

SABERES PERIFÉRICOS

Ensayos sobre la antropología
en América Latina

Carlos Iván Degregori

Pablo Sandoval

COMPILADORES



INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS
UMIFRE 17, CNRS-MAEF

IEP Instituto de Estudios Peruanos

Carlos Iván Degregori

Doctor en Antropología Cultural por la Universidad de Utrecht, Holanda. Fue miembro de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Entre sus publicaciones recientes se cuentan: *El nacimiento de los otorongos. El Congreso de la República durante los gobiernos de Alberto Fujimori (1990-2000)* (2007), *Diversidad Cultural. Enciclopedia temática del Perú* (2004). Como editor: *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú* (2003) y *No hay país más diverso. Compendio de Antropología peruana* (2001). Actualmente es director general del Instituto de Estudios Peruanos y profesor de la Escuela de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Pablo Sandoval López

Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Trabajó como investigador en la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Es autor de varios artículos como "Educación, ciudadanía y violencia en el Perú: una lectura del Informe de la CVR" (2004), "El olvido está lleno de memoria: la matanza de estudiantes de La Cantuta" en Carlos Iván Degregori, editor, *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú* (2003), y ha compilado con Ramón Pajuelo el libro *Globalización y diversidad cultural: una mirada desde América Latina* (2004). Es investigador asociado del Instituto de Estudios Peruanos y actualmente realiza estudios de posgrado en Historia en El Colegio de México.

**SABERES
PERIFÉRICOS:**

Ensayos sobre la Antropología
en América Latina

SABERES PERIFÉRICOS:

Ensayos sobre la Antropología
en América Latina

Carlos Iván Degregori

Pablo Sandoval

COMPILADORES



INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS
UMIFRE 17, CNRS-MAEE

IEP Instituto de Estudios Peruanos

Serie: Lecturas Contemporáneas, 10

© CARLOS IVÁN DEGREGORI / PABLO SANDOVAL

© IEP INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS
Horacio Urteaga 694, Lima 11
Telf. (51-1) 332-6194 / 424-4856
publicaciones@iep.org.pe / www.iep.org.pe

© IFEA INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS
UMIFRE 17, CNRS-MAEE
Av. Arequipa 4595, Lima 18, Perú
Telf.: (51-1) 447-6070 Fax: (51-1) 445-7650
postmaster@ifea.org.pe / www.ifeanet.org
*Este volumen corresponde al tomo 267 de la Colección
"Travaux de l' Institut Français d'Études Andines" (ISSN 0768-424X)*

ISBN: 978-9972-51-214-8

ISSN: 1026-2679

Impreso en el Perú
Primera edición, junio de 2007
1,000 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la
Biblioteca Nacional del Perú: 2008-06946

Registro del Proyecto Editorial en la
Biblioteca Nacional N.º 11501130800435

Corrección de textos: Sara Mateos
Diagramación: Mario Popuche
Asistencia editorial: Silvana Lizarbe
Diseño de la portada: Gonzalo Nieto
Motivo de la portada: «Dos guerreros». Óleo sobre tela de Julia Codesido
Cuidado de la edición: Mercedes Dioses
Promoción y distribución: Elizabeth Andrade

*Prohibida la reproducción total o parcial de las características
gráficas de este documento por cualquier medio sin permiso de los editores*

DEGREGORI, CARLOS IVÁN

*Saberes periféricos: ensayos sobre la antropología en América Latina /Lima, IEP,
2008 (Lecturas Contemporáneas, 10)*

ANTROPOLOGÍA; CIENCIAS SOCIALES; INDIGENISMO; PERÚ;
AMÉRICA LATINA

W /19.02.01/L/10

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
I. DILEMAS Y TENDENCIAS EN LA ANTROPOLOGÍA PERUANA: DEL PARADIGMA INDIGENISTA AL PARADIGMA INTERCULTURAL <i>Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval</i>	19
II. TRAGEDIAS Y CELEBRACIONES: IMAGINANDO ACADEMIAS LOCALES Y FORÁNEAS <i>Raúl Romero</i>	73
III. LA PRODUCCIÓN DE OTROS CONOCIMIENTOS Y SUS TENSIONES: ¿DE UNA ANTROPOLOGÍA ANDINISTA A LA INTERCULTURALIDAD? <i>Marisol de la Cadena</i>	107
IV. "NO HAY ANTROPOLOGÍA MÁS DIVERSA": LA ANTROPOLOGÍA FRANCESA EN LOS ANDES PERUANOS <i>Carmen Salazar-Soler</i>	153
V. DESCUBRIMIENTO Y DESILUSIÓN EN LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA <i>Claudio Lomnitz</i>	201
VI. ANTROPOLOGÍA SIN CULPA: UNA VISIÓN DESDE BRASIL <i>Mariza Peirano</i>	227
NOTAS SOBRE LOS AUTORES	249

Presentación

CARLOS IVÁN DEGREGORI
PABLO SANDOVAL

Instituto de Estudios Peruanos

“S i no existen indigenistas que no sean también antropólogos —nos dice con cierta ironía Henri Favre—,¹ tampoco existen antropólogos que no sean indigenistas, aunque sólo sea porque la profesión carece de otras perspectivas”. Para Favre, la antropología en América Latina se desarrolló en función de las necesidades de la política indigenista, la misma que le imprimió sus orientaciones teóricas, le impuso sus problemáticas y le asignó su identidad.²

Aunque provocadora y radical, lo cierto en la afirmación de Favre es que, en efecto, el indigenismo latinoamericano formó parte de la ideología racial del mestizaje, y fue el lenguaje ideológico a través del cual las élites nacionales justificaron su presencia hegemónica identificándose como "mestizas" y definiendo al "Otro", al indio, como objeto de su intervención. De esta forma, la tarea del

1. Favre, H., *El indigenismo*, 1998a.

2. Véase además de H. Favre "Los antropólogos y la nave de Teseo", 1998b.

indigenismo fue integrar, sacando de su aislamiento y sus formas premodernas, a la población rural indígena.³ La antropología creyó entonces necesaria la integración cultural y política del indígena, históricamente postergado de la nación, y para ello se propuso implementar una nueva forma de conocimiento científico aplicado. Fue entonces que vino a ocupar un lugar destacado en la ejecución de políticas públicas y en la elaboración de un nuevo discurso científico de construcción nacional.

En este terreno, quizás la contribución intelectual más importante de la antropología indigenista haya sido la construcción de una nueva imagen nacional. En breve, ésta sugería que el "indio histórico" debía ser respetado como constructor de grandes civilizaciones de talla mundial (maya, azteca o inca). Pero al mismo tiempo, las poblaciones indígenas contemporáneas debían aculturarse y transitar hacia el modelo de modernidad y mestizaje elaborado por las élites nacionalistas o desarrollistas. De este modo, la antropología fue elevada a la categoría de ciencia política y proporcionó además base académica al discurso de aculturación. Puestas así las cosas, indio e indigenista fueron las caras de una misma moneda: ambos formaron parte de los proyectos modernizadores impulsados desde principios o mediados del siglo XX por diversas élites nacionales. En esos proyectos el indio personificó la premodernidad, mientras el indigenista encarnaba al agente estatal que permitiría la evolución del indio hacia la deseada modernidad.

Sin embargo, estas afirmaciones deben ser matizadas según la experiencia nacional, puesto que cada país tuvo sus propios ritmos, tiempos e indigenismos, algunos más fuertes, tempranos y sostenidos que otros. Así, el indigenismo mexicano no fue el de Guatemala, ni el peruano corrió por el mismo carril del brasileño.⁴ Pero en términos amplios, la antropología se convirtió en el nuevo lenguaje

3. En tiempos más recientes, también a la afrodesdenciente.

4. Para el caso de Brasil véase Oliveira Filho (Org.), *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas actuales de los indígenas en Brasil*, 2006, y Moritz Schwarcz, L., *O Espetáculo*

epistemológico a través del cual se desarrolló la propuesta cultural del indigenismo en varios países de América Latina —principalmente en México—, al menos hasta la década de 1980.⁵

La antropología indigenista tuvo como punta de lanza la experiencia del México posrevolucionario,⁶ pero desbordó ese territorio y en muchas partes de América Latina se articuló a una propuesta de "revolución cultural" para modernizar la mentalidad, los hábitos y el modo de vida de amplios sectores de la población indígena. En lo esencial, esta "revolución cultural" buscó formar un "hombre nuevo", racialmente mestizo, culturalmente nacionalista y políticamente ciudadano.

Pero asimismo, ante la arremetida conservadora de intelectuales hispanistas, la antropología indigenista participó también en una nueva versión de la antigua disputa por la representación política y etnográfica (más matizada y posiblemente menos estereotipada) del indio americano. En cualquiera de los casos, el indigenismo representó en América Latina una formulación no-india del "problema indio".

Entre las décadas de 1960 y 1980, la antropología indigenista fue modificando sus planteamientos y también sus vínculos con el

das raças. Cientistas, instituições e pensamento racial no Brasil, 1870-1930, 2005. Para Guatemala, ver Casauz Arzú, M., "De la incógnita del indio al indio como sombra: el debate de la antropología guatemalteca en torno al indio y la nación, 1921-1938", 2005, y "La genealogía del racismo y del discurso racial en las élites de poder en Guatemala (siglos XIX y XX)", 2006.

5. Cabe resaltar que nos referimos a las corrientes predominantes en la disciplina. Quienes trabajaron bajo una fuerte influencia del relativismo cultural desarrollaron otra suerte de paternalismo, dirigido más bien a la protección de los pueblos indígenas de los acelerados procesos de modernización y cambio cultural.
6. En un momento además en que la disciplina se consolidaba en la academia euro-americana, como acertadamente presenta Stocking, G. en *Delimiting Anthropology: Occasional Inquiries and Reflections*, 2001.
7. Pagden, A., *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, 1988.

Estado. De un lado, su enseñanza se fue institucionalizando en las universidades latinoamericanas, adquiriendo un perfil más profesional y académico, reclamando al mismo tiempo mayor autonomía respecto al poder político. Para entonces, se abrían paso en las ciencias sociales otros enfoques, como la teoría de la dependencia, el marxismo y el estructuralismo, que replantearon la comprensión de las relaciones históricas de poder existentes entre el Estado y las poblaciones indígenas. Por ejemplo, a través de la tesis del "colonialismo interno", o bajo el paraguas de una antropología histórica de corte marxista que se interesó por las interconexiones históricas de los campesinos indígenas con el colonialismo, el capitalismo y el sistema mundial.⁸ De otro lado, el modelo de integración nacional populista, dentro del cual floreció el indigenismo, entró en crisis dando espacio a otras formas de reconocimiento de la diversidad cultural.

La adopción de estos nuevos enfoques, que tuvo ritmos y particularidades nacionales, se dejó sentir en la antropología de diferentes países. En México, por ejemplo, Arturo Warman, Rodolfo Stavenhagen, Guillermo Bonfil, Angel Palerm y Roger Bartra le dieron otro rostro a la antropología indigenista; y en Brasil, Darcy Ribeiro, Roberto Da Matta, Otávio Velho, Roberto Cardoso de Oliveira, entre otros, hicieron lo propio con la antropología brasileña. Paralelamente, en los años setenta, se inicia el distanciamiento entre la agenda indigenista y la agenda (ya no tan oculta ni incipiente) de los mismos indígenas. Este proceso, que se consolida en la década de 1980, nos muestra un escenario donde los antropólogos indigenistas se ven desbordados por la agencia de los propios indígenas, que traían consigo sus agendas étnicas y que delineaban de acuerdo a sus propios intereses y estrategias sus alianzas políticas más allá de los marcos identitarios y territoriales traza-

8. La bibliografía respecto a este tema es bastante amplia. En especial puede revisarse de Wolf. E., "Kinship, Friendship and Patron-Client Relations in Complex Societies", 1966, y *Europa y la gente sin historia*, 1987, de Mintz, S., *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*, 1985, y de Roseberry, W., "The Cultural History of Peasantries", 1995.

dos por los Estados nacionales. Basta con revisar los orígenes de los movimientos indígenas en Bolivia, Ecuador y Guatemala para advertir esta clara divergencia.

Los artículos de este libro buscan dar cuenta de estas dinámicas. Asumen como punto de partida que la historia de la antropología en América Latina puede leerse como el desarrollo de un "saber periférico", aunque bajo ciertas particularidades. Ni fue una antropología que dependió exclusivamente de los vaivenes teóricos de la antropología euroamericana, ni tampoco fue una antropología que elaboró "autónomamente" sus propias teorías y paradigmas. Una historia intelectual más precisa afirmaría, más bien, que fue una antropología "mestiza", es decir, una disciplina que estuvo siempre alerta y abierta a aquellas discusiones metropolitanas, pero que mantuvo a la vez fuertes vínculos con sus propias tradiciones intelectuales, así como con sus propios dilemas e inquietudes políticos de construcción nacional. Por ello, superó primero a su propia matriz, el indigenismo, desarrolló luego las vertientes culturales de la teoría de la dependencia, y en las dos últimas décadas, promovió las más interesantes discusiones alrededor del paradigma de la interculturalidad.

Otro tema que cruza los artículos de esta compilación es la reflexión acerca de las asimetrías en la producción de conocimiento entre los antropólogos del llamado "Norte" y aquellos del "Sur". Precisamente por esta vía es que podremos comprender, tal como nos sugiere el artículo de Raúl Romero aquí publicado, cómo se instituyeron los mecanismos de jerarquía de saberes entre antropólogos "hegemónicos" y "periféricos", que como en toda relación socialmente desigual, terminó subalternizando el conocimiento antropológico local, relegándolo a la categoría de *fieldwork knowledge*.⁹ Como ha sugerido el colectivo Wan/Ram, Red de Antropologías del Mundo,¹⁰ pensamos que a través de la recons-

9. Sobre todo, si los trabajos no están escritos en inglés.

10. La Red de Antropologías del Mundo ha puesto en línea sus materiales tales como artículos, bibliografía, syllabus de cursos relacionados con el tema,

trucción de la propia historia institucional de la antropología podemos entender también las modalidades de producción académica y las geopolíticas de conocimiento, bajo las cuales cierto tipo de discurso antropológico (con sus genealogías, redes, recursos y habitus) devino más legítimo y canónico que otros.

Este libro está dirigido principalmente a estudiantes y profesores de antropología y ciencias sociales. Su objetivo es contribuir a estimular debates sobre la historia y el sentido de la antropología y las ciencias sociales en el Perú, y que permitan comparaciones con otros países de América Latina y el mundo. Esta tarea es urgente pues, desde hace dos décadas, la comunidad de antropología en el Perú está ausente de los debates y dilemas que atraviesan la disciplina.¹¹ Tanto es así, que no conocemos mucho sobre su historia ni hemos discutido en profundidad y sin prejuicios las nuevas perspectivas teóricas, que han transformado radicalmente la antropología en la región y en el mundo. Cuando excepcionalmente ello ocurre, la discusión se reduce a pequeños núcleos de antropólogos/as conectados directamente a redes académicas transnacionales, imposibilitando, en la práctica, toda forma de réplica y debate nacional. Más allá de dichos núcleos, el debate es reemplazado por las etiquetas: postmodernos o arcaicos, para mencionar las más conocidas.

En ese sentido apunta el artículo de Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval, quienes exploran el itinerario intelectual de la antropología peruana, y proponen para ello una periodificación que contempla un arco temporal que va de 1940 hasta la actualidad. Por su parte, Marisol de la Cadena discute la compleja trayectoria del paradigma andinista y sus conexiones y rupturas

entre otros: <http://www.ram-wan.net>. Asimismo, Arturo Escobar y Gustavo Lins Ribeiro han publicado un libro que recoge las principales discusiones del grupo: *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power*, 2006.

11. Tampoco ha participado de manera relevante en los principales debates nacionales.

con el discurso epistemológico del mestizaje y la interculturalidad. Para ello, toma como eje la emblemática aunque desgarrada biografía intelectual de José María Arguedas. Cerrando el bloque de artículos peruanos, Carmen Salazar nos traza un panorama de la influencia y el fuerte impacto que tuvieron la antropología y etnología francesa, a través de la docencia y el intercambio científico, en el desarrollo de la antropología y etnohistoria andina de las últimas cinco décadas.

Por último, el libro cierra con dos artículos que discuten las experiencias mexicana y brasileña, sin duda las más poderosas comunidades de antropología en América Latina. En el primer caso, Claudio Lomnitz nos recuerda los desfases históricos y teóricos entre la actual antropología mexicana y el indigenismo estatal que agotó, hacia los años ochenta, toda posibilidad de reinventarse y marcar nuevamente su agenda de investigaciones. Por su parte, al reseñar la experiencia de la antropología en Brasil, Mariza Peirano nos advierte que debemos estar atentos y mostrar cierta distancia con los dilemas planteados por la antropología posmoderna y la crítica poscolonial. Pues, si bien la antropología brasileña tuvo sus propios "pecados" (la alteridad radical del "otro interno"), no por ello se saturó de un sentimiento de culpa posmoderna que la inmovilizara a toda aspiración científica, así como de la necesidad de aplicar su saber profesional a la solución de problemas sociales.

El sentido final de esta compilación es ofrecer una visión comparada sobre la constitución de la antropología en la región, que tome en cuenta tanto su historia institucional e intelectual, como sus vaivenes teóricos y políticos. En últimas, lo que se busca con este libro, y aquí seguimos el consejo de Pierre Bourdieu,¹² es avanzar en la comprensión de un campo intelectual, que evite, eso sí, convertir una agenda autoreflexiva en un mero ejercicio egocén-

12. Bourdieu, P., "Participant Objectivation", 2003, y *Autoanálisis de un sociólogo*, 2006.

trico. Sólo de este modo, podremos dar pasos importantes para tratar de cerrar las brechas de conocimiento en nuestras comunidades académicas y entrar de lleno a un diálogo y debate más abiertos entre profesionales, especialmente docentes y estudiantes de las universidades peruanas. Esperamos que este libro contribuya a ello.

Bibliografía

BOURDIEU, Pierre

2003 "Participant Objectivation". En *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 9, pp. 281-294.

2006 *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona: Anagrama.

CASAUS ARZÚ, Marta E.

2005 "De la incógnita del indio al indio como sombra: el debate de la antropología guatemalteca en torno al indio y la nación, 1921-1938". En *Revista de Indias*, vol. 65, núm. 234, pp. 375-404.

2006 "La genealogía del racismo y del discurso racial en las élites de poder en Guatemala (siglos XIX y XX)". En *Cuadernos Americanos*, vol. 3, núm. 117, pp. 85-126.

FAVRE, Henri

1998a *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

1998b "Los antropólogos y la nave de Teseo". En *Encuentro Internacional de Peruanistas. Estado de los estudios históricos-sociales sobre el Perú a fines del siglo XX*, tomo I, pp. 15-18. Lima: UNESCO/Universidad de Lima/Fondo de Cultura Económica.

MINTZ, Sidney

1985 *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*. Nueva York: Penguin Books.

MORITZ SCHWARCZ, Lilia

- 2005 *O Espetáculo das raças. Cientistas, instituições e pensamento racial no Brasil, 1870-1930*. Sao Paulo: Companhia das Letras.

OLIVEIRA FILHO, Joao Pacheco (org.)

- 2006 *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas actuales de los indígenas en Brasil*. Lima y Río de Janeiro: Contra Capa y Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

PAGDEN, Anthony

- 1988 *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial.

RIBEIRO, Gustavo Lins y Arturo ESCOBAR (eds.)

- 2006 *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.

ROSEBERRY, William

- 1995 "The Cultural History of Peasantries". En Jane Schneider y Rayna Rapp (orgs.), *Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric Wolf*. University of California Press.

STOCKING Jr., George W

- 2001 *Delimiting Anthropology: Occasional Inquiries and Reflections*. University Wisconsin Press.

