: “¡Idocashón, idocashón!”, como imitando la supuesta pronunciación de los estudiantes al decir

el nombre de su facultad. Del mismo modo, en otra oportunidad, durante un partido de voleibol en el que se enfrentaban estudiantes de educación y de trabajo social, la barra de trabajo social gritaba a las oponentes: “A bi ci chí, a bi ci chí”, como imitando a imaginarias maestras rurales decir “A be ce che”.

La facultad de educación está organizada en especialidades. Los estudiantes son agrupados según el año de ingreso, y avanzan colectivamente, por series. Como ya señalamos, el local que tienen no es suficientemente grande, por lo que los estudiantes de algunas especialidades como matemáticas, por ejemplo, reciben clases en otros pabellones del campus universitario. Ellos son de alguna manera los “cosmopolitas” de educación, por su contacto con personas de otras especialidades.

Durante la guerra interna, la facultad de educación, la escuela de aplicación y la residencia fueron controladas por Sendero Luminoso. Por esa misma razón, fueron duramente vigiladas y castigadas por la policía en repetidas ocasiones. Durante nuestra investigación, los estudiantes expresaron que se sentían chantajeados por el pasado de violencia tan reciente; se sentían condenados a la apatía y la pasividad por miedo a represalias. En un periódico mural firmado por el grupo La Generación del Desastre, el editorial hablaba con cierta ambigüedad sobre el pasado reciente. Por un lado, se hablaba de la lucha de los estudiantes en la época en que la universidad estaba controlada por Sendero Luminoso, como de una época en la que había arrojo, valentía, mayores valores éticos, todo esto, contrapuesto a un presente de cobardía y apatía. Al mismo tiempo, se hablaba también de la guerra como de una pesadilla, y una época que ya había sido superada. Es decir, ellos no añoraban la violencia vivida, pero sentían que el discurso de la pacificación exigía un costo alto al limitar su accionar. Esto en especial porque el régimen fujimorista impuso un control militar muy fuerte sobre las universidades públicas. Aparte del despliegue abierto de la vigilancia, la existencia de la llamada “ley de arrepentimiento” creaba una sensación de vulnerabilidad frente a las detenciones arbitrarias y el abuso policial.

En la universidad escuché decir que los estudiantes “ahora están de dicados a la frivolidad” y que la amenaza de la represión hacía que mucha gente se apartara de toda posibilidad de crítica social o lucha. Una fuente de gran malestar provenía de la impresión de que la universidad les ofrecía una formación de mala calidad. Las quejas por maltrato de las autoridades y del personal docente y no docente también eran abiertas. Meses después de terminar mi investigación, el país supo que el movimiento estudiantil en Ayacucho había resurgido, buscando principalmente la mejora de la calidad de la enseñanza.

Las referencias a la guerra fueron escasas durante la investigación. Por ejemplo, Aldo, uno de los entrevistados, había escrito un cuento motivado por la indignación

que le produjo un hecho concreto a partir del cual reflexiona sobre el impacto de la violencia en la insensibilidad de las personas frente a la muerte: en un lugar cercano a la ciudad, hubo un asesinato y nadie se hizo cargo del cadáver por varios días, la policía no fue y el cadáver se descompuso y finalmente se lo llevó el río. La otra referencia a la época de la guerra vino de Pelayo, un estudiante de origen rural que me dijo que nunca sentiría miedo de hablar en un salón de clases lleno de estudiantes, porque “durante los años de la violencia, he sentido todo el miedo que uno puede sentir en la vida entera, entonces ahora ya no me queda miedo para nada más”. El recuerdo de la guerra no apareció jugando un rol evidente en los discursos activos de la masculinidad entre los estudiantes de la facultad.

Lo que sí se hizo evidente es que en el Ayacucho de hace una década, la existencia de un otro racialmente inferior aparecía central para la vida urbana. Así, también la pugna por producir indios y evitar que aparezcan nuevos mestizos se hizo evidente como parte de la lucha sorda que se libra en diversos espacios, entre los cuales están las universidades y el sistema educativo.⁵

Metodología

Mario Maldonado, Freddy Ventura y José Aronés trabajaron conmigo como asistentes de investigación. Los tres habían egresado recientemente de la facultad de antropología de la UNSCH. Una vez conformado el equipo, organicé una reunión con un grupo de investigadores de la facultad de antropología y estudiantes de los años superiores de esta carrera para presentar y discutir mi proyecto. De esta reunión obtuve importantes criterios para ajustar tanto el diseño del recojo de información, como los contenidos para las entrevistas y las guías de observación para levantar la observación etnográfica en patios, eventos deportivos, fiestas y cantinas.

Entrar a las cantinas, partidos de fútbol y reuniones sociales y académicas a través de la mirada etnográfica de tres jóvenes antropólogos locales fue una experiencia muy rica e irremplazable. La participación y producción de información de parte de mis tres colaboradores se convirtieron en un foco central del análisis, porque al prestar atención cada uno de ellos a los sectores en los que ellos mismos habían dividido a la población, observar y analizar las cosas que cada uno decidió observar y registrar de sus propios grupos y de los demás, resultó revelador e inspirador. Un conocimiento inicial de la vida universitaria en Huamanga nos decía que los alumnos buscan agruparse entre iguales, y que entonces conforman sus grupos

5 La investigación de Kimberly Theidon (2000) sobre este tema en las zonas rurales muestra una tendencia hacia la reconciliación que implica también la vuelta a antiguos patrones de relaciones sociales entre los comuneros y otros grupos sociales.

de amigos de acuerdo con su origen social y geográfico. Así, decidimos que Mario Maldonado, un antropólogo nacido y criado en una comunidad campesina de la provincia de Víctor Fajardo, que habla el idiolecto castellano de los estudiantes quechua hablantes, observaría a grupos de estudiantes de origen rural en la facultad de educación. Freddy Ventura, que vivía en la zona periférica de Ayacucho, se ocuparía de jóvenes estudiantes que ellos llaman “urbanizados”, es decir chicos de origen rural pero que han crecido y estudiado en la ciudad. Finalmente, José Aranés, miembro de una familia huamanguina, estudiaría a los estudiantes que ellos han llamado “citadinos”, originarios de la parte central antigua de la ciudad y de familias de clase media.

El proceso mismo de la investigación y el trabajo en equipo fueron sumamente enriquecedores y motivo también de análisis, pues cada uno de mis colaboradores aportaba cosas muy distintas a la investigación, marcados no solamente por sus particulares cualidades personales, sino por su especial manera de entender su sociedad y el proceso singular de cuestionamiento de su ideología de género. Los enfoques, las decisiones y aquello que decidieron registrar u omitir, fueron fuertemente marcados por sus biografías, que a su vez le han dado forma a sus intereses de investigación y los han dotado de diversas claves para la interpretación del material que recogieron y que discutimos juntos.

Durante el proceso de investigación, mis colaboradores y yo leímos textos de teoría de género. El impacto de las lecturas fue distinto en cada uno de ellos, y esto se nota en las características de sus registros y en la comprensión que alcanzan de los temas que tratamos.

Freddy, Mario y José debían acompañar y observar a estos grupos e identificar en cada uno de ellos a las personas que entrevistaríamos en profundidad. Cada uno de ellos ubicó primero un grupo de amigos entre estudiantes de los dos primeros años de la carrera y otro en los dos últimos años. Luego de establecida la relación con ambos grupos, cada investigador acompañó a los miembros de los grupos a diversos eventos -que incluyeron un viaje a Apurímac, que hizo Freddy con el grupo de cuarto año- y se reunía con ellos diariamente, o por lo menos, varias veces por semana en la universidad.

Durante el entrenamiento para el trabajo etnográfico, enfatiqué la necesidad de registrar las conversaciones entre los estudiantes. En un estudio sobre la reproducción de roles sexuales a través de la cultura juvenil en las escuelas, la antropóloga Donna Eder afirma que las conversaciones informales cumplen un papel importantísimo en la creación de sentido para los estudiantes. Para ella, “el compartir historias, el chisme y el rumor son ejercicios de conversación libre a través de los cuales se sellan pertenencias, se fabrican exclusiones, se refuerzan roles sexuales y raciales, se confirman o desplazan liderazgos” (1995: 33). Si

pensamos que la interacción social tiene un rol importante en forjar las visiones del mundo, entonces las conversaciones grupales pueden ser algunas veces canalizadoras de cambios de actitud, a través de exacerbar o anular sensibilidades individuales. Puse énfasis también en el recojo de apodosos y en las dinámicas sociales en las cuales se crean. También hemos recogido bromas, pensando no solamente en su contenido y en lo que hace o no hacer reír, sino también en el lugar que las personas ocupan en las jerarquías grupales a través de su habilidad para hacer reír a otros (Willis 1977).

Trabajamos analizando los registros etnográficos de fiestas, partidos de fútbol, reuniones en cantinas y discotecas, ceremonias de graduación, prácticas pre-profesionales, y los registros de conversaciones grupales en los pasillos y patios de la facultad de educación. El equipo eligió a una persona de cada grupo observado para realizar entrevistas en profundidad, pero sostuvo además varias entrevistas informales con diversos miembros de cada grupo. Trabajamos entonces con un total de diez estudiantes. Dos “citadinos”, uno de segundo año y otro de quinto año. Dos “urbanizados”, de los dos mismos años, y dos “rurales”, también de los mismos años. Pero Mario trabajó además con otros dos jóvenes rurales y Freddy entrevistó extensivamente a otros dos jóvenes.

Las entrevistas en profundidad fueron grabadas y las conversaciones de formato libre fueron registradas en cuadernos de campo. Es importante señalar que los tres investigadores desarrollaron relaciones de bastante cercanía y confianza con sus grupos asignados. Esto dio lugar a conversaciones libres y prolongadas sobre temas muy diversos, como las mujeres, las relaciones de pareja, los profesores y los grupos de estudiantes de diversos orígenes en la universidad. Algo que resulta metodológicamente interesante es el gran contraste entre la narrativa sobre sí mismos que los entrevistados quieren mostrar en las entrevistas formales (con grabadora, en un solo lugar, con preguntas escritas) y el perfil de cada uno que emerge de los registros etnográficos y de las conversaciones más libres con ellos.

Como parte del proceso de entrenamiento del equipo, lo primero que hice fue un taller sobre los registros etnográficos. También asigné algunas lecturas para mi siguiente visita. Como forma de trabajo, establecimos que cada uno me enviaría un informe mensual con los registros etnográficos realizados, siguiendo un plan establecido el mes anterior. Al llegar a Ayacucho, me reunía con cada uno de ellos para comentar su material. Luego discutíamos juntos lo encontrado. Teníamos también seminarios de discusión teórica basados en las lecturas asignadas el mes anterior. Estas reuniones fueron de gran importancia para la investigación, para la formación de mis colaboradores y la mía.

En la primera reunión en la que les presenté el proyecto, José cuestionó abiertamente mi tema de interés y mis preguntas de investigación. Freddy parecía el único

interesado, y Mario se mostraba reservado. El proceso de convencerlos sobre la relevancia del tema para mí, y el lograr que se conectaran intelectualmente con el proyecto, fue muy gratificante. Fue sumamente enriquecedor ver el proceso de asimilación de categorías nuevas y el cuestionamiento de sus propias maneras de encender la realidad y la organización de las relaciones de poder, en un contexto que nunca pensaron como tema de indagación crítica: la vida universitaria en su ciudad. Son memorables las discusiones en las que reflexionamos sobre las conexiones entre el machismo, el racismo y la impunidad de la corrupción, así como también las sesiones en las que de modo natural ellos reflexionaron con mucha honestidad sobre sus propias biografías, a la luz de las teorías que estábamos discutiendo.

Durante los meses que duró el proyecto, organizamos charlas que yo daba en la facultad. En cada estadía, yo hacía registros de las visitas a la facultad de educación, de las charlas que daba y de los diálogos que se suscitaban con los estudiantes tras cada charla. También realicé entrevistas individuales a nuestros informantes. Todos los registros y las entrevistas fueron ingresados al *Ethnography* codificados de acuerdo con un mapa de temas y subtemas para el análisis. Lo que sigue es el resultado del análisis de los registros etnográficos y del conjunto de entrevistas realizadas.

Los ciudadanos, los urbanizados y los rurales

Bourdieu (1987) nos ha enseñado que los criterios de clasificación que los miembros de las comunidades usan para sí no siempre son evidentes para los forasteros, pues la percepción de los demás está marcada de forma particular por las características de cada colectividad, por su propia manera de organizar las diferencias raciales y sociales entre las personas, de acuerdo con sus identidades de género. En las comunidades se puede diferenciar a las personas según las marcas del *habitus*, detalles tal vez imperceptibles para el extranjero, pero que asumen para los locales características de contundente rigidez y claridad. Pero por otra parte, vale la pena agregar que los esfuerzos colectivos de clasificación que se expresan en los estereotipos pueden ser a veces mucho más rígidos que la manera flexible en que las personas concretas atraviesan fronteras sociales, subvirtiendo así los sistemas de clasificación, y empujando su renovación.

Aunque las categorías usadas por los estudiantes para clasificarse empleaban términos geográficos, estos estaban llenos de implicancias sociales y raciales, y aunque para los universitarios huamanguinos las fronteras entre sus distintas “clases” de miembros estuvieran nítidamente marcadas, para mí era muy difícil identificar los rasgos que definían las fronteras entre los tres grupos que ellos (mis

colaboradores) y la mayoría de estudiantes, usaban para hablar de la población universitaria lugareña.⁶

En un extremo de esta “taxonomía social” están los chicos nacidos y criados en la ciudad de Ayacucho, o en otras ciudades provincianas. Son “los citadinos”, y provienen de la clase media urbana. El grupo intermedio es el de aquellos hijos de migrantes rurales que han crecido en la ciudad: “los urbanizados o integrados”, de quienes se dice que son pobres, tal vez la primera o segunda generación de profesionales, de padres de origen rural, con diversos grados de bilingüismo, y con un fuerte afán por parecerse cada vez más a los citadinos, imitando sus modos de vestir, frecuentando los mismos lugares de diversión, y asumiendo un comportamiento subordinado frente a ellos para poder ser aceptados. En el otro extremo están “los rurales”, se presume que migrantes recientes, frente a cuya presencia en la universidad, que ya data de por lo menos tres décadas, hay aún un discurso lleno de ambigüedades, pues se sigue hablando de ellos como de “recién llegados” al medio universitario.

Es muy significativo que se prescinda del fenotipo para establecer las diferencias entre los estudiantes y que se prefiera entonces recurrir a las marcas que la cultura y el territorio dejan en los cuerpos y rostros de los sujetos, para crear estas categorías. Los diversos cambios en la sociedad peruana han hecho que en las ciudades serranas, la asociación entre raza y clase haya dejado de ser inmediata, la figura del señor se ha desdibujado, se presume que todos son mestizos, y no es “políticamente correcto” considerar que los indios existen (De la Cadena 2005, Allen 2002, Wilson 2000).

En el Ayacucho de hoy, se han cancelado los términos raciales para diferenciar a las personas, pero no se han roto las asociaciones frecuentes entre lo rural y lo indígena, por un lado, y lo urbano y lo blanco o mestizos, por el otro. Wilson (2000) y Weismantel (1988) dicen que en pueblos y ciudades de esta región peruana, se ha invertido una gran cantidad de energía en forjar identidades híbridas o no-indias para escapar de la dualidad indio/mestizo o para reinventarla. El término “cholo”, cuyo uso se generaliza ya entrado este siglo para hablar de los “no indios” (Cfr. Quijano 2000), sería el ejemplo de una manera de nombrar a una de estas identidades intermedias, de transición y poco definida, entre las dos extremas. Pero al parecer, los estudiantes en Huamanga han encontrado la manera de escapar de la dualidad racial, con la ayuda de clasificaciones geográficas, pero que tienen sin embargo una expresión corporal. En efecto, dos son los indicadores que la población universitaria usa para “ubicar” a los varones en su respectiva “categoría” -aunque reconocieron que a veces podían resultar engañosos-: la

6 Debo precisar que para hablar de los limeños o los costeños que llegan a la Universidad de Huamanga se usan otros criterios de los que no doy cuenta en este trabajo.

apariciencia física (que omite los rasgos fenotípicos, para fijarse más bien en el atuendo y el lenguaje corporal) y las características del uso del castellano.

Estos dos criterios parecen ser útiles para una clasificación inicial, que luego se afina con la observación del comportamiento en público, el grupo de amigos elegido y los lugares de diversión frecuentados. En la práctica, efectivamente pude observar que aunque la ropa es el primer signo leído para establecer las diferencias,⁷ en la vida diaria son algunos rasgos físicos “escurridizos” (como “el rostro quemado por el sol de la puna”, o la manera de llevar el cabello), además del uso del castellano y el lenguaje corporal, los que funcionan como criterios más eficaces para la minuciosa clasificación.

Cabe señalar que hay una correspondencia entre la clasificación marcada por mis colaboradores y las prácticas descritas por ellos mismos en sus registros etnográficos, que parecen estar destinadas a mantener y reproducir estos criterios para establecer una suerte de jerarquía entre los estudiantes, que se busca “naturalizar”. Los mismos criterios estaban también presentes en entrevistas grupales e individuales, y parecían guiar comportamientos espontáneos recogidos durante las observaciones en el terreno. Es decir, hemos podido registrar este discurso clasificatorio, pero también las prácticas que lo producen y refuerzan, así como las prácticas que transgreden sus normas o que las disputan.

La relación entre este ejercicio y la formación de identidades masculinas es profunda y de implicancias múltiples para los diversos aspectos de la vida involucrados en las relaciones de género. Por un lado, las relaciones de pareja, pues la clasificación racial (la asumida y la atribuida) prefigura los límites para el universo social en el que se percibe que se puede o no buscar una pareja. Las jerarquías entre pares, puesto que hay exigencias de la masculinidad diferenciadas para cada grupo social. Las relaciones de poder, pues la ubicación frente a la categoría marcada de los indios define la propia ubicación frente al poder, y concretamente, comporta la obligación de alejarse categóricamente de la posibilidad de ser considerado potencial víctima de abuso y/o humillación.

Como ocurre con frecuencia, los esfuerzos clasificatorios basados en estereotipos representan o aluden a una rigidez que no se da en la realidad. Las fronteras que las clasificaciones imponen son traspasadas por los individuos “clasificados”, quienes se mueven entre ellas con más rapidez y fluidez de la que la gente está dispuesta a aceptar (y manejando, a lo mejor, un sistema de clasificaciones alternativo). Pese a ello, estas categorías aparecían muy consistentes en el discurso, y resulta claro

7 Esto ocurrió también en entrevistas colectivas e individuales en las que pregunté por el tema.

que el deseo de su perpetuación anima diversas prácticas en la diaria interacción entre los estudiantes.

Hombres describiendo a hombres

Cuando les explicaba el proyecto a mis colaboradores y les decía que quería estudiar a los alumnos provenientes de las zonas rurales y su relación con el entorno universitario, me dijeron que los otros estudiantes no eran solamente urbanos, sino que había que distinguir entre los ciudadanos y los urbanizados. Al preguntarles cuál era la diferencia, entendí de su necesidad de hablar de esta categoría intermedia para identificar a aquellos que ya tenían un camino recorrido en el proceso de “convertirse” en mestizos, o de aquellos que habiendo pasado por este proceso, no eran fácilmente aceptados como ciudadanos y requerían entonces ser ubicados en un lugar intermedio. Me pareció muy interesante y sugerente el cuidado que ponían en establecer las diferencias entre unos y otros, y lo elaborado de sus descripciones clasificatorias cuando yo cuestionaba lo que ellos me decían, tratando de hacer evidente que algunas de las fronteras o límites que según ellos separaban con claridad a los grupos, no eran para mí tan nítidos, como tampoco era claro para mí que todo “rural” o “urbanizado” quisiera ser “ciudadino”, necesariamente.

Veamos ahora cómo fueron descritos los ciudadanos, los urbanizados o integrados y los rurales, por Mario, Freddy y José. Las definiciones que doy son resúmenes de lo dicho por los tres, y cuando hay diferencias relevantes en sus descripciones, las hago notar. Los temas provienen de las observaciones y de las entrevistas. Se ubican sus condiciones de vida y relación con la universidad, su relación con las mujeres y su relación con la docencia. Se refieren a grupos en general y a personas concretas. Primero presentaré sus descripciones, y luego las comentaré.

La ropa

La minuciosa observación de la ropa que cada uno lleva es el punto de partida para el ejercicio de clasificación de los estudiantes cuando recién se conocen.⁸ La primera prueba para los varones es la tela de la que están hechos los pantalones. La línea divisoria que separa a los rurales de los urbanizados o integrados se traza entre quienes usan los pantalones de polyste/, y aquellos que llevan los de mezclilla o denim. Los primeros son leídos como indicadores de pobreza y pertenencia al mundo rural. Los otros son interpretados como señales de contacto con la ciudad, o de la voluntad de ser urbanos. Se hace entonces un segundo

8 Entrevista colectiva en La Higuera, octubre 1999.

ejercicio clasificatorio sobre la calidad de los jeans. Modelos más recientes, o de telas de mejor calidad, son atribuidos a los urbanizados y ciudadanos. Un jean de “marca conocida” es indicativo, no solamente de un mayor poder adquisitivo que el que tienen los campesinos, sino también de una relación fluida con el medio urbano, pues no se venden en todas partes, sino en determinadas tiendas “exclusivas”. El otro indicador son los zapatos. Si estos son de cuero negro, muy llanos y con pasadores, se considera que el usuario es rural. Si por el contrario sus zapatos son deportivos, de diversos colores y materiales, como la gamuza, se establece que el que los lleva es urbano. Ya en esa categoría, se observa la calidad y el país de origen de los zapatos o zapatillas para imaginar la clase social y el grado de pertenencia a la cultura urbana. Finalmente, siguiendo el orden de importancia asignado por mis colaboradores y los informantes, se fijan en la camisa o camiseta. Hay camisas de color entero o a cuadros, de poliéster, que son ampliamente usadas en el campo y por las clases pobres urbanas. En cuanto a la manera de llevar los libros, dice Mario que “los estudiantes del área rural solo utilizan cuaderno, fólder todos viejitos y otros usan bolsita de plástico para llevar sus útiles”. Los usuarios de tales cosas, entonces, son asociados con estos grupos.

Al parecer, hay una gran sensibilidad a la moda y sus cambios entre los jóvenes urbanos, y un afán muy claro de seguirla para demostrar quiénes son, y poder desde allí, exigir una determinada apariencia a los que quieren ser como ellos. Al indagar acerca de si las chicas eran sometidas al mismo tipo de análisis, se me dijo que ellas se mimetizan más rápido, observan cómo se visten otras y aprendiendo de esa observación toman sus decisiones respecto de cómo vestirse. Es decir, hay un tipo de vestimenta asociada a las chicas rurales, que simplemente no se ve en la universidad. El equivalente del pantalón de polystel, los zapatos de cuero con pasadores y la camisa a cuadros no existe para las chicas universitarias, aunque sí se puede ver en otros espacios en la ciudad (consiste en faldas plisadas del mismo polystel, blusas delgadas y chompas tipo cardigan de colores llamativos). Para no ser completamente marginadas e ignoradas, las mujeres universitarias de origen rural deben muy rápidamente asumir una apariencia claramente urbana, aunque la calidad de la ropa que usan también termina por “delatar” su origen, como fue expresado por unas alumnas con quienes conversé.

Roland Barthes y sus seguidores nos han enseñado a leer en la ropa los signos de un lenguaje individual. El británico Dick Hebdige dice, por ejemplo, a propósito de los jóvenes punk, que la ropa responde a opciones claras de lo que uno quiere decir a través de su cuerpo (Hebdige 1979: 10). Pero el pasado colonial español hace que las sociedades andinas, esta lectura de la intencionalidad personal pasa por varias mediaciones, pues la ropa ha sido un campo disputado durante siglos, ya que los españoles determinaban oficialmente la que cada pueblo debía usar, como mecanismo de control de los desplazamientos espaciales de la población y

de la condición de tributarios indígenas (Szeminsky 1987, Harvey 1989). Por otra parte, había también serias regulaciones que impedían que los indios residentes en las ciudades usaran ropa de españoles, de modo que se impuso una ropa homogénea para los indios que no vivieran o que no pertenecieran a comunidades específicas (Glave 1989). Usar entonces cierta ropa como marcador de identidad que es controlado desde quien ejerce el poder, es parte de la historia de los pueblos y ciudades andinos, y comporta opciones y lenguajes que están muy definidos por el género pues las convenciones han sido muy diferentes para los varones que para las mujeres, así como distintas han sido las respuestas de los indígenas urbanos y rurales a estas convenciones (Salomon 1988).

Es ya considerable la literatura sobre el significado atribuido al uso de la pollera de parte de las mujeres aymaras en especial (Barragán 1992, Meentzen 2001), y hay algunas referencias al significado de los cambios en el estilo de vestir de los hombres en las comunidades indígenas (Harvey 1989). De acuerdo con esta literatura, vemos por un lado que la elección del tipo de ropa significa ser o querer ser, o dejar de ser cosas muy concretas, pero por otro lado, vemos también que no son decisiones totalmente individuales, sino que están muy pautadas y vigiladas por el entorno social. Los carnavales serranos o las fiestas patronales, por ejemplo, son ocasiones en las que la ridiculización de los personajes representados en las danzas está muy marcada por la crítica a quienes usan la ropa “que no les corresponde”, por una parte, y por otra, se dirige a marcar ciertas características atribuidas a personajes de diferentes clases sociales a partir del intento de capturar su apariencia con ropa que los simbolice (Cfr. Vásquez y Vergara 1988, Mendou-Walker 1993, Meentzen 2001 y Oliart 1991). Pero resulta muy llamativo que, pese a lo homogéneo que es el vestir ahora, y a que no estamos hablando de ropa indígena hecha artesanalmente, sino de la ropa urbana que usa cada uno de los grupos, los jóvenes ayacuchanos hayan trasladado los mismos criterios de clasificación que separa lo indígena de lo mestizo y de lo “occidental”, haciendo uso de una habilidad desarrollada en un contexto cultural muy entrenado en “leer” la ropa codo el tiempo. La especulación sobre la marca de la confección de la ropa o los materiales usados, asociada a la lectura de otros signos, son los que determinan la diferencia. El otro hecho destacable es que mientras que en algunos de los trabajos sobre la vestimenta de las mujeres indígenas se asume que los varones simplemente usan ropa de la ciudad, sin problematizar la naturaleza de esa inserción en la vida urbana, en este estudio entre estudiantes hemos podido ver que las diferencias entre la ropa de los varones son usadas también para demarcar fronteras raciales entre los varones, no solamente de parte de los usuarios sino de quienes los observan.

El lenguaje

Al inicio de la investigación, la tarea nuestra era identificar a los informantes de origen rural. En uno de los registros de este proceso, Mario escribe a propósito de dos chicos a los que él y Freddy querían abordar: “Luego vimos dos estudiantes que por su ropa parecían urbanos, pero la interferencia del quechua en su castellano era muy fuerte. Así nos dimos cuenta que eran rurales, de Vischongos”.

La situación de dominación étnica de los pueblos indígenas en el Perú creó una situación de diglosia entre el castellano y el quechua, de modo que convertirse en bilingüe en el Perú es mayoritariamente un proceso que va del quechua al castellano, y raramente al revés.⁹ El aprendizaje del castellano es un proceso complejo y bastante asimétrico, pues socialmente, los esfuerzos de los quechua hablantes por aprender el castellano no son reconocidos como tales, sino más bien desalentados a partir de su uso como demarcadores de una condición de inferioridad.

Durante la investigación se hizo evidente que los diferentes registros lingüísticos son activamente usados por los estudiantes para el establecimiento de diferencias entre ellos. Asimismo, la población universitaria es particularmente sensible a los diferentes momentos del proceso de bilingüismo por el que atraviesan los estudiantes de origen quechua monolingüe. De acuerdo con Ana María Escobar (1990), en el Perú existen los bilingües nativos, y los bilingües no nativos, que son los que han nacido monolingües y han adquirido el castellano en un contexto diferente. Escobar identifica diversos manejos del castellano entre los bilingües no nativos, de modo que las características de la interferencia lingüística del quechua en el español de los estudiantes de origen indígena, adquieren importancia gravitante para la definición del trato hacia ellos, tanto para el personal administrativo y la plana docente de la universidad, como para los estudiantes varones y sobre todo mujeres, de origen urbano. En la cultura estudiantil femenina, las características del castellano de los varones con los que salen a divertirse o con los que finalmente establecen algún tipo de relación sentimental, son muy tomadas en cuenta por el grupo de pares. Nadie querrá estar expuesta a ser criticada por haber conseguido un novio “que ni siquiera sabe hablar castellano”.

Por su parte, algunos estudiantes bilingües de origen rural usan el quechua como separador en un sentido inverso. Se sienten muy cómodos cuando saben que pueden cambiar indistintamente de una a otra lengua sin tener que dar explicaciones. Algunas veces usan los diálogos en quechua como un recurso para excluir a algunas personas de sus círculos, haciendo bromas o chistes que hacen

9 Dos colecciones de artículos permiten una clara comprensión de la complejidad sociolingüística del Perú: Escobar (1972) y el número 29-30 de la revista *Allpanchis* de 1987.

sentir excluido al extraño. En este contexto, la situación de muchos de los chicos llamados urbanizados o integrados es desventajosa. Sus familias son de origen quechua, pero al haber sido ellos criados en la ciudad, no han adquirido la lengua vernácula, pero el contexto en el que han aprendido el castellano ha sido también un contexto lingüísticamente limitado, por lo que el dominio de ambas lenguas en algunos de estos jóvenes puede ser bastante restringido. Pero hay otros jóvenes bilingües que tienen un buen comando de ambas lenguas, y que además pueden manejar diversos registros en ambas. Esta habilidad les da un importante liderazgo entre los estudiantes urbanizados, así como entre los rurales. En este punto es pertinente decir que ya existe en la literatura antropológica sobre el mundo andino, una importante reflexión sobre la relación entre la competencia lingüística en castellano y la masculinidad, tanto en contextos rurales como urbanos. Los trabajos de Penélope Harvey (1989), y Aurolyn Luykx (1996, 1997 y 1999), nos muestran cómo la competencia lingüística en castellano, y en particular en estilos adecuados para espacios públicos de cierta formalidad, es un atributo masculino altamente valorado y estimulado en los Andes.

Los ciudadanos

“Los auténticos ciudadanos” (varones y mujeres) han vivido siempre en Huamanga, la parte central y antigua de la ciudad de Ayacucho (aunque el término también sirve para hablar de los jóvenes urbanos apurimeños o huancaínos que están en la universidad). Son, entonces, estudiantes de familias de origen urbano, monolingüe castellano, de modo que en su uso del castellano aparece apenas una leve interferencia lingüística del quechua (cal vez en la sintaxis, pero no en el vocabulario, ni en la dicción), típica del castellano de la región. Los varones ciudadanos pueden además usar con fluidez por lo menos dos o tres registros lingüísticos del castellano: uno formal (educado); otro coloquial, entre amigos, con fuerte influencia del modo de hablar de los jóvenes limeños; y otro propiamente “masculino”, homosocial. En cuanto a la educación, lo más probable es que cada uno de ellos no sea el primer miembro de la familia que está en la universidad.

Mario, que tiene un negocio de venta de ropa en el mercado de la ciudad, y que se auto-identifica como de origen rural, describe así a los ciudadanos:

Los ciudadanos se visten con ropa moderna, un joven ciudadano normalmente utilizará un polo a la moda, jeans y un zapato o zapatilla de marca [...] Cambia su ropa a diario [...] Los ciudadanos para llevar sus materiales usan cartucheras, maletines, fólder y bolsos en buen estado [...] En los patios de la universidad se muestran alegres. Llegan a la facultad “sacando pecho” [orgullosos], y rápidamente se juntan entre ellos. Son desenvueltos, de conducta franca, hacen muchos gestos, sonríen, saludan ruidosamente a sus compañeros.

Otro aspecto que distingue Mario como particular de los ciudadanos es que “[...] saludan a las chicas con un beso en la mejilla de modo natural. Los saludos son con bastante cariño y a la vez con humor y todo es ja-ja-ja”.

Mario puso mucho cuidado en registrar y comentar con profusión el comportamiento social y la apariencia de los ciudadanos, y sus registros no tienen la visión acre que José y Freddy exhiben sobre ese grupo. Para José, que es ciudadano, es importante señalar que los ciudadanos que estudian educación son de alguna manera fracasados, puesto que son personas que en circunstancias favorables hubieran podido aspirar a alguna otra carrera, pero por diversas situaciones desventajosas han tenido que conformarse con la profesión docente. Concuera con Mario y con Freddy en distinguirlos y describirlos básicamente por su ropa y su dominio del castellano, pero agrega otro aspecto. Aldo, uno de los entrevistados por José, le ayuda a reforzar esta opinión. Aldo tiene ambiciones políticas, y dada su pobreza, usa la universidad para poder tener una profesión barata, luego de lo cual espera conseguir alguien que le financie la carrera política. En los registros que José hace de sus conversaciones con Aldo, lo que se percibe es un muchacho bastante endurecido, con muy poco aprecio por las mujeres y por la profesión docente. Aldo expresó en más de una ocasión que estudiaba educación porque era un camino fácil para ser profesional, pero que sus ambiciones eran en realidad convertirse en un político, para lo cual no dudaría en asociarse a un traficante de drogas si fuera necesario. Pero cuando se le entrevistó formalmente, delante de la grabadora dijo que él esperaba ser un maestro ejemplar pues era “una persona formada con sólidos principios”.

La imagen que tiene de sí mismo es que tiene todo lo necesario para cumplir con sus proyecciones. Es ciudadano, aleo, de ojos grandes y pelo ensortijado. Lleva el apellido de una conspicua familia huamanguina, y es hijo de un aleo funcionario público de la ciudad que se desentendió de él y de su madre cuando el matrimonio se disolvió entre ellos. Por otra parte, habla muy bien el castellano, es bastante articulado, exitoso con las mujeres, y además, dirigente estudiantil. Aldo es permanentemente buscado por las chicas de educación y otras facultades. Lo piropean al pasar y coquetean abiertamente con él.

Freddy y Mario observan que el sentido del humor de los ciudadanos se afina principalmente en el abierto despliegue de la homofobia y que por el tiempo que toma el tema en sus conversaciones, parecieran estar obsesionados con las mujeres y en permanente actitud de conquista.

En esta ocasión, había un grupo de amigos, parece que eran egresados que calurosamente conversaban con gestos muy alegres. La mayoría de estos jóvenes eran de apariencia citadina y también había presencia de jóvenes urbanizados con vestimenta normal, pero lo que me llamó la

atención fue que hablaban palabras groseras, toda la conversación giraba en torno al sexo. Cada chico contaba alegremente sobre sus experiencias sexuales, algunos de una juerga con las chicas y otros sobre cómo desean tener relaciones con ellas. En forma de broma decían: “A las mujeres hay que hacerle así o asá”, ilustraban con sus gestos y todo era una carcajada. A La vez bromeaban entre ellos con palabras toscas con tal de que ellos se rían y todos estaban conformes. Esta conversación era la más burda; porque casi todos decían las palabras, concha tu m..., hijo de p... , etc. También miraban a las chicas desde la azotea y mencionaban “Oy, esa flaca me gusta”, otros decían “Oy, tú no tienes hembra, tú debes ir a la fila de las mujeres”. El otro decía “Oy, no jodas concha tu m...”, así disfrutaban a pura carcajada [mientras esperaban] las respuestas de los documentos que habían presentado a la facultad. En este grupo había un pata, su apelativo era “loco”, él dinamizaba la conversación con sus intervenciones picarescas y burlas. (Mario)

Los registros de Freddy nos muestran también a los citadinos como los más activos en la práctica de demarcar fronteras para evitar la plena integración de los rurales a la vida universitaria, a través de la burla y la humillación bajo cualquier pretexto. Un rasgo que llamó la atención de los eres colaboradores es que los citadinos son los únicos que usan los espacios de la universidad para abiertas expresiones amorosas con sus parejas.

Los integrados o urbanizados

Así llaman mis colaboradores a quienes son clasificados en esta segunda categoría intermedia entre los rurales y los citadinos. Son jóvenes que viven en las afueras de la ciudad, en asentamientos de población reciente, fundados cal vez durante los últimos treinta años. Parece importante de la población de estos barrios es de origen rural, en ellos se habla el quechua y el castellano indistintamente, son poblaciones bilingües, provenientes principalmente de las distintas provincias y distritos rurales de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac. Su conformación es muy diversa y durante las dos últimas décadas han crecido muy rápidamente como producto de los desplazamientos hacia las ciudades que ocasionó la guerra. En algunos de estos lugares uno no sabe si está en el campo o en la ciudad. Muchas familias cocinan con leña, no hay servicios de electricidad o desagüe, en las calles hay cerdos, ovejas y aves de corral. Al mismo tiempo, son zonas peligrosas en las noches por la presencia de pandillas juveniles muy numerosas y violentas, y en las paredes de las humildes casas hay inscripciones que emulan la caligrafía de las pandillas de California.

De acuerdo con los registros de Mario y Freddy, los urbanizados están siempre pendientes de la aprobación de los ciudadanos frente a sus acciones, al menos en situaciones que puedan ser nuevas para ellos, como por ejemplo, la primera salida a una discoteca, o una fiesta de la facultad. Mario, el especialista en ropa y lenguaje corporal, no se detiene mucho a describir la ropa de los urbanizados. Nos dice simplemente que tratarán de imitar el estilo de los ciudadanos, pero no podrán cambiarse de ropa tan seguido. Freddy, un poco más preciso, dice que algunos se visten como rurales y otros como ciudadanos. Por su parte, José casi no se ocupa de describirlos o inclusive identificarlos. Algunos de los chicos que fueron clasificados por Freddy y Mario como “urbanizados”, son descritos por José, ya sea como rurales o como ciudadanos. Sin embargo, pese a no usarla para sus propias clasificaciones, en las discusiones de grupo no cuestionaba el uso de la categoría.

Desde su particular perspectiva, Mario asocia mucho el comportamiento de los urbanizados con el de los ciudadanos. No los describe en sí mismos, sino siempre en relación con el grupo que los subordina o “conduce”. Nos dice, por ejemplo, que los urbanizados “se relacionan sin ninguna dificultad [con los ciudadanos], conversan, se reúnen tratando de ser parte de ellos. “[...] El integrado quiere sobresalir imitando las mismas actitudes del ciudadano [pero] con bromas toscas” y un uso del castellano menos prolijo. Al igual que los ciudadanos, los urbanizados utilizan en sus conversaciones el castellano, y solamente acuden al quechua para situaciones cómicas en las que cuentan algún chiste, o dicen algún apodo.