WOLF, Eric

- 1966 "Kinship, Friendship and Patron-Client Relations in Complex Societies". En Michael Banton (org.), *The Social Anthropology of Complex Societies*, ASA, Monographs 4. Londres.
- 1987 *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

I

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

CARLOS IVÁN DEGREGORI
PABLO SANDOVAL

Instituto de Estudios Peruanos

El quehacer antropológico privilegió durante décadas el estudio de las "sociedades lejanas y diferentes".² 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 nun-

-
1. Este artículo retoma dos trabajos anteriores: Degregori, C. I., *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, 2000, y Degregori, C. I. y P. Sandoval, *Modernización neoliberal y comunidad académica de ciencias sociales: antropología y antropólogos en el Perú*, 2006.
 2. Augé, M., *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, 1995, p. 12.

ca 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.³ 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,⁴ 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 protegido en su pureza o como el primitivo destinado a desaparecer.⁵ 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.⁶

-
3. Asad, T., "Afterword: From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony", 1991; Said, E., "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", 1989; y Stocking Jr., G.W., "Delimiting Anthropology. Historical Reflections on the Boundaries of a Boundless Discipline", 1991a.
 4. Stocking Jr., G.W., *A formação da antropologia americana, 1883-1911: antologia/Franz Boas*, 2004, p. 367.
 5. Said, E., *Orientalismo*, 1990, y para el contexto andino, Starn, O., "Antropología andina, 'andinismo' y Sendero Luminoso", 1992.
 6. Poole, D. "Landscape and the Imperial Subject: U. S. Images of the Andes, 1859-1930", 1998; Pratt, M. L., *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, 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.⁷

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

7. Cardoso de Oliveira, R., "Vicisitudes del 'concepto' en América Latina", 2001, p. 77; Stocking Jr., G. W., "The Shaping of National Anthropologies: A View from the Center", 2001b, p. 287.

ca y criollos.⁸ 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.⁹

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.¹⁰ El país concebido en un principio por sus

8. Degregori, C.I. y P. Sandoval, *Modernización neo liberal y comunidad académica de ciencias sociales: antropología y antropólogos en el Perú*, 2006.
9. 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 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 re-volucionaria, 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.
10. Para esta sección tomamos en cuenta balances anteriores como Salomon, F., "Andean Ethnology in the 1970s: A Retrospective", 1982, y "The Historical

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,¹¹ 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.¹² Viajeros y traductores trans-

Development of Andean Ethnology", 1985; Montoya, R., "Colonialismo y antropología en Perú", 1975; Murra, J., "Andean Societies", 1984; Osterling J. y H. Martínez, "Apuntes para una historia de la antropología social peruana, décadas de 1940-1980", 1985; Urrutia, J., "Comunidades campesinas y antropología: historia de un amor (casi) eterno", 1992; Poole, D., "Antropología e historia andinas en los EEUU: buscando un reencuentro", 1992; Rivera Cusicanqui, S., "Anthropology and Society in the Andes", 1993; Marzal, M., *Historia de la antropología. I. la antropología indigenista: México y Perú*, 1993; Ansión, J., "Transformaciones culturales en la sociedad rural: el paradigma indigenista en cuestión", 1994; Guerrero, A. y T. Platt, "Proyecto antiguo, nuevas preguntas: la antropología histórica de las comunidades andinas de cara al nuevo siglo", 2000; Burga, M., "Historia y antropología en el Perú (1980-1998): tradición, modernidad, diversidad y nación", 2005; y Bonilla, H., "Situación y tendencias de la investigación antropológica en los países andinos", 2005.

11. 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".
12. 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.

culturales, 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 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 Otridad 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".¹³ En sus sugerentes reflexiones sobre la antropología mexicana, Lomnitz¹⁴ 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 [...]".¹⁵

-
13. Brading, D., *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, 1991, caps. II-IV y VII.
 14. Lomnitz, C., "Descubrimiento y desilusión en la antropología mexicana", 1999, p. 3.
 15. Ver también Lomnitz, C., "Bordering on Anthropology: Dialectics of a National Tradition", 2001.

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".¹⁶ 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 [...]".¹⁷

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 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

16. Lomnitz, c., "Descubrimiento y desilusión en la antropología mexicana", 1999, pp. 81-82.

17. Arguedas, J. M., "Introducción a 'Dioses y Hombres de Huarochirí'", 1966, p. 9; Duviols, P., "Estudio bibliográfico de Francisco de Ávila", 1966.

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 [...]. Op. cit.: 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 contradicciones¹⁸ 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".¹⁹ 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

18. Sobre las dificultades del Inca Garcilaso para asumir su identidad mestiza, véase entre otros: Hernández, M., *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*, 1993. Sobre una crítica al concepto mismo de mestizaje, véase Cornejo Polar, A., *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, 1994.

19. Murra, J., "Waman Puma, etnógrafo del mundo andino", 1980, p. xvii.

obra, como la de Ávila, prepara el terreno para las grandes campañas de extirpación de las religiones andinas [...].²⁰

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.²¹

Luego del gran impulso explorador asociado a la Conquista y a la búsqueda de El Dorado, el fuego se apaga. Entre el rentismo y la rutina coloniales, el clan protoantropológico queda fundamentalmente en manos de misioneros en la Amazonía. 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

20. *Ibíd.*

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

actitud frente al Otro indígena, sintetizada en la reimplantación del tributo, medida poscolonial emblemática.²²

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.²³ 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.²⁴ 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.

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.²⁵ Desde fines del siglo XIX y durante la primera mitad

22. Méndez, C., *The Plebeian Republic: the Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State: 1820-1850*, 2005.

23. Méndez, c., *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, 1996.

24. Larson, B., *Trials of Nation Making. Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*, 2004.

25. 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

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.²⁶ Existe cierto consenso, además, en que tras la reivindicación indigenista subyace "una visión urbana de los Andes":²⁷ 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.

Lauer²⁸ 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 de 1920. Fue movilizador, modernizador y reivindicativo, y llegó a un lugar importante en el debate nacional. Esta importancia la atestiguan, entre otros, los textos

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, H., *El pensamiento de Gonzáles Prada*, 1972, cap. 10).

26. Ver por ejemplo, Martínez, H. y C. Samaniego, *Política indigenista en el Perú: 1946-1969*, 1977; Cornejo Polar, A., *La novela indigenista. Literatura y sociedad en el Perú*, 1980, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, 1994; Franco, C., "Impresiones del indigenismo", 1990; Kristal, E., *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1848-1930*, 1991; y Lauer, M., *Andes imaginarios: discursos del indigenismo 2*, 1997.
27. Kristal, E., *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1848-1930*, 1991; y
28. Lauer, M., *Andes imaginarios: discursos del indigenismo 2*, 1997.

reunidos por Aquézold²⁹ 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,³⁰ o simplemente radicales como en *El nuevo indio* de Uriel García.³¹ 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,³² buscando: "una nueva ocupación de los espacios centrales de la cultura política".³³

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";³⁴ 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".³⁵ Así, con sus filos contestatarios atenuados y tras varias

29. Aquézolo, M. (comp.), *La polémica del indigenismo*, 1976.

30. Por ejemplo, dice L. E. Valcárcel en *Tempestad en los Andes*, 1970: "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?" (p. 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 roqueales del Cuzco. La dictadura del proletariado indígena busca a su Lenin" (p. 126).

31. García, U., 1930.

32. Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui fueron los fundadores de los dos primeros partidos más influyentes en las siguientes décadas, el APRA y el Partido Socialista, posteriormente Partido Comunista.

33. Lauer, M., *Andes imaginarios: discursos del indigenismo 2*, 1997, p. 32.

34. *Ibíd.*, pp. 46-47.

35. *Ibíd.*, p. 16.

mutaciones, el indigenismo fue recuperado y usado como una suerte de telón de fondo en los discursos oficiales hasta la década de 1980. El historiador Jorge Basadre presenta el contexto en el que se da el tránsito del indigenismo 1 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".³⁶

Fue durante esos años, según Macera³⁷? "los peores de la historia republicana del siglo XX", 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.³⁸

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

36. Basadre, J., *Historia de la República*, tomo 16, p. 35 s/f.

37. Macera, P., "La historia en el Perú; ciencia e ideología", 1968, p. 92.

38. Deustua 1937, citado en Degregori, C. I. y otros, *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, 1979, p. 234.

"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.³⁹ 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 1920 y 1960 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 de 1940 tiene un carácter intermitente y periférico dentro de la acción del Estado. A partir de mediados del siglo XX se va consolidando,

39. Aunque según L. E. Valcárcel, "Arqueólogos y etnólogos norteamericanos en el Perú", 1947, ya en la década de 1930, 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" (p. 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.

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 Bonfil⁴⁰ llamó un largo y cómodo matrimonio con el Estado pos-revolucionario, 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 EEUU y a instituciones académicas europeas, como el 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

40. Bonfil, G., "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica", 1970.

Agraria de 1969, y Mario Vásquez, discípulo de Alan Holmberg, que participó en el 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".⁴¹

Entre el descubrimiento y la "integración", repitiendo el viejo dilema conocer/destruir, el o la antropólogo aparecen como personajes liminales, fronterizos, no del todo incorporados 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.⁴² Hay un arco temporal que va desde esas primeras tesis hasta los proyectos de la Universidad de San Marcos en

41. Aguirre Beltrán, G., *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, 1967.

42. Matos Mar, J., *Tupe: una comunidad del área cultural del Kauke en el Perú. Geografía y economía*, 1949; Matos Mar, J. (ed.), *La propiedad en la isla de Taquile, Lago Titicaca*, 1957; y Ávalos de Matos, R., "El ciclo vital de la comunidad de Tupe", 1952.

el valle de Lurín⁴³ y posteriormente en el valle de Chancay en que predomina ese espíritu explorador que Montoya⁴⁴ celebra en su "elogio de la mochila".⁴⁵ 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.

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". Allan 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".⁴⁶

43. Matos Mar, J. y otros, *Las actuales comunidades de indígenas. Huarochirí en 1955, 1959.*

44. Montoya, R., "Colonialismo y antropología en Perú", 1975.

45. Matos J. y R. Ravines, *Bibliografía peruana de ciencias sociales (1957-1969)*, 1971. Ver también la lista de estas tesis en Rodríguez Pastor, H. (comp.), *La antropología en el Perú*, 1985.

46. Holmberg, A. (comp.), *Vicos, método y práctica de la antropología aplicada*, 1966, p. 59. Para una bibliografía detallada sobre este proyecto véase Dobyns, H. y M. Vázquez, "El proyecto Perú-Cornell: personal y bibliografía", 1966, y un balance crítico en Stein, W., *Vicisitudes del discurso del desarrollo en el Perú: una etnografía sobre la modernidad del Proyecto Vicos*, 2000. Más recientemente ha salido un interesante balance realizado por

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.⁴⁷

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

los propios pobladores de la comunidad. Ver: Memorias de la comunidad de Vicos, *Memorias de la comunidad de Vicos: así nos recordamos con alegría. Comunidad campesina de Vicos*, 2005.

47. Guzmán, V. y V. Vargas, *Cronología de los movimientos campesinos, 1956-1964*, 1981; Remy, M.I., "¿Modernos o tradicionales? Las ciencias sociales frente a los movimientos campesinos en los últimos 25 años", 1990; Seligmann, L., *Between Reform and Revolution: Political Struggles in the Peruvian Andes, 1969-1991*, 1995.

México 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.⁴⁸

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 de 1960, 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;⁴⁹ la etnohistoria, que hacia mediados de los

48. Lomnitz, c., "Descubrimiento y desilusión en la antropología mexicana", 1999, pp. 87-88.

49. Sandoval, P., "Cultura urbana y antropología en el Perú", 2000.

años sesenta produce una "gran transformación", no sólo en nuestro conocimiento del siglo XVI sino en nuestra aproximación al mundo andino contemporáneo;⁵⁰ los estudios amazónicos, que avanzan hacia territorios geográfica y académicamente muy poco conocidos.⁵¹ 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 dependientista (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

50. Murra, J., *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino*, 1975; Thurner, M., "Después de la etnohistoria: encuentros y desencuentros entre discursos antropológicos e históricos", 1998.

51. Varese, S., "Las minorías étnicas de la montaña peruana: esquema para una antropología de urgencia", 1968.

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 Quijano⁵² con sus reflexiones sobre el proceso de "cholificación" 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.⁵³ Es el Arguedas que al

52. Quijano, A., "Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú", 1980 [1964].

53. La obra antropológica de Arguedas es numerosa. Aquí sólo mencionamos algunos de sus trabajos: "Evolución de las comunidades indígenas. El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial"; "Puquio, una cultura en proceso de cambio", 1964; y *Las comunidades de España y del Perú*, 1968a.

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 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:⁵⁴

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.

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

54. Arguedas, J. M., Acto de entrega del premio Inca Garcilaso de la Vega, Lima, 1965b.

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.⁵⁵ 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.

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.⁵⁶ 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

55. Quedan como figuras solitarias Rodrigo Montoya, quien trata de establecer un diálogo casi imposible entre los conceptos de cultura e ideología (Montoya, R., *Capitalismo y no capitalismo en el Perú. Un estudio histórico de su articulación en un eje regional*, 1980); César Fonseca, haciendo dialogar algo más exitosamente el sustantivismo y el marxismo en la antropología económica (Fonseca, c., *Sistemas económicos en las comunidades campesinas del Perú*, 1972), al igual que varios de los discípulos del Murra que aparecen entre los autores de *Reciprocidad e intercambio en los Andes*. Para un análisis más amplio de este punto, véase, Degregori, C. I., "El estudio del otro: cambios en el análisis sobre etnicidad en el Perú", 1995.

56. Ortiz, A., *De Adaneva a Inkarrí (una visión indígena del Perú)*, 1973, y Ossio, J., *Ideología mesiánica del mundo andino*, 1973.

culturalista pero también el indigenismo y el marxismo de manual enfrentaron su bancarrota. Esa bancarrota tuvo un nombre emblemático: Uchuraccay.

Bancarrota 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.⁵⁷

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,⁵⁸ 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.

57. Sobre la historia de Huaychao, Uchuraccay y otras comunidades llamadas iquichanas, véase, entre otros, Méndez, c., *The Plebeian Republic: the Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State: 1820-1850*, 2005. Sobre la masacre, Del Pino, P., "Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes", 2003; asimismo: Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, *Informe final*, tomo V, 2003.

58. Ossio, J. y F. Fuenzalida, *Informe presentado a la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, 1983, p. 6.

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".⁵⁹ En ningún momento el informe describe Uchuraccay, debido a que 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—⁶⁰ 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—⁶¹ 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.⁶² Para la comisión, por el contrario, el dualismo entre dos *Perús* separa indígenas de no indígenas, visión

59. Vargas Llosa, M., A. Guzmán y M. Castro, 1983, pp. 23 y ss.

60. Millones, L., *Informe presentado a la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, 1983, p. 85.

61. Ossio, J. y F. Fuenzalida, *Informe presentado a la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, 1983.

62. Mayer, E., "Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's Inquest in the Andes Reexamined", 1992, p. 192.

que había sido superada por los propios estudios antropológicos desde la década de 1960 (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.⁶³ Recién en 1992 se publicó en inglés un excelente artículo de Enrique Mayer y luego la Comisión de la Verdad y Reconciliación realizó en 2002 una investigación sobre el caso con nuevos materiales etnográficos y de archivo.⁶⁴ Este informe partió de un trabajo previo de Ponciano del Pino.⁶⁵ 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 de 1980 llevó la lógica del "marxismo de manual" a extremos demenciales. PCP-SL criticaba al "nacionalismo mágico-quejumbroso" de José María

-
63. Ver, Degregori, C. I. y J. Urrutia, "Reflexiones sobre ocho muertes peruanas", 1983; Lumberas, L. G., "Declara el Dr. Luis Guillermo Lumberas: informe de Uchuraccay descriptivo e incompleto", 1983; y Montoya, R., "Entrevista al Dr. Rodrigo Montoya: Uchuraccay ¿crimen sin castigo?", 1983, "Otra pista para entender lo ocurrido en Uchuraccay", 1984.
64. Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, *Informe final*, tomo V, 2003, cap. 2.4.
65. Del Pino, F., "Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes", 2003.

Arguedas, quien "en plena 2da Guerra Mundial se ufanaba de su bigotito hitleriano".⁶⁶ Durante la década de 1980, 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 Amazonía, 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".⁶⁷

El regreso del actor y la cultura

Sin embargo, en medio de la violencia y la crisis que signaron la década de 1980 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,⁶⁸ 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. Thompson⁶⁹ advirtieron que los actores se constituían en la historia y podían salirse del libreto que especialmente el

66. *El Diario*, 9-6-1988: 12, citado en Degregori, C. I., "La revolución de los manuales. La expansión del marxismo-leninismo en las ciencias sociales y el surgimiento de Sendero Luminoso", 1990.

67. *Ibíd.*

68. Cf., Touraine, A., *El regreso del actor*, 1987.

69. Thompson, E. P., *Tradicón, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, 1979.

marxismo les tenía asignado.⁷⁰ Fue lo que José Nun⁷¹ 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,⁷² 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 Amazonía, mas no entre quechuas y aymaras de los Andes.⁷³

70. La influencia de este viraje puede verse con más claridad en el proyecto multidisciplinario desarrollado en la década de 1980 en el Instituto de Estudios Peruanos, llamado "Clases populares y urbanización en el Perú", cuyos resultados más *antropológicos* pueden revisarse en Golte, J. y N. Adams, *Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, 1987, y en Degregori, C. I., C. Blondet y N. Lynch, *Conquistadores de un nuevo mundo: de invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*, 1986.
71. Nun, J., *La rebelión del coro*, 1989.
72. Para una crítica a los modelos explicativos de la violencia política desarrollados por algunos investigadores extranjeros, véase Poole, D. y G. Rénique, "The New Chroniclers of Peru: U. S. Scholars and their 'Shining Path' of Peasant Rebellion", 1991.
73. Ver, entre otros, Degregori, C. I., "Movimientos étnicos, democracia y nación en Perú y Bolivia", 1998; y Pajuelo, R., "Fronteras, representaciones y

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, Norma Fuller y Patricia Oliart.⁷⁴

El regreso de la cultura llevó a retomar las antiguas preocupaciones de los estudios folclóricos, pero redefinidos a partir de la década de 1980 como estudios sobre "cultura popular" contrapuesta a la cultura dominante.⁷⁵ 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 resis-

movimientos étnicos en los países centroandinos en tiempos de globalización", 2003. Desde la sociología véase Cotler, J., *Bolivia, Ecuador and Peru, 2003-04: A Storm in the Andes?*, 2005, y Quijano, A., "El 'movimiento indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina", 2006.

74. Anderson, J., "La feminización de la pobreza en el Perú", 1993, y *Sistemas de género, redes de actores y una propuesta de formación*, 1997; Fuller, N. (ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*, 2003; y Oliart, P. (ed.), *¿Todos igualitos?: Educación y género*, 1995.
75. 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, G. y D. Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, 1994, p. 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, J., *Música popular en Lima: criollos y andinos*, 1983.

tencia.⁷⁶ Parcialmente al margen de estos desarrollos, a partir de la década de 1980 se retornan 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",⁷⁷ 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,⁷⁸ 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 transnacionales.⁷⁹ Conforme pasan

76. Ver especialmente los estudios sobre música, danza, folclor y performance ritual en las fiestas comunales andinas de R. Romero (ed.), *Música, danzas y máscaras en los Andes*, 1993, y *Debating the Past: Music, Memory, and Identity in the Andes*, 2001; de Z. Mendoza, *Shaping Society through Dance: Mestizo Ritual Performance in the Peruvian Andes*, 2000; y de G. Cánepa Koch (ed.), *Identidades representadas: performance, experiencia y memoria en los Andes*, 2001.

77. Macera, P., "La historia en el Perú: ciencia e ideología", 1968.

78. Altamirano, T., *El campesinado y la antropología urbana*, 1980.

79. Véase, entre otros, Altamirano, T., *Presencia andina en Lima Metropolitana. Estudio sobre migrantes y clubes provincianos*, 1984; Berg, U. y K. Paerregaard (eds.), *El quinto suyo: transnacionalidad y formaciones diaspóricas en la migración peruana*, 2005; Golte, J. y N. Adams, *Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, 1987; Adams, N. y N. Valdivia, *Los otros empresarios: ética de migrantes y formación de empresas en*

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.⁸⁰ 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.⁸¹

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 de 1970 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.⁸² 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 acápice en las monografías de la primera época, se desarrollan los estudios sobre

Lima, 1991; Degregori, C. I., C. Blondet y N. Lynch, *Conquistadores de un nuevo mundo: de invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*, 1986; y Huber, L., *Etnicidad y economía en el Perú*, 1997.