Los registros de Freddy muestran además que los urbanizados tienen menos éxito con las mujeres que los ciudadanos, y suelen exhibir comportamientos muy machistas y agresivos con ellas. Usan más las palabras gruesas y suelen ser los que ofrecen un trato más agresivo y humillante a los rurales en situaciones en las que consideran necesario marcar distancias con ellos. Los chicos urbanizados se sienten intimidados con las chicas ciudadinas. Las razones que dan para ello son que las chicas esperan que los varones tengan dinero para invitarlas a salir. El otro recurso del que echan mano para justificar su temor a acercarse a las chicas ciudadinas, es que son sexualmente libres, y no tienen certeza de que sean fieles. Los rumores y chismes respecto de la moralidad de ciertas chicas son un tema frecuente de conversación. Una característica no descrita, pero sin embargo evidente en las entrevistas, es que entre estos chicos “en tránsito” tiende a haber un mayor conocimiento o familiaridad con diversos lugares del país. Por la guerra, por la situación de migración de sus padres, han estado en más lugares que los ciudadanos o que los rurales. Son gente buscando un lugar, en el país y en la ciudad, en la sociedad. Entre los ciudadanos encontramos a algunos que habían vivido en Lima; entre los urbanizados, a personas que también habían vivido en la capital, pero además en la selva, en otros lugares de la sierra, o que eran hijos de migrantes de diversos lugares del país.

Los rurales

Uno de los rasgos más importantes de los estudiantes que son considerados rurales, es que aún sostienen lazos fuertes con su respectivo lugar de origen, desarrollando tareas agrícolas. Muchos provienen de comunidades monolingües quechuas, y se presume que su manejo de diversos registros lingüísticos es considerablemente menor que el de los ciudadanos o los urbanizados. Se espera también que su lenguaje coloquial sea bastante idiosincrásico de la cultura rural, y que la interferencia del quechua se manifieste no solamente en la sintaxis sino también en su pronunciación. También se espera que su vocabulario castellano sea limitado y que no se atrevan a hablar en público. Hablan quechua entre ellos, y lo usan en la universidad para comunicarse y para bromear en grupos mixtos. Otro rasgo de los estudiantes varones de origen rural, es que tienden a ser mayores que el resto, pues en el campo la extra edad es frecuente en la secundaria y el paso a la universidad tampoco se da inmediatamente después de haber concluido la secundaria; puede tomar algunos años.

Según Mario, Freddy y José, algo que llama notoriamente la atención es la falta de efusividad entre los chicos rurales. Se saludan con mucha discreción cuando se encuentran en el patio. Varones y mujeres se estrechan levemente las manos, y su conversación es apenas notoria, con diálogos cortos. Algo parecido ocurre en los partidos de fútbol. Según Mario, los chicos rurales juegan silenciosamente, sin barras ruidosas, como es típico entre los ciudadanos y urbanizados. El otro rasgo que es contrastado con el de los urbanizados y el de los ciudadanos, al menos en el trato entre ellos en dos de los grupos observados, es la casi ausencia de procacidad. Las bromas referidas al sexo están presentes, pero son menos predominantes que entre los urbanos. Por otra parte, la homofobia no aflora con agresividad en sus conversaciones o bromas. Cuando bromean, lo hacen acerca de temas diversos. Se ríen de sí mismos, de la torpeza con la que juegan, hacen juegos de palabras con el castellano, recuerdan episodios divertidos de su vida en el campo, por ejemplo. Un asunto interesante es que en una oportunidad, los chicos rurales sancionaron durante un partido de fútbol a unos chicos del campo que estaban hablando con groserías y les dijeron: “Oye, hay que hablar como universitarios”.

Se dice que los chicos rurales son tímidos, hablan despacio, son formales en su trato entre ellos y con otras personas, no se imponen, escuchan en silencio a los demás y también entre ellos tienen otras pautas para conversar en contextos formales e informales. Mario registra con asombro y repetidas veces, cómo los ciudadanos hablan todos a la vez, imponiéndose el que habla más fuerte, o más rápido, o con mayor agresividad o iniciativa, de modo que los chicos rurales, acostumbrados a otras pautas para la conversación colectiva, prefieren callar, pues nunca saben cuándo es el momento para hablar, ya que en el medio rural lo frecuente es hablar por turnos, inclusive en circunstancias informales. Por eso,

dice Mario que en corrillos en los patios, cuando los ciudadanos hablan, los chicos del campo “solo mueven la cabeza, mirando fijamente lo que otros conversan, o agachaditos rascándose la cabeza. Toda una hora de conversación y nunca se les ocurrirá hablar”.

De manera casi unánime, los chicos rurales dijeron en las entrevistas que no buscan tener pareja en la universidad. Las mujeres con las que se comprometen emocionalmente son por lo general de sus propias comunidades. Tienen opiniones muy duras sobre las chicas ciudadinas, con las que sin embargo, no descartan tener alguna aventura si es que se da la oportunidad. En una entrevista que Mario y Freddy sostuvieron con dos estudiantes rurales en el café de la universidad, les preguntaron si tenían pareja o no. Uno de ellos respondió sin entusiasmo: “Sí, pero aquí no; en mi pueblo. [Y en tono pausado] es que aquí son creídas, y además en mi pueblo son sanas, aquí están recontra perdidas [...] en todo sentido”.

Por su parte, las chicas ciudadinas también tienen proscritos a los jóvenes rurales como posibles parejas. Las chicas de la ciudad tienen en algunos casos relaciones cordiales con los varones rurales que son compañeros de estudios, pero estas no son plenamente horizontales. Hay algo de condescendencia en algunos casos, y en otros, desprecio abierto. En un registro de José, un grupo de alumnas (“señoritas”, dice él) conversa sobre una futura salida al campo a visitar escuelas rurales para hacer prácticas. Ellas no quieren ir al campo y dicen “que vayan esos quesos” (refiriéndose a los alumnos rurales), porque solo quieren hacer prácticas en la ciudad.

Comentarios de una forastera

Durante mis visitas a Huamanga, y en particular cuando observaba el patio de la facultad, trataba de desarrollar la habilidad de mis colaboradores para establecer la diferencia entre los estudiantes varones de la facultad. Con algunos me resultaba sencillo, pero eran muy pocos. Con la gran mayoría me ocurría que no me hubiera atrevido a hablar de su procedencia simplemente por la ropa o el lenguaje corporal. Definitivamente, mi mirada era ajena, así que me dediqué a explorar las diferencias a partir de otras evidencias más asibles para mí. Las biografías de los estudiantes entrevistados ofrecen, por ejemplo, una información muy rica sobre las diversas estrategias familiares e individuales que los llevan a buscar ser profesores. Escuchándolos, aprendí que el origen social y la posición económica producen diferencias marcadamente distintas para hombres y mujeres. Coincidiendo con la apreciación de José, en el caso de los dos estudiantes ciudadanos a quienes entrevistamos, estudiar educación es una expresión de una mala situación económica y personal, pues les hubiera gustado estudiar otra carrera y en otro lugar pero no les fue posible. En el caso de los chicos urbanizados, o hijos

de migrantes, estudiaban educación como podrían haber estudiado cualquier otra carrera barata y fácil. La meta era convertirse en profesionales, y pasar por la universidad como camino para cambiar de posición social. Mientras que para aquellos entrevistados de origen rural, la carrera representa una apuesta por un empleo seguro, con un sueldo estable. Otro tema que se hizo evidente a través de las entrevistas, es que pese a tener edades semejantes, estos estudiantes vivían situaciones muy distintas. Los estudiantes de origen urbano son casi siempre dependientes de sus familias, y no tienen mayores responsabilidades económicas o familiares. Su condición de estudiantes los coloca en una situación de minoridad extendida en sus familias, y aunque no esperan ser ricos o siquiera tener una economía holgada, ven la falta de dinero como algo pasajero en sus vidas. Esto no es así en el caso de los estudiantes de origen rural. Es importante recordar que los varones en el campo toman una serie de decisiones sobre sus vidas, casi desde los diez años aproximadamente.¹⁰ Ser estudiantes los coloca como dependientes de sus familias, pero es una decisión tomada por ellos como adultos, y como parte de una estrategia familiar discutida y de la cual ellos participan activamente.

Frente a la nitidez con la que Mario, Freddy y José describían a ciudadanos y rurales, llamaba mi atención lo poco definido de la categoría intermedia. Tal vez sea así de difusa porque es la categoría que permite poner allí una gama amplia de posibilidades que dan la idea de un continuo en el proceso de llegar a ser ciudadano. En todo caso, me parece que su uso es instrumental para justificar la estructura de dominación en la sociedad ayacuchana. Llegar a ciudadano implica pasar por un proceso fuerce de “reconstrucción” de sí mismo. La existencia de la categoría de urbanizado o integrado, le da mucha flexibilidad a la separación entre las categorías, haciendo que se pueda salir de rural y convertirse, con los años, los desplazamientos y el aprendizaje, en un ciudadano, pero al mismo tiempo involucra la posibilidad de ser vetado en el esfuerzo.

Las incursiones de Mario y Freddy en la vida diaria de los estudiantes rurales permiten cuestionar el supuesto de que todos los estudiantes del campo buscan convertirse en urbanos. Hemos podido ver más bien, esfuerzos por mantener una identidad rural y campesina que no pretende asimilarse a la vida urbana o mestiza, sino más bien usar la ciudad como un recurso para desarrollar una estrategia cuyas pautas provienen del campo y de una cultura distintiva. El siguiente fragmento corresponde a un registro de Mario con los estudiantes de Hualla, quienes estaban organizados en un grupo que realizaba diversas actividades:

Todos los domingos juegan para una apuesta de un sol, el perdedor paga esta cantidad que están acumulando para la economía de la institución.

10 El aportar dinero a la familia les da voz propia. Véase Ortiz Rescaniere y Yamamoto (1996) y Oliart (1997).

Si hay más concurrentes se arma tres equipos, pero si existe poco solamente dos equipos y normalmente juegan a partir de la dos o tres de la tarde hasta las seis de la tarde. Una vez terminado el partido, tratan de coordinar algunas actividades de carácter social, por ejemplo en este día planificaron para realizar una actividad social para el siguiente domingo y programaron para ir a una caminata, ellos lo llaman “Hatun purikuy” [gran caminata], desde una casa céntrica de un paisano hacia el sector del aeropuerto para hacer el reconocimiento del terreno de la institución que otros huallinos no conocían y planear la primera piedra para empezar a trabajar en levantar la muralla, y ellos piensan hacer como una faena comunal.

Ese día domingo de actividad era propio porque era La víspera de Todos los Santos y por tal razón, después del reconocimiento, retornaron al domicilio inicial de donde habían partido para almorzar. En cuanto a La comida, fijaron hacer una mondongada y chicha de jora, igual que en su pueblo. El costo de la actividad iba a ser financiado por los propios estudiantes aportando una suma mínima de un sol, algunos en forma voluntaria donaron maíz para el mote y todos tenían que dar un kilo de jora molido para chicha. Y todos voluntariamente acordaron que este día sea mejor para confraternizar entre huallinos, adelantaron la fecha porque si festejaban ese día no era posible porque algunos tenían exámenes y clases ese día, por consiguiente quedó por unanimidad la fecha clave para esta actividad.

Para hablar de su vida organizada y de su forma de trabajo, ellos se autodenominan *kuki quinaña* en alusión a la forma en que trabajan las hormigas. En sus reuniones tratan temas de su comunidad, buscando formas de colaborar. Algunos de ellos son mayores que los estudiantes promedio; algunos tienen esposa e hijos, y en varios casos la universidad no es la única o principal actividad de su vida. Las reuniones que realizan son semejantes a las de las asociaciones de migrantes provincianos en Lima, repitiendo en la ciudad y en la universidad patrones de apoyo comunitario. La residencia universitaria, ocupada casi exclusivamente por estudiantes de origen rural, crea además un ambiente que propicia la convivencia comunitaria en la que, con mucha facilidad, se crean formas de vida que refuerzan aspectos centrales de una identidad comunal. El grupo de paisanos es un recurso muy importante para la vida en la ciudad.

Una situación muy distinta es la de los amigos rurales que encontró José, que no querían mayores vinculaciones con su pueblo y trataban de convertirse más bien en urbanos y de adquirir los hábitos de los mestizos. Vale la pena recordar que quienes provienen del campo y llegan a la universidad son hijos de familias que representan a la minoría que puede hacer el esfuerzo especial de enviar a sus

hijos a estudiar. Hay que recordar también que en el campo el promedio de años de escuela para los varones hace menos de una década era de apenas cinco años.

De acuerdo con el inspirador trabajo de Penélope Harvey en el pueblo mestizo de Ocongate en el Cusco, los habitantes de las zonas rurales gestionan constantemente su identidad étnica, racial y de género entre sí y con los de afuera, oponiendo las implicaciones negativas y positivas de una identidad propia indígena y una identidad nacional mestiza (1993: 124). Según Harvey, la identidad indígena en su aspecto positivo, se asocia con los poderes animados quechua hablantes del entorno local, la autonomía frente a los poderes castellano hablantes y del Estado y con la legitimación de los valores locales de la costumbre y el conocimiento. Se mantiene viva mediante las ofrendas a la tierra y los espíritus de los cerros, para asegurar el bienestar. El lado negativo de esta identidad se relaciona con la ignorancia, el atraso y la vulnerabilidad política.

Los estudiantes rurales que han optado por defender o mantener una clara identidad asociada a “lo rural” en la facultad de educación, comulgan casi palabra por palabra con estas ideas, y han buscado en la educación el canal para vencer y superar el lado negativo de su identidad. En cuanto a la identidad nacional mestiza, Harvey dice que los indígenas de Ocongate valoran el acceso a la educación, al castellano, el confort material, el progreso y el poder político. Como atributos negativos casi constitutivos de esta identidad, por otro lado, se menciona la crítica moral al abuso y a la ilegitimidad del poder impuesto desde fuera en el contexto local.

Prácticas que refuerzan las clasificaciones

Aunque sabemos que las prácticas suelen ser menos rígidas o discriminatorias que lo que se manifiesta en el discurso, podemos decir que la clasificación que hemos encontrado no está activa solamente en el ámbito discursivo, sino que hay una serie de prácticas destinadas a la reproducción de estas separaciones en la cotidianidad de la vida universitaria. Hemos aprendido que construir la identidad masculina subordinada del indio requiere del ejercicio cotidiano del abuso y la humillación, o por lo menos, de establecer que es una atribución que los “no indios” pueden ejercer cuando quieran, o cuando los indios quieran traspasar sus fronteras. Durante esta investigación hemos podido ver cómo en espacios de convivencia importantes como la universidad, los eventos deportivos y las fiestas, se actualizan los mecanismos que producen las diferencias a través de las opiniones sobre los cuerpos, la relación con el alcohol, la relación con las mujeres y las proyecciones hacia el futuro.

Mario y Freddy han sido particularmente sensibles para el registro de estas prácticas clasificatorias. Mario trató de establecer, por ejemplo, las diferencias en el comportamiento de los chicos rurales y los ciudadanos en el patio o la azotea, para mostrar cómo provienen de mundos diferentes. Nos dice que los chicos ciudadanos casi no establecen relación con los chicos rurales, o lo hacen de manera distante. La relación entre ambos grupos, dice Mario, no es fluida. Al preguntar por la poca integración de los estudiantes de origen rural a un grupo de estudiantes ciudadanos, la respuesta que obtuvo Mario es que los rurales “se auto-marginan porque solamente se juntan entre ellos”, y no asisten a eventos colectivos. Por su parte, los rurales dicen que no se sienten cómodos en un ambiente que no es el suyo.

Y hay razones para esa sensación de vulnerabilidad. Lo que anima este juego clasificatorio entre los varones tiene que ver principalmente con el supuesto asumido de que lo que los indios quieren es dejar de ser indios, o alejarse de lo indio de la manera más contundente posible. La amenaza presente siempre es la posibilidad de ser humillado por ser indio, y “pillado” en el intento de dejar de serlo. Es un juego en el que “pasar” por urbano, decente, ciudadano, adaptado, es el reto constante. Y las reglas del juego mandan que los que quieren atravesar las fronteras, sean detenidos en el intento de manera violenta. Para contar con la anuencia de quienes están del otro lado para poder cruzar, se requiere de una enorme inversión de energía, y el esfuerzo comporta una gran cantidad de decisiones cotidianas respecto de los límites hasta los que se quiere llegar en el proceso de transformación.

Los indios son la categoría marcada y hay una cercana vigilancia de ellos para evitar que transgredan los límites de lo permisible para su comportamiento entre los mestizos. En los grupos de pares, los varones rurales o urbanizados que quieren romper con los espacios segregados tienen que acostumbrarse a sortear la vigilancia de los que no los dejarán pasar esas fronteras tan fácilmente, a menos que ocupen un lugar subordinado. Esta vigilancia se expresa muchas veces a través del humor, y por lo general se apoya en los rasgos físicos de los estudiantes, que son usados para generar apodosos bastante agresivos, pero que en el medio son tolerados con disimulada incomodidad. Unos pocos ejemplos de apodosos: “cara de huaco”, “pelo de ichu”, “cintura de huevo”,¹¹ “guanaco”, “club de madres”.¹²

Ahora bien, el propio espacio universitario institucional es escenario de prácticas destinadas a marcar las diferencias sociales, principalmente a través del trato

11 Usado especialmente durante partidos o prácticas de fútbol para indicar falta de flexibilidad en el tronco.

12 Tiene una connotación muy dura para referirse a grupos de chicas supuestamente pobres o de rasgos marcadamente indígenas.

diferenciado a los alumnos de acuerdo con su procedencia social. Como se ve en el registro de una historia que unos estudiantes rurales le contaron a José:

Se supo también de un caso en que la marginación no se da solamente entre estudiantes sino de los profesores a estudiantes. Es el caso de un profesor de la especialidad de lengua y literatura, quien en una oportunidad estuvo asesorando las matrículas cuyo período normal ya había concluido. Se estaba procediendo a las matrículas extemporáneas y esto implica, como se sabe, un incremento en su costo. Algunos jóvenes no habían alcanzado a comprar sus recibos en el período establecido, por lo que tenían que hacerlo agregando un monto al costo normal. Sin embargo, se dieron cuenta que el profesor estaba matriculando sin ningún problema a dos señoritas, que por sus apariencias eran ciudadinas, bien vestidas y muy amigas del profesor. Al ver esto, los estudiantes rurales que no habían alcanzado a pagar sus recibos decidieron suplicar al profesor para que pueda matricularlos sin problema, igual que a las señoritas. Fue en ese momento que la actitud marginativa [sic] del profesor salió a relucir [...]

El final de este episodio es que el profesor amenaza al alumno que más reclamaba y le dice que ya podía olvidarse de terminar sus estudios mientras él fuera docente en la universidad. Ante la plausibilidad de esta amenaza, el alumno optó por abandonar los estudios.

Para los ingresantes a las facultades, lo importante es tener rápidamente un grupo de amigos que sea preferentemente parecido a uno. Con los demás estudiantes se interactúa solamente para lo necesario, aunque con el tiempo, la interacción entre todos los miembros de una promoción se hace más fluida. Este es un proceso que toma tiempo, pero con los años con cada cohorte de ingresantes se va dando un proceso de adaptación tras el que todos terminan por conocerse y aceptarse tal como son. Entre los espacios y circunstancias que elegimos para hacer los registros, hay situaciones en las que los tres grupos interactúan: se trata de los patios, los partidos de fútbol y otros eventos deportivos, y algunas celebraciones, como el aniversario de la facultad. También hemos observado circunstancias en las que los grupos son más bien homogéneos. Así pudimos obtener registros de las interpelaciones entre ellos, y de los discursos homosociales que, a la manera que Marqués sugiere, se encargan de precisar las exigencias de la masculinidad dentro de cada uno de los grupos. Tal y como hemos señalado, la masculinidad y sus diversas formas están íntimamente ligadas al desarrollo de una identidad social y una clasificación racial, aunque sea en los términos “disfrazados” que encontramos en Ayacucho.