80. Ver Sandoval, P., "Cultura urbana y antropología en el Perú", 2000.

81. Diez, A., "Diversidades, alternativas y ambigüedades: instituciones, comportamientos y mentalidades en la sociedad rural", 1999; Urrutia, J., "Espacio, poder y mercado: preguntas actuales para una vieja agenda", 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/web/frames.html>

82. Mayer, E., "Recursos naturales, medio ambiente, tecnología y desarrollo", 1994, y *Casa, chacra y dinero: economías domésticas y ecología en los Andes*, 2004.

antropología y educación,⁸³ 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,⁸⁴ 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 públicas.

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 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.⁸⁵

83. Ames, P., "¿Escuela es progreso? Antropología y educación en el Perú", 2000, Ansión, J., "La antropología al servicio de una educación intercultural", 2003.

84. Polia, M., *Cuando dios lo permite: encantos y arte curanderil. Las estructuras culturales de la medicina tradicional andina*, 1994.

85. Degregori, C.I. y P. Sandoval, *Modernización neoliberal y comunidad académica de ciencias sociales: antropología y antropólogo en el Perú*, 2006.

Si hay algún tema en la antropología peruana en el que se concentran riesgos y potencialidades desde la década de 1990, 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.⁸⁶

En este panorama, a fines de la década de 1970, 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 EEUU.⁸⁷ Una larga historia de contactos, intercambios y

86. 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 problema tizar su inserción en unidades sociales complejas de gran escala" (García Canclini, N., *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*, 2004, p. 22). O, como menciona Zizek: "El respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad" (Zizek, S., "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", 1998, p. 172). Según H. Favre (*El indigenismo*, 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.

87. La propuesta de una educación bicultural se ubicaba en el marco del multiculturalismo y suponía: "que un mismo sujeto podía recurrir a elementos, con-

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 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.⁸⁸

En estas reflexiones sobre interculturalidad se encuentran ecos de la utopía arguediana, para nada arcaica como imagina Vargas Llosa,⁸⁹ 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

ceptos 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, L.E., *Interculturalidad, educación y gestión del desarrollo*, 2000, p. 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" (Ibíd.).

88. Hopenhayn, M., "La aldea global. Entre la utopía transcultural y el ratio mercantil: paradojas de la globalización cultural", 2004. Para la discusión en el Perú, véase entre otros: Aikman, S., *La educación indígena en Sudamérica: interculturalidad y bilingüismo en Madre de Dios*, 2003; Fuller, N. (ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*, 2003; Heise, M., F. Tubino y W. Ardito, *Interculturalidad. Un desafío*, 1994; Godenzzi, J. C. (ed.), *Interculturalidad y educación en los Andes y la Amazonía*, 1996; Poole, D., *Democracia y cultura en la educación intercultural peruana*, 2003; y Romero, R., "De-esencializando al mestizo andino", 1999.

89. Vargas Llosa, M., *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, 1997.

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 de 1990, 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,⁹⁰ o incorporando los desarrollos más recientes de la etnografía.⁹¹ 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.⁹²

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,

90. Poole, D., *Vision, Race, and Modernity: a Visual Economy of the Andean Image World*, 1997; De la Cadena, M., *Indigenous Mestizos: the Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, 2000.

91. Del Pino, P., "Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes", 2003; Stam, O., *Nightwatch: the Politics of Protest in the Andes*, 1999; Jiménez, E., *Chungui: violencia y trazos de memoria*, 2005; Sendón, P., "Cambio y continuidad en las formas de organización social de las poblaciones rurales del sur peruano", 2003; Wilson, F., "In the Name of the State? Schools and Teachers in an Andean Province", 2001.

92. De la Cadena, 2006.

especialmente en el ámbito rural y entre los pueblos indígenas, que siempre fueron escenarios y temas privilegiados por la antropología.⁹³ Esta 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.⁹⁴ Salvo excepciones, como el libro del antropólogo y retablista ayacuchano Edilberto Jiménez,⁹⁵ 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 de 1970? ¿Cómo posicionar a la antropología andina en un debate sobre las "antropologías transnacionales y el sistema mundo"?⁹⁶ Son preguntas sobre las cuales las jóvenes promociones de antropólogos/as son las que tienen la palabra.

93. 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.

94. 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.

95. Jiménez, E., *Chungui: violencia y trazos de memoria*, 2005.

96. Ribeiro, G. L. y A. Escobar (eds.), "World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power World", 2006.

Bibliografía

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

- 1980 *El campesinado y la antropología urbana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- 1984 *Presencia andina en Lima Metropolitana. Estudio sobre migrantes y clubes provincianos*. 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.

ANDERSON, Jeanine

- 1993 "La feminización de la pobreza en el Perú". En *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, vol. 3, núm. 13, Fomciencias, Lima.

- 1997 *Sistemas de género, redes de actores y una propuesta de formación*. Montevideo: CEAAL-REPEM.

ANSIÓN, Juan

- 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.

- 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.
- AQUÉZOLO, Manuel (comp.)
1976 *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul Editores.
- ARGUEDAS, José María
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". En *Revista del Museo Nacional*, tomo XXVI, Lima.
- 1964 "Puquio, una cultura en proceso de cambio". En José María Arguedas (comp.), *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima: UNMSM.
- 1966 "Introducción a 'Dioses y hombres de Huarichirí'". En *Dioses y hombres de Huarichirí. Narración quechua recogida por Francisco de Avila*, edición bilingüe, traducción de José María Arguedas. Lima: IEP.
- 1968a *Las comunidades de España y del Perú*. Lima: UNMSM.
- 1968b Acto de entrega del premio Inca Garcilaso de la Vega, Lima.
- 1985 [1965] *¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre "Todas las sangres", 23 de junio 1965*. Lima: IEP.
- 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.
- AUGÉ, Marc
1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: GEDISA.

ÁVALOS DE MATOS, Rosalía

1952 "El ciclo vital de la comunidad de Tupe". En *Revista del Museo Nacional*, tomo XXI, Lima.

BASADRE, Jorge

Historia de la República, tomo 16. Lima: Editorial Universo, s/f.

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 y otros, *De eso que llaman antropología mexicana*. México D. F.: Editorial Nuestro Tiempo.

BONILLA, Heraclio

1965 *Las comunidades campesinas tradicionales del valle de Chancay*. Serie Tesis Antropológicas, núm.1. Lima: Museo Nacional de la Cultura Peruana.

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.

BRADING, David

1991 *Orbe indiano: de la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867* México D. F.: 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 D. F: 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

- 1980 *La novela indigenista. Literatura y sociedad en el Perú*. Lima: Lasontay.

- 1994 *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Ed. Horizonte.

COTLER, Julio

- 1968 "La mecánica de la dominación interna y el cambio social en el Perú". En José Matos y otros, *Perú Problema*, núm. 1. Lima: IEP.

- 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.

DEGREGORI, Carlos Iván

- 1989 *Sendero Luminoso. Parte I: los hondos y mortales desencuentros; Parte II: lucha armada y utopía autoritaria*. Documento de Trabajo 4/6. Lima: IEP.

- 1990 "La revolución de los manuales. La expansión del marxismo-leninismo en las ciencias sociales y el surgimiento de Sendero Luminoso". En *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, núm. 3. Lima.
- 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.
- 1996 "Cosechando tempestades. Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho". En Carlos Iván Degregori y otros, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP/UNSCH.
- 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.

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 otros

- 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

- 2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University.
- 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.

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 Ávila*. 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

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.

1972 "Sistemas económicos en las comunidades campesinas del Perú", tesis de doctorado en antropología, Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Lima.

FRANCO, Carlos

1990 "Impresiones del indigenismo". En *Hueso Húmero*, núm. 26, pp. 44-68. Lima.

FUENZALIDA, Fernando

1970 "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo". En Fernando Fuenzalida y otros, *El indio y el poder en el Perú*. Lima: IEP.

FUENZALIDA, Fernando y otros

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 OSORES, Norma

2001 *Masculinidades: cambios y permanencias*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

2004 *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: GEDISA.

GARCIA SALVATECCI, Hugo

1972 *El pensamiento de Gonzáles Prada*. Lima: Ed. Arica.

GARCIA, 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 Amazonía*. 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*, Cuadernos núm. 8, 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, Martín

- 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 y Londres: Duke University Press.

KRISTAL, Efraín

- 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 2. Cusco*: SUR, Centro Bartolomé de las Casas.

LOMNITZ, Claudio

- 1999 "Descubrimiento y desilusión en la antropología mexicana". En *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*. México D. F.: Editorial Planeta.

- 2001 "Bordering on Anthropology: Dialectics of a National Tradition". En *Deep Mexico, Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*. University of Minnesota Press.

LÓPEZ, Luis Enrique

- S.f. "Interculturalidad, educación y gestión del desarrollo".

LUMBRERAS, Luis Guillermo

- 1983 "Declara el Dr. Luis Guillermo Lumbrellas: informe de Uchuraccay descriptivo e incompleto". En *El Observador*, 18 y 19 de marzo. Lima.

LLORENS AMICO, José

- 1983 *Música popular en Lima: criollos y andinos*. Lima: IEP, Instituto Indigenista Interamericano.

MACERA, Pablo

- 1968 "La historia en el Perú: ciencia e ideología". En *Amaru*, núm. 6, abril-junio. Lima.

- 1987 "Esperando al próximo Pachacútec". En *Los cuentos de Mallki. La leyenda de los hombres verdes y otros relatos*. Lima: Banco Agrario, INFF.

MARTTNEZ, Héctor y Carlos SAMANIEGO

- 1977 *Política indigenista en el Perú: 1946-1969*. Cuadernos CEPES, núm. 4. Lima.

MARZAL, Manuel

- 1993 *Historia de la Antropología. I. La antropología indigenista: México y Perú*. México D. F.: UAM-Iztapalapa.

MATOS MAR, José

- 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.

- 1958 "La estructura económica de una comunidad andina. Taquile, una isla del lago Titicaca", tesis doctoral, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

- 1969 "Microregión y pluralismo". En *Dominación y cambios en el Perú rural*. Lima: IEP.

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 y Campodónico Ediciones.

MATOS MAR, José y otros

- 1959 *Las actuales comunidades de indígenas. Huarochirí en 1955*. Lima: Instituto de Etnología y Arqueología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- 1969 *Dominación y cambios en el Perú rural*. Lima: IEP

MAYER, Enrique

- 1970 "Mestizo e indio. El contexto social de las relaciones inter-étnicas". En Fernando Fuenzalida y otros, *El indio y el poder en el Perú*. Lima: IEP

- 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.

- 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.

- 2004 *Casa, chacra y dinero: economías domésticas y ecología en los Andes*. 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

- 1996 *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, Documento de Trabajo 56. Lima: IEP

- 2005 *The Plebeian Republic: the Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State: 1820-1850*. Durham: Duke University Press.

MENDOZA, Zoila

- 2000 *Shaping Society through Dance: Mestizo Ritual Performance in the Peruvian Andes*. University Chicago Press.
- 2006 *Crear y sentir lo nuestro: folclor, identidad regional y nacional en el Cuzco, siglo XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

MILLONES, Luis

- 1985 *Informe presentado a la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima: Editora Perú.

MONTOYA, Rodrigo

- 1975 "Colonialismo y antropología en Perú". En *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 2, México D. F.
- 1980 *Capitalismo y no capitalismo en el Perú. Un estudio histórico de su articulación en un eje regional*. Lima: Mosca Azul Editores.
- 1985 "Entrevista al Dr. Rodrigo Montoya: Uchuraccay ¿crimen sin castigo?". En *La República*, Lima, 19 marzo.
- 1984 "Otra pista para entender lo ocurrido en Uchuraccay". En *La República*, suplemento especial, Lima, 26 de enero.
- 1995 "Discurso de agradecimiento al recibir la medalla y el diploma de Profesor Emérito de la UNMSM". En *Revista de Antropología*, año 1, núm. 1, UNMSM, Lima.

MURRA, John

- 1975 *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino*. Lima: IEP.

MURRA, John

- 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.
- 1984 "Andean Societies". En *Annual Review of Anthropology*, vol. 13, pp. 119-141.

- 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". En *Comparative Studies in Society and History*, núm. 26 (1), pp. 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 MARTINEZ
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.
- 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 y Gerardo RENIQUE
1991 "The New Chroniclers or Peru: U. S. Scholars end their 'Shining Path' or Peasant Rebellion". En *Bulletin of American Research*, núm. 10 (1). Nueva York.

POOLE, Deborah

- 1992 "Antropología e historia andinas en los EEUU: buscando un reencuentro". En *Revista Andina*, núm. 19. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- 1997 *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- 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 US.-Latin American Relations*. Durham: Duke University Press.
- 2006 *Democracia y cultura en la educación intercultural peruana*, 2003. En http://www.andes.missouri.edu/ANDES/Comentario/DP_Cultura.html (consultado el 8 de septiembre).

PRATT, Mary Louise

- 1993 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Londres: Routledge.

QUIJANO, Aníbal

- 1980[1964] "Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú". En Aníbal Quijano, *Dominación y cultura*. Lima: Mosca Azul.
- 2006 "El 'movimiento indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina". En *Revista San Marcos*, núm. 24, primer semestre. Lima: UNMSM.

REMY, María Isabel

- 1990 "¿Modernos o tradicionales? Las ciencias sociales frente a los movimientos campesinos en los últimos 25 años". En Héctor Béjar y otros, *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

- 1995 "Anthropology and Society In the Andes". En *Critique of Anthropology*, vol. 15. Sage.

RODRIGUEZ PASTOR, Humberto (comp.)

- 1985 *La antropología en el Perú*. Lima: CONCYTEC.

ROMERO, Raúl (ed.)

- 1995 *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ROMERO, Raúl

- 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.

- 2001 *Debating the Past: Music, Memory, and Identity in the Andes*. Oxford: Oxford University Press.

SAID, Edward

- 1989 "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors". En *Critical Inquiry* 15, pp. 205-225.

- 1990 *Orientalismo*. Madrid: Libertarias/PRODHUFI.

SALAZAR BONDY, Augusto

- 1967 *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, tomo II. Lima: Francisco Moncloa Editores.

SALOMON, Frank

- 1982 "Andean Ethnology in the 1970s: a Retrospective". En *Latin American Research Review*, vol. 17.

- 1985 "The Historical Development of Andean Ethnology". En *Mountain Research and Development*, núm. 5 (1).

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". En *Debate Agrario*, núm. 36. Lima: CEPES.

SELIGMANN, Linda J.

- 1995 *Between Reform and Revolution: Political Struggles in the Peruvian Andes, 1969-1991*. Stanford University Press.

STARN, Orin

- 1992 "Antropología andina, 'andinismo' y Sendero Luminoso". En *Allpanchis*, año XXIII, núm. 39, pp. 15-72. Cusco: IPA.

- 1999 *Nightwatch: The Politics of Protest in the Andes*. Durham: Duke University Press.

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

- 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.

- 2004 *A formação da antropologia americana, 1888-1911: antologia/ Franz Boas*. Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro / Contraponto.

THOMPSON, E. P.

- 1979 *Tradicón, 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.

TOURAINÉ, 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 D.C.: Smithsonian Institute of Social Anthropology.

URRUTIA, Jaime

- 1992 "Comunidades campesinas y antropología: historia de un amor (casi) eterno". En *Debate Agrario*, núm. 14. Lima: CEPES.
- 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 - SEPIA IX*. Lima: SEPIA, Consorcio de Investigación Económica y Social.

VALCÁRCEL, Luis E.

- 1947 "Arqueólogos y etnólogos norteamericanos en el Perú". En *Revista del Museo Nacional*, tomo XVI. Lima.
- 1964 "Indigenismo en el Perú". En *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima: UNMSM.
- 1970 *Tempestad en los Andes*. Lima: Populibros Peruanos.

VARESE, Stefano

- 1968 "Las minorías étnicas de la montaña peruana: esquema para una antropología de urgencia". En *Letras*, Órgano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de San Marcos, núms. 7-8. Lima.

VARGAS LLOSA, Mario

1997 *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México D. F.: 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.

II

Tragedias y celebraciones: imaginando academias locales y foráneas

RAÚL ROMERO

Pontificia Universidad Católica del Perú

“ . Por qué ustedes, los peruanos, siempre están estudiando a otros peruanos?”, me preguntó desconcertado un antropólogo norteamericano cuando le comenté mis futuros proyectos de investigación. Por un instante no supe qué contestarle, porque pensé que, ante mi evidente provincianismo, su reacción era previsible. Mis proyectos parecían de pronto una prueba clara de inferioridad académica, típica de intelectuales del Tercer Mundo incapaces de escapar de sus propios destinos para llegar más allá de sus fronteras, de trascender su lugar de nacimiento y nacionalidad para surcar el mundo en búsqueda de una investigación verdaderamente original. Luego, ya demasiado tarde para responderle, llegué a la conclusión de que yo estudiaba a otros peruanos no sólo por un fatalismo del destino, sino porque había optado conscientemente por ello. Esta decisión había sido tomada usando un elemento extraño al proceso por el cual muchos académicos "foráneos" seleccionan un país, una región o una localidad para estudiar: un sentimiento político. Pero no "político" en el sentido de

política partidaria, o de activismo político, sino como lealtad a un proyecto colectivo de un grupo de personas congregadas alrededor de un pueblo, una región o una nación. Yo, como muchos estudiosos de las ciencias sociales del Tercer Mundo, estudiamos nuestros propios países no solamente para ejercitar nuestras habilidades intelectuales, sino más bien con la esperanza de contribuir a la realización de transformaciones sociales y culturales. Como Mafhoud Bennoune afirma lucidamente:

Un antropólogo del Tercer Mundo como yo no puede simplemente regocijarse en el lujo de estudiar las culturas, sociedades, y especialmente las condiciones humanas de los marginales y menos poderosos u otras regiones del globo sólo por el placer del conocimiento, pero más bien por las posibilidades de cambiarlos y desarrollarlos. El antropólogo de los países capitalistas avanzados tiende a pensar, inconsciente o conscientemente, que la naturaleza del subdesarrollo de las propias comunidades que estudia, en relación a sus propias sociedades, es una condición natural y hasta normativamente aceptable.¹

El sentido de lealtad a un grupo particular de personas sólo puede ser resultado de un lento proceso a través del cual el investigador y sus sujetos se convierten en uno solo en términos de objetivos comunes. Resulta lógico que la mayoría de los investigadores considerados "nativos" desarrollen esta alianza muy temprano en sus vidas, mientras que para el estudioso "foráneo" es un factor que podrá o no podrá aparecer, especialmente en los casos en que permanece sólo un año "en el campo". No todos los etnógrafos foráneos se enamoran de sus sujetos de estudio (excepto en los casos de amor a primera vista, o durante trabajos de campo a largo plazo), pero muchos estudiosos "nativos" ya lo están para cuando han recibido sus grados profesionales.² ¿Es esto una señal

-
1. Mafhoud, B., "What Does it Mean to be a Third World Anthropologist?", 1985, p. 359.
 2. En un interesante artículo, Jorge Cornejo Polar escribió que "el peruano no es solamente el conocedor eximio de algún sector de la realidad peruana.

de pobreza académica? ¿Es acaso una trasgresión académica el dedicar una vida entera al estudio de una sola sociedad, más aún siendo la sociedad de uno mismo?