Según nuestros registros, pero también a las entrevistas, los criterios para establecer los grupos de pares son claramente distintos entre los estudiantes rurales y los urbanos. Los chicos ciudadanos y los urbanizados se juntan entre personas de edad similar, que están en la misma carrera, entre los vecinos de su barrio, o antiguos compañeros de colegio. En contraste, los chicos rurales forman grupos entre paisanos residentes en la ciudad, o entre estudiantes de diferentes carreras provenientes de comunidades del mismo distrito. Uno de los grupos de amigos del cuarto año -a cargo de Freddy- rompía con cualquiera de los criterios antes señalados, y útiles para describir especialmente a los estudiantes de los dos primeros años. Más adelante en la carrera, las afinidades personales son las que gobiernan los criterios para agruparse. Así, observamos a un grupo de estudiantes del cuarto y quinto años unidos principalmente por ser “recontra misios” [muy pobres], conformado por Marcial y Mardonio, “rurales”, Chimaycha y Curo, “urbanizados” residentes en un barrio en el que ellos eran los únicos estudiantes universitarios del grupo de amigos, y Botija y Carlos, nacidos en la ciudad de Ayacucho, pero de familias bastante empobrecidas.

La vivencia de entrar a la universidad es tal vez difícil para todos, pero el cambio de estilo de las escuelas rurales a las universidades, que es una experiencia principalmente masculina, fue narrado por los entrevistados como una experiencia casi traumática. Pelayo, un chico de origen rural, narra por ejemplo, que al inicio de su vida universitaria tuvo dificultades porque el profesor solo explicaba y él no tomaba nota, pensando que en algún momento iba a dictar, como ocurría en su escuela rural. Pasó un buen tiempo antes de que pudiera reaccionar y luego no sabía cómo tomar notas que le fueran de utilidad. Pelayo dice que casi todos sus amigos del campo han pasado por circunstancias similares, que al iniciarse en la vida universitaria “estamos todos perdidos, como una ovejita sin dueño”.

Los chicos urbanizados no pueden arriesgarse a ser identificados como rurales. La “marca urbana” tiene que ser establecida desde el comienzo, y parecen haber escogido para ello un lenguaje y un estilo asociados a la contracultura criolla urbana masculina, en la versión con temporánea de lo que Aníbal Quijano llamó la “cultura chola”. Juan Carlos Callirgos (1996b), antropólogo limeño, hizo un estudio en una escuela secundaria de Lima a la que acuden mayoritariamente chicos migrantes o hijos de migrantes provincianos. En dos de esas enormes escuelas públicas de Lima estudiaron Mario y José, como muchos otros jóvenes que hoy son estudiantes de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, pues es común que al egresar de la secundaria limeña, muchos vuelvan a Ayacucho para estudiar en la universidad. Aunque con ciertas particularidades, hay ciertas afirmaciones o descripciones de Callirgos que pueden observarse, inclusive acentuadas (aunque con sus particularidades regionales), en nuestra facultad de educación. Callirgos dice que en la escuela secundaria urbana y estatal, gana el que sabe pasarla bien, es agresivo, macho, vivo, fuerte, impositivo. Son estas las características

que provocan cierto reconocimiento de los jóvenes que las despliegan entre sus pares. Poner apodos, bromear, conquistar a las chicas son habilidades altamente apreciadas. Una diferencia importante entre la secundaria y la universidad es que, aunque transgredir normas es también otra forma de consolidar cierto tipo de liderazgo y popularidad, en las universidades los enfrentamientos con los profesores en corno a la disciplina en el aula no son el centro del conflicto. Las conductas transgresoras se realizan más bien a través del consumo de alcohol o drogas y la entrada en la lucha política o la crítica abierta al ejercicio docente.¹³

Deportes y fiestas

Además de las observaciones en patios, tenemos varios registros de actividades deportivas y de algunas salidas a fiestas, discotecas y bares. Los estudiantes de educación juegan en tres diferentes losas deportivas. Una está en la residencia universitaria y es frecuentemente usada por estudiantes que serían considerados rurales y por algunos de sus amigos; la losa de la escuela de aplicación Guamán Poma de Ayala es básicamente usada por los alumnos mayores de educación. Otro de los estadios frecuentados es el del colegio Andrés Avelino Cáceres, del que muchos universitarios son ex alumnos. Otros campos deportivos en otras facultades son también empleados ocasionalmente. Los fines de semana hay cerca de seis estadios o losas deportivas en la ciudad que se llenan de universitarios. Hay además otros estadios en pueblos cercanos a Ayacucho, que también son tomados por los universitarios los fines de semana.

La costumbre entre los estudiantes es concertar “un reto”. Muchas veces, especialmente entre los chicos más urbanos, se juega para luego embriagarse. En otras ocasiones se juega por dinero. Los eventos deportivos son bastante densos socialmente. En ellos se puede registrar muy diversas actividades. Algunos estudiantes aprovechan la concentración de gente para hacer negocios, como vender comida, refrescos o chicha de jora. Otros se dedican a desplegar mucha agresividad, o a dar rienda suelta a sus deseos de hacer nuevas amistades, o simplemente, se divierten.

Particularmente interesantes han sido las observaciones en los enfrentamientos deportivos, en los que se expresan y producen distinciones y jerarquías entre los estudiantes, tanto a través del uso de apodos, como a través de las arengas deportivas que hacen constantes alusiones a las características físicas y culturales

13 Durante el trabajo de campo se hizo evidente el carácter de demarcador cultural que tiene el uso de drogas, como la marihuana o la pasta básica de cocaína, casi proscritas entre los estudiantes de origen rural, y de uso casi exclusivo de quienes han tenido la experiencia de vivir en Lima, y más específicamente de quienes provienen de la costa. Entiendo que el uso de drogas se ha extendido dramáticamente en años recientes.

de quienes participan en los diferentes equipos. Es también significativo el fuerte lenguaje homofóbico y machista que se usa, ya sea para arengar o para criticar a los jugadores.

Ya hemos comentado antes que el manejo abierto de los apodosos descalificadores es casi patrimonio exclusivo de los ciudadanos y los urbanizados. Los rurales también los tienen, pero no los hacen públicos, ni los usan libremente con los urbanizados o los ciudadanos. Muchos de los apodosos elegidos surgen de situaciones cómicas y compartidas socialmente. Algunas de las ideas que subyacen a los apodosos y que provocan la risa, se basan en prejuicios hacia los estudiantes rurales. Se presume que no saben jugar fútbol, que son torpes, que no tienen facilidad para moverse con soltura en la cancha. Si no es por indios, los malos jugadores lo son por afeminados, corren lenco (“como una mujer”), patean la pelota “delicadamente”, “se entregan” al otro como una amante, etc.

Algunos jóvenes, particularmente los urbanizados, parecen ejercer una vigilancia constante y cercana de las relaciones de afecto entre los hombres. Estas manifestaciones están bastante reprimidas, y cuando es evidente que existe afecto entre dos o tres amigos varones, las bromas son abiertas y se habla de ellos como si fueran pareja sexual, pero tales bromas no parecen ofender a nadie, al punto que los “atacados” las siguen desarrollando, y por ejemplo continúan el juego simulando ser amantes.

La otra fuente de imágenes que nutre los intercambios verbales durante los partidos de fútbol son las relaciones sexuales, que se presentan como el premio a los buenos jugadores. Algunos chicos gritan: “¡Ya pues, juega bien y te regalo a mi hermana!”. Otros, en la misma tónica, ofrecen a su novia.

Tanto Freddy como Mario han registrado por separado que existe una gran diferencia entre los apodosos que los rurales se ponen entre sí y aquellos que son comunes entre los chicos de ciudad. Asimismo, han señalado que las alusiones al sexo no están tan fuertemente presentes en las bromas de los rurales, y que la homofobia no se expresa con tal frecuencia y agresividad a través del humor. Yo me atrevo a dudar al respecto, pero eso es lo que dicen sus registros.

En cuanto a los espacios para la diversión a los que acuden los tres grupos, estos son también claramente distintos pues los ciudadanos van a video-pubs o discotecas, mientras que los urbanizados buscan cantinas, bares pequeños, preferentemente ubicados en sus mismos barrios, o en zonas no muy visibles en el centro de la ciudad. También les gusta asistir a fiestas en las que no hay que pagar por entrar. Por su parte, y de manera consistente en las entrevistas, los rurales muestran mayor preferencia por salir de paseo al campo y realizar actividades al aire

libre, pero hemos podido ver a algunos, aunque siempre acompañando a chicos urbanizados, animarse a entrar a bares o discotecas, pero nunca en grupo, como opción colectiva de solo chicos rurales.

Las borracheras y el alcohol

Al hablar de las fiestas y salidas de los jóvenes urbanizados y ciudadanos, debemos referirnos al alcohol y a su rol crucial en la vida de estos jóvenes. El alcohol garantiza y a la vez condiciona la presencia de los varones en ocasiones sociales. Este es un tema en el que claramente las exigencias de la masculinidad son diferentes para cada grupo. Entre los estudiantes urbanos, lo establecido es que cada participante varón debe traer dos botellas de cerveza a los bailes o fiestas. Cuando la dotación donada se acaba, se aplica “la ley de la ballena”, que estipula que “el que la seca, la llena”. Es decir, que el último en servirse de una botella, debe comprar la siguiente. Debido a este mecanismo de presión, ya se sabe que si un estudiante no tiene dinero, no irá al evento que hayan organizado sus compañeros. Este asunto representa entonces una fuente de tensión. La exigencia en estos contextos consiste en tener dinero para tomar, o mejor aún, invitar a tomar hasta que se puedan emborrachar los amigos.

Además del dinero, se valora mucho la capacidad de tomar, pero de una manera ambivalente. Por una parte se aprecia mucho el “tener cabeza”, es decir, no emborracharse hasta perder el control. Pero por otra también se valora mucho “la entrega” a la bebida. Es decir, así como se valora al que bebe sin embriagarse debido a su resistencia al alcohol, también se aprecia al que no se asusta y bebe hasta perder completamente el sentido, pues esta entrega es tomada como una gran muestra de confianza hacia los amigos. Las presiones para beber, entonces, se desarrollan activando todos estos factores, y siempre aludiendo al afecto como la motivación para ofrecer alcohol y juzgando si es recíproco o no, según la voluntad para aceptar beber sin límites.

La preferencia por beber entre iguales en los Andes ha sido ampliamente documentada y discutida (Harvey 1989, Castillo 1996, Spedding 1998, Choquewanka 1998). Harvey explica que la borrachera es un espacio de reconfirmación de relaciones de igualdad. Según Spedding, el supuesto con el que las personas deberían relacionarse entre ellas en las comunidades rurales es uno de igualdad básica entre los individuos, de modo que las jerarquías se reconocen principalmente entre personas de diferentes generaciones. La universidad es supuestamente un espacio entre iguales de la misma generación. Pero cuando en el patrón de relaciones sociales el supuesto de igualdad no es consensual, los miembros del grupo marcado pueden ser fácilmente expuestos en una borrachera.

Puesto que “solo se bebe entre iguales”, las situaciones para beber son ocasiones que propician la confirmación de divisiones sociales marcadas. De acuerdo con nuestras entrevistas y conversaciones sobre el tema, los chicos rurales no sienten la confianza necesaria como para “entregarse” a la bebida en un grupo mixto, y los citadinos tampoco. La investigación de la trabajadora social Carmen Choquewanka (1998) señala que en Puno los estudiantes de clase media de la universidad, así como los profesionales, consideran que es impropio tomar con hombres de sectores sociales considerados inferiores en las cantinas urbanas. Esto se debe en parte a que las ideas acerca de las borracheras son también claramente distintas. Particularmente fuerte es el recelo de los chicos de origen rural de tomar con los urbanizados o con los citadinos, pues eso puede tener un cosco alto, por ser estas situaciones propicias para el ejercicio de la humillación y el maltrato, basados en prejuicios raciales.

Durante las borracheras, las burlas y las agresiones se hacen intensas y se recrean roles. Si beben en grupos mixtos, los chicos rurales tienen que ser muy cuidadosos para no mostrar aspectos que los hacen vulnerables a la burla o la humillación, como en el caso de un joven “urbanizado” que nunca quiso hablar de su origen. Siempre que le preguntaban de dónde era, decía que no sabía. Un día fue puesto “al descubierto” durante una borrachera por alguien que lo conocía desde niño. Su lugar de origen es una comunidad rural en la provincia de Víctor Fajardo, donde el baile popular es la chimaycha. Entonces le dijeron “O sea que tú bailas la chimaycha”, y con ese sobrenombre se quedó. Sus amigos saben que le molesta mucho que lo llamen chimaycha, y lo hacen justamente para molestarlo. En una fiesta de su promoción, Felipe, otro estudiante rural, dijo “yo quiero bailar ticno”¹⁴ y se quedó con ese sobrenombre.

Las bebidas más aceptadas socialmente en espacios públicos mestizos o claramente urbanos, como las discotecas, son la cerveza y los tragos que combinan ron o pisco con bebidas gaseosas. Entre los estudiantes, la cerveza es la bebida preferida, pero es también la más cara, por lo que algunos prefieren “entonarse” con hidromiel, antes de entrar a una fiesta o una discoteca. Esta es una bebida muy barata, que es una mezcla de alcohol de caña con miel de abejas y especias. Es común entonces que grupos grandes de estudiantes se encuentren en un parque o en una esquina antes de entrar a una fiesta; compran una o dos botellas de hidromiel, la comparten, y luego van a la fiesta, ya algo ebrios.¹⁵

14 Quiso decir: “Yo quiero bailar tecnocumbia”.

15 El nombre quechua con el que los estudiantes llaman al hidromiel quiere decir “afloja piernas” y tiene una doble connotación. Una general, referida al relajamiento que produce el alcohol en el cuerpo, y una sexual, pues es lo que hace falca para que una mujer (o un hombre) deje de resistirse a tener relaciones sexuales.

La bebida con la que un hombre se embriaga es también una referencia para atribuirle una identidad ciudadina, urbanizada o rural. En las charlas entre varones son frecuentes los juegos clasificatorios en los que decir que alguien “solo toma trago” (aguardiente) es insinuar que es indio. Pero estos juegos son ambiguos, también, porque al mismo tiempo alguien que “no sabe tomar trago” o “emborracharse con trago” es alguien que no ha dado aún suficientes pruebas de hombría. En un viaje en autobús a Apurímac que Freddy hizo con estudiantes de la especialidad de matemáticas, se generó una dinámica de pruebas de resistencia al aguardiente impuestas a los estudiantes de los años inferiores por los mayores. Las expresiones frecuentes hacia los que resultaban malamente afectados por la bebida era “para qué tomas, si no sabes”, quedando establecida su inferioridad o falta de hombría asociada a su inexperiencia o debilidad.

El trabajo etnográfico de la antropóloga británica Penelope Harvey en las alturas de Ocongate, en Cusco, la lleva a decir que las ocasiones en que se coma se dividen en dos etapas básicas. No hay un momento preciso en que se pasa de una a la otra, pero hay un cambio cualitativo en el propósito de tomar y en el ritmo del consumo. Una primera etapa es la de “tomar para animarse” (*kausachicunanpaq*), para tener un refuerzo interior que le ayude a uno a realizar una obligación social extraordinaria, como el techado de una casa o la celebración de un cumpleaños en el contexto rural, o la preparación para un evento social en la ciudad. En estos ritos -dice Harvey- se busca potencia y energía. Se toma para “crear una base comunitaria para esta energía sirviendo alcohol y coca e invitando tanto a los seres humanos como a los poderes sobrenaturales a unirse en el círculo de la bebida”. La siguiente etapa -sigue Harvey- es la de “tomar para emborracharse” (*manchabanapaq*): una vez concluida la tarea, la gente comienza a tomar para celebrar, el ritmo de la bebida se acelera hasta llegar a la pérdida de la conciencia. En esta etapa la gente establece un contacto más profundo con las fuerzas sobrenaturales. Se tiende a identificar a los borrachos con los muertos y a estos con las fuerzas sobrenaturales. De esta forma los borrachos se convierten en el sacrificio final de parte de la comunidad e incrementan su interacción positiva con el mundo sobrenatural (Harvey 1993).

En Ayacucho, lo que hemos encontrado es la resistencia de los chicos de origen rural a exponerse a la humillación, si es que beben en un grupo que incluye estudiantes urbanos. Toman entre ellos, pero es claro el sentido ritual que adquieren estas reuniones. Para comenzar, solamente entre ellos hemos visto beber chicha de jora. El joven antropólogo peruano Gerardo Castillo dice que esta bebida:

[es] vinculada con lo femenino: por los ámbitos de su preparación y distribución, por sus propiedades nutricias y de escaso poder embriagante que hace posible su consumo en todas las edades, por su sabor definido como “dulce y rico” (cualidades vinculadas con universos femeninos), y

por su fuerte asociación con la tierra o “pachamama”. De esta manera la chicha es usada frecuentemente para “tinkar” la tierra, derramar algunas gotas del líquido en señal de agradecimiento pero también como elemento propiciatorio de mejores cosechas (Castillo 1996: 67).

Según Harvey (1993), si la borrachera no conduce a la regeneración de lazos comunitarios, es interpretada como un comportamiento que escapa a las normas sociales y resulta por lo tanto inaceptable. Se debe beber entonces al ritmo apropiado para la circunstancia, y saber distinguir entre el tomar para animarse y tomar para festejar. Por otra parte, es central tener siempre un motivo colectivo (para animarse o para festejar). Beber por beber, o apurar el ritmo de la bebida, son conductas propias de una persona antisocial y viciosa. Esto explicaría los juegos que hacen los estudiantes para “estirar” ciertas circunstancias con el fin de convertirlas en razones para festejar, diciendo “Será motivo...” (lo que no se dice para terminar la frase es “para brindar”). Esta manera de expresar las ganas de beber le hace una concesión a la costumbre, y a la vez contrasta abiertamente con la expresión: “Putá huevón, tengo ganas de chupar”, registrada en conversaciones entre los grupos de urbanizados.

El comportamiento de los varones frente a la bebida nos aproxima a formas diferentes de lidiar con la masculinidad indígena y los valores de la propia cultura. Hay quienes mantienen y reproducen sus convicciones para mantener dignidad y respeto entre sus iguales, mientras que hay otros que desarrollando ya pautas diferentes de conducta, más urbanas y menos ceremoniosas, le hacen guiños a la cultura tradicional para no romper drásticamente con ella. Pero están también quienes desafían abiertamente las normas tradicionales y expresan su afán de ruptura asumiendo conductas claramente transgresoras de la costumbre. Paradójica mente, es ese comportamiento agresivo y transgresor el que los protege y los hace menos vulnerables frente a la posibilidad de ser víctimas del abuso, pues es una muestra de haber aprendido la cultura criolla y de haber roto con la cultura local.

La presión para salir a emborracharse a las cantinas es bastante fuerte entre los estudiantes varones. En el contexto estudiado, resistirse a ella hace que un estudiante se exponga a ser acusado de afeminado (*Ay qué delicado, solamente toma gaseosita*), a ser excluido por pobre o por “queso” (indio, campesino). Ya durante las borracheras, se pueden observar y analizar también las diversas maneras de ser hombre que los jóvenes ensayan bajo los efectos del alcohol. Dice Harvey que en las borracheras hombres y mujeres “experimentan con identidades subjetivas que normalmente no adoptarían, por miedo a hacer el ridículo, incurrir en ofensa o simplemente no poder encarnar posiciones particulares” (Harvey 1993: 128), lo cual resulta absolutamente acertado para lo que nos ha tocado observar. Freddy y José han registrado transformaciones operadas en algunos estudiantes

durante las borracheras de las que participaron durante la investigación. Estas son también importantes ocasiones en las que los varones toman para alardear acerca, sobre todo, de su capacidad de seducción.