En realidad, muchos etnógrafos euroamericanos dedican sus vidas enteras al estudio de un solo territorio, y nadie piensa que eso está mal. El libro de George Foster³ presenta varios testimonios de antropólogos que han estado investigando durante décadas en distintos lugares de América Latina, como Allan Homberg en el proyecto Cornell-Vicos en el Perú, y Evon Vogt en el proyecto Harvard-Chiapas en México. En el Perú, antropólogos afincados profesionalmente en Euro-América, como Tom Zuidema, John Murra, John Rowe, Enrique Urbano y Jürgen Golte, son reconocidos *peruanistas* quienes han, y están, involucrados en, y con el Perú, inclusive más allá del campo meramente académico. En el campo de las ciencias sociales hay numerosos estudiosos quienes, viniendo de diferentes países, están activamente comprometidos no sólo con investigaciones a largo plazo, sino apoyando valiosas iniciativas locales.⁴

¿Por qué entonces cuando los estudiosos locales se enganchan con investigaciones de largo plazo en sus propios pueblos, regiones o naciones son subestimados por muchos miembros de la academia

También suele ser un enamorado del Perú, hay un componente afectivo en la definición de su personalidad. El conocimiento precede, pues, al amor pero en el camino el amor retroalimenta el afán de conocimiento [. . .]". Cornejo Polar, J., "Los peruanistas y la imagen del Perú", 1996.

3. Foster, G. M., T. Scudder, E. Colson, R. V Kemper (eds.), *Long-Term Field Research in Social Anthropology*, 1979.
4. Pienso por ejemplo en Deborah Poole (Johns Hopkins University) y su gestión en la fundación de la fototeca andina del Centro Bartolomé de las Casas en el Cusco; en Charles Walker (Universidad de California, Davis), quien publica simultáneamente en Perú y en Estados Unidos; en Bartholomew Dean (Universidad de Kansas, Lawrence) quien ha formado una ONG en el Perú para apoyar proyectos de promoción, y en muchos más. Por supuesto, también existen los casos de antropólogos foráneos que se han afincado en el Perú integrándose a los destinos de la academia local.

euroamericana?⁵ De pronto "nuestras" naciones del Tercer Mundo aparecen como entidades homogéneas y monolíticas: "nosotros" somos categorizados instantáneamente como *insiders* (oriundos); desaparecen las barreras étnicas, étnicas, y de clase; "nosotros" estamos "en casa";⁶ "nosotros" (investigadores "nativos") somos "esencializados" como no occidentales. La separación entre *insiders* y *outsiders* (oriundos y extraños) se realiza sobre la base de los orígenes nacionales. Los "oriundos" son colocados en una posición eterna e ineludible de por vida, destinados a actuar como "oriundos" sólo porque nacieron y crecieron fuera del mundo industrializado. La dicotomía "occidental" y "no occidental" refuerza más aún este rol esencialista adscribiendo e imponiendo la obligación del "no occidental" a ser "diferente", a desarrollar métodos novedosos, nuevos enfoques y perspectivas originales en beneficio de la academia occidental. ¿Es acaso justo demandar de los investigadores oriundos de América Latina una "antropología nativa" en los términos que ha definido Delmos J. Jones?: "Un conjunto de teorías basadas en preceptos y deducciones no occidentales en el mismo sentido que la antropología moderna está basada en, y ha apoyado a, los valores y creencias occidentales".'

Las consecuencias de estas nociones son preocupantes: "nosotros" (se piensa) no estamos capacitados para "defamiliarizarnos" de nuestros sujetos de estudio, un rasgo que caracteriza a los

-
5. Me refiero a un tipo de discurso que subyace a las posiciones oficiales e institucionales, y que no se puede asociar con individuos, grupos o tendencias académicas específicas. Javier León ha expresado claramente el carácter ambiguo de esos prejuicios al precisar que "aquellos discursos [. . .] también se expresan en las muchas bromas y acotaciones informales que se escuchan a menudo en los pasadizos, conferencias y recepciones universitarias [. . .] éstas aluden a que el principal propósito del académico latinoamericano debería ser el recoger datos, mientras que la interpretación de los mismos debería ser concedida a sus contrapartes norteamericanas y europeas". Javier León, "Peruvian Musical Scholarship and the Construction of an Academic Other", 1999, p. 180.
 6. Narayan, K., "How Native is a 'Native' Anthropologist?", 1993, pp. 671-686.
 7. Jones, D. J. "Towards a Native Anthropology", 1970, p. 251.

"buenos" trabajos de campo; "nosotros" no tenemos que confrontar las extenuantes fases de introducirnos en el "campo"; "nosotros" no tenemos que pasar a través del ritual de maduración implícito en un campo "peligroso" e "inseguro". Y lo más importante: "nosotros" (se vuelve a pensar) no tenemos libertad de elección, estudiamos nuestras propias sociedades porque tenemos que hacerla. Por consiguiente, no tenemos el venerable privilegio de seleccionar un sitio de investigación basados exclusivamente en razones intelectuales y académicas.

Algunas de estas preconcepciones son verdades a medias; otras simplemente no se ajustan a la verdad. Muchas de ellas son, increíblemente, sostenidas por académicos de mucho prestigio pero que acaban actuando con lo que Talal Asad ha llamado "el sentido común del hombre común occidental".⁸ Definitivamente, ninguna de las peculiaridades que caracterizan a los investigadores "nativos" es evidencia de un academicismo "inferior". Son simplemente manifestaciones de un diferente enfoque al estudio de las culturas. La relatividad de los criterios que definen en la academia occidental cuál es una "buena" literatura etnográfica y cuál no, ha sido revisada y puesta en perspectiva por Gupta y Ferguson. Ellos nos recuerdan la persistencia de los mitos de trabajo de campo: el peligro, la exploración, la exigencia física, así como la tendencia a exagerar la alteridad del Otro para lograr la ansiada autoridad etnográfica al retornar "a casa".⁹ De alguna manera estos mitos y tendencias están aún operativos en las universidades euroamericanas, y ciertamente las agencias de financiamiento refuerzan más aún estas tendencias al recompensar a proyectos en locaciones "distantes" y "exóticas", mientras que castigan a aquellos que proponen estudiar asuntos más cercanos a casa, como las reservaciones indias.¹⁰ Los que siguen la

8. Asad, T. (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, 1975, p. 16.

9. Gupta, A. y J. Ferguson, "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology", 1997.

10. Ortner, S.B., "Reading America: Preliminary Notes on Class and Culture", 1901

primera opción aseguran prestigio, autoridad y celebridad: Indonesia tendrá mayor significado de autoridad que el sur de Chicago para los antropólogos norteamericanos, no importa que esto esté en total contradicción con la creencia de que los estudiosos euroamericanos siempre escogen el lugar de su trabajo de campo sólo en términos de un puro interés académico. En nuestro caso, estas ideas nos afectan en el sentido que muchas agencias de cooperación suponen que porque un antropólogo local reside cerca del "campo", no necesita el mismo financiamiento que un investigador que viene del extranjero y que precisa mantener su nivel de vida.

En este artículo pretendo reflexionar sobre las representaciones de las naciones y de los mundos académicos del Tercer Mundo, especialmente el Perú, que predominan en el mundo académico euroamericano, principal aunque no exclusivamente, en las ciencias sociales. El origen de esta reflexión se basa en mi experiencia como estudiante graduado y luego como profesor visitante en universidades de Estados Unidos.¹¹ Mi mayor preocupación es la forma en el que el "Perú" —iniciando el siglo veintiuno— es aún elaborado como un concepto, el cual a su vez está construido sobre la base de los intereses y necesidades exclusivamente profesionales del investigador, más que sobre los reales problemas sociales de las personas a las que se pretende investigar. En segundo lugar, pretendo llamar la atención acerca de como la "autoridad" de aquellos académicos afincados en instituciones euroamericanas sigue por muchos considerada en un plano muy superior a la de los "intelectuales locales", llamados también "nativos" (*natives*) o "insiders", inclusive después de décadas de auto-crítica sobre cómo hacer etnografía y de la revisión de actitudes neocolonialistas en la academia. Mis preocupaciones no son nuevas en modo alguno. La mayor parte de los temas que acabo de

11. El autor hizo sus estudios de maestría en la Universidad de Columbia (Nueva York) en la década del ochenta, y obtuvo un Ph.D. en la Universidad de Harvard (Boston) a mediados de la década del noventa. En 1999 se desempeñó como profesor invitado en la Universidad de California en Los Ángeles.

mencionar han sido tratados también por varios académicos que han analizado las diferencias de poder entre los mundos académicos de Euro-América y el Tercer Mundo.¹²

Representando academias locales

Escribiendo acerca de un asentamiento humano en Lima, la estudiosa norteamericana Susan Lobo narró la historia de cómo una investigadora peruana le había preguntado, muy sorprendida, porqué había decidido vivir en una barriada: "Una antropóloga peruana, que conocía y era sensible a los problemas de las personas que vivían en las barriadas, expresaba, igualmente, su sorpresa de que viviera en una de ellas, y me decía: '¿No es demasiado peligroso?'".¹³ Al reproducir esta pregunta, Lobo estaba tratando de explicar los prejuicios y estereotipos que los "peruanos" tienen con las poblaciones marginales de la ciudad. Antes había advertido: "Entre los peruanos de las clases media y alta, es muy frecuente la tendencia de calificar a las barriadas como albergues de delincuentes y degenerados sociales".¹⁴ Contra toda advertencia de los "peruanos", Lobo se representó a sí misma como una investigadora aguerrida que rompía con todas esas concepciones al residir en una de las pobres, sucias y riesgosas barriadas de Lima. No niego la existencia de esos prejuicios, ni tampoco que sean más comunes entre los limeños de las clases alta y media, pero lo que sí me intriga es la falsa representación que su relato, tal y como se presenta, hace de la totalidad de la intelectualidad peruana. ¿Qué pensará el lector foráneo de esa antropóloga peruana que formuló una pregunta teñida de ignorancia y

12. Ver por ejemplo Asad, T., 1975; Fahim, H., 1980; Bennoune, M., 1985; Said, E., 1990; Narayan, K., 1993; Shahrani, N., 1994; y León, J. 1999.

13. Lobo, S., *A House of My Own: Social Organization in the Squatter Settlements of Lima, Peru*, 1982, p. 5.

14. *Ibíd.*, p. 4.

aprensión? ¿Acaso no es verdad que muchos concluirán que, en el mejor de los casos, los antropólogos peruanos viven a espaldas de su propia realidad social? ¿No es acaso propio de un antropólogo competente el estar ajeno al etnocentrismo, a la envidia y a la sospecha de los "otros"? Es obvio que Lobo no se estaba refiriendo a todos los antropólogos peruanos al contar esta historia, pero al presentar la cruda pregunta de uno de ellos —la única citada en forma de comunicación personal—, la autora sin querer expuso una imagen que dijo más que mil palabras.

En otra reciente publicación, Orin Starn, otro antropólogo norteamericano, también compartió con sus lectores una historia acerca de la reacción de los "peruanos" frente a su investigación. Starn cuenta que estando ofreciendo una conferencia sobre antropología en 1993 en la Universidad de Ayacucho (Huamanga), al terminar los estudiantes le preguntaron cuán difícil era conseguir una visa a Estados Unidos y si conocía a John Lennon y Yoko Ono.¹⁵ El antropólogo se preguntaba asombrado: "¿El Leninismo desplazado por el Lennonismo?".¹⁶ Entiendo que es una práctica común en los textos académicos contemporáneos el comenzar un artículo con una historia ligera (a veces una anécdota) como preparación del material más sólido que viene adelante. Ciertamente, éste fue el objetivo de Starn al narrar ese incidente. Sin embargo, ¿qué pensarán sus lectores de los estudiantes de esa universidad de provincia de los Andes peruanos? Primero que nada, pensarán que no estaban interesados en la conferencia misma, ni en otros asuntos académicos, sino más bien en el sueño americano y en el *rock-and-roll*. Una vez más, es obvio que Starn no quiso generalizar a tal extremo, pero esta historia es lo único que se le dice al lector sobre los estudiantes ayacuchanos. Es una imagen que será inolvidable para muchos estudiantes de Estados Unidos que toman sólo un curso de

15. Starn, O., "To Revolt Against the Revolution: War and Resistance in Peru's Andes", 1995, p. 548.

16. *Ibíd.*, p. 547.

historia y cultura de América Latina, y es altamente improbable que esos estudiantes tengan otras referencias bibliográficas para compararlas con lo dicho por Starn.

Al considerar estas "imágenes" de la academia peruana presentada por algunos académicos foráneos, es inevitable pensar en la noción de la "apropiación profesional del sufrimiento" propuesta por Arthur Kleinman.¹⁷ Los Kleinman explican cómo es que la mera publicación de imágenes de sufrimiento del Tercer Mundo (fotográficas en este caso) genera una gran variedad de reacciones entre los lectores de las naciones industrializadas que, muchas veces, no están familiarizados con los contextos locales de aquellos penosos eventos. Cuando la fotografía de un buitre acercándose a una pequeña niña moribunda en el Sudán se reproduce en el *New York Times*, el lector es inmediatamente estimulado para presumir ciertas condiciones dadas: la niña está desprotegida, no tiene madre ni familia que se preocupe por ella, ha sido abandonada y está perdida en medio del caos social y del horror de Sudán.¹⁸ Estas suposiciones puede ser verdad, pero también pueden ser el efecto de una arbitraria representación visual. ¿Fue acaso una fotografía posada? ¿Por qué el fotógrafo no hizo nada para ayudar a la niña? ¿Realmente no había nadie alrededor? Cuando el lector mira estas imágenes, o las lee, ellas despiertan impulsos morales y normativos sobre el previamente pasivo lector, provocándolo a "hacer algo" acerca de tal injusticia. Este mecanismo ocurre independientemente de los deseos originales del autor o del fotógrafo.

Una vez publicada, "la imagen del subalterno conjura una ideología casi neocolonial del fracaso, de lo inadecuado, de la pasividad, del fatalismo y de lo inevitable".¹⁹ La conclusión de los autores acerca de que lo que estas representaciones provocan es la

17. Kleinman, A. y J. Kleinman, "The Appeal of Experience; The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times", 1996.

18. *Ibíd.*, 1996, p. 4.

19. *Ibíd.*, 1996, p. 7.

urgencia de que "algo debe hacerse, y debe hacerse rápidamente pero desde afuera del contexto local"²⁰ es altamente relevante para el caso que estoy presentando aquí. Si es que, como sugieren los Kleinman, la presentación de este tipo de imágenes visuales confiere autoridad para una intervención extranjera, las representaciones escritas de la academia peruana proveen de legitimidad a la noción de que la representación misma de la sociedad peruana está mejor servida por los académicos foráneos que por los locales.

La omisión de un bien establecido mundo académico peruano es también una "imagen" en sí misma. Sugiere la noción que dentro de la nación bajo estudio no existe una comunidad académica que está investigando, interpretando, y a menudo hasta proponiendo soluciones a los problemas y temas internos que la afligen como nación. Como Edward Said ha observado:

Y sin embargo ya hay ahora una respetable literatura en el Tercer Mundo proponiendo una desapasionada argumentación teórica y práctica a los especialistas occidentales en los llamados estudios de área, así como a antropólogos e historiadores. La propuesta es parte del esfuerzo revisionista post-colonial para reclamar tradiciones, historias y culturas del imperialismo, y es también una forma de entrar a los diversos discursos globales en igualdad de condiciones.²¹

Ésta no es, por supuesto, una empresa consciente o maliciosa, ya que camufladas en notas a pie de página y paréntesis un lector acucioso puede detectar las fuentes indicativas de los trabajos de los investigadores nativos utilizados por el autor foráneo. Es más bien la consecuencia de aplicar un método de exposición de datos de campo y deliberación teórica con ambiciones de universalidad, fuera del cual todo otro sistema es considerado, en el mejor de los casos, inapropiado. Esta actitud de dominación y hegemonía

20. *Ibíd.*, 1996, p. 7.

21. Said, E., "Representing the Colonized: Anthropologist's Interlocutors", 1989, p.219.

entre Euro-América y el mundo no occidental, llamada por Edward Said la "teoría de la superioridad cultural",²² ha sido claramente expresada por Gupta y Ferguson al reflexionar sobre la falta de una academia dialógica entre la "metrópoli" y la "periferia", y la falta de atención en las antropologías regionales.²³ Ellos llaman nuestra atención acerca de cómo la academia euroamericana ignora los desarrollos de muchas importantes "tradiciones" académicas en el Tercer Mundo, y en muchos casos, no está ni siquiera consciente de su posición hegemónica con relación a "otras" academias:

Los antropólogos que trabajan en la "metrópoli" aprenden rápidamente que ellos pueden ignorar lo que se está haciendo en lugares periféricos con poco o ningún riesgo profesional, mientras que los antropólogos periféricos que ignoran a la metrópoli ponen en peligro su competencia profesional.²⁴

Esta ignorancia voluntaria, sin embargo, es algo selectiva. Debido al reciente desarrollo de muchas antropologías regionales es casi imposible para muchos intelectuales foráneos el escribir sobre una cultura particular sin hacer referencia alguna a las publicaciones locales. Éste es ciertamente el caso del Perú, donde desde la década del cincuenta, las áreas de las ciencias sociales y humanidades han producido una gran cantidad de obras académicas, muchos de cuyos autores son autoridades en sus respectivos campos de especialización.²⁵ Pero numerosas citas de autores locales pasan desapercibidas en los textos foráneos por los estilos que regulan las formas de redacción académica. A veces resulta

22. Said, E., "Representing the Colonized: Anthropologist's Interlocutors", 1989, p.215.

23. Gupta, A. y J. Ferguson, "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology", 1997.

24. *Ibíd.*

25. Osterling, J. y H. Martinez, "Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940-80", 1983, pp. 343-360.

prácticamente imposible para el lector saber cuál es la voz local y cuál la foránea, a no ser que el autor explícitamente lo haga notar. Escondidos entre paréntesis y notas al pie de página, los nombres pueden ser locales o foráneos, textos consagrados o meras referencias para una futura lectura, estudios preliminares o volúmenes definitivos, piezas periodísticas o trabajos literarios. Como Said ha notado correctamente, esto es típico del uso de académicos no occidentales como "materias primas", en lugar de interlocutores autorizados.²⁶ La cándida revelación de la autora africana Christine Obbo, publicada en *Fieldnotes: The Makings of Anthropology* (1991), de Roger Sanjek, es una referencia válida que pienso también se aplica al caso de América Latina:

Los consultores foráneos a menudo pretenden colaborar con estudiosos locales por una semana o algunos meses en el país anfitrión. Cuando retornan a casa y escriben sus reportes, rara vez se reconoce al experto local que los asistió, ni siquiera en una nota a pie de página.²⁷

Esta difundida práctica, si bien no en sus versiones más extremas, tiene mucho que ver con la concepción de que la redacción académica debe ser resultado de objetivos teóricos "puros" e "imparciales", en los cuales no importa de dónde vienen los datos o la teoría, sino el valor de su "contribución" a la disciplina y al estado de conocimiento. El dilema se agrava cuando los que califican qué es importante y qué no lo es, son aquellos situados en las "metrópolis" de la producción académica. Ni siquiera los autores más celebrados están libres de la tendencia de "olvidarse" de sus fuentes locales. Como dice Edward Said acerca de un ensayo de Clifford Geertz sobre los mercados en Marruecos: "[...] no tiene literalmente ni una sola cita marroquí [...]".²⁸

26. Said, E., "Representing the Colonized: Anthropologist's Interlocutors", 1989, p.219.

27. Obbo, C., "Adventures with Fieldnotes", 1991, p. 297.

28. Eickelman, D., *The Middle East: An Anthropological Approach*, 1989, p. 395.

En el prefacio de su más reciente libro, Thomas Abercrombie menciona a los autores que, según él, han reanimado la etnografía andina en las últimas décadas. De los diez autores que cita, nueve son euroamericanos y uno peruano. Dado que María Rostworowski, la única representante citada de los países andinos, se dedica a la etnohistoria, podemos inferir que para Abercrombie ningún científico social peruano, ecuatoriano o boliviano, reúne los requisitos para estar en esta selecta lista.²⁹ La imagen evocada en este caso, es la de una academia local que es incapaz de generar autores líderes en el área, capaces de estar a la vanguardia de una reflexión de carácter teórico. Los guías intelectuales más bien provienen de la metrópoli. En el mejor de los casos, el lector de Abercrombie, ubicado en Estados Unidos o Europa, ni siquiera pensará en la posibilidad de un mundo académico antropológico establecido en los países andinos, ya que ningún representante es ni siquiera mencionado en una lista de líderes intelectuales de la etnografía andina. Otro ejemplo es el del antropólogo y etnomusicólogo Thomas Turino, quien publicó su exitoso libro *Moving Away from Silence* (1993) sobre los aymaras, sus migrantes en Lima y la música de los sikuri, sin citar casi a Américo Valencia, la autoridad local sobre los sikuris aymaras y autor de tres libros y de numerosos artículos sobre el tema publicados en español. En un libro de 324 páginas, la única mención a Valencia se limita a un paréntesis en la página 42. En la misma línea, Carlos Iván Degregori anota que "la academia norteamericana se mira pues el ombligo de manera todavía más intensa y menos justificable", mencionando que en un balance sobre estudios peruanos escrito por William Stein en 1999, de un total de 62 títulos mencionados en la bibliografía, sólo dos son de autores peruanos".³⁰

29. Los demás autores en la lista de este autor son Tristan Platt, Deborah Poole, Joanne Rappaport, Roger Rasnake, Frank Salomon, Irene Silverblatt, Michael Taussig, Gary Urton y Nathan Wachtel (Abercrombie 1998: xvii-xviii).