Las mujeres

La relación con las mujeres es también un área en la que hemos registrado con relativa facilidad las diferencias entre los chicos con una definida identidad urbana y los estudiantes rurales. Los primeros solían expresar sus preocupaciones acerca de los cambios en la sexualidad femenina en el contexto de las diversas charlas que di en la universidad durante el trabajo de campo. Para mi sorpresa, independientemente del tema que yo tratara en las charlas, la sola mención al tema de género daba lugar a que se expresara con gran intensidad la preocupación de los varones por explicarse los cambios en la sexualidad femenina. “¿Qué hacer con las mujeres ahora?”, parecía ser la pregunta. Esta preocupación incluía reclamos airados como “Las mujeres ahora quieren ser iguales a los hombres” o también “¡Pero ellas usan a los hombres!”. Algunos estudiantes de años superiores que estaban haciendo sus prácticas en escuelas secundarias en la ciudad, expresaban con cierto escándalo, por ejemplo, que a veces eran asediados por las escolares adolescentes, que muchas veces se sentían desafiados e inseguros porque eran ellas las que iniciaban las situaciones de indisciplina en las aulas y no era fácil controlarlas.

Una primera cuestión a establecer es la de si hay cambios en la conducta de las jóvenes urbanas en comparación a unos treinta o cuarenta años atrás, por ejemplo. Hay que recordar además que entre 1980 y 1992 numerosas familias emigraron temporalmente a otras regiones, llevando niños y niñas que crecieron por ejemplo en Lima y que han vuelto a Ayacucho.¹⁶ Esto hace que en las familias, en los barrios, en las escuelas, haya permeado la cultura juvenil urbana limeña popular, semejante a la de cualquier otra gran ciudad del mundo contemporáneo. Esta cultura urbana y juvenil tiene entre sus rasgos, la generalización de nuevos patrones de relación entre los pares. En sus investigaciones entre jóvenes universitarios de clase media, así como entre escolares de sectores populares de Lima, respectivamente, Ana Ponce y Liliana La Rosa (1995), así como Teresa Tovar (2004), encontraron que las mujeres jóvenes han cambiado mucho más en su manera de pensar sobre el sexo que los varones. En ambas investigaciones se muestra que las jóvenes limeñas de diversos sectores sociales también expresan percepciones renovadas acerca de los roles masculino y femenino en nuestra

16 Luego del inicio de las acciones de Sendero Luminoso en Ayacucho se produjo el éxodo. Familias enteras fugaron a Lima y a otros lugares del país. Muchos jóvenes que hoy viven en Ayacucho estudiaron en Lima la secundaria. La sexualidad juvenil en la periferia de Lima es un tema de actual investigación. Definitivamente hay parrones muy cambiados, y las diferencias se notan más en las chicas que en los varones.

sociedad. Tienen más conocimiento sobre los métodos anticonceptivos que las mujeres de la generación anterior y que los varones de su propia generación. Por otra parte, proyectan escenarios futuros para las mujeres en los que el matrimonio y los hijos no son siempre lo prioritario, imaginan empleos antes difícilmente asociados a las mujeres, y finalmente, postergan para la adultez el proyecto matrimonial, sin descartar diversos romances o relaciones que incluyan relaciones sexuales antes de casarse. Estas investigaciones se han hecho en Lima, pero es posible imaginar que algo paralelo ocurra en Ayacucho, y es algo que puede ayudar a explicar el desconcierto de los varones por la conducta de las chicas urbanas. Ayacucho es una ciudad universitaria, de universitarios pobres, en donde muchas chicas y chicos viven sin sus familias. Hay además en esta ciudad, una creciente oferta de lugares nocturnos de diversión para los jóvenes, relacionados a diversos “ambientes” o subculturas juveniles del mundo globalizado.

Hay, por ejemplo, discotecas que por treinta centavos de dólar rentan cubículos para ofrecer media hora de privacidad. Hay chicas que van solas a estos lugares, usan anticonceptivos y no necesariamente buscan un “enamorado”. En este contexto, el desconcierto central proviene tal vez de lo que la feminista afroamericana bell hooks (2000: 181) señala como la pérdida de importancia del amor como meta para una relación heterosexual para las mujeres. Entre los hombres, dice hooks, lo frecuente ha sido disociar el amor del sexo, pero como algo a lo que solamente ellos tendrían “derecho”. La fantasía es que las mujeres que aceptan estar con ellos, lo hacen porque están enamoradas, lo que les otorga a los varones cierto poder sobre ellas. El que ahora sea evidente que no para todas las mujeres el amor es una meta, que ellas también pueden recurrir al sexo recreativo, y a vínculos sexuales sin que el amor sea la justificación, les resulta absolutamente desorientador y amenazante.

En un recuento que Michael Apple (1988) hace de diversos estudios sobre relaciones de género en la cultura escolar, encontramos reseñados diferentes trabajos que describen la situación paradójica creada por los varones jóvenes en contextos más o menos cerrados, como barrios y escuelas. Por un lado, los jóvenes necesitan alardear acerca de sus conquistas sexuales, por lo que es importante que existan mujeres dispuestas a tener aventuras pasajeras, pero por otro lado, existe entre ellos la presión por tener una pareja formal, que debe ser formada, desde luego, con una muchacha respetable, es decir, alguien que no resulte fácilmente conquistable. De este modo, la propia conducta que los lleva a presumir, termina por llevarlos a reducir cada vez más el universo del cual pueden escoger a su pareja en el contexto de la escuela, lo que hace que quienes logren una pareja respetable, ocupen un lugar importante en su jerarquía, y al mismo tiempo hace que cualquiera que tenga pareja no necesariamente merezca reconocimiento o aprobación, debido a la construcción de la dudosa reputación de la pareja en cuestión.

Esta “economía de las mujeres”, que también describe Willis (1977) para una escuela en Inglaterra, marca una dinámica entre los varones que se observa también en el contexto universitario ayacuchano, donde hemos visto cómo uno de los pasatiempos de los varones en los campeonatos deportivos es contar con cuántas de las chicas presentes han tenido aventuras. Esto se hace para presumir ante los amigos, pero también para “arruinar” la reputación de las chicas. Por ejemplo, ante una pregunta de Freddy acerca de una chica, la respuesta fue: “A esa la puedes encontrar borracha todos los sábados en Los Warpas [una peña], agarrando con cualquiera”.

Un hecho que claramente perturba a los chicos urbanos es que a las chicas ya no les importe la virginidad “como antes”, lo que da lugar a una enorme desconfianza en las relaciones de pareja. Por una parte, cuentan con la libertad ganada de las chicas para fantasear con conquistas fáciles; pero por otra, les da mucho miedo establecer relaciones duraderas pensando en la posible infidelidad, así como por los celos frente al pasado sexual de las chicas. Esto lleva a que casi todas las chicas tengan una “mala reputación”, basada o no en hechos reales, pero en un medio en el que los criterios de los varones no han cambiado y los de las chicas sí. La “mala reputación” de las chicas hace que los hombres justifiquen ante sí mismos conductas abusivas y denigrantes para con ellas. Así, por ejemplo, en una conversación en la que José, Aldo y Lucho estaban bebiendo, este último dice: “Las mujeres son una mierda, hay que cambiarlas como quien se cambia calzoncillo”.

Pero si bien es cierto que para las chicas ahora dejar de ser vírgenes no representa ninguna tragedia, sí resienten las reacciones de los varones ante esta nueva realidad. Mario logró una entrevista muy reveladora que nos muestra la otra cara de esta situación. Se trata de una conversación con una joven originaria de una comunidad campesina, pero que emigró a Lima, donde terminó la secundaria y luego eligió Huamanga para estudiar educación. Ella dice:

[...] ya no creo en los varones porque los tres enamorados que tuve me engañaron, me traicionaron. [...] todos los varones solo saben aprovechar no más, solo quieren vacilarte y lograr sus objetivos, así son los varones. Lo que ellos aspiran es a relaciones sexuales y después nada que ver, son unos cínicos. Así fueron los dos primeros enamorados que tuve, el primero tenía su familia y sus dos hijos, imagínate. Esto yo no sabía. Cuando me enteré, quedé sorprendida. Mientras el otro tonto quería aprovecharse de mí, pero como no le di sus gustos, él me dijo en un momento “Tú no me gustas, a ti yo no te quiero, yo la quiero a mi enamorada”. Como ves, así son los varones, son unos cobardes que quieren vacilarse con una y otra [...] Y si uno es débil, te aprovechan y después [...]

La joven le contó a Mario que tenía un enamorado, pero que ya no se permitía enamorarse, debido a lo mal que le había ido antes: “Por todo esto estoy cambiando mi vida. Antes no era así”.

Entre los urbanizados y los citadinos, el comportamiento entre los estudiantes es tal vez el típico reseñado en otros contextos machistas latinoamericanos: entre hombres se alardea de la capacidad de estar con más de una mujer, o se habla de cómo se desea a una o a otra, y se habla o fantasea acerca de cómo se hará para seducirla, y de los recursos con los que se cuenta para eso. Ciertamente, los mejor ubicados serán los chicos apuestos que hablan bien el castellano y son menos pobres.

El dinero y las mujeres

Si tú me quieres, mándame una carta, en esa carta mándame tu sueldo [...], así sabré que de verdad me quieres.

Fuga de huayno, Ayacucho.

Esta figura del hombre mantenido por su amada, tan ajena a la de la supuesta masculinidad dominante, está presente en muchos textos de la música popular, no solamente ayacuchana. Podría ser la expresión de una elaboración popular crítica de la entrada de las mujeres al mercado de trabajo, pero lo que ciertamente expresa es un ideal masculino distante de la masculinidad culturalmente considerada hegemónica. Dos de nuestros entrevistados han pasado por la situación de tener enamoradas mayores que ellos, quienes no solamente les pagaban los gastos cuando salían juntos, sino que en uno de los casos, nuestro entrevistado recibía una pequeña asignación mensual de su pareja. Lo interesante es que ellos contaban estas historias buscando la admiración de sus amigos, algo que además lograban. Y es que también hay un huayno huancavelicano que dice: “Maldito oro, maldita plata, malditas mujeres. Tan solo se enamoran de los hombres ricos [...]”

Esta idea, constante entre varios de nuestros entrevistados, hace que en este medio alguien que es más pobre que la mujer que consigue sea digno de admiración, pues logra vencer una barrera que no cualquiera puede. Por otra parte, entre otros jóvenes urbanos encontramos la idea de usar a las mujeres como recurso para obtener cosas que ellos no pueden pagar con dinero. Por ejemplo, cuando Lucho y Botija estaban buscando un lugar donde sentarse a tomar y no tenían dinero, pensaron en que Lucho podía seducir a su vecina que tenía una bodega. El mismo esquema fue aplicado por Marcial (un “rural” que no quiere serlo), quien yendo

en bus camino a su pueblo con José, estaba pensando en seducir a “una cholita” porque hacía tiempo que no tenía una. Su recurso para eso sería “el floro” urbano.

“El floro” es la habilidad de hablar bonito para conseguir cosas. Decir que alguien “sabe meter floro” se usa para hablar de alguien que sabe “mentir bien”. En relación con las mujeres, se trata de seducir a las chicas haciéndoles creer que el hombre está enamorado de ellas. La expresión deriva de la idea de hablar con lenguaje florido, y -aunque no sea necesariamente eso- presupone un buen uso del castellano. El papel del castellano en la conquista de las chicas ciudadinas es muy importante. No estamos hablando necesariamente de conseguir pareja, sino de seducir, convencer a alguien para ir de acompañante a una fiesta, o para un encuentro pasajero. Se trata entonces de ser expresivo y seductor cuando se está entre las mujeres, pero si -en el grupo de varones- un varón expresa su amor por su pareja, defiende la fidelidad o rechaza establecer relaciones con otras mujeres, será sancionado y considerado dominado por su pareja. Por lo general se les dice “saco largo”, cuando son casados, y “pisados”, cuando son novios o enamorados. El grupo de pares presiona a los hombres jóvenes para no estar ligados a una sola mujer, por lo que es frecuente que alardeen jugando con la idea de tener más de una pareja o aventura. Si un joven no tiene enamorada por un tiempo largo, es motivo de burla y acusado de ser homosexual, y si tiene solamente una, le dicen “saco largo”, como si ya se hubiera casado. Esto lleva a que en las conversaciones grupales los chicos urbanizados y los ciudadinos finjan desinterés o incluso desdén cuando hablan de sus parejas.

La infidelidad y sus consecuencias representan un tema con fuertes implicancias raciales y sociales. En el discurso de los jóvenes ciudadinos hay una idea implícita cuando hablan de sus conquistas e infidelidades. Esta idea es que hay mujeres que tienen derecho a creer las mentiras y, por ende, pueden luego reclamar por haber sido engañadas, mientras que hay mujeres que no tienen ese derecho, pues tienen que saber desde el inicio que a ellas solamente se les puede mentir. Esta es una idea que sale muy clara en un registro etnográfico de Freddy, una noche en que acompaña a Lucho y a Botija que buscaban un lugar para tomar. Lucho cuenta la historia de una chica -dependiente de una tienda- que había sido muy tonta en pensar que él hubiera podido tomarla en serio. Así como es necesario que haya hombres vulnerables al abuso (los indios), hay mujeres a quienes está permitido engañar, pues ellas “deberían saber” que no son para ser tomadas en serio.

En todo este contexto, es importante señalar que en el ambiente universitario el discurso “oficial” sobre la igualdad de hombres y mujeres es bastante aceptado y que los hombres parecen compartirlo, pero que los límites para esta igualdad son las diferencias en la fuerza física y en la libertad sexual. Ambas se consideran privativas de los varones. En la práctica, sin embargo, estas no son las únicas diferencias aceptadas.

Los jóvenes rurales y las mujeres

Ahora bien, entre los chicos de origen rural el desconcierto frente a los cambios en la sexualidad femenina produce otras consecuencias y tiene otros antecedentes. En el mundo rural, la virginidad no es una preocupación, pero la coquetería abierta o el que las mujeres muestren abiertamente interés sexual por los varones no son fácilmente tolerados. El cortejo en los Andes rurales está marcado por el asedio de los varones, y el despliegue de expresiones de desprecio y rechazo de parte de las mujeres, que además ni siquiera entre ellas mismas expresan abiertamente su interés por un varón (Harvey 1994, Harris 1994, Allen 2002, Weismantel 1988). Este debe ser disimulado a través de muestras de desagrado y rechazo, inclusive violento, a pedradas. Así, el matrimonio es el resultado de una conquista casi física sobre las mujeres. La literatura al respecto es amplia y controvertida, pues puede terminar por justificar situaciones de abierto abuso, que son tema de otra discusión.¹⁷

De todos modos, el que la sexualidad urbana contemporánea le dé a las mujeres libertad para expresar su deseo abiertamente, así como su interés en los varones, es altamente perturbador para los varones de origen rural, quienes se sienten ambiguamente atraídos hacia las chicas ciudadinas, pero también atemorizados y desconfiados por el tipo de pareja que puedan ser.

La chica ideal

En la rutina que usamos para la entrevista formal, conversamos con los estudiantes -entre otras cosas- acerca de sus parejas y las expectativas que tenían. Las respuestas son altamente reveladoras de las diferencias entre los tres grupos de estudiantes. Inclusive si tomamos en cuenta que pueden ser contestaciones estereotipadas, nos muestran las diferencias entre lo que cada grupo considera que es adecuado responder a una pregunta así. Pese a las diferencias, un hecho resultó común a los tres grupos: para todos, la pareja ideal no estaba entre las estudiantes de educación. Los estudiantes rurales desconfían de su moralidad, los urbanizados

17 La oportuna colección de artículos publicada por Harvey y Gow (1994) trata precisamente de las dificultades de la antropología feminista cuando ha tenido que enfrentar la descripción y el análisis de diversas formas de cortejo entre hombres y mujeres en el mundo. Algunas importantes contribuciones en el campo de la etnografía andina han explorado la violencia doméstica (Harris 1994, Harvey 1994 y Van Vleet 2008), ofreciendo descripciones de lo que Harris llama las ambigüedades de la masculinidad en la vida de las comunidades indígenas. Según Harris y Harvey, en el cortejo es importante que los hombres se sientan al acecho, como cazadores, lo que se vuelve difícil en el medio urbano contemporáneo. Aparte de Eros andino (Chirinos 1996), no he visto otro trabajo que registre el habla masculina en los Andes en temas de sexualidad.

las ven como muy pobres, y para los ciudadanos no resultan atractivas, refiriéndose a ellas como “club de madres”.

Un hecho sorprendente es que en este medio tan segmentado, y a la vez tan pobre, nuestros dos entrevistados ciudadanos parecen pensar que su sola posición social les da un valor por el que las mujeres deberían estar dispuestas a pagar. Para Aldo, la chica ideal debe ser: “Inteligente, alegre, bien parecida y que en cierta forma prometa una estabilidad económica. Para este joven, las compañeras de educación no son una alternativa. Y tampoco lo son para los “urbanizados”. Para Lucho, las chicas de su facultad son demasiado fáciles: “Sueñas el florito y al toque atracan”. Piensa que entre las chicas de otras facultades se puede encontrar “una chica que se haga respetar, que renga estudios, una chica que realmente te corresponda, no me gustaría tener una enamorada de la calle, de tomar”. Nicanor, un joven de procedencia rural, parecía haber pensado mucho sobre el tema: “Como todo varón, busco una chica que tenga ciertas características para vivir bien, como para compartir muchas cosas. Tiene que ser una chica inquieta, que tenga iniciativa en cualquier cosa, que sea creativa”.

Nicanor nos hace pensar en una reflexión de la antropóloga Jeanine Anderson¹⁸ acerca de cómo el mayor acceso de los varones rurales a la educación secundaria y superior profundiza brechas entre hombres y mujeres de la misma comunidad, ya que ellos sienten que tienen derecho a mujeres más educadas. Conversando acerca de si es fácil o no conseguir una novia en la universidad para un joven de origen rural, Nicanor responde de manera muy elaborada:

Conseguir enamorada puede ser fácil cuando uno se propone, o sea, si uno quiere tener una enamorada se consigue rápido, pero no se trata solamente de tener pareja, sino que eso compromete muchas cosas. Y, además, cuando uno es responsable hace que uno sea maduro; cuando eres maduro piensas más seriamente y no puedes estar con uno y otro.

Las conversaciones con nuestros entrevistados, así como las observaciones, nos han acercado a algunas cuestiones del sentido común entre estos grupos de jóvenes. Por un lado, los ciudadanos piensan que ellos pueden acceder a todo tipo de mujer, solamente que algunas tendrán derecho de reclamar algún tipo de compromiso con ellos y otras no. Criterios sociales, raciales y culturales entran en juego al momento de definir qué mujer tiene ese derecho y quién no. El sentido común autoriza a los hombres ciudadanos a experimentar con todo tipo de mujer. No ocurre así para “los urbanizados”. Ellos tienen miedo de entablar relaciones con las chicas ciudadanas, básicamente por temor a no estar a la altura de lo que ellas puedan exigirles. Por ejemplo, gastar dinero que no tienen, o hablar bien

18 Comunicación personal.

el castellano. Esto hace que ellos consideran que “sus” mujeres, aquellas a las cuales tienen acceso, son inferiores. Tal vez el desprecio hacia ellas es expresión del desprecio a sí mismos. El lenguaje que hemos registrado entre estos jóvenes para referirse a las mujeres es muy duro y ofensivo, muy cargado de violencia. Pero a la vez, parte importante del tiempo que pasan juntos lo dedican a fantasear con seducir chicas a las que socialmente no tienen acceso. Sus fracasos o malas experiencias son usados como justificación para los comportamientos abusivos hacia sus mujeres o novias, porque “ellas no valen nada”.

No tenemos registros de jóvenes rurales hablando acerca de “sus conquistas” o “aventuras con mujeres”. Tampoco han sido muy expresivos al hablar de sus novias o enamoradas en el campo. Esto tal vez se deba al tipo de relación de “hermano mayor” que Mario estableció con ellos, o a que efectivamente existen grandes diferencias con los otros dos grupos. Cuando se ha tocado el tema, han sido bastante parcos, y esta es una cuestión sobre la que es muy importante obtener información, en especial pensando en las consecuencias que puede traer para las mujeres el cambio de expectativas entre los varones respecto de la educación que deben tener sus parejas, en un contexto en el que la brecha educativa entre varones y mujeres es aún grande (Oliart *et al.* 2005).

El rol de las ideologías de género en las relaciones de poder

Las investigaciones pioneras de Norma Fuller nos han acercado a una comprensión de las características de la masculinidad hegemónica entre los varones urbanos de la clase media de las principales ciudades del país, aportando una sistematización muy valiosa para entender cómo se reproduce y renueva el patriarcado en el Perú. Pero como la misma Fuller plantea, vivimos en un entorno de constantes transiciones, y el estudio de las identidades cambiantes generadas por muy diversos fenómenos (como la disolución de fronteras entre el mundo rural y urbano, y la sociedad nacional y el mundo globalizado) será un reto constante. Además, algunos recientes estudios antropológicos sobre la sociedad andina que hemos revisado para este trabajo han develado ya las particularidades del vínculo que guardan los procesos de conformación y actuación de las identidades raciales y de género, con las relaciones de dominación en esa sociedad.

Los resultados de la investigación para este último capítulo nos han acercado a un sistema de clasificación que organiza relaciones entre los estudiantes, pero también nos han permitido avizorar “exigencias de la masculinidad” (Marqués 1997) diferentes para por lo menos tres grupos sociales muy asociados a las formas del ejercicio del poder en la sociedad ayacuchana. Podríamos forzar un poco estos perfiles y hacerlos coincidir con el funcionario público, el empleado público o el mestizo que requiere servicios de las instancias estatales, y los

indígenas y mestizos subordinados a la autoridad de los dos anteriores. Hablar de tres masculinidades y algunas de sus exigencias para los varones que se acercan a estos modelos es de todas maneras un ejercicio artificioso para intentar entender un poco mejor lo que está en juego. Lo que se encuentra en las biografías de las personas investigadas es diverso, escurridizo, siempre menos nítido y definido de lo que una sistematización inicial puede sugerir. Sin embargo, estas prácticas de identificación de los vínculos entre la ideología, la vida diaria y la política son siempre útiles para el ejercicio de la crítica y la transformación.

Referencias citadas

- Ames, Patricia. (ed.). 2006. *Las brechas invisibles: desafíos para una equidad de género en la educación*. Lima: Universidad Panamericana Cayetano Heredia - IEP.
- Apple, Michael. 1988. *Teachers and texts: A political economy of class and gender relations in education*. Nueva York: Routledge.
- Barragán, Roxana. 1992. "Entre polleras, ñañacas y lliqllas. Los mestizos y cholos en la confrontación de la "Tercera República"". En: *Tradición y modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Best, Raphaela. 1989. *We all got scars. What boys and girls learn in elementary school*. Bloomington: Indiana University Press.
- Cadena, Marisol de la. 2005. *Indígenas mestizos: Las políticas de raza y cultura en el Cusco, Perú, 1919-1991*. Lima: IEP.
- Chjrinós, Andrés. 1996. *Eros Andino*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Levinson, Bradley, Douglas Foley y Dorothy Holland. 1996 *The cultural production of the educated person: critical ethnographies of schooling and local practice*. Nueva York: State University of New York Press.
- Luykx, Aurolyn. 1999. *The citizen Factory: schooling and cultural production in Bolivia*. Albany: State University of New York Press.
- _____. 1997 "Discriminación sexual y estrategias verbales femeninas en con textos escolares bolivianos". En: Denise Arnold (ed.), *Más allá del silencio. Las fronteras del género en los Andes*. La Paz: CIASE-ILCA.
- _____. 1996. "From indios to profesionales. Stereotypes and students resistance in teacher training in Bolivia". En: Bradley Levinson, Douglas Foley y Dorothy Holland (eds.), *The cultural production of the educated person: critical ethnographies of schooling and local practice*. Albany: State University of New York Press.
- Marqués, Joseph-Vincent. 1997. "Varón y patriarcado". En: Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidad/es. Poder y Crisis*. Santiago de Chile: FLACSO Chile.

- Meentzen, Ángela. 2001. "Según el vestido ... así es la gente". Manuscrito. Lima.
- Montero, Carmen, *et al.* 2001. *La escuela rural: modalidades y prioridades de intervención*. Lima: Ministerio de Educación.
- Oliart, Patricia. 2004. "¿Para qué estudiar? La problemática educativa de niñas y mujeres en áreas rurales del Perú". En: Inge Schicra (ed.), *Género, etnicidad y educación en América Latina*. Madrid: Ediciones Morara.
- _____. 1995. "Poniendo a cada quien en su lugar: estereotipos raciales y sexuales en la Lima del siglo XIX". En: Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero (eds.), *Mundos interiores, Lima 1850-1950*. Lima: Universidad del Pacífico.
- Poole, Deborah (ed.). 1994. *Unruly order. Violence, power and cultural identity in the high provinces of Southern Peru*. San Francisco: Westview Press.
- Quijano, Aníbal. 2000. Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America. *Nepantla. Views from the South* 1 (3): 533-580.
- Regalsky, Pablo. 2003. *Etnicidad y clase*. La Paz: CENDA.
- Romero, Raúl. 2001. *Debating the Past: Music, Memory and Identity in the Andes*. Nueva York: Oxford University Press.
- Rival, Laura. 1996. "Formal schooling and the production of modern citizens in the Ecuadorian Amazon". En: Levinson *et al.*, *The production of the Educated Person*. Albany: State University of New York Press.
- Scott, Joan. 1988. *History and the politics of gender*. Nueva York: Columbia University Press.
- Stromquist, Nelly. 1995 "Gender equity and emancipatory education in Latin America". En: Nelly Stromquist (ed.), *Gender dimensions in education in Latin America*. Washington: Educational Series.
- Van Vleet, Krista E. 2008. *Peiforming kinship: narrative, gender and the intimacies of power in the Andes*. Austin: University of Texas Press.
- Weismantel, Mary. 1988. *Cholas and pistachos. Stories on race and sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Willis, Paul. 1977. *Learning to Labour: how Working Class Kids get Working Class Jobs*, Nueva York: Columbia University Press.
- Wilson, Fiona. 1999. "Una historia interrumpida: escuelas y maestros en el Perú". En: Fiona Wilson (ed.), *Violencia y espacio social. Estudio sobre conflicto y recuperación*. Lima: Estudios de Desarrollo Internacional.

Los usos concretos y los significados de la literacidad en una comunidad rural, caserío mestizo de la Amazonía: organización local, identidad y estatus

PATRICIA AMES

Introducción

El campo peruano ha sido tradicionalmente considerado como un espacio de escaso uso funcional de la escritura. (Godenzzi, Flores y Ramírez 2000, Classen 1991). Sin embargo, son pocos (y muy recientes) los estudios que se han ocupado de estudiar los usos de la literacidad en el campo como para sustentar empíricamente esta idea. Esta investigación se planteó por ello indagar, desde una perspectiva etnográfica, por los usos y las prácticas sociales alrededor de la literacidad que se vienen dando entre la población rural y en distintos ámbitos de la vida cotidiana, como la comunidad, la escuela y el hogar.

Al atender los usos concretos y los significados que encierra la literacidad en una comunidad rural –un caserío mestizo a orillas del río Ucayali, a unas cuantas horas de la ciudad de Pucallpa– se encontró un panorama bastante distinto del tradicional estereotipo. La literacidad en el campo aparece presente en una diversidad de formas y funciones, asociada fuertemente a la organización local, a la gestión interna de los asuntos comunales y a la relación con las instituciones del Estado. Asimismo, la encontramos presente al interior de los hogares, tanto para fines de organización doméstica como para el entretenimiento, la comunicación, el acceso a la información y el apoyo a los hijos e hijas en edad escolar. La escuela por su parte, si bien realiza una importante función alfabetizadora entre la población infantil, parece desconocer los múltiples usos de la literacidad en el ámbito comunal y familiar de los niños y niñas y ofrecer más bien una versión bastante decontextualizada y restringida de las habilidades letradas. Estos hallazgos nos obligan a replantear la visión tradicional dominante sobre la literacidad en las zonas rurales. Asimismo, los valores y significados de la literacidad en el campo nos muestran las complejas relaciones que existe entre ésta y otros factores políticos, sociales y culturales, resaltando su carácter eminentemente social. Para

desarrollar esta discusión, el artículo presenta los principales hallazgos de la investigación, abordando principalmente el ámbito comunal, pero también los ámbitos del hogar y la escuela. El estudio se organizó en torno al registro y análisis de los eventos letrados (interacciones en las que la escritura o lectura están presentes), las prácticas letradas (la configuración de significados, valores y comportamientos sociales asociados a la escritura) y los textos producto de dichas prácticas y eventos (Barton 1994, Street 2000).

Los usos de la literacidad en la comunidad rural

San Antonio es un caserío mestizo ribereño. Sus pobladores se dedican principalmente a la pesca, cuyo producto venden diariamente en el Puerto de Yarinacocha. La pesca se complementa con la agricultura de roza y quema en pequeñas parcelas que producen principalmente maíz, yuca, frijoles y arroz. Una pequeña parte de la producción agrícola se comercializa pero la mayor parte se dedica al autoconsumo. La crianza doméstica de animales de corral, como cerdos y gallinas, también tiene como fin el mercado y el autoconsumo. A pesar de ser un caserío relativamente pequeño (304 habitantes) San Antonio cuenta con centros educativos de inicial, primaria y secundaria, este último para el servicio de comunidades vecinas también. Existe una posta de salud en el caserío para la atención de este y otros poblados vecinos. No hay servicios de energía eléctrica ni agua potable, la cuál se recoge diariamente del río.

Como en otros asentamientos rurales, San Antonio posee una serie de organizaciones locales internas en las que participan prácticamente la totalidad de sus habitantes. La Asamblea Comunal agrupa a todos los adultos del caserío, y elige cada dos años una Junta Directiva Comunal que la representa ante otras instancias. Adicionalmente, cada nivel educativo cuenta con su propia APAFA (Asociación de Padres de Familia), existen dos clubes deportivos, Comité del Vaso de Leche y Club de Madres.

Es justamente en el ámbito de las organizaciones comunitarias donde se pueden observar una serie de prácticas letradas regulares. En efecto, la literacidad juega un papel fundamental en ellas. Toda organización, por ejemplo, mantiene un libro de actas, donde se consigna cada sesión y los acuerdos tomados. El registro escrito en estos casos le da no sólo formalidad a los acuerdos, sino también legitimidad, en tanto estos son materializados en el papel. Como los pobladores suelen decir, “los papeles hablan”, indicando que el registro escrito se convierte en algo duradero y en una prueba material de los acuerdos tomados. La firma o huella de todos los participantes de la Asamblea en el acta de cada sesión termina por confirmar aquello que ha sido registrado. La lectura también tiene lugar en las diversas reuniones de estas organizaciones: el acta de la sesión anterior es

leída al inicio de cada nueva reunión, así como los oficios y cartas dirigidas a la Asamblea. Los reportes de las autoridades y los balances financieros también son leídos y presentados en forma escrita. Las autoridades comunales frecuentemente deben lidiar con una amplia variedad de textos como oficios, cartas, solicitudes, citatorios, comunicados, recibos, memoriales, reportes, padrones, etc., cada uno con funciones y formatos específicos.

Las organizaciones locales se encargan entonces de manejar una serie de documentos escritos que permiten por un lado, establecer una relación con el Estado y sus instituciones y el acceso a los bienes y servicios que éste provee. Por otro lado, los documentos escritos también juegan un rol en la organización de la vida interna de la comunidad. Detengámonos primero en el rol que la literacidad cumple en la relación con el Estado y sus instituciones.

La literacidad y la relación con el Estado

En general, la relación entre la comunidad y el Estado, ya sea para solicitar bienes o servicios básicos, reconocimiento de sus autoridades u organizaciones locales, derechos sobre la tierra u otros recursos, etc., se encuentra siempre mediada por documentos escritos.

El carácter mediador de lo escrito y la importancia de los “papeles” en la relación entre el Estado peruano y sus ciudadanos han sido resaltados en otros estudios (Nugent 1996, Lund 2001). Lund (2001), por ejemplo, en su etnografía de los espacios burocráticos en una ciudad andina, enfatiza cómo dichos espacios resultan cruciales para la transformación de valores colectivos y significados subjetivos de la población local, ya que las rutinas del Estado y sus políticas crean sujetos y regulan los significados sociales a través de una determinada práctica textual. Esta reflexión contribuye a analizar no sólo la relación entre el individuo y el Estado, sino también las prácticas letradas comunales que vinculan a un grupo organizado de pobladores con el Estado. Asimismo, permite visibilizar el rol del Estado en promover y modelar el uso de la literacidad en determinadas formas al interior de la comunidad, es decir el uso de ciertos formatos y el carácter burocrático de los textos. Finalmente, como veremos más adelante, la relación de la comunidad con la burocracia estatal y sus requerimientos tiene un impacto específico en los valores asociados a la escritura que se generan a través de determinadas prácticas letradas.

En efecto, los pobladores de San Antonio son concientes de la importancia de esta dimensión institucional de la literacidad, que los pone en relación con instancias externas a la comunidad. Por ello, valoran el conocimiento de la lectura y la escritura como necesarios para el ejercicio de cargos de autoridad al interior de

sus organizaciones (ver más adelante). En términos más generales, la mediación de lo escrito en la relación con el Estado contribuye a la asociación simbólica de la escritura con el espacio público, en el cuál esta se convierte en una herramienta necesaria para cumplir los requisitos de la propia posición en tanto ciudadano, trabajador, consumidor, autoridad local, etc.

La presencia del Estado como impulsor de determinadas prácticas letradas al nivel de la comunidad (en tanto la relación con este exige el manejo de determinados documentos escritos para la gestión local) también se encuentra expresada a través de las instituciones públicas que operan dentro del caserío mismo, como por ejemplo la posta y la escuela.

Para empezar, ambas instituciones contribuyen a “letrar” el paisaje de la comunidad, tanto con los carteles que indican su presencia al exterior de cada edificio, como con la profusa variedad de material escrito que se encuentra en su interior: afiches, cuadros, tarjetas, folletos, archivos, etc. Más aún, estas instituciones, al brindar sus servicios, generan una serie de eventos letrados en la vida cotidiana de los pobladores rurales. Así, al usar los servicios de salud de la posta, las mujeres embarazadas deben hacer uso y portar una tarjeta de control para el seguimiento de su embarazo. En los primeros dos años de vida de los infantes, las madres deben llevar a cada consulta la cartilla de control de peso y talla de sus hijos, para el seguimiento de su crecimiento y nutrición, así como también el registro de sus vacunas. Desde la implementación del seguro escolar, los niños y niñas en edad escolar deben poseer un carnet para su atención gratuita. Cada cierto tiempo la posta distribuye material impreso entre los hogares, como folletos para el tratamiento y prevención de las enfermedades más comunes. Finalmente, algunos pobladores que son entrenados como promotores de salud, sea por la posta u otras instituciones (p.e. la iglesia católica o la iglesia adventista), reciben una capacitación que involucra la lectura de materiales sobre salud básica y nutrición y deben aprender a manejar cierta documentación (como las cartillas de peso y talla) y escribir reportes sobre los pacientes atendidos.

La escuela asimismo involucra a los pobladores rurales en una serie de eventos letrados: matricular a los niños y niñas en la escuela con su partida de nacimiento, ayudarlos en las tareas, leer las convocatorias para las reuniones de padres de familia, firmar permisos para paseos escolares fuera del caserío, leer las libretas de notas y los comentarios escritos de los profesores sobre el progreso del niño o niña que aparecen en ellas, etc. Para ciertas celebraciones (Navidad, Día del padre, Día de la madre), los niños y las niñas producen tarjetas que llevan a casa y que pueden verse decorando las paredes, así como los diplomas ganados en la escuela. En una ocasión, la semana de los derechos del niño fue celebrada con un pasacalle por el caserío, con los niños y las niñas llevando afiches alusivos a diversos derechos (elaborados por los padres en muchos casos).

A pesar del rol de la escuela en producir algunos eventos letrados en el marco de la comunidad, debe decirse que la mayoría de ellos no son deliberados y en general son escasos. Más bien, la escuela parece considerar su rol como agente alfabetizador mayormente relacionado a la enseñanza directa a los niños y enclaustrado en las paredes de la escuela o las actividades escolares. Como un ejemplo, puede mencionarse que entre la escuela primaria y la secundaria se posee una biblioteca de más de 500 libros. Sin embargo, no se permite ni promueve el uso de estos libros por parte de los pobladores. Se considera que estos libros son sólo para usos de la escuela, aunque muchas veces permanecen sin uso incluso dentro de ella. Ello nos indicaría la visión más bien restringida de la escuela en relación al fomento del aprendizaje de la literacidad, que parece confinado al interior de sus paredes.

Los pobladores rurales también deben establecer una relación, nuevamente mediada por documentos escritos, con instituciones estatales que no se encuentran en la comunidad, sino en la ciudad cercana, como las oficinas de los Ministerios de Agricultura y Pesquería. Los pescadores requieren de un carnet y permiso para realizar sus actividades, y son informados por escrito (frecuentemente a través de la Asamblea) de los períodos de veda para ciertas especies y otras regulaciones sectoriales. Asimismo, los agricultores deben obtener autorización para cultivar arroz en los barrizales, que cambian año a año de acuerdo al curso del río. Todas estas gestiones involucran el uso de documentos escritos, el llenado de formularios y la presentación de documentos de identidad en diversas instituciones estatales.

Los documentos de identidad mismos, requeridos para múltiples propósitos (testificar la propia identidad, poseer una propiedad, realizar transacciones bancarias, acceder a ciertos servicios, emplearse en determinados trabajos, votar, etc.), deben tramitarse en la ciudad cercana. La habilidad de leer y escribir, así como la familiaridad con los documentos escritos, su organización interna y conexiones lógicas resultan importantes para avanzar en las distintas etapas del proceso de documentar la propia identidad (Cfr. Lund 2001), proceso que se inicia desde el nacimiento mismo. Los pobladores rurales son conscientes de la importancia de estos documentos y los guardan en lugares especiales al interior de la casa. Los padres discuten frecuentemente con sus hijos e hijas adolescentes el momento, el lugar y los procedimientos para adquirir la libreta militar y el documento nacional de identidad y enfatizan la importancia de hacerlo para adquirir un estatus legal y evitar “problemas”.

Las funciones burocráticas de las prácticas letradas descritas hasta aquí resultan bastante evidentes. Ellas pueden llevarnos a considerar dichas prácticas como una literacidad *impuesta*, es decir, aquella en la cual el estilo y el rango de contenido permitidos es establecido por instituciones sociales externas (Ivani y Moss 1991). En este sentido, se opondría a una literacidad auto generada, aquella que surge de

intereses, necesidades y propósitos propios, y en la cual uno sería libre de adoptar sus propios contenidos y estilos (Ivanič y Moss 1991).

Aunque esta distinción puede resultar útil para trazar el origen de ciertas prácticas letradas en la comunidad y la importancia de ciertos agentes externos para reforzarlas (como el Estado), no siempre es fácil trazar una clara divisoria entre ambos tipos de literacidad. En San Antonio, a pesar de que gran parte de la escritura y lectura realizada por las organizaciones locales y los individuos se puede considerar como impuesta debido a los requerimientos establecidos externamente por la burocracia estatal, ambas pueden servir también para usos y propósitos locales, como veremos en la siguiente sección. La frontera entre literacidad impuesta y auto generada aparece entonces más compleja y difusa.

La literacidad y la organización interna

Como se indicaba al principio de esta sección, la literacidad en el marco de las organizaciones locales cumple un rol importante en la relación que estas establecen con el Estado y sus diversas instituciones. Al mismo tiempo, sin embargo, la literacidad también es utilizada en la organización interna de la comunidad. En efecto, las organizaciones locales deben resolver una serie de necesidades de organización interna y esto se realiza frecuentemente haciendo uso de documentos escritos.