30. Degregori, C. I, "Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso", 2000, p. 17.

Hay indudablemente muchos elementos secundarios que afectan esta problemática. Uno de ellos es el lenguaje. La academia euroamericana, por lo menos en las ciencias sociales y en las humanidades, enfatiza aquellos artículos y libros que han sido publicados originalmente en inglés, imitando una limitación común a muchas academias regionales del orbe. Pero esta limitación "natural" permite a ciertos autores "enterrar" a sus fuentes locales en sus textos y presentar muchas observaciones obvias, prosaicas y empíricas como producto de una investigación de campo original y creativa. Esta dinámica no es, por supuesto, inducida por ambiciones personales, ni por la malevolencia de algunos académicos. Es el resultado de presiones mayores que obligan a los autores individuales a jugar según las reglas del juego si es que quieren lograr el éxito académico. El trabajo de campo debe ser "innovador", la información debe ser fresca, la literatura consultada debe ser reciente y accesible, y las fuentes secundarias deben ser de menor importancia para la investigación y el reporte final. A aquellos que cumplen con estos requisitos se les atribuye una autoridad etnográfica, la cual asegurará por muchos años, quizás por toda una vida, los beneficios de una posición permanente y segura en la metrópoli del trabajo intelectual.

En cualquiera de los casos, es seguro que una "academia global" es aún un sueño distante y que las academias regionales, o nacionales, son en el mejor de los casos ignoradas, si no tratadas con condescendencia por las academias hegemónicas. Conferencias internacionales, como la de Antropologías Indígenas en Países no Occidentales, efectuada en Austria en 1978 bajo el auspicio de la Wenner-Gren Foundation, uno de cuyos fines era "desarrollar mecanismos para una comunicación más efectiva entre los antropólogos del Tercer Mundo y entre la comunidad mundial de antropólogos",⁵¹ han tenido poco impacto. Y en ese sentido, la

31. Hussein, F. *et al.*, "Indigenous Anthropology in Non- Western Countries: A Further Elaboration", 1980, pp. 644-663.

predicción de Marcus y Fischer acerca de las "nuevas" tradiciones nacionales continúa siendo resultado de un buen deseo más que un proceso en desarrollo:

La realidad de múltiples antropologías diferenciadas abre por primera vez la realista posibilidad de múltiples lecturas interculturales para los trabajos antropológicos, lo que eventualmente debe tener un efecto profundo en la manera como son concebidas y escritas en Estados Unidos y Europa.³²

Si bien podría parecer que en esta crítica me estoy refiriendo solamente a la academia euroamericana al hablar de una manipulación de fuentes, en realidad estoy apuntando a una actitud y filosofía del conocimiento que inclusive muchos intelectuales del Tercer Mundo pueden profesar. Por ejemplo, el historiador peruano Heraclio Bonilla escribió a comienzos de la década del ochenta un panorama de la disciplina de la historia en el Perú. En este trabajo, la mayoría de las referencias que citó eran de autores con base laboral en Estados Unidos, dando preferencia a tesis doctorales recientemente presentadas a universidades norteamericanas (1980), en detrimento de publicaciones de autores nacionales de renombre local. Esta clara omisión fue observada por varios de sus colegas, entre ellos Manuel Burga, quien oportunamente anotó:

No hay que hacer el culto a la tesis extranjera. Hay algunas que no aportan nada o que más bien constituyen un pretexto para ensayar procedimientos metodológicos propios de países extranjeros, y que no responden a la necesidad de construir un nuevo rostro, más andino y nacional, de nuestra historia.³³

Por otro lado, centro y periferia como polos de distribución del conocimiento son también reproducidos dentro de muchos

32. Marcus, G. y M. M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, 1986, p. viii.

33. Burga, M., "Por una historia andina y nacional", 1981, p. 60.

países latinoamericanos, y ciertamente en el Perú. Los académicos basados en Lima (la metrópoli) muchas veces subestiman los estilos académicos "diferentes" de los intelectuales provincianos (la periferia).

Pero el hecho es siempre el mismo: el estudioso ubicado en la metrópoli siempre será la voz receptora de "autoridad" sobre otros autores periféricos. Si imaginamos a euroamérica como la metrópoli, este investigador será reconocido con este privilegio no sólo en Estados Unidos y Europa sino en todo el mundo. Por ejemplo, un académico con base laboral en Estados Unidos que escribe sobre el Perú, será considerado un "latinoamericanista", mientras que un peruano que escribe sobre el Perú usualmente es considerado una voz local, un *insider*, o una fuente de datos primarios. La habilidad del primero será buscada por el mundo entero, e inclusive por el mismo país sujeto de su estudio. La conciencia del carácter hegemónico del académico de la metrópoli es, en consecuencia, universal. Aquí el balance de las relaciones de poder es claro como el cristal: el investigador local es buscado por el estudioso hegemónico como una "fuente de datos primaria", como anfitrión del trabajo de campo y como una puerta de entrada a otros contactos locales. Viceversa, el investigador foráneo es visto como un padrino (o madrina) potencial y como un punto de entrada al mundo académico hegemónico.

Yo estoy, por supuesto, refiriéndome tan sólo a una de las tendencias que, no obstante muy difundida, no se aplica a los mejores ejemplos académicos. Por ejemplo, en el detallado análisis que hace Dale Eickelman de la antropología del Medio Oriente se explica el desarrollo de la comunidad académica marroquí desde la década del sesenta, el surgimiento de nuevas universidades, el crecimiento de las publicaciones académicas, y los muchos puntos de contacto entre las academias occidentales y las locales.³⁴ Eickelman toma como punto de partida el hecho de que en la antropología occi-

34. Eickelman, D., *The Middle East: An Anthropological Approach*, 1989, pp. 385-393.

dental hay una "cómoda suposición entre los practicantes de las ciencias sociales que su lenguaje teórico y términos abstractos son de aplicación universal".³⁵ La verdad de las cosas, concluye Eickelman, es que la antropología occidental —tal como las antropologías no occidentales—, es producida dentro de, y dirigida a, contextos y audiencias específicos. A través de su relato, la academia marroquí aparece como una organización activa, imaginativa y productiva, en igualdad de condiciones, en términos de calidad de investigación, a las academias occidentales. Eickelman también deja bien establecido que los intelectuales en Marruecos, Kuwait y Cisjordania no sólo están familiarizados sino bien enterados de los recientes desarrollos de la academia occidental.

Un reconocimiento implícito de la existencia de una academia peruana puede encontrarse en muchas publicaciones foráneas, como el reciente libro *Peasant and Nation* de Florencia Mallon (1995). Esta autora, con base laboral en Estados Unidos, hace un esfuerzo por armar un diálogo con el historiador peruano Nelson Manrique, acerca de su trabajo en común y el rol del campesinado en la guerra con Chile.³⁶ Mallon abre y cierra su libro reconociendo y "dialogando" con Manrique, estableciendo claramente que ambos encontraron, investigaron y finalmente compartieron los mismos documentos históricos. Más aún, la más destacada propuesta teórica de Mallon se formula sobre la base de un postulado contrario de otro historiador peruano, Heraclio Bonilla. Por último, Mallon incluye a otros autores peruanos en este diálogo cuando concluye su libro afirmando que:

Mi diálogo con Manrique hace ver con claridad que la medición de resultados políticos sobre la base de una perspectiva lineal y de clase no permite una mirada profunda de los discursos populares y culturas políticas andinas. Éste es indudablemente el punto de partida del

35. *Ibíd.*, p. 393.

36. Mallon, E, *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, 1995.

trabajo de Alberto Flores Galindo sobre la utopía andina. Sobre la base de una visión histórica de largo alcance que abarca el periodo de la conquista española hasta las guerras de Sendero de los ochenta, Flores mantuvo que el centro de la futura política peruana debe ser buscado en las tradiciones utópicas indígenas de los Andes. Junto con su colaborador, Manuel Burga, Flores dedicó años buscando los orígenes y el carácter de estas visiones utópicas.³⁷

En ambos casos, el lector euroamericano no sólo es provisto de evidencia de facto de que los investigadores locales en verdad existen, sino que están involucrados en lo que Edward Said llamada "un trabajo original y creativo"³⁸

Los estilos literarios son también diferentes, pero los estilos locales son percibidos como "inferiores" y juzgados con relación al modo de escribir académico euroamericano. Este último consiste en escribir con un lenguaje "objetivo", plagado de citas bibliográficas y dirigido a una audiencia impersonal, desconocida. Por otro lado, el estilo que predomina en las universidades menos expuestas a la influencia euroamericana (generalmente las de provincias y en su forma más clara en los estudios sobre folklore), se caracteriza por el uso de mayores licencias literarias, un lenguaje testimonial y un abundante uso de la metáfora.

Este modo de expresión es considerado poco profesional por los académicos europeos y norteamericanos, quienes piensan que el exceso de palabras es una simple reiteración, ergo, una muestra de la falta de método científico. La expresividad y la emotividad deben ser ajenas al discurso profesional, evidencia fundamental de la "desfamiliarización" que debe tener el investigador frente al sujeto de estudio. El estilo literario del autor foráneo justifica y refuerza su condición de "extranjero". Impedido de poder expresar emociones primordiales con relación a la sociedad que está estudiando (puesto que no la "comprende" afectivamente: un año

37. *Ibíd.*, p. 327.

38. "Third World Intellectuals and Metropolitan Culture", 1990, p. 29.

de residencia no suele ser suficiente), el que el estilo expositivo considerado "profesional" sea uno frío, impersonal, "objetivo", sin emociones ni afectos, le cae como anillo al dedo.

Todo lo contrario ocurre en el caso del estudioso "nativo". Está inmerso en una realidad impostergable e ineludible, y la tarea de "desfamiliarización" de su objeto de estudio se presenta como algo meramente opcional. En este punto la cuestión de la audiencia es fundamental. ¿Para quién escribe un autor? Es claro que los estilos locales se justifican mejor cuando se los imaginan dirigidos hacia un público ya conocido. El problema surge cuando el estilo considerado "superior" y académicamente aceptable es el que se ha establecido en la práctica euroamericana. Así, muchos artículos escritos para el consumo local de pronto no parecen ser "aptos" para las publicaciones euro americanas. Esto ocurre principalmente porque a menudo los intelectuales locales escriben con muchos supuestos, sobreentendidos y omisiones de datos que ellos creen son "de dominio público".

El cuadro sobre los estilos narrativos regionales y metropolitanos intenta abstraer las características más generales de los estilos literarios dominantes en la academia euroamericana y la local. La segunda columna presenta el estilo que hay que dominar para publicar y ser aceptado por la antropología metropolitana, y la primera, el que predomina en las publicaciones nacionales o regionales. El hecho de que constituyan "estilos" y no otra cosa, es decir, que sean tipos de lenguaje que pueden ser aprendidos mediante la práctica, lo confirma el que muchos autores peruanos y latinoamericanos dominan ambos, escribiendo a veces para el ámbito local y otras para una lectoría foránea, publicando en inglés o en otros idiomas. En ambos casos, acomodan su estilo a la audiencia, en una especie de "bilingüismo literario".³⁹

39. El autor de este artículo ha publicado un libro directamente en inglés y que se dirige a un público euroamericano a través de la Oxford University Press (Romeo 2001). Reconozco que si lo hubiera escrito en español y pensando en una audiencia únicamente nacional, lo hubiera escrito de una manera muy diferente.

En efecto, en el mundo académico norteamericano las publicaciones en español son mucho menos estimadas que las publicaciones en inglés. Las publicaciones locales en idiomas nativos (por ejemplo, el español) son vistas como sospechosas, de dudosa calidad académica, dado que supuestamente no han pasado por los numerosos niveles de control de calidad que caracterizan a las publicaciones euroamericanas. Se cree que publicar en América Latina es más fácil y barato, y que por ello, estos artículos y libros locales no son tan "sistemáticos" y "exhaustivos" como los de la metrópoli; es decir, son de una calidad académica menor. Pocos antropólogos "centralistas" han considerado que esto es relativo, que quizás no es que sea fácil publicar en América Latina sino que es demasiado difícil hacerlo en Estados Unidos. ¿No es acaso la función primaria del conocimiento académico ser ampliamente difundido, rápidamente distribuido y económicamente accesible? ¿No será que en América Latina ya habremos logrado el objetivo que muchos autores euro americanos quisieran para ellos mismos?⁴⁰ Reflexionando sobre este tema, David Sutton ha sugerido que "en lugar que los antropólogos críticos continúen escribiendo sobre conocimiento y poder para el cada vez menor círculo de colegas que comparten el mismo discurso, deberíamos usar nuestro conocimiento como poder para encontrar formas de escribir para aquellos sectores sociales con los cuales nos sentimos más comprometidos y a los que queremos captar e impactar".⁴¹

En nuestro caso sabemos que publicar no es una tarea fácil ni sencilla. Es en realidad una misión difícil, a veces más que en los propios Estados Unidos. Proponer textos a revistas o editoriales es una faena que requiere de invertir mucho tiempo en establecer relaciones personales. Los derechos de autor se pagan

40. Me refiero a que el proceso de publicación no sea tan prolongado. La publicación de un libro académico en Estados Unidos demora un promedio de tres años.

41. Sutton, D., "Is Anybody Out There? Anthropology and the Question of Audience", 1991, pp. 91-104.

ESTILOS NARRATIVOS REGIONALES	ESTILOS NARRATIVOS METROPOLITANOS
Desarrollo cíclico de la narrativa e intensa repetición de ideas	Desarrollo continuo de la narrativa, resistencia a repetir ideas y economía de palabras
Cualidad poética prestada de la literatura	Jerga impersonal y especializada, prestada de las ciencias duras
Pasajes emotivos (discursos éticos)	Lenguaje frío, "objetivo"
Sentido de inmediatez e inclusión de opiniones personales coyunturales	Deseo de "permanencia" a través del tiempo, Inclusión de hipótesis basadas en fuentes "impersonales"
Audiencia objetiva, circunscrita al ámbito nacional, lo que hace presuponer un conocimiento previo	Audiencia desconocida, supuestamente sin antecedentes sobre la materia
Estilo oral, tono coloquial cercano al reportaje	Estilo estrictamente escrito y formal
Pocas citas, presunción de que los hechos son de conocimiento común, por lo tanto la autoridad proviene de la condición misma del autor	Abundancia de citas, necesidad de probar que el texto se basa en una ardua búsqueda de fuentes objetivas. Necesidad de demostrar "autoridad" sobre una realidad ajena
Marco teórico implícito.	Marco teórico explícito.
Mayor atención a los datos de campo, como aporte a la integración y conocimiento de la nación (fin político)	Los datos de campo son sólo una excusa para probar una hipótesis teórica de importancia no nacional sino "universal"
Selección del lugar de investigación sobre la base de una noción de pertenencia, de compromiso con el propio país, pueblo, raza o etnia	Selección de un lugar de investigación al azar, mirando un mapa mundi

muy irregularmente, y no es infrecuente que el autor contribuya con sus propios medios a mejorar la edición. Desde el punto de vista del autor "nativo", la publicación de un artículo o libro nunca es fácil. ¿Por qué entonces es vista así por los académicos euroamericanos? ¿Será otra expresión de lo que Edward Said

llama "la teoría de la superioridad cultural", refiriéndose a la manera como Euro-América mira al mundo no occidental como una "región subsidiaria o inferior"?⁴²

Tragedias y celebraciones

Las tragedias y las celebraciones son los frecuentes matices que utilizan los etnógrafos al dibujar la sociedad que estudian. O ven en ellas esperanza y creatividad, o desesperación y anarquía. El estado coyuntural de los sistemas sociales, económicos y políticos no determina directamente la forma como la gente reacciona ante estas condiciones, y menos aún la manera en que la gente se ve a sí misma en el futuro. Algunas de las etnografías sobre el Perú son "tragedias" en el sentido de que no ven esperanza a la vista. Pero ésta es la perspectiva del autor, y a veces tengo la impresión que las tragedias son más frecuentes en la obra de los investigadores foráneos que trabajan sobre el Perú, mientras que las "celebraciones" son usualmente las preferidas por los académicos locales. Pero hay que hacer una importante distinción. Mientras que las tragedias requieren la exclusión de lo constructivo, las celebraciones no requieren la eliminación de lo negativo, ni siquiera de lo trágico. Pueden ser consideradas celebraciones porque ellas conmemoran las esperanzas de un pueblo y los proyectos vitales que sus individuos aún propugnan, *a pesar* de las tragedias de sus vidas actuales. El sociólogo peruano Guillermo Nugent ha definido el "dilema" como un discurso situado entre la tragedia y la comedia, enfatizando que la noción de dilema trae consigo un rol activo del individuo que trata de *resolver* la tragedia.⁴³

También es posible que la tendencia a la celebración en Perú y en América Latina sea impulsada, como dice Carlos Iván

42. Said, E., "Representing the Colonized: Anthropologist's Interlocutors", 1989, p. 215.

43. Nugent, G., *El laberinto de la choledad*, 1992, p. 126.

Degregori (2000), "por la nostalgia, o el anhelo narcisista de reconstruir un Nosotros homogéneo" o lo que es lo mismo, como consecuencia lógica de la influencia de corrientes indigenistas, populistas, o marxistas.⁴⁴

La reciente popularidad del artículo de Orin Starn en el que descarta los estudios andinos que se dedican a buscar las continuidades culturales, es un ejemplo de la apremiante necesidad de tragedia: mientras que Starn critica acertadamente aquellas visiones históricas de la realidad andina, en ese proceso quita todo valor a la literatura andinista sobre el ritual, la cosmología y la estructura social en los Andes de los últimos cuarenta años. Estos son estudios que han documentado diversos procesos andinos de resistencia y de posiciones contrahegemónicas, que han permitido que las comunidades andinas puedan defender sus identidades locales e ideologías de las políticas homogenizadoras, asimilacionistas e integracionistas de las élites nacionales. En un agudo análisis del artículo de Starn, Enrique Mayer afirma lo siguiente:

Pero la así llamada posición romántica que ataca Starn debe ser también vista en el contexto político peruano de aquel tiempo. Tomando en cuenta los prejuicios anti-Andinos del argumento de los dos-Perú [uno arcaico y otro moderno], para los miembros de mi generación de investigadores de campo, tanto la búsqueda, como la demostración con datos etnográficos, y la descripción de una cultura "viva" en lugar de sobrevivencias "muertas", parecía una tarea que valía la pena.⁴⁶

Pero Starn propone en cambio subrayar "el gran descontento a través del campo empobrecido" y "la profunda insatisfacción

44. Degregori, C. I., "Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso", 2000, p. 24.

45. Starn, O., "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Perú", 1991, pp. 63-91.

46. Mayer, E., "Perú in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's 'Inquest in the Andes' Reexamined", 1991, p. 481.

rural con el status quo".⁴⁷ Al criticar la conocida etnografía de Isbell *To Defend Ourselves* (1978), Starn encuentra incómodo el hecho de que se haya malgastado tiempo y esfuerzo en "enfoques ecológicos y simbólicos", mientras que exalta la mirada del autor peruano Antonio Díaz Martínez como la opción "correcta" y "objetiva". Starn cuidadosamente describe a Díaz Martínez como "un agrónomo y futuro líder de Sendero Luminoso nacido en los Andes", como si sus orígenes y alianzas le dieran el monopolio de la verdad sobre el investigador foráneo. En resumen, la visión de Starn del paisaje andino descarta cualquier cosa que no esté directamente relacionada con la "imagen" de un "paisaje rural a punto de estallar en conflicto".⁴⁸

Yo pienso que la enorme notoriedad que este artículo tuvo en Estados Unidos se debe al hecho de que tocó un nervio central en el status quo de la escritura etnográfica euroamericana. Como sugieren Kleinman y Kleinman en la cita que figura al comienzo de este artículo, las representaciones del subalterno como ésta, satisfacen la exigente demanda de una "imagen" que refuerce la noción de un otro atormentado (en este caso el campesinado del Tercer Mundo), inclinado a las soluciones violentas, culturalmente disminuido, y por sobre todo, sin futuro.⁴⁹

Por eso, lo constructivo y lo promisorio, las utopías y los proyectos colectivos son sistemáticamente eliminados en las narraciones metropolitanas. Por ejemplo, en la introducción de una compilación preparada especialmente para ser leída por estudiantes norteamericanos de pregrado llamada *The Peru Reader*, se afirma:

Seguramente, el riesgo final para el Perú es que se quede en una ciudadanía global de segunda clase, una clase de visa perteneciente a lo pintoresco pero no realmente importante, un destino vacacional o

47. Starn, O., "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru", 1991, p. 74.

48. *Ibíd.*, p. 65.