Empecemos con un ejemplo concreto: la organización de la festividad anual por el aniversario del pueblo. Esta festividad es de carácter eminentemente local y es organizada por los pobladores. Se planea, ejecuta y evalúa a través de la Asamblea Comunal. Cada miembro de la Asamblea asume deberes en algún comité y brinda contribuciones para la realización del festival (p.e. dinero, gallinas, bebidas alcohólicas). La Asamblea realiza un seguimiento a la participación de cada miembro a través de un registro escrito en el que el tesorero marca las contribuciones hechas por cada persona. Los pocos deudores son multados y deben pagar a la Asamblea las contribuciones que no se realizaron a tiempo.

Otros documentos escritos también se producen en el marco de la festividad. Se hicieron por ejemplo oficios solicitando la colaboración y participación a los encargados de diversas instituciones (los directores de los centros educativos, la enfermera de la posta, el sacerdote) o de servicios locales (dueños de los botes de transporte público). También se enviaron cartas de invitación a caseríos vecinos y sus clubes deportivos para que participen del campeonato deportivo y la fiesta. Finalmente se organizó por escrito el programa de las celebraciones, que duraban una semana, a fin de leerlo a la Asamblea. El programa se copió en papelotes y se colocó en diversos puntos de la calle principal.

Estos eventos letrados fueron auto generadas por los pobladores y sus representantes sin que medie ningún requerimiento externo o impuesto, sino como parte de su propia necesidad de organizar, dar seguimiento y comunicar sus actividades. El uso de documentos escritos implicaba al mismo tiempo una mayor formalidad en la organización de la festividad y ello parecía resaltar la importancia de la misma. Aunque se usaron textos de tipo similar a los que se emplean en relación con instituciones externas (oficios, cartas), el uso de los mismos servía a un propósito diferente (la organización de un evento interno) y respondía por tanto a necesidades propias de los pobladores. Más que una simple transferencia, los pobladores recrearon los usos de los documentos escritos desde una demanda externa hacia una necesidad interna.

Este tipo de eventos letrados auto generados ocurren de modo más regular en la comunidad y no sólo para eventos especiales. Un conjunto de normas que regulan la vida en la comunidad por ejemplo, se consagran por escrito en un reglamento, así como también las regulaciones para el comercio informal que tiene lugar en las ocasiones especiales como campeonatos y fiestas. Para la organización de las faenas, que tienen como propósito resolver necesidades de la colectividad (limpiar y deshierbar los senderos que conducen al puerto u otros caseríos, el cementerio o la cancha de fútbol; pintar o reparar el local comunal, la iglesia o la escuela, etc.), se utilizan listas con los nombres de cada miembro de la comunidad y se marca su asistencia y cumplimiento en la jornada. Los ausentes reciben una multa que deben pagar a la Asamblea. La literacidad es así usada para organizar y controlar la fuerza laboral comunal.

Esta apropiación de la escritura para fines de la organización interna de la comunidad y la contabilidad de la fuerza laboral comunal parece bastante extendida en las zonas rurales. Los trabajos de Salomon por ejemplo en diversos lugares de los Andes peruanos (como las provincias de Huarochirí en Lima y Azángaro en Puno) han mostrado el uso de la escritura para el registro de la participación en faenas, la contabilidad interna, la historización de las obras comunales, la cartografía y mensuración de las tierras y el archivo de documentos legales (Salomon 2000, 1997).

Así, si bien el uso que los pobladores rurales hacen de la literacidad puede recurrir en determinados momentos a formatos generados externamente, esto se hace desde un uso particular y con propósitos y necesidades propios, demostrando un proceso de apropiación de la escritura para los fines internos de la comunidad, lo cuál también se puede apreciar en el ámbito del hogar.

La literacidad en el hogar

La literacidad es usada en el ámbito más íntimo del hogar de distintas maneras y respondiendo a necesidades de los propios pobladores rurales. La encontramos por ejemplo cumpliendo un rol en la organización doméstica, a través del uso de listas de compras para quienes viajan a la ciudad o pequeños recados para familiares que habitan en ella. La comunicación con los parientes fuera de la comunidad se realiza también por escrito, a través de mensajes o cartas (aunque crecientemente se implanta el uso del teléfono para comunicarse con los que habitan en las ciudades alejadas).

La literacidad también cumple un papel en la expresión de afecto, y encontramos el uso más bien secreto de cartas de amor entre adolescentes y entre adultos. Estas cartas expresan, en un lenguaje formalizado, pero bastante explícito, los sentimientos de quienes las escriben y constituirían un canal alternativo si la expresión de dichos sentimientos en la comunicación verbal se considera impropia.

La lectura aparece también en el hogar, asociada al consumo de medios de comunicación. Aunque no hay una distribución regular de periódicos y revistas en las zonas rurales, estos se adquieren en los viajes a las ciudades y una vez en el caserío, son compartidos con otros miembros de la familia. En la lectura de periódicos se enfatiza el deseo de acceder a información de lo que sucede en otros lugares, pero también el deseo de recreación, en particular asociada a las páginas deportivas. Dada la irregularidad del acceso a periódicos, la radio continúa siendo la principal fuente de noticias de actualidad -prácticas similares se reportan en el estudio de las zonas rurales de Yauyos- (Cfr. Anderson, 2001). La televisión introduce también mensajes escritos y está presente en varios de los hogares del caserío (24 de 50).

La lectura no se limita sólo a estos materiales. Existen libros en casi todos los hogares en el caserío (45 de 50), predominantemente libros escolares y religiosos (82%) y en menor proporción libros técnicos (14%) y de ficción (4%).¹ Los adultos reportan la lectura de cuentos infantiles y de los libros de texto de los niños, no sólo para ayudarles en las tareas sino también con fines recreativos. Asimismo, se reporta la lectura de la Biblia, con fines más bien de formación moral y religiosa, y de cancioneros, con fines recreativos (para cantar).

1 Porcentaje del tipo de libros reportados sobre el número de hogares. Fuente: Censo comunal.

Finalmente, los adultos y jóvenes se involucran en el uso de la escritura y la lectura al proveer de apoyo a los escolares en sus tareas.² En este caso, se encuentra un patrón más bien escolarizado en las interacciones, en el sentido en que intenta reproducir los patrones de relación profesor alumno y las estrategias tradicionales de la enseñanza escolar (copiados, dictados, sanción de errores ortográficos, gramaticales y de pronunciación, etc.), que no se encuentran en eventos letrados más espontáneos ni en las estrategias de aprendizaje informal al interior de la familia.

A este panorama de los usos de la literacidad en el campo podríamos agregar su uso en eventos religiosos, como la lectura de la Biblia y la reflexión sobre sus contenidos, que varía en distintas denominaciones religiosas.³ También podríamos extender la mirada sobre el uso mixto de la literacidad y el cálculo en las transacciones comerciales que realizan constantemente los pobladores rurales para la venta de sus productos y trabajo, la compra de bienes de consumo o los préstamos de dinero. Asimismo, los carteles indicando la venta de productos y los impresos de productos comerciales al interior de las pequeñas tiendas contribuyen al paisaje letrado de la comunidad. De otro lado, aunque no se observó en el caso estudiado debido a la ausencia de este tipo de instituciones en el caserío, el trabajo de las ONGs de desarrollo y de los programas estatales involucra frecuentemente a los pobladores rurales en el uso de materiales escritos, como por ejemplo en los talleres de capacitación o charlas informativas (Anderson 2001).

Con todo ello, podemos llegar a la conclusión de que la literacidad en el campo adquiere muchos más usos funcionales de los normalmente reconocidos, y se usa para una extensa variedad de propósitos y funciones. La imagen que emerge de este recuento, difícilmente podría pues considerar dichas zonas como espacios iletrados: la literacidad está presente en la vida cotidiana de los pobladores rurales, desde su relación con el Estado, el acceso a servicios públicos y la organización interna de la comunidad, hasta para fines recreativos, comunicativos, informativos y de organización doméstica al interior del hogar.

Sin embargo, esta extendida presencia de la literacidad en el campo parecería invisible para la escuela. En ella, los profesores frecuentemente se quejan de sus dificultades para lograr que los niños aprendan a leer y escribir debido a la “ignorancia” de sus padres, su bajo nivel de instrucción y su falta de apoyo. Los profesores establecen su punto de comparación en una imagen “ideal” del padre de familia que tiene como modelo a un sujeto masculino, urbano, profesional, de clase media. En la medida en que los pobladores rurales difieren de este modelo

2 Ver también el trabajo de Ucelli (1999) en una comunidad cusqueña.

3 Ver, por ejemplo el trabajo de Zavala (2002) sobre el uso de lo escrito en una iglesia adventista rural.

y no muestran las prácticas letradas correspondientes al mismo, los profesores no toman en cuenta las prácticas concretas que tienen lugar a su alrededor ni las incorporan en las estrategias de aprendizaje escolar, como veremos a continuación.

La literacidad en la escuela

La escuela, lejos de utilizar el repertorio comunicativo oral y escrito que los niños y niñas pueden observar a su alrededor (y que se incluye en el mandato de la diversificación curricular), ofrece un rango bastante restringido de prácticas letradas. Los métodos más usados recurren al copiado y al dictado, los libros son escasamente usados, no se promueve su uso para la búsqueda de información, ni para la reflexión sobre los contenidos que presentan, como no sea su memorización. La producción escrita es raramente promovida como medio de expresión, y más bien se insiste en el copiado o la reproducción de formatos de texto (y quizás en este sentido aporta de alguna manera al uso de formatos que se requerirán cuando adultos, ya sea como parte del ejercicio de cargos o para resolver los requerimientos de la burocracia estatal).

En general la literacidad en la escuela se presenta de modo descontextualizado (es decir por fuera del contexto de uso cotidiano) y tiene sentido dentro del ámbito escolar (para hacer las tareas, ejercicios, resolver los exámenes, pasar de grado, etc.), pero difícilmente más allá del mismo. No es que no se considere útil para la vida futura de los niños y niñas, sino que no se fomenta su uso más allá de los propósitos escolares. Los niños y las niñas por tanto no son estimulados a explorar los usos de la literacidad en relación a sus propias necesidades de información, recreación o comunicación presentes y más allá de las obligaciones escolares, ni para el conocimiento de su entorno natural o social.

Los pobladores rurales demuestran una activa apropiación de la literacidad para determinados usos y propósitos al interior de la comunidad, pero la escuela parece fallar en reconocerlos y en ofrecer una gama más amplia de habilidades letradas, así como nuevas formas de apropiación y uso que resulten más relevantes a las necesidades concretas de los pobladores rurales. Asimismo, la escuela parece desconocer el carácter eminentemente social de la literacidad, al encerrarla en el marco institucional en que se inscribe. Sin embargo, la literacidad lleva aparejados significados y valores sociales y culturales, que exploramos a continuación.

La importancia de la escritura: organización local, identidad y estatus

La literacidad no sólo es usada en los diversos ámbitos de la vida cotidiana, sino que también conlleva determinados significados para sus usuarios. Podemos

identificar dos niveles en relación a la importancia de la literacidad tal como la consideran los pobladores rurales. El primero tiene que ver con la participación a nivel local y el segundo con aspectos más generales en relación a la sociedad en general.

En relación al primer punto, los pobladores de San Antonio enfatizan la importancia de la literacidad para que sus hijos puedan ser en el futuro autoridades en el caserío, y así “servir” a su pueblo:

yo le digo a mis hijos que vean, ¿no? que uno no solamente va a vivir en una comunidad por gusto, hay que servir verdaderamente, con ese amor a nuestro pueblo con lo que se pueda, realmente recibir el cargo y hacer ver que uno verdaderamente tienes la capacidad para que asumas tal cargo ¿no? (Sr. Wilson)

La literacidad pues aparece como una herramienta necesaria a fin de ser una persona útil a la comunidad. Incluso analizando su propia experiencia, los pobladores reconocen la importancia que el dominio de la lectura y la escritura ha tenido para poder ejercer los cargos de autoridad que han ocupado. La literacidad resulta entonces una herramienta que posibilita la participación en las organizaciones locales, pero también es una herramienta a ser compartida, para servir a los demás, en este sentido, compartiendo el conocimiento de uno. La literacidad pues involucra tanto significados individuales como colectivos.

Ello es más claro aún en el caso de aquellas personas que ocupan cargos de autoridad pero no saben leer y escribir. Si bien la mayoría reconoce que esto es difícil, la presidenta del Club de Madres se encuentra en dicha situación, pero no parece considerarlo un obstáculo insalvable. Ella enfatiza más bien que para enfrentar las tareas escritas que su cargo supone, recurre a la organización, a las otras miembros de la junta directiva, a la secretaria o incluso a sus parientes. La organización la ha elegido para ocupar este cargo, y ello demuestra que otros factores, como la confianza hacia su persona y las redes que pueden apoyarla en estas tareas, pueden resultar más relevantes que el conocimiento de la lecto-escritura. En este caso entonces, se estaría recurriendo a intermediarios de la escritura para cubrir las necesidades de aquellos miembros de la comunidad que no saben leer y escribir, sin que eso los descalifique para ocupar algunos puestos de representación. Esta situación (el uso de intermediarios en actividades letradas) ha sido observada en comunidades andinas (Lund 1997, Zavala 2002, De La Piedra 2003) y ha mostrado cómo la escritura puede convertirse en un bien colectivo y no exclusivamente individual.

En el caso de San Antonio, donde la mayor parte de su población sabe leer y escribir,⁴ la tendencia es hacia la adquisición individual de estas habilidades, aunque su carácter de bien colectivo no ha desaparecido totalmente. Además de posibilitar la participación pública a nivel local, los pobladores indican la importancia de saber leer y escribir para ayudar a los hijos en su educación escolar. Esto se refiere particularmente para las mujeres, sugiriendo un patrón genérico en relación a la literacidad, donde las mujeres estarían a cargo de sus usos domésticos (incluida la enseñanza de los niños) y los varones de sus usos más públicos. Esto se infiere del hecho que la mayoría de cargos de autoridad recae sobre los varones (a excepción de las organizaciones propiamente femeninas como el Club de Madres y el Comité del Vaso de Leche) aún cuando el promedio de educación de las mujeres es bastante similar (6- 8 años de escolaridad) al de los varones (7 - 4 años).

En un segundo nivel la escritura reviste una importancia más general: Se considera que es necesaria para “ser alguien”, “para mejorar de lo que uno es”, “para defenderse”. No saber leer y escribir aparece asociado a la posibilidad de ser engañado, a la imposibilidad de defenderse del abuso y permanecer en la pobreza y la subordinación. La literacidad entonces es central para ganar un cierto estatus, para ser alguien en la vida. Los referentes más concretos de estas afirmaciones un tanto generales están asociados a la posibilidad de lograr mayores niveles educativos, llegar a ser profesional, conseguir trabajo asalariado en la ciudad, establecer transacciones comerciales sin miedo a ser engañado y en general con la posibilidad de movilidad social.

La literacidad vista como una herramienta de progreso personal y material en una sociedad marcada por profundas desigualdades ha aparecido recurrentemente en diversos estudios en la zona rural andina y amazónica (Ansión 1989, Montoya 1990, Degregori 1991, Ames, 2002). Tiene por tanto una extendida presencia entre los pobladores rurales y está marcada por una historia de exclusión que éstos han vivido en relación al acceso a la escuela. Al mismo tiempo esta visión internaliza un discurso hegemónico sobre el analfabetismo como causa directa de la pobreza de los pobladores rurales (Zavala 2002), cuando más bien éste aparece frecuentemente como una consecuencia de la pobreza y la exclusión de estos sectores (Street 1995).

Finalmente, la literacidad también aparece de modo central en la búsqueda de reconocimiento social, en la necesidad de ganar un estatus y afirmar una identidad que permita negociar la propia posición social frente a otros. En este sentido, el acceso a la escritura, si bien ha ido de la mano con un deseo de democratización

4 Sólo el 4% de la población mayor de 15 años no asistió nunca a la escuela. Fuente: Censo comunal.

en la población rural, también se ha convertido en, o se ha mantenido como, un elemento de diferenciación jerárquica. En el caso de la comunidad que nos ocupa, es posible identificar cómo la literacidad opera para posicionar a un individuo en mejores términos en su relación con otros individuos o grupos. Al hacerlo, la literacidad se convierte en una herramienta no sólo para volverse “igual”, sino también para diferenciarse, para ponerse a uno mismo en una mejor posición social que otro.

Para entender cómo la literacidad juega un rol en este proceso, es necesario remarcar la diferenciación social en la región y el país y cómo los sujetos establecen su propia posición social en este contexto. El trabajo de Gow (1991) en la región del Alto Ucayali/Bajo Urubamba nos ofrece una caracterización del sistema social en la Amazonía que guarda muchas similitudes con el observado en el Bajo Ucayali. Gow señala que diferentes “clases de gente” se identifican a través del simbolismo del espacio y la civilización, a través de categorías étnicas y situaciones materiales.

Para empezar, Gow señala que se trazan diferencias entre distintos tipos de espacios a lo largo de un continuum entre dos polos extremos: el monte y la ciudad. El monte es visto como hostil para los humanos y la ciudad como el lugar de mayor interferencia humana. Otros tipos de espacios se catalogan en términos de su cercanía a un polo o al otro. La gente es clasificada de acuerdo al lugar en el que vive, pero también al tipo de contacto que mantienen con el mundo de fuera y la “civilización”. Así, la gente “que vive en el monte” tiene escaso contacto con la civilización, en contraste con la gente “que está siendo civilizada”, quienes mantienen un contacto más intenso con la sociedad nacional y consumen mercancías que no se producen en el bosque. Sobre esta clasificación hay también diferencias étnicas que van desde la gente nativa (indígena) hasta la gente blanca. Una vez más se trata de un continuum de clases de gente, que está estrechamente conectado con el continuum espacial que va del centro del monte hacia fuera. No hay posiciones e identidades sociales fijas ya que estas se definen de modo relacional, y la gente posiciona a otros y a sí mismos al interactuar en situaciones particulares. A estas diferencias subyacen también situaciones materiales concretas, como la pobreza y la riqueza, donde la gente rica es situada más cerca del polo civilizado, ya sea por su conocimiento, su capacidad de adquirir mercancías producidas fuera del bosque y su falta de necesidad de trabajar por comida. En contraste, la gente pobre necesita trabajar en las chacras para alimentarse y tienen acceso limitado al dinero para adquirir mercancías externas.

Estas variadas formas de establecer diferencias entre las personas muestran múltiples jerarquías en la región y cómo estas son establecidas principalmente en términos relacionales. Así, los pobladores mestizos de San Antonio, quienes viven más cerca de la ciudad y a la orilla del río y tienen orígenes étnicos mixtos,

se encuentran a sí mismos más cerca de la vida “civilizada” que sus vecinos de otras comunidades.⁵ Una mujer que explicaba su disgusto por el pretendiente de su hija mostraba el uso de tales categorías en su discurso. Ella argumentaba que el muchacho vivía lejos del río, que ella no había criado a su hija para que viva “en medio del monte” y que le preocupaba el tipo de vida que él le podía ofrecer. Agregaba luego que el muchacho tenía un apellido de *paisano* (nativo) –lo que indicaba un origen indígena– y que por lo tanto no podía presentarlo a la familia de su esposo. Como el muchacho siguiera insistiendo, fue confrontado por la mujer, su esposo y su cuñado, usando estos mismos argumentos.