49. Kleinman, A. y J. Kleinman, "The Appeal of Experience. The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times", 1996, p. 7.

de investigación, en donde la miseria es escondida detrás de los muros de los hoteles de turistas o de "muestra" poblacional. No obstante el Perú no descenderá a la obvia desesperanza de Rwanda o Sudán, no es difícil imaginarla en un doloroso limbo: un lugar para especular con cash o con maquinaria obsoleta, y sin embargo privada siempre de los beneficios de las oportunidades económicas y de las políticas democráticas que son las principales promesas de la modernidad:⁵⁰

Los beneficios de presentar al Perú en un "doloroso limbo" ante una audiencia de jóvenes estudiantes norteamericanos son muchos. Los autores aparecen como sobrevivientes de un rito de pasaje acontecido en un mundo distante, oscuro y pavoroso, uno en donde sus habitantes viven una existencia degradante, miserable y sin esperanza.⁵¹ La "Otriedad" del Perú ha sido eficientemente sobredimensionada para causar el máximo impacto en la metrópoli. La comparación con Ruanda y Sudán no es gratuita, ambos países africanos han sido ya lo suficientemente estereotipados en los medios como para causar estupor sociológico ante su sola mención. Admito que muchos de estos pasajes sólo aparecen en las introducciones, prefacios o notas a pie de página, pero son ideológicamente altamente efectivos, a tal punto que otorgan ese matiz a la totalidad del texto.

En el ámbito superficial, el trabajo final toma la apariencia de una crítica social y hasta de una denuncia humanitaria. El autor, o los autores, se convierten en los "voceros" de esa sociedad en Euro-América, denunciando su macabro trabajo de campo en conferencias, simposios y seminarios. El "puro" interés académico ha dado paso a una aventura "emocional", el autor ha conocido a la gente "real" y seguramente dedicará su vida futura a contribuir

50. Starn, O., C. I. Degregori y R. Kirk (eds.), *The Peru Reader: History, Culture, Politics*, 1995, p. 11.

51. Me refiero únicamente a los dos norteamericanos, debido a que ellos escriben conscientemente para una audiencia de jóvenes universitarios estadounidenses. El tercer coautor de este libro trabaja y reside en el Perú, por lo que más bien estaría incluido en la categoría de investigador local.

a su mejora. Desgraciadamente sus buenos deseos estarán limitados a los departamentos académicos y a las revistas especializadas de circulación restringida. Por lo tanto, sus resultados serán mínimos, o acaso inexistentes.

La principal contribución del trabajo de campo aún recae sobre la misma carrera profesional del etnógrafo, no sobre el sujeto de investigación ni sobre las academias locales. La honesta confesión de William Stein, quien participó en el proyecto Cornell-Vicos, es ejemplar:

Si los trabajos de los peruanos han sido útiles para mí, no me parece haber retribuido igual utilidad al Perú. Lamentablemente, la mayor parte de mi propia producción ha estado dirigida a mis colegas y estudiantes norteamericanos, más que a los peruanos.⁵²

El que la audiencia sea foránea es fundamental para determinar el giro del reporte final. Es crucial que los aspectos "peligrosos" de la investigación sean engrandecidos, tanto así como la desesperanza de la sociedad bajo escrutinio. El primer aspecto legitima al investigador ante sus colegas. El segundo lo libera de su responsabilidad con aquella sociedad incurable, cuyo destino aparece como irremediable e inalterable.

En este sentido, obras locales recientes como la de Flores Galindo *Buscando un Inca*, la de Manuel Burga *Nacimiento de una utopía*, o la de Rénique *Los sueños de la sierra*, sugieren desde el mismo título una tendencia contraria a aumentar la tragedia, o a la tentación de "cerrar la historia". Obras como las citadas incluyen una invocación a un futuro constructivo, con la implícita noción de que sí hay, o debiera haber, un futuro alternativo, y que la gente "de adentro" está trabajando en pos de ese ideal. Gonzalo Portocarrero es muy directo en compartir sus propias motivaciones. Recordando su amistad con Alberto Flores Galindo, dice: "La influencia de Tito

52. Osterling, J. y H. Martínez, "Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940-80", 1983, p. 354.

va más allá de lo académico: me recordó que la defensa de los débiles es nuestro primer deber, y que siempre debemos pensar desde la esperanza, abrir posibilidades, no cerrarlas".⁵³

En las propias palabras de Flores Galindo, la tragedia nacional se relativiza, reafirmando la idea de una práctica académica inmersa en la realidad social y no dirigida solamente a la producción "pura" de conocimientos. Algo que ciertamente sólo es posible a través de un compromiso de investigación a largo plazo:

La historia ofrece un camino: buscar las vinculaciones entre las ideas, los mitos, los sueños, los objetos, y los hombres que los producen y los consumen, viven y se exaltan con ellos. Abandonar el territorio apacible de las ideas descarnadas, para encontrarse con las luchas y los conflictos, con los hombre en plural, con los grupos y clases sociales, con los problemas del poder y la violencia en una sociedad. Los hombres andinos no han pasado su historia encerrados en un museo imposible.⁵⁴

Rénique, por otro lado, culmina su libro imaginando el futuro, convocando un consenso, y por qué no, reconociendo que el deseo y la esperanza no tienen por qué estar ausentes del proceso intelectual:

[La sierra] vuelve a ser la fuente de nuevos modelos, de la dimensión utópica que permita imaginar un destino donde la sierra y los campesinos tengan cabida. La realidad disputa los sueños. Las provincias cuzqueñas se ubican entre las áreas más pobres del hemisferio. Quizás ésta sea la oportunidad para acercar unos a otros, enterrando los mitos, conquistando la justicia.⁵⁵

La alusión a la posibilidad de un futuro distinto es casi un lugar común en muchas de las etnografías y estudios locales. La condición del intelectual está entreverada con la condición del

53. Portocarrero, O., *Racismo y mestizaje*, 1993, p. 11.

54. Flores Galindo, A., *Buscando un jnea: La utopía andina*, 1987, p. 6.

55. Rénique, J. L., *Los sueños de la sierra: Cusco en el siglo XX*, 1991, p. 378.

ciudadano. Todos los que vivimos en el Perú queremos tener las mismas probabilidades de supervivencia y condiciones de seguridad y prosperidad. El producto del trabajo intelectual no está desligado del contexto social que lo nutre y cobija. Escribimos nuestros reportes, informes y monografías en el mismo lugar del estudio, sin "regresar" a donde pertenecemos para reflexionar neutralmente sobre nuestros datos, sin el riesgo de que el tiempo y la distancia nos hagan olvidar a los amigos, informantes, y contactos que hicimos durante nuestras investigaciones. Inclusive reconociendo que el Perú se ha jodido en algún momento de su historia, muchos intelectuales se resisten tercamente a perder la ilusión, como Manuel Burga: "Es cierto que un Perú criollo se ha jodido, pero un Perú nuevo inicia su vigorosa marcha hacia el futuro. Sólo cuando términos como andino, occidental o mestizo, ya no nos interesen más y se vuelvan obsoletos, sólo entonces seguramente habrá nacido el nuevo Perú que todos esperamos".⁵⁶

Epílogo

La línea central de mi argumentación en este artículo ha sido que, como individuos, muchos académicos "foráneos" aún mantienen prejuicios que las propias disciplinas que estudian las culturas ya han largamente superado. De allí, que la "teoría de la superioridad teórica" que el habitante promedio del Primer Mundo aplica con relación al "pobre y desesperanzado" Tercer Mundo fluya de forma desapercibida, subliminalmente, de un buena parte de las narrativas de las disciplinas metropolitanas dedicadas al estudio de la cultura. No es casualidad que los mensajes de esperanza sean más frecuentes en los trabajos de los investigadores locales y de los que asumen un estudio a largo plazo, mientras que las representaciones de desolación caracterizan a los reportes de los etnógrafos foráneos y practicantes del corto plazo.

56. Burga, M., "¿Cuándo se jodió el Perú?", 1990, p. 85.

El primero como miembro de una sociedad en crisis, persigue un ideal; mientras que el segundo busca un conocimiento parcial y comparativo. El compromiso político por un lado, y la "pura" iniciativa intelectual, por el otro, parecen estar por el momento en orillas contrarias. La debilidad del investigador local reside en su fracaso en establecer canales efectivos de diálogo con las academias hegemónicas. La debilidad del foráneo consiste en no ver que el estudio de gente de carne y hueso debería tener propósitos más nobles que el exclusivo interés académico. Mientras que siga persistiendo la desigual relación de poder en la academia, el Tercer Mundo será representado con mayor "autoridad" por los investigadores del Primer Mundo que por los investigadores locales. Las excepciones son aquellas academias regionales que se las han arreglado para emerger como lugares donde se desarrollan filosofías hegemónicas alternativas, como el grupo de los "subalternos" en la India, de quienes dice Mallon: " habiendo desarrollado desde hace más de una década el compromiso de concertar el método postmoderno con políticas radicales, el Grupo de Estudios Subalternos ha proporcionado a los académicos que tienen similares preocupaciones, especialmente en otras partes del Tercer Mundo, un importante modelo a seguir".⁵⁷ Pero esta posibilidad está aún lejos de estar al alcance de América Latina.

57. Mallon, F., "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History", 1994, p. 1499.

Bibliografía

ABERCROMBIE, Thomas A.

- 1998 *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison: The University of Wisconsin Press.

ASAD, Talal (ed.)

- 1975 *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press.

BENNOUNE, Mafhoud

- 1985 "What Does it Mean to be a Third World Anthropologist?"
En *Dialectical Anthropologist* 9 (1-4), pp. 357-364.

BONILLA, Heraclio

- 1980 "El nuevo perfil de la historia del Perú". En *La Revista*, núm. 3, pp. 11-18.

BURGA, Manuel

- 1981 "Por una historia andina y nacional". En *La Revista*, núm. 5, pp. 59-60.

- 1988 *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

- 1990 "¿Cuándo se jodió el Perú?". En Carlos Milla Batres (ed.), *En qué momento se jodió el Perú*. Lima: Editorial Milla Batres.

CORNEJO POLAR, Jorge

- 1996 "Los peruanistas y la imagen del Perú". En *El Comercio*, 31 de agosto.

DEGREGORI, Carlos Iván

- 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*. Lima: Red para e! Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

EICKELMAN, Dale

- 1989 *The Middle East: An Anthropological Approach*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

FAHIM, Hussein, *et al.*

- 1980 "Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: A Further Elaboration". En *Current Anthropology* 21 (5), pp. 644-663.

FLORES GALINDO, Alberto

- 1987 *Buscando un Inca: la utopía andina*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

FOSTER, George M., Thayer SCUDDER, Elizabeth COLSON y Robert V. KEMPER (eds.)

- 1979 *Long-Term Field Research in Social Anthropology*. Nueva York: Academic Press.

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.

ISBELL, Billie Jean

- 1978 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: University of Texas Press.

JONES, Delmos J.

- 1970 "Towards a Native Anthropology". En *Human Organization* 29 (4), pp. 251-259.

LEÓN, Javier

- 1999 "Peruvian Musical Scholarship and the Construction of an Academic Other". En *Latin American Music Review* 20 (2), pp. 168-182.

LOBO, Susan

- 1982 *A House of My Own: Social Organization in the Squatter Settlements of Lima, Peru*. Tucson: University of Arizona Press.

KLEINMAN, Arthur y Joan

- 1996 "The Appeal of Experience; the Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times". En *Daedalus* 125 (1), pp. 1-23.

MALLON, Florencia

1994 "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History". En *The American Historical Review* 99 (5), pp. 1491-1515.

1995 *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.

MAYER, Enrique

1991 "Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's 'Inquest in the Andes' Reexamined". En *Cultural Anthropology* 6 (4), pp. 466-504.

MARCUS, George y Michael M. J. FISCHER

1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.

NARAYAN, Kirin

1993 "How Native is a 'Native' Anthropologist?". En *American Anthropologist* 95 (3), pp. 671-686.

NUGENT, José Guillermo

1992 *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.

OBBO, Christine

1991 "Adventures with Fieldnotes". En Roger Sanjek (ed.), *Fieldwork: The Makings of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.

ORTNER, Sherry B.

1991 "Reading America: Preliminary Notes on Class and Culture". En Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research.

OSTERLING, Jorge y Héctor MARTINEZ

1983 "Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940-80". En *Current Anthropology* 24 (3), pp. 343-360.

PORTOCARRERO, Gonzalo

1993 *Racismo y mestizaje*. Lima: SUR - Casa de Estudios del Socialismo.

RÉNIQUE, José Luis

- 1991 *Los sueños de la sierra: Cusco en el siglo XX*. Lima: Centro de Estudios Peruanos.

ROMERO, Raúl R.

- 2001 *Debating the Past: Music, Memory and Identity in the Andes*. Nueva York: Oxford University Press.

SAID, Edward

- 1989 "Representing the Colonized: Anthropologist's Interlocutors". En *Critical Inquiry* 15 (2), pp. 205-225.

- 1990 "Third World Intellectuals and Metropolitan Culture". En *Raritan* 9 (3), pp. 27-50.

- 1988 "Orientalism Revisited". En *Merip Middle East Reports* 18 (1).

SHAHRANI, M. Nazif

- 1994 "Honored Guest and Marginal Man: Long Term Field Research and Predicament of a Native Anthropologist". En Don D. Fowler y Donald L. Hardesty (eds.), *Others Knowing Others: Perspectives on Ethnographic Careers*. Washington D.C.: Smithsonian Institution.

STARN, Orin

- 1991 "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru". En *Cultural Anthropology* 6 (1), pp. 63-91.

- 1995 "To Revolt Against the Revolution: War and Resistance in Peru's Andes". En *Cultural Anthropology* 10 (4), pp. 547-580.

STARN, Orin, Carlos Iván DEGREGORI y Kirk ROBIN (eds.)

- 1995 *The Peru Reader: History, Culture, Politics*. Durham: Duke University Press.

SUTTON, David

- 1991 "Is Anybody Out There? Anthropology and the Question of Audience". En *Critique of Anthropology* 11 (1), pp. 91-104.

TURINO, Thomas

- 1993 *Moving Away from Silence: Music of the Peruvian Altiplano and the Experience of Urban Migration*. Chicago: The University of Chicago Press.

III

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

MARISOL DE LA CADENA

Universidad de California, Davis

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

JOSE MARIA ARGUEDAS

(Entrevista con Ariel Dorfman, *Revista Coral* 1970:44)

*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, aún así, tiene la tradición de mirarse hacia sí misma. Aunque la disponibilidad de re-

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

cursos 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, sólo dos son de antropólogos peruanos". Degregori describe críticamente esta situación como un *triángulo sin base*,² 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.³

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

-
2. Julio Cotler introdujo la idea de "triángulo sin base" en los debates latinoamericanos conocidos como teoría de la dependencia, en los años sesenta. Ésta 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.
 3. Carlos Iván Degregori, *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, 2000, pp. 17-18.

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 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,⁵ la antropología en esta región emergió rodeada de instituciones dedicadas a la creación y control de

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. Marisol de la Cadena, *Indígenas mestizos: las políticas de raza y cultura en el Cusco, Perú, 1919-1991*, 2004.

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 instaladas como representaciones no coetáneas.⁶

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

6. Fabian, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, 1983. 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.

vez está plagada de un "profundo pensamiento estructuralista".⁷ 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 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

7. Orin Starn, "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru", 1991, pp. 63-91; "Rethinking the Politics of Anthropology. The Case of the Andes", 1994, pp. 13-38 y Marisol De La Cadena, "Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cusco", 1991, pp. 7-29.

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,⁸ una conceptualización del tiempo histórico como una medida de la distancia "cultural" entre formaciones occidentales y no occidentales 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*,⁹ quizás la etnografía histórica más temprana producida por un intelectual latinoamericano.¹⁰ 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

8. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, 2000.

9. Fernando Coronil, "Introduction. Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint", [1947], 1995.

10. Su primera edición fue prologada por Bronislaw Malinowski.

[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".¹¹ 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.¹² Ya sea como testigos, participantes u opositores de ciertos eventos políticos —como la Revolución Mexi-

11. Victoria Castro, Carlos Aldunate y Jorge Hidalgo, *Nispa Ninchis. Conversaciones con John Murra*, 2000, p. 43.

12. 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" Uriel García, *El nuevo indio*, [1930] 1937, p. 33.

cana 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.¹³ Generalmente, los indoamericanistas, comúnmente conocidos como indigenistas, eran intelectuales provincianos —mayormente abogados— conocedores de sus entornos: restos arqueológicos, folklore, escritos coloniales, lenguas vernáculos 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".¹⁴ La academia estadounidense, sin embargo, no agotó

-
13. 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 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.
14. Frank Salomon, "The Historical Development of Andean Ethnology", 1985, p.89.

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".¹⁵ Vinculada a las discusiones más tempranas sobre la influencia de "los blancos" en las culturas indígenas de los Estados Unidos,¹⁶ 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".¹⁷ 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 la red indigenista donde encontró seguidores y detrac-

-
15. 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 Herkovitz (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.
 16. Paul Radin, "The Influence of the Whites on Winnebago Culture" proceedings of the State Historical Society of Wisconsin, 1913, pp. 137-45.
 17. También en 1936, Redfield, Herskavitz y Lintan escribieron "Un Memorandum para el Estudio de la Aculturación". Ralph Beals, "Acculturation", 1995.

tores.¹⁸ 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".¹⁹ 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 40, en la fundación del *Instituto Indigenista Interamericano*. Su misión era "realizar investigación sobre los 'problemas indios' en países del hemisferio occidental".²⁰

-
18. 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, Fernando Ortiz, *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*, [1947], 1995; Ángel Rama, *Transculturación Narrativa en América Latina*, 1982; Fernando Coronil, "Introduction. Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint", [1947], 1995. 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", Fernando Coronil, 1995, p. xix, a la que se oponen los escritos y la experiencia de Arguedas.
19. Andrew Sartori "Robert Redfield's Comparative Civilizations Project and the Political Imagination of Postwar America", 1998, pp. 33-65; Thomas C. Patterson, *A Social of Anthropology in the United States*. 2001; Ralph Beals, "Acculturation", 1995.
20. Thomas C. Patterson, *A Social of Anthropology in the United State*. 2001, p.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.²¹ 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.²² 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 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

-
21. 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.
 22. Frank Salomon, "The Historical Development of Andean Ethnology", 1985, p. 90. Enfatizo las palabras que denotan subordinación para dar cuenta de esta relación.

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.²³ 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.

23. Orin Starn, "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru", 1991, pp. 63-9.

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 investigación²⁴ en Lima, reunidos en una Mesa Redonda, un grupo de 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.²⁵ *Todas las sangres*, aunque a favor de la lucha indígena, contradecía el guión de los intelectuales y políticos de izquierda. Este guión (común a las

24. 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.

25. Para controlar el desorden —y modernizar el campo— el estado respondió con planes de desarrollo dirigidos a "integrar a la población indígena", donde

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".²⁶ 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 guión dominante del mestizaje-aculturación, este personaje debía encontrarse purgado de creencias supersticiosas y convertido en un ex-

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.

26. José María Arguedas, "Voy a hacerles una confesión ...", [1965], 1996, p. 52.

indio, un *cholo* urbanizado, desdeñoso de las cuestiones indígenas. Pero Willka defraudó este guión. 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".²⁷ 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.²⁸ 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*

27. José María Arguedas, *Todas las sangres*, 1964, p. 55.

28. 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'. Despídete. El sol te prefiere, te hace grande, por gusto." José María Arguedas, *Todas las sangres*, 1964, p. 120.

*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!*²⁹

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.³⁰ Del mismo modo, en las mentes de los principales intelectuales limeños de los sesentas —muchos de ellos sinceros socialistas y prominentes defensores de la teoría de la dependencia— no había lugar político o conceptual para Rendón Willka. La elocuencia de Aníbal Quijano 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 Willka 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.³¹

El mundo indígena y su paisaje animado no eran la arena secular que las organizaciones políticas modernas necesitaban.

29. José María Arguedas, 1964, p. 307.

30. Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, 1995.

31. En Rochabrún, *La Mesa Redonda sobre "Todas las sangres" del 23 de junio de 1965*, [1968] 2000, p. 59.

Entonces, en aparente paradoja, el análisis que proponía Quijano (y muchos otros socialistas) operó como una "prosa de la contra-insurgencia".³² 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 —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.³³ 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".³⁴ 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*

32. Ranajit Guha, *An Indian Historiography of India: a Nineteenth-century Agenda and its Implications*, 1988.

33. Hobsbawm, Eric J., *Social Bandits and Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th century*, 1960.

34. 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", José María Arguedas, *Todas las sangres*, 1964, p. 100.

campesino en ese momento, aparece sólo por excepción y sólo de manera totalmente aislada, y el líder indio está ya en el mismo proceso de cholificación. No creo por ello que sea viable una solución indígena al problema campesino."

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 cual 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.³⁶ 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".³⁷

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.³⁸ Ello no anula, sin embargo, el notable vocabulario historicista que Quijano usó para definir a los "cholos"

35. En Rochabrún, *La Mesa Redonda sobre "Todas las sangres" del 23 de junio de 1965* [1968], 2000, p. 99.

36. 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, como "Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú", en *Dominación y cultura*. Mosca Azul, Lima 1980.

37. En "El movimiento campesino del Perú y sus líderes" (1965: 61). En 1979, este ensayo fue incluido en A. Quijano: *Problema agrario y movimientos campesinos* (citado por Guillermo Rochabrún (ed.), *La Mesa Redonda sobre "Todas las sangres" del 23 de junio de 1965*, 2000, pp. 101-103).

38. Aníbal Quijano, conversación personal, agosto 2003.

—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.³⁹ 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 s. 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 magia".⁴⁰ 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

39. Desde similares estructuras mentales evolutivas, algunos historiadores y sociólogos niegan la conciencia "nacionalista de los campesinos". Ver, por ejemplo, Heraclio Bonilla, "The War of the Pacific and the National and Colonial Problem in Peru," 1978, pp. 92-118, Y Henri Favre, "Remarques sur la lutte des classes pendant la Guerre du Pacifique", 1975, pp. 55-81.

40. 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 cuál implementó a partir de 1969 una reforma agraria dirigida a neutralizar las revueltas rurales.

fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. *Pero no mató en mí lo mágico...*"⁴¹

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"⁴² —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.⁴³ 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.

41. José María, Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, 1971, p. 283.

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

43. 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 bi-direccional 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.

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".⁴⁴ A fines de los sesentas, 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 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,⁴⁵ 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.⁴⁶ 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".⁴⁷ 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.⁴⁸

44. Concepto que he explicado al inicio de este artículo.

45. Él era como Rendón Willka según le reveló a uno de sus colegas. Entrevista con Tomás Escajadillo en *Cultura y pueblo*, año II, n° 7-8, 1965. Lima (citado por Tomás Escajadillo en *Revista peruana de cultura*, 113-14, 1970, pp. 93-94).

46. Ariel Dorfman, "Conversación con José María Arguedas", 1965 [1970].

47. Ariel Dorfman, 1965 [1970], p. 45.

48. Ariel Dorfman, 1965 [1970], p. 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"⁴⁹ 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 literario⁵⁰ —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".⁵¹ Con la *vida* como fuente de conocimiento, la literatura le permitía borrar las distinciones entre "realidad" y "ficción", y así describe su trabajo como: Absolutamente cierto y absolutamente imaginado. Carne y hueso y pura ilusión".⁵² La antropología estaría en desacuerdo: el paisaje animado y los insectos "má-

49. José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, ([1968] 1971, p.282).

50. En esto —y probablemente otras características— el trabajo de Arguedas es comparable a la producción de Zora Hurston.

51. José María Arguedas, "Voy a hacerles una confesión...", [1965], 1996, p.52.

52. José María Arguedas, ([mayo, 1968] 1971: 22).

gicos" 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 aborigen —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".⁵⁵ 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 cuarentas, 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 combi-

53. John Murra y Mercedes López-Baralt, *Las cartas de Arguedas*, 1996, p. 162.

nación de estructuralismo francés, funcionalismo británico y etnohistoria 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.⁵⁴ 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.⁵⁵

Un shaman 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 shamanes 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".⁵⁶

54. Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, 1982.

55. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, 2000, p. 16.

56. Kintto Lucas, *La rebelión de los indios*, 2000, p. 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.⁵⁷ 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.⁵⁸ 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".⁵⁹ Políticamente, las discusiones de la Mesa Redonda fueron preludio 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.⁶⁰ Ellas fueron parte de un proceso

57. David Sobrevilla, comunicación personal, agosto, 2003.

58. 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 el uso creativo y ejemplar de la teoría sociológica para explicar procesos de cambio en el Perú, anotando regularidades y haciendo generalizaciones." Carmen Pinilla, *Arguedas. Conocimiento y Vida*, 1994, p. 107.

59. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, 2000, p. 18.

60. Charles Hale, "Between Che Guevara and the Pachamama. Mestizos: Indians and Identity Politics in the Anti- Quincentenary Campaign", 1994; Deborah J Yashar, *Demanding Democracy: Reform and Reaction in Costa Rica and Guatemala, 1870s-1950s*, 1997.

que algunos han denominado "el retorno del indio",⁶¹ 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 CRIC⁶² (Colombia), ECUARUNARI⁶³ (Ecuador), AIDSEP⁶⁴ (Perú) 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

61. Xavier Albó, "El retorno del indio", 1991; Galo Ramón, *El Regreso de los Runas. La potencialidad del Proyecto Indio en el Ecuador Contemporáneo*, 1993 y Phillip Wearne, *Return of the Indian: Conquest and Revival in the Americas*, 1996.

62. Consejo Regional Indígena del Cauca

63. Ecuador Runacuanpac Hiccharimui, Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador.

64. Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana.

Galo Ramón, el levantamiento "rompió el dique que un proyecto dominante de estado nacional había construido desde 1830".⁶⁵ En palabras de uno de sus principales actores, Luis Macas, antiguo presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE),⁶⁶ 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 90 cambió toda 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.⁶⁷

Como era predecible (aunque sorprendente y aún inadmisibles para algunos) la movilización política —el retorno del indio— también significó el "levantamiento de conocimientos",⁶⁸ 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

65. Galo Ramón, *El regreso de los runas. La potencialidad del Proyecto Indio en el Ecuador contemporáneo*, 1993, p. 6.

66. CONAIE reemplazó ECUARUNARI en los años ochenta.

67. Luis Macas, ¿Cómo se forjó la Universidad Intercultural?, Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, año 2, n° 19, octubre del 2000 (edición especial) <http://icci.nativeweb.org/boletin/19/macass.html>

68. Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, 1980, pp. 81-87.

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",⁶⁹ 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".⁷⁰ 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".⁷¹

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.⁷² Sin embargo, el

69. Micke Bal, *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*, 1999.

70. Esteban Ticona, *Organización y liderazgo de aymara 1979-1996*, 2000.

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

72. Kay Warren, *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*, 1998; Esteban Ticona, *Organización y liderazgo de aymara 1979-1996*, 2000; Albó, Xavier, "And from Kataristas to MNRistas? The surprising

proceso ha hecho estallar 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, asháninka, 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 Asháninka 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 epistémicos⁷⁵ 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

and bold alliance between Aymaras and Neo-liberals in Bolivia", 1994 y Donna Lee Van Cott, *The Friendly Liquidation of the Past: the Politics of Diversity in Latin America*, 2000.

73. Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, 2000.

indígena, como el de Ecuador, propone crear "un Estado plurinacional que reconozca la diversidad de sus pueblos".⁷⁴

Sustentada y producida por organizaciones sociales opuestas a las políticas neoliberales que el Estado intenta implementar desde los ochentas,⁷⁵ 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 heteroglosica. La versión peruana más difundida se refiere a un "diálogo entre culturas",⁷⁶ 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 enfatiza 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

74. Arturo Yumbay, CONAIE. En: *Foro indígena. El movimiento indígena como actor político*. Lima: COPPIP-CONACAMI. Sin fecha, p. 14.

75. Melina Selverston-Scher, *Ethnopolitics in Ecuador: Indigenous Rights and the Strengthening of Democracy*, 2001.

76. Juan Carlos Godenzzi (comp.), *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*, 1996.

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".⁷⁷ 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*.⁷⁸ 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".⁷⁹ 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".⁸⁰

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 interculturali-

77. Rigoberto Menchú, "La interculturalidad como utopía", 1998, p. 15.

78. Luis López, "No más danzas de ratones grises. Sobre interculturalidad, democracia y educación", 1996.

79. Catherine Walsh, "(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros del Ecuador", 2002, p. 115.

80. Fidel Tubino, "Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva", 2002, p. 54.

dad 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".⁸¹ 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 aportar a la *aventura del conocimiento desde nuevas fuentes*?⁸²

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

81. Instituto Científico de Culturas Indígenas, Editorial, 2000.

82. Instituto Científico de Culturas Indígenas, Editorial, 2000.

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 del 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.⁸³ 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.⁸⁴ De este modo, las epistemologías relacionales cancelan las posiciones sujeto-objeto, y al in ter actuar con sus otros como sujetos que hablan, piensan y saben,⁸⁵ 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 disciplina-rias, 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 polari-

83. Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, 1991.

84. Para un ejemplo de epistemologías relacionales ver Galo Ramón *El Regreso de los Runas* (Quito COMUNIDEC-Fundación Inter Americana, 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.

85. Anne Salmond, "Self and Other in Contemporary Anthropology", 1995.

zada con Arguedas de un lado, y los racionalistas recalcitrantes por 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 1966.⁸⁶

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 PROEIB-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

86. La carta estaba dirigida a su apreciado amigo, Alejandro Ortiz Rescaniere, quien estaba estudiando en París bajo la dirección de Claude Lévi-Strauss. Alejandro Ortiz, *José María Arguedas, recuerdos de una amistad*, 1996, p. 209

indígenas", y por tanto, como más masculinos. Aunque esta última interpretación desafía estereotipos dominantes, como el que "las mujeres son más indias",⁸⁷ 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?⁸⁸

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 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

87. Marisol De La Cadena, "Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cusco", 1991.

88. Patricia Oliart, "Identidad indígena e historia del contacto en América Latina: las personas, los pueblos y el movimiento transnacional", 2002.

—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.⁸⁹ 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 sesentas y setentas 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"⁹⁰ al incluir dentro

89. Que estos indios "in temporales" fueran trabajadores estacionales en plantaciones de café; que se dirigieran en viajes semanales a los pueblos vecinos a comprar arroz, azúcar, kerosene y cigarros; 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, Informe Final, tomo V, cap. 3).

90. James Ferguson, *The Anti-Politics Machine. "Development," Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*, 1990.

de la hegemonía del liberalismo —o del neo liberalismo en este caso— circunstancias que pudieran revelar y entonces politizar las narrativas cotidianas de lo "cultural" o la exclusión "étnica". El inclusivo —aunque despolutizante— trabajo del multiculturalismo opera normalizando la educación. En el Perú, por ejemplo, el escándalo que de otra forma hubiera representado la imagen de un *cholo* 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 multi-culturalismos 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.

Bibliografía

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. F.: Siglo XXI.

ALBÓ, Xavier

1991 "El retorno del indio". *Revista Andina*, num. 2, pp. 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: *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*. Alfred L. Kroeber (ed.). Chicago: University of Chicago Press.

BONILLA, Heraclio

- 1978 "The War of the Pacific and the National and Colonial Problem in Peru", en *Past and Present* 81, pp. 92-118.

CADENA, Marisol de la

- 1991 "Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cusco". *Revista Andina* 9, num. 1, pp. 7-29.
- 2004 *Indígenas mestizos: Las políticas de raza y cultura en el Cusco, Perú, 1919-1991*. Lima: IEP.

CALLA, Pamela

- En prensa* *Negotiating Fundamentalisms: The Officialization of Intecultural 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*.

CORONIL, Fernando

- 1995 [1947] "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

- 1973 *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- 1996 *José María Arguedas: antología comentada*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

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". En Revista "Coral", num. 13, pp. 43-46.

ESCAJADILLO, Tomás

- 1970 "Meditación preliminar acerca de José María Arguedas y el Indigenismo". *Revista Peruana de Cultura*, pp. 93-94, 113-114.

ESQUIT, Edgar

- 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 *Littérature et Société au Pérou du XIX^{eme} siècle a nos Jours*, Grenoble: Université des Langues et Lettres de Grenoble, Centre d'étude et de recherches sur le Pérou et les pays andins - CERPA.

FERGUSON, James

- 1990 *The Anti-Politics Machine. "Development", Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho* Cambridge: Cambridge University Press.

FOUCAULT, Michel

1980 *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Colin Gordon (ed.). Brighton/Sussex: Harvester Press.

FULLER, Norma

2002 *Interculturalidad y Política. Desafíos y Posibilidades*: Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

GARCIA, 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), pp. 41-68.

HARAWAY, Donna

1991 *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*. Londres: Free Association.

HOBBSBAWN, 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 CIENTIFICO DE CULTURAS INDIGENAS, Editorial

2000 Boletín ICCI Rimay, año 2, num, 19, octubre, <http://icci.nativeweb.org/boletín/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, Kinto

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, año 2, num. 19, octubre (edición especial). <http://icci.nativeweb.org/boletin/19/macas.html>.

MENCHÚ, Rigoberta

1998 "La interculturalidad como utopía". En: Pentukun, num. 8, pp. 11-14.

MIGNOLO, Walter

2000 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* Princeton: Princeton University Press.

MURRA, John; 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 MARTINEZ

1983 "Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940-1980" *Current Anthropology* 24(3), pp. 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*, num. 1, julio, pp. 209-245.

QUIJANO, Aníbal

- 1997 "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En: *Anuario mariateguiano*, vol. IX, num. 9.

- 2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (com.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.

RADIN, Paul

- 1915 "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 D. F.: Siglo XXI.

RAMÓN, Galo

- 1995 *El regreso de los runas. La potencialidad del Proyecto Indio en el Ecuador contemporáneo*. Quito: COMUNIDEC-Fundación InterAmericana.

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". En *Mountain Research and Development*, vol. 5, num. 1, pp. 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

- 1991 "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru" en: *Cultural Anthropology*, vol. 6, num. 3, pp. 63-91.
- 1994 "Rethinking the Politics of Anthropology. The Case of the Andes" en: *Current Anthropology*, vol. 35, pp. 13-38.

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 D. F.: Fondo de Cultura Económica.

WALSH, Catherine

2002 "(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.

2002 "Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo". En: C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez (ed.). *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

IV

“No hay antropología más diversa”: la antropología francesa en los Andes peruanos

CAMEN SALAZAR-SOLER

Centre National de la Recherche Scientifique

He titulado este artículo "No hay antropología más diversa", inspirándome en el título de un libro que Carlos Iván Degregori editara recientemente,¹ con la intención de mostrar la nutrida y prolongada historia de la presencia francesa en este campo de estudios desde hace más de cincuenta años, así como la diversidad de perspectivas y metodologías que dan cuenta que los aportes de la antropología francesa no se circunscriben a aquellos en marcados dentro de dos corrientes o ramas de ésta: la etnohistoria y el estructuralismo, como comúnmente se cree y sostiene. En las páginas que siguen quisiera, además de hacer un recuento crítico de los aportes de la antropología francesa en los Andes peruanos, presentar la diversidad de propuestas nuevas de los investigadores galos que evocan también relaciones

1. Degregori, C. I., *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, 2000.

pluridisciplinarias de esos estudios, no sólo con la historia sino también con la lingüística, geografía, geología, etc.²

Los inicios de la antropología francesa en los Andes peruanos

Podemos afirmar que la historia de la antropología francesa en el Perú se inicia formalmente con la creación del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y el impulso que desde allí le dio su primer director Jean Vellard.³ Sin embargo, hay que recordar la contribución en música de los esposos D'Harcourt, quienes en 1925 reúnen material de toda el área andina que incluía partituras, fotografías y material etnográfico. Cabe señalar que el trabajo de esta pareja francesa era parcialmente desconocido hasta su reedición en 1988.⁴ De igual manera, debemos destacar los trabajos de Paul Rivet, quien fuera secretario general del Instituto de Etnología de la Sorbona, luego director del Museo de Antropología y organizador del Museo del Hombre en París. Entre sus principales obras encontramos *Los orígenes del hombre americano* (1943), *Bibliographie des langues Aymara et Kichua* (cuatro volúmenes, 1951-1956), y la edición facsimilar de la *Nueva crónica y buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala (1936).⁵

Destaquemos la figura de Jean Vellard, médico y etnógrafo francés, quien además de haber sido director del IFEA hizo im-

-
2. Una versión preliminar de este artículo se presentó en el marco del IV Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología, celebrado en Lima en el 2005. Un resumen de este trabajo ha sido publicado como "La presencia de la antropología francesa en los Andes peruanos", en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 2007, 36 (1), pp. 93-107.
 3. Osterling, J. y H. Martínez, "Apuntes para una historia de la antropología social peruana: décadas de 1940-1980", 1995.
 4. Roel Mendizábal, P., "De folklore a culturas híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nosotros", 2000, p. 75.
 5. Osterling, J. y H. Martínez, "Apuntes para una historia de la antropología social peruana: décadas de 1940-1980", 1995.

portantes contribuciones como docente a la antropología peruana, tanto desde la Universidad de San Marcos como desde la Pontificia Universidad Católica del Perú. En San Marcos se lo recuerda por su cátedra de los años cincuenta sobre etnografía sudamericana, así como por su conocimiento de los urus de Bolivia. Su participación en la Universidad Católica es de igual importancia y marca el nacimiento de la antropología social en esa casa de estudios. Sabemos que en 1953 se estableció el Seminario de Antropología en el Instituto Riva Agüero bajo la dirección de Vellard y el apoyo de Honorio Ferrero. El primero, paralelamente a sus actividades en el seminario, fue profesor desde 1956 en la Escuela de Servicio Social, y entre abril de 1957 y fines de 1962, ejerció la docencia en la Facultad de Letras de la misma Universidad. Por esa época se dedicó también al estudio de los uru del lago Titicaca y de los aymará de Perú y Bolivia.⁶

En el decenio siguiente, después de la guerra de Argelia, asistimos, según H. Favre,⁷ a una revitalización de los estudios andinos en Francia. Debemos relacionar esta situación con la decisión del Ministerio de Relaciones Exteriores de reanimar el IFEA. En esta época dicho instituto estuvo primero bajo la dirección del historiador François Chevalier y luego del geógrafo Olivier Dollfus. Durante el periodo de este último, la Dirección General de Relaciones Culturales, Científicas y Técnicas atribuyó al instituto dos plazas de pensionarios, que consistían en puestos de investigador en los países andinos de una duración de dos años. Entre los primeros pensionarios encontramos a H. Favre, P. Duviols, N. Wachtel y J. Piel.

Quisiera destacar los ejes que guiaron las investigaciones de esa época para luego detenerme brevemente en el trabajo de algunos investigadores que marcaron particularmente la antropología.

6. *Ibíd.*

7. Favre, H., "La recherche française en sciences sociales sur les pays andins (Pérou, Bolivie, Équateur)", 1980, pp. 23-24.

Podemos agrupar en dos ejes los diferentes estudios que llevaron a cabo los investigadores franceses sobre el Perú entre los decenios de 1960 y 1970. El primero está constituido por la organización del espacio. En este eje debemos insertar las investigaciones realizadas por historiadores y antropólogos reunidos alrededor de Nathan Wachtel en el Credal (Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, IHEAL), cuyo centro de interés fue la relación de las sociedades andinas del altiplano peruano-boliviano con el espacio que ocupaban principalmente en la época colonial. En este primer eje debemos igualmente incluir las investigaciones llevadas a cabo en el alto valle del Chancay por un equipo multidisciplinario, conformado por historiadores, sociólogos, etnólogos y geógrafos animado por Olivier Dollfus, sobre la manera cómo un grupo social interpreta su territorio y explota las posibilidades que éste le brinda. Las investigaciones de este último equipo marcarán de cierta forma los trabajos de Antoinette Fioravanti en el alto valle del Urubamba y los de Henri Favre sobre la región de Huancavelica. En los años setenta, Favre reunió a sociólogos, antropólogos, arqueólogos y genéticos en un proyecto de investigación cuyo objetivo era estudiar el cambio de altitud del hábitat, la dinámica social y cultural que operaba en las comunidades, y las relaciones entre mestizaje biológico (miscegenación) y mestizaje cultural (aculturación) en los departamentos de Huancavelica, Junín y Lima.⁸

En un segundo eje podemos agrupar diversos trabajos que tenían por tema el estudio de las relaciones del campesinado "indígena" con la sociedad que los rodeaba. Según H. Favre,⁹ el acento estuvo puesto tanto en el aspecto "indio" de los campesinos de las tierras altas del Perú como en el carácter campesino de esos "indios". Es en este grupo que podemos incluir trabajos tan diversos como el de Pierre Duviols sobre el universo religioso de los

8. *Ibíd.*

9. *Ibíd.*, p. 28.

nativos y las modificaciones que sufren debido a la evangelización y a la colonización, así como los de J. Piel sobre la expansión y desarrollo de la gran propiedad de tierras en el Perú y el confinamiento de los campesinos a un territorio cada vez más exiguo. Por otra parte, y en el marco de un programa de investigación sobre los movimientos indios campesinos de Meso América y los Andes, el equipo de investigación sobre las sociedades indias campesinas de América Latina que H. Favre dirigía por los años 1970, en el CREDAL (Centre de Recherche et de Documentation sur l'Amérique Latine), estudió a partir de casos peruanos y bolivianos, diversos tipos de reacciones violentas a este tipo de confinamiento que no era solamente territorial. Uno de los programas que se inició en los años ochenta, se propuso analizar las políticas indigenistas de los Estados peruano y boliviano desde fines del siglo XIX hasta la década del ochenta, comparándolas con la política de México de la misma época. Paralelamente, un grupo de antropólogos, sociólogos e historiadores coordinados por F. Morin, R. Santana y P. Vayssiere, del Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Toulouse-Le Mirail, inició unas investigaciones sobre las manifestaciones de la etnicidad en Ecuador y Perú contemporáneos, en el marco de un programa sobre identidades nacionales y étnicas del Grupo de Investigación sobre América Latina. La imagen del "indio" y sus diferentes manipulaciones por los sectores no indios de la sociedad y en particular por las élites intelectuales venían, desde hacía muchos años, reteniendo la atención de los especialistas del Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Bordeaux III y de los investigadores del Centro de Estudios y de Investigaciones Peruanas y Andinas de la Universidad de Grenoble III, quienes estudiaban por esos años el indigenismo en tanto corriente de pensamiento a través de la producción literaria "noble" (novelas, ensayos) y no noble (prensa, textos legislativos, etc.). Como veremos, este interés por los temas étnicos ha persistido entre los investigadores franceses estudiosos del mundo andino.

Fuera de estos ejes se situaba el grupo de N. Wachtel del CREDAL, quien en 1980 inició un estudio sobre las estructuras familiares en los Andes en la época colonial.

Quisiera recordar el aporte de un investigador que aunque no fue antropólogo contribuyó de manera sustancial al desarrollo de la disciplina en el Perú: Franois Bourricaud, otrora profesor de la Universidad de Burdeos. Su contribución fue importante en varios niveles. En primer lugar, en el ámbito de la docencia su aporte radica en haber ligado la antropología y la sociología a través de los cursos dictados en la Universidad de San Marcos en los años 1956 y 1957, además de introducir en ese centro de estudios a Carlos Marx, Wilfredo Pareto, Max Weber, Marcel Mauss, George Gurvich y Robert Merton, entre otros. En segundo lugar, en lo que a su producción científica se refiere, si bien fue más conocido por sus trabajos sobre la burguesía peruana y la formación del APRA, para nosotros resulta de gran interés: *Cambios en Puno. Estudios de sociología andina* (México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967). Este trabajo fue, a decir de R. Pajuelo,¹⁰ "Una de las primeras visiones sobre la comunidad que buscó romper con la imagen propagada por la antropología culturalista y el indigenismo". Según este autor, para Bourricaud, la imagen del ayllu popularizada por Bandelier y Saavedra no era utilizable, debido a la ausencia de un conocimiento adecuado de la organización agraria precolombina que pudiese aclarar lo que realmente era un ayllu. Respecto a la comunidad, sostiene que ningún criterio preciso pudo definirla, por lo cual la palabra "se emplea de manera tan vaga, y se aplica a situaciones tan alejadas unas de otras". Pero su contribución fue más allá de esto y cabría recordarla a algunos investigadores posteriores y actuales, pues constata que "muy a menudo encontramos que en las tradiciones indígenas hay menos creencias y ritos propios de los autóctonos que costumbres de la España del siglo XVI transpor-

10. Pajuelo, R., "Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú", 2000, pp. 148-149.

tadas a América". Bourricaud sostiene, por ello, que ante la dificultad de definir la comunidad a partir de un conjunto de instituciones específicas, podría caracterizársela por la solidaridad y el espíritu comunitario de sus miembros, así como por "instituciones constantes y bien definidas".¹¹

Dos periodos, dos perspectivas diferentes: los cambios versus las continuidades

Me ha parecido importante, en este recuento, comparar dos periodos para mostrar las diferentes perspectivas de los trabajos antropológicos franceses sobre los Andes: el primer periodo abarca las investigaciones y tendencias realizadas entre los años sesenta y setenta, y el segundo cubre el periodo comprendido entre los años setenta y ochenta, siguiendo el análisis que realizó H. Favre¹² en un artículo, especie de balance de los estudios en ciencias sociales en el Perú.

Según Favre,¹³ en los años sesenta y la primera parte de los años setenta del siglo pasado, los antropólogos peruanistas, tanto peruanos como franceses, o en general extranjeros, se dedicaban mayoritariamente a estudiar cómo los campesinos "indios" de la sierra se incorporaban al proceso de cambio que debía llevarlos al umbral de la "modernidad". El marco teórico de esos estudios antropológicos era el del evolucionismo, en perfecto acuerdo con las teorías de la modernización vigentes en ese momento. Pero a fines de los años setenta y durante los ochenta, el panorama de la antropología sufre cambios radicales. Primero, señala el autor, hay un cambio en el enfoque: en el primer periodo que hemos evocado se estudiaba lo que cambia; en el decenio de 1980 se estudiaba sobre todo lo que supuestamente "no cambia, es decir

11. *Ibíd.*

12. Favre, H., "Los antropólogos y la nave de Teseo", 1998a.

13. *Ibíd.*, pp. 18-16.

las persistencias, las inminencias, las supervivencias, las continuidades". En segundo lugar, hay un cambio en el marco teórico. Abandonando el marco del evolucionismo, dos decenios después, los estudios antropológicos sobre la permanencia se realizaron dentro del marco teórico del relativismo cultural, cuyas versiones "más radicales parecen postular un fijismo prelamarquino de las variedades culturales", sostiene Favre.¹⁴ Aún más, afirma este autor, se dio un cambio en la observación: en el primer periodo se observaba lo que cambia en el aspecto social y económico (cf. los proyectos y publicaciones arriba mencionados); en los años ochenta se observaba lo que supuestamente no cambia en el sistema de representaciones, del universo simbólico de la cosmovisión. Hay así, afirma Favre, un cambio no tanto de conceptos sino en el valor normativo que se da a esos conceptos.

Y finalmente hay un cambio importante en la denominación del objeto de estudio: ya no se hablará más de "indios" sino de "andinos". Este cambio es muy significativo si se toma en cuenta que la categoría de indio remite a un entorno social: indio es una categoría social colonial, neocolonial, poscolonial; mientras que lo "andino" remite a un entorno geográfico: el de la cordillera. Surge de esta manera, lo que, a decir del sociólogo citado, "pomposamente" se ha llamado la teoría de lo andino. Pomposamente, dice Favre,¹⁵ porque "no es nada más que un conjunto de ideas que la comunidad académica acepta como verdades científicas y que los medios de comunicación difunden en dirección de la opinión pública". Podemos resumir estas ideas en tres. En primer lugar, la idea de que existe una cultura andina irreducible a cualquier otra, lo que explicaría dice el autor, la propensión limitada, por no decir nula, de la antropología peruana al comparativismo, una de las condiciones indispensables de la disciplina. En segundo lugar, y como ya lo hemos mencionado más arriba, durante los años sesenta, se

14. *Ibíd.*, p. 16.

15. *Ibíd.*

estudiaban los cambios en función de la teoría del cambio, por el contrario durante los años ochenta se estudiaban las permanencias "sin pensar en la necesidad de una teoría de la permanencia", como si las permanencias no fueran tan problemáticas como los cambios. En tercer lugar, los principios organizadores de la supuesta cultura andina operan dentro del medio andino pero también, como lo demuestran los estudios antropológicos urbanos costños, fuera de él.

Además, esta creación y este uso de la teoría de lo "andino" por la antropología francesa tienen consecuencias más graves: la teoría de lo andino crea y afirma una diferencia al interior del Perú como nación, invalidando un proyecto nacional. Pues según Favre,¹⁶ la teoría de lo andino enfatiza sistemáticamente la diferencia entre lo andino y lo criollo, asumiendo que tal diferencia es infranqueable, puesto que lo andino no cambia ni puede cambiar. Según esta teoría, el andino y el criollo actuarían cada uno con su propia lógica. "Entre el andino y el criollo habría la misma distancia, el mismo abismo que el que existía hasta hace unos años entre el negro y el africano". En consecuencia, el peruano no existiría, ni podría existir. La teoría de lo andino invalida definitivamente el proyecto nacional, que pasa forzosamente por el mestizaje. y en la medida que, sostiene Favre, lo andino corresponde a lo popular, varios antropólogos toman los dos términos como intercambiables, la mayoría de la población del Perú se encuentra de esta manera "exotizada", por no decir "salvajizada" y revestida de una alteridad absoluta remitida a otro "planeta cultural".¹⁷

Para concluir con este tema de lo andino, Favre afirma¹⁸ que la teoría de lo andino representa también un intento de fortalecer en el ámbito ideológico o de restaurar en el ámbito simbólico, la barrera entre criollos e indios que los cambios ocurridos en la

16. *Ibíd.*, p. 17.

17. *Ibíd.*

18. *Ibíd.*

sociedad peruana desde hace varios decenios han finalmente derribado. Según este autor, esta teoría sería "el último dique que los grupos dominantes levantan para protegerse del desborde popular", para citar un término acuñado por J. Matos Mar.

La etnohistoria francesa en los Andes peruanos

En los balances sobre la antropología peruana encontramos frecuentemente, en el rubro etnohistoria, los nombres de dos personalidades del mundo científico francés: me refiero a Pierre Duviols y Nathan Wachtel. Paradójicamente, no sé si a alguno de los dos le convenga esta apelación de etnohistoriadores. Ya Nathan Wachtel ha precisado en varias ocasiones que su quehacer tiene más bien que ver con lo que él ha llamado "una antropología histórica"; es decir, plantear a la historia preguntas antropológicas. En todo caso, lo que sí queda claro es la presencia de ambos en este recuento por el papel desempeñado en el desarrollo del pensamiento antropológico en el Perú. Podemos resumir en general el tema de los trabajos de estos autores diciendo que se trata de las modificaciones producidas en las sociedades andinas a consecuencia de la invasión europea. En este sentido, el libro de Nathan Wachtel, por ejemplo, utiliza la imagen de la visión de los vencidos propuesta por León Portilla en México.¹⁹

Pierre Duviols, quien fuera profesor de la Universidad de Aix, en *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660* (1971) nos ofrece el trabajo de conjunto más importante sobre la extirpación de idolatrías en el Perú. El estudioso presenta en su libro el clima ideológico y los intereses creados en torno a la extirpación y recoge información pormenorizada de cómo se realizaban las campañas. Debemos también a este insigne investigador la publicación de

19. Ávila Malero, J., "Entre archivos y trabajo de campo: la etnohistoria", 2000, p. 191.

los documentos sobre la extirpación de idolatrías en Cajatambo: *Cultura andina y represión. Visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglo XVII*,²⁰ valiosa fuente para los que se interesan en la problemática religiosa en la época colonial, acompañada de un agudo análisis sobre esos procesos de extirpación.

Por su parte, Nathan Wachtel en *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*,²¹ obra que se limita a los cuarenta primeros años del dominio español, estudia lo que califica de "desestructuración de la sociedad andina". El radio de difusión de este libro tuvo dimensiones internacionales, y para muchos cambió la manera de hacer etnohistoria e historia andinas. Esta obra estuvo ampliamente presente en el currículo de historiadores y antropólogos de varias universidades peruanas, y hubo generaciones de científicos peruanos formados desde ella. A partir de este libro, conceptos como los de aculturación, adaptación y sincretismo irrumpieron en los análisis de los etnohistoriadores y antropólogos de las generaciones posteriores.

N. Wachtel sostiene en su libro que aunque el culto estatal desaparece con la ejecución de Atahualpa, la antigua religión andina (fundada sobre los cultos locales a las huacas, las estrellas, rayo, etc.) atraviesa los siglos hasta nuestros días; pero agrega "la vecindad de ambas religiones, cristiana y andina, no se resuelve en una síntesis; antes que fusión hay yuxtaposición. Aun cuando los indios admitan la existencia de un Dios cristiano, lo relegan a otra esfera exterior, negándole toda influencia sobre el curso de los acontecimientos humanos".²² Según M. Marzal,²³ al genera-

20. Duviols, P., *Cultura andina y represión. Visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglo XVII*, 1986.

21. Wachtel, N., *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, 1971.

22. *Ibíd.*

23. Marzal, M., "Panorama de los estudios sobre la transformación religiosa indígena", 1985.

lizar sobre la aculturación, Wachtel²⁴ opina que ésta varía según las regiones (es mayor en el norte del país), según los rangos sociales (es mayor en los curacas que en los yanás) y según los niveles (es mayor en la cultura material que en la esfera mental, en donde los indios afirman su fidelidad a la tradición, a pesar de la evangelización). El cristianismo y la religión andina permanecen simplemente yuxtapuestos. Para concluir, citemos a N. Wachtel:²⁵ "Hay pues supervivencia de la tradición, pero sabemos también que dicha tradición, considerada en términos globales, sufre los efectos destructores de la dominación española: la descomposición de la sociedad indígena no se ve compensada por otro tipo de organización. Hay desculturación sin verdadera aculturación".

N. Wachtel publicará una serie de trabajos sobre este tema de la aculturación y los cambios sufridos por la sociedad andina a raíz del proceso de colonización, pero también sobre las continuidades, persistencias y resistencias. Es quizá en este tipo de trabajos en donde el autor desarrolla más los postulados sobre las continuidades que se produjeron a pesar de la desestructuración. Emblemático de esta tendencia, es por ejemplo un artículo publicado conjuntamente con S. Gruzinski²⁶ sobre una comparación de los procesos de colonización en los Andes y México, en donde frente a un proceso de fuerte occidentalización presentado para México, se postula para los Andes una andinización.

Hay que destacar que existen una serie de críticas a esta corriente y que algunas de ellas vienen desde el interior de la misma antropología francesa. Recientemente, A. Molinié²⁷ ha

-
24. Wachtel, N., *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, 1971, p. 238.
 25. *Ibíd.*, p. 242.
 26. Gruzinski, S. y N. Wachtel, "Cultural Interbreedings: Constituting the Majority as a Minority", 1997.
 27. Molinié, A., "Les études américanistes", 2001.

redactado en Francia un balance de la antropología "andinista", por emplear un término utilizado en ese país para designar a los antropólogos trabajando sobre los Andes; en este balance, están incluidos los trabajos no sólo de los antropólogos franceses sino de todos los etnólogos que se ocupan de esta área "cultural". En sus comentarios críticos, la investigadora afirma que "la antropología andina no ha producido modelos de análisis que hayan hecho fortuna en otros lados, ni culturas emblemáticas de la disciplina como los Nuer, los Tikopia o los Trobriandeses". Y, sin embargo, los trabajos sobre el imperio inca hubiesen podido sobrepasar el marco americanista y proponer conceptos. Es verdad, sostiene Molinié, que los trabajos de Nathan Wachtel han dado la vuelta al mundo y que los de Pierre Duviols han mejorado nuestro conocimiento de la religión andina. Pero de manera general, afirma Molinié,²⁸ "tenemos la impresión que los etnólogos de sociedades andinas contemporáneas prefieren hacer dialogar sus datos con los de la historia regional, mientras que los especialistas del imperio inca se acantonan en una puesta en perspectiva de sus datos con algunos datos contemporáneos". Continúa señalando que las relaciones particulares que mantienen la historia y la antropología en los estudios andinos tienen por consecuencia un encierro sobre la región y una pobreza teórica: las comparaciones necesarias para establecer modelos se realizan más sobre un eje diacrónico que sobre un eje sincrónico, no solamente al interior de la especialidad, sino incluso de la pequeña región estudiada. Por otro lado, este cruce muestra que la antropología andina se sitúa en "una frontera ambigua entre la historia y la antropología. Es esta disciplina que por convención se llama ethnohistoria".²⁹

28. *Ibíd.*, p. 219.

29. Gruzinski, S. y N. Wachtel, "Cultural Interbreedings: Constituting the Majority as a Minority", 1997.

Es más, Molinié señala que la etnohistoria en los estudios andinos está fundada sobre nociones discutibles.⁵⁰ En particular sobre la noción de lo andino, formalizada por Murra en los años setenta y que es heredera de una corriente indigenista. Ya he evocado las críticas, que comparto, realizadas por H. Favre, a la creación y uso de esta categoría. Molinié subraya que la noción de lo andino sugiere, por un lado, una cierta homogeneidad de las culturas alto andinas; por otro lado, una continuidad entre la cultura prehispánica y las culturas contemporáneas, la primera siendo inducida por la segunda. Como ejemplo de ello presenta una cita de A. Flores Galindo: "¿Qué es lo andino? antes que todo una cultura antigua que debería ser pensada en términos similares a los que se utilizan para los griegos, los egipcios o los chinos". La noción de lo andino llama en efecto, según la autora, a una rehabilitación de los andinos salvajes en indios para una cultura nacional.

Molinié³¹ dice además que existe otra perversidad en el uso de lo andino como una categoría social en los trabajos antropológicos sobre los Andes; señala que, paradójicamente, la generalización de lo andino es buscada no en el análisis de los grandes conjuntos culturales sino en la "comunidad", la cual no es solamente una delimitación metodológica del trabajo etnográfico sino también un concepto clave de la tradición de los estudios andinos. Esta situación es heredera de dos tendencias aparentemente contradictorias. En primer lugar, la ficción indigenista de lo andino conduce a considerar las sociedades locales como cerradas a la cultura occidental, y como igualitarias porque son herederas del imperio "socialista" de los incas; por otro lado, la noción *de folk community* que Robert Redfield