Pero así como los pobladores de San Antonio pueden verse a sí mismos en una mejor posición social que otros, ellos también pueden ser situados por otros como gente “del monte” o “de la chacra” y pueden por lo tanto sentirse posicionados en un status social inferior:

[hablando sobre un curso de capacitación en Pucallpa] a veces me quería cohibir, sentirme menos que ellas, porque eran pues, este, gente de la ciudad, decían pues de la chacra, ellos se creían, nos hacían oír que ellos saben todo, esto es fácil, que esto es así, yo le hago, y como yo era de la chacra, yo les miraba, me reía nomás de ellas, y cuando llegaba mi turno yo salía, a veces quería tener vergüenza, pero como digo, yo también soy un ser humano, pero debo hacer, digo, no debo quedar, no soy más ni menos que ellos, no porque ellos son de la ciudad me van a querer bajar (Sra. Luisa).

En el complejo proceso de establecer la propia posición social en las jerarquías sociales de la región, la literacidad parece tener un papel que jugar. Luisa por ejemplo, al enfrentar el temor de sentirse menos, intenta mejorar su participación en el curso. A lo largo de su entrevista, quedó claro que su escolaridad y sus habilidades de lecto-escritura le daban mayor confianza en sí misma, le permitían realizar las tareas indicadas y superar sus sentimientos de vergüenza. En efecto, algunos estudios que se han ocupado de la importancia de la adquisición de la escritura o el acceso a la escolaridad para las mujeres han mostrado que más que cambiar radicalmente su posición y estatus social en la sociedad, esto les ha ayudado a construir una imagen más positiva sobre sí mismas a partir de la cuál tomar decisiones para mejorar sus vidas (Robinson-Pant y Tovar 1996).

5 La importancia del simbolismo del espacio y el tipo de asentamiento también se expresa en la insistencia de los pobladores de San Antonio respecto a las mayores proporciones que tenía el caserío unos años atrás, antes que una inundación obligara al traslado y reducción de la población.

El mismo proceso puede observarse en otros grupos subordinados en la región, esta vez en la relación entre mestizos e indígenas. Algunos jóvenes shipibos de comunidades vecinas asisten a la secundaria en San Antonio, y sus familias recurren a la posta de salud del caserío. Los pobladores mestizos de San Antonio hacen un continuo esfuerzo por diferenciarse de la gente indígena, debido al menor prestigio social que se les concede de acuerdo a los criterios ya explicados. Así, los pobladores mestizos no consideran a los indígenas como “gente como nosotros”; ellos son “otra clase de gente”. La literacidad y la escolaridad aparecen como herramientas para reforzar esta diferenciación, y esto es percibido por los jóvenes shipibos, quienes buscan acceder a la escolaridad, el castellano y la literacidad para “no sentirse menos”, en palabras de Milder (estudiante shipibo del colegio), menos que los mestizos, menos que los urbanos, menos que otros que puedan invocar un estatus social superior.

Estos ejemplos nos muestran como la literacidad se convierte en una herramienta para posicionarse uno mismo en relación a otros individuos o grupos. En el caso de Luisa, su conocimiento de la lecto-escritura aparecía entre su repertorio de herramientas para hacer frente a la discriminación y demostrar sus capacidades, fijando una posición en términos más equitativos (“ni más ni menos”) con individuos o grupos que se consideran por encima de la propia posición social. En el caso de la relación entre mestizos e indígenas, la literacidad por el contrario puede usarse para diferenciarse de individuos o grupos que se consideran por debajo de la propia posición social y así mantener la diferenciación jerárquica.

La literacidad entonces cumple un rol en la dinámica de las relaciones sociales entre individuos y grupos en la región, en tanto tiene un valor para el proceso de negociación de la propia posición social. Más aún, si la consideramos en el continuum monte-civilización, la literacidad aparece asociada a la retórica de la civilización y el progreso, al conocimiento de afuera, es decir, al polo más prestigioso del continuum, como lo demuestra la insistente asociación de la misma con “ser algo en la vida”. La retórica de la civilización y el progreso que subyace al acceso y difusión de la educación y la alfabetización, señalada por varios estudios (Montoya, 1990, Zavala 2002) aparece también aquí, y al mismo tiempo se integra en relaciones sociales y dinámicas de poder propias de la región. La literacidad aparece entonces no sólo como un conocimiento o habilidad técnica, sino que está fuertemente ligada a las estructuras de poder y la diferenciación social en un contexto social diverso, conformado por grupos de diferentes orígenes y estatus que negocian constantemente su propia posición, más que permanecer en posiciones claramente delimitadas.

Al mismo tiempo, ya se ha señalado cómo la literacidad sirve para relacionarse con el contexto nacional más amplio, con instituciones públicas y con el Estado peruano mismo, cuyas demandas burocráticas involucran frecuentemente su uso.

Ello no quita que la literacidad también es apropiada por los pobladores rurales, que reproducen pero también recrean la palabra escrita para sus propios usos.

En resumen entonces, la literacidad aparece como una herramienta para ganar un cierto estatus y definir una identidad que permitan tanto una relación con el Estado (manejando documentación para acceder a servicios, derechos y ciudadanía), con el mercado (realizando transacciones comerciales, obteniendo empleos) y con otros grupos sociales a nivel regional y nacional (al establecer una posición en la estratificada estructura social peruana).

Conclusiones

El apretado pero nutrido panorama de los usos y significados de la literacidad en el campo presentado hasta aquí nos permite rebatir algunas imágenes estereotipadas sobre el carácter “iletrado” de las zonas rurales. Para empezar, ha quedado ya bastante claro que la literacidad juega un rol en la vida cotidiana de los pobladores rurales, sirve a una serie de propósitos ya sean internos o externos y constituye parte de la experiencia vital incluso de aquellos que no saben leer y escribir pero que se enfrentan a los documentos escritos recurriendo a intermediarios. En todo caso, lo que parece suceder es que muchos usos locales de la literacidad en el campo permanecen invisibles para otros y por ello no cuentan en la representación que se hace de esta población, ni en las estrategias educativas que se plantean en la escuela.

Otro aspecto esencial resaltado en este estudio y señalado por varios otros autores (Street 1984, 1993, Barton 1994, Barton y Hamilton 1998, Bloch 1993, Heath 1983) es el carácter eminentemente social de la literacidad y como ella está inserta e imbricada en un determinado contexto social y cultural. Así, encontramos por un lado que los usos y significados que conlleva la palabra escrita para los pobladores rurales de San Antonio aparecen fuertemente influenciados por la relación que los pone en contacto con el Estado, tanto a nivel colectivo como individual. Desde el manejo de documentos escritos para acceder colectivamente a servicios públicos o programas sociales, hasta la adquisición de un estatus legal de ciudadano a través de los documentos de identidad, la literacidad aparece como un requisito central de la burocracia estatal y de la relación que el Estado establece con sus ciudadanos. Esta relación imprime su huella no sólo en los eventos letrados, en los textos producidos, sino también en las prácticas sociales y en el complejo de valores que se construyen en torno a la literacidad. Por ello encontramos que la literacidad tiene mayor presencia en los ámbitos de participación y negociación pública, como son las organizaciones locales.

Por otro lado, a pesar de la imposición de ciertos tipos de literacidad (p.e. burocrática) desde instituciones externas a la comunidad, encontramos también la apropiación interna de la misma, para propósitos y fines autogenerados que van desde la organización interna hasta la expresión de afecto. Los pobladores rurales no son pasivos en su uso de lo letrado y por el contrario recrean y se apropian de sus usos no sólo para resolver las necesidades prácticas de su vida cotidiana, sino también para definir identidades, proyectos y una posición social en el complejo panorama de las relaciones sociales de su región y su sociedad. Una sociedad en la cual la literacidad no tiene un valor neutral, sino que está ligada a procesos sociales que la convierten en una herramienta para la democratización y la participación, pero también para la diferenciación jerárquica.

Referencias citadas

- Ames, Patricia. 2002. *Para ser iguales, para ser distintos. Educación, escritura y poder en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Anderson, Jeanine. 2001. *Yauyos: estudio sobre valores y metas de vida*. Lima: Ministerio de Educación.
- Ansión, Juan. 1989. *La escuela en la comunidad campesina. Proyecto escuela, ecología y comunidad campesina, FAO-Suiza*. Lima: Ministerio de Agricultura.
- Barton, David; Hamilton, Mary. 1998. *Local literacies*. London: Routledge.
- Barton, David. 1994. *Literacy: an introduction to the ecology of written language*. Oxford: Blackwell.
- Bloch, Maurice. 1993. "The uses of schooling and literacy in a Zafimaniry village". En: Brian Street (ed.), *Cross-cultural approaches to literacy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Classen, Constance. 1991. Literacy as anticulture: the Andean experience of the written world. *History of religion*. 30 (4): 404-421.
- Degregori, Carlos Iván. 1991. "Educación y Mundo Andino". En: Inés Pozzi-Escott, Madeleine Zúñiga y Luis Enrique López (ed.). *Educación Bilingüe Intercultural. Reflexiones y desafíos*. Fomciencias.
- De La Piedra, María Teresa Berta. 2003. "Literacy practices among Quechua-speakers: The case study of a rural community in the Peruvian Andes". Dissertation, PhD., May, University of Texas at Austin.
- Godenzzi, Juan Carlos, Elizabeth Flores y Eliana Ramírez. 2000. "Quiero tomar la palabra: Comunicación e integración de las niñas en la escuela, la familia y en la comunidad". Ponencia presentada a la II Conferencia Nacional de Educación de las niñas rurales, 28-29 de Setiembre, Lima.
- Gow, Peter. 1991. *Of mixed blood: Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

- Heath, Shirley Brice. 1983. *Ways with words: language, life and work in communities and classrooms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ivanič, Roz; Moss, Judith. 1991. "Bringing community writing practices into education". En: David Barton y Roz Ivanič (ed.), *Writing in the community*. London: Sage.
- Lund, Sara. 2001. Bequeathing the quest. Processing personal identification papers in bureaucratic spaces (Cuzco, Peru). *Journal of social anthropology*. 9 (1).
- _____. 1997. "On the margin". En: Rosaleen Howard-Malverde (ed.), *Creating Context in andean cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Montoya, Rodrigo. 1990. *Por una educación bilingüe en el Perú*. Lima: CEPES-Mosca Azul.
- Nugent, Guillermo. 1996. *El poder delgado*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.
- Robinson-Pant, Anna. 2000. "Women's literacy and health: can an ethnographic researcher find the links?" In: Brian Street (ed.), *Literacy and development*. London: Routledge.
- Salomon, Frank. 2000. "Academia en las Alturas: reflexiones sobre vida intelectual vernacular, etnografía y educación en la sierra de Lima". Ponencia presentada a la Jornada Nacional de Actualización Docente organizada por IEP-Promperu, Chosica.
- Salomon, Frank. 1997. "Los quipus y libros de Tupicocha de hoy: un informe preliminar". En: Varón, R y J. Flores, J. (ed.). *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostorowski*. Lima: IEP.
- Street, Brian. 2000. "Literacy events and literacy practices: Theory and practice in new literacy studies". En: Jones Martin (ed.). *Multilingual literacies: reading and writing different worlds*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- _____. 1995. *Social Literacies: Critical Approaches to literacy in Ethnography and development*. New York: Longman.
- _____. 1993. *Cross-cultural approaches to literacy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1984. *Literacy in theory and practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tovar, Teresa. 1996. "Pídele el cuaderno a una alumna aplicada. La niña en la escuela mixta". En: P. Oliart (ed.), *¿Todos igualitos? Género y educación*. Lima: PUCP.
- Uccelli, Francesca. 1999. "Democracia en el sur andino: posibilidades y esfuerzos de las familias campesinas para educar a sus hijos". En: Martin Tanaka (Comp.). *El poder visto desde abajo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Zavala, Virginia. 2002. *(Des)encuentros con la escritura: escuela y comunidad en los andes peruanos*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

De la Cadena, Marisol. 2008. "La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad?". En Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. pp. 241-270. Popayán: Enviñón Editores.

Degregori, Carlos Iván y Pablo Sandoval. 2008. "Dilemas y tendencias en la antropología peruana: del paradigma indigenista al paradigma intercultural". En: Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval (eds.), *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*, Lima, IEP, IFEA. pp. 15-50.

Pimentel, Nelson. "Descifrar nuestros enigmas. Rupturas y continuidades en la historia de la antropología en San Marcos (1946-1970)". manuscrito inédito.

Sendón, Pablo. 2019. Repensando un viejo libro de antropología. Parentesco y matrimonio en los Andes cuatro décadas después. *Cuadernos de Trabajo del Grupo de Antropología Amazónica* (2): 5-37.

Mayer, Enrique. 2012. "Uchuraccay y el Perú profundo de Mario Vargas Llosa". En: Carlos Iván Degregori, Pablo Sendón y Pablo Sandoval (eds.), *No hay país más diverso II. Compendio de antropología peruana*. pp. 146-198. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Del Pino, Ponciano. 2018. "Silencios, secretos y verdades: el caso Uchuraccay". En: Ponciano del Pino, *En nombre del gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina*. pp. 43-94. Lima: La Siniestra Ensayos.

Sandoval, Pablo. "Maoísmo, antropología y Sendero Luminoso". manuscrito inédito.

Arguedas, José María. 2004. “Estudio etnográfico de la feria de Huancayo”. Estudio preliminar de Santiago Tácunan Bonifacio. Lima: Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Romero, Raúl. 1999. “De-esencializando al mestizo andino”, en: Gonzalo Portocarrero y Carlos Iván Degregori, editores, *Globalización y Cultura*. pp. 163-181. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/ Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad del Pacífico.,

Cánepa, Gisela. 2007. Geopoética de identidad y lo cholo en el Perú: migración, geografía y mestizaje. *Revista Crónicas Urbanas*. (12): 29-42.

Luis Fernando de Jesús Reyes Escate. “Si todos somos mestizos entonces nadie lo es: Por una perspectiva etnográfica afroindígena del mestizaje”. En: *Actas de las Sextas Jornadas del GEALA*.

Mitrovic Pease, Mijail. 2016. Arte conceptual (neoliberal) en *El Otro Sendero. Mana Tukukuq ILLAPA*. (13): 26-37.

Ramón Pajuelo. 2016. “Avances y dificultades de la participación y representación política indígena en el Perú”. En: Ramón Pajuelo, *Un río invisible. Ensayos sobre política, memoria y movilización indígena en el Perú y los andes*, pp. 307-322. Lima: Ríos Profundos editores.

Robin Azevedo, Valérie y Dorothée Delacroix. 2017. “Categorización étnica, conflicto armado interno y reparaciones simbólicas en el Perú post-Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates.

Huber, Ludwig. 2019. “Ensayando identidades: Estado e indígenas en el Perú contemporáneo. *Revista Argumentos*. 1 (13).

Salomon, Frank. 2001. Una historia poco étnica. Nociones de lo autóctono en una comunidad campesina peruana. *Revista Desacatos*. (7): 65-88.

Belaunde, Luisa Elvira. 2014. “Propuestas para la interculturalidad a partir del cuerpo, el género y la crianza en la Amazonía peruana”. En: Pablo Sandoval y José Carlos Agüero (eds.). *¿Indigenismo, ciudadanías? Nuevas miradas*, Serie diversidad cultural N° 7. pp. 74-124. Lima: Ministerio de Cultura.

Santos Granero, Fernando y Frederica Barclay. 2010. Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana. *Anthropologica*. (28): 21-52.

Gow, Peter. 2007. "La ropa como aculturación en la Amazonía peruana. *Amazonía Peruana*. (30): 283-304.

Patricia Oliart. 2011. "Vida universitaria y masculinidades mestizas". En: Patricia Oliart, *Políticas educativas y la cultura del sistema escolar en el Perú*. pp. 185-246. Lima, Instituto de Estudios Peruanos: TAREA.

Ames, Patricia. 2004. "La literacidad en un caserío mestizo de la Amazonía: organización local, identidad y estatus". En: Virginia Zavala, Mercedes Niño-Murcia, Patricia Ames (eds.), *Escritura y sociedad: nuevas perspectivas para la investigación*. p. 389-409. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.

Patricia Ames. Doctora en Antropología de la Educación por la Universidad de Londres y actualmente es Profesora en la Especialidad de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

José María Arguedas. Fue Doctor en Antropología y se desempeñó como profesor de Antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y en la Universidad Nacional Agraria de La Molina.

Frederica Barclay. Maestra en Antropología por la London School of Economics and Political Science, y Doctora en Historia por la Universidad de Barcelona. Miembro del Centro de Políticas Públicas y Derechos Humanos Perú-Equidad.

Luisa Elvira Belaunde. Doctora en Antropología Social por la London School of Economics and Political Science y actualmente es Profesora de la Escuela de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Gisela Cánepa. Doctora en Antropología por la Universidad de Chicago y actualmente es profesora en la Especialidad de Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Marisol de la Cadena. Doctora en Antropología por la Universidad de Wisconsin-Madison y actualmente es Profesora de Antropología por la Universidad de California, en Davis.

Dorothée Delacroix. Doctora en Antropología Social y miembro del Institut des Hautes Études de l'Amérique latine (IHEAL) y del Centre de recherche et de documentation de l'Amérique (CREDA).

Ponciano del Pino. Historiador por la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga y Doctor en Historia por la Universidad de Wisconsin-Madison. Actualmente es profesor de Historia en la Universidad Diego Portales de Chile.

Carlos Iván Degregori. Doctor en Antropología Cultural por la Universidad de Utrecht. Fue Profesor de Antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos e Investigador del Instituto de Estudios Peruanos.

Peter Gow. Doctor en Antropología Social por la London School of Economics and Political Science y Profesor de Antropología Social en la Universidad de St Andrews, Escocia.

Ludwig Huber. Doctor en Antropología por la Universidad Libre de Berlín e Investigador Principal del Instituto de Estudios Peruanos.

Enrique Mayer. Doctor en Antropología por la Universidad de Cornell y Profesor Emérito de Antropología en la Universidad de Yale.

Mijail Mitrovic. Licenciado y Maestro en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde se desempeña como Profesor del Departamento de Arte y Diseño.

Patricia Oliart. Master en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Texas-Austin y Doctora en Geografía Humana por la Universidad de Newcastle. Profesora de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Newcastle en el Reino Unido.

Ramón Pajuelo. Antropólogo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y miembro del Instituto de Estudios Peruanos.

Nelson Pimentel. Bachiller y Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Actualmente realiza estudios de Maestría en Antropología en la misma universidad.

Luis Fernando de Jesús Reyes Escate. Maestro en Antropología por la Universidad Federal de Rio Grande do Sul y actualmente Doctorando en el Programa de Post Grado en Antropología Social en el Museo Nacional de la Universidad Federal de Rio de Janeiro. Actualmente se desempeña como Profesor de la Escuela de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Raúl Romero. Doctor en Musicología por la Universidad de Harvard y actualmente es profesor del Departamento de Artes Escénicas de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Valérie Robin Azevedo. Doctora en Antropología por la Universidad Paris X y Profesora de antropología social y cultural en la Université Paris-Descartes.

Frank Salomon. Doctor en Antropología por la Universidad de Cornell y Profesor Emérito de Antropología en la Universidad de Wisconsin-Madison.

Pablo Sandoval López. Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Doctor en Historia por El Colegio de México. Actualmente es director de la Escuela y Coordinador de la Maestría en Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Fernando Santos Granero. Doctor en Antropología Social por la London School of Economics and Political Science, e investigador del Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales en Panamá.

Pablo Sendón. Magister en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Doctor en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina.

Por antigüedad, impacto e influencia, la comunidad académica peruana de antropología es la más consolidada de la región andina. A casi ochenta años del nacimiento de la antropología en Perú, ya es tiempo de tomar en serio la construcción de una antropología comprometida con lo contemporáneo, cuyo punto de partida sea siempre las preocupaciones teóricas y los anclajes etnográficos, alejado de todo exotismo esencialista y cercano a la vitalidad de las experiencias creativas de distintos modos de existencia. Es parte de nuestro compromiso colocar nuestros conocimientos a disposición de las demandas públicas y hacer esfuerzos por saltar las fronteras de los círculos académicos especializados.



Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

ISBN: 978-9915-9333-3-7



9 789915 933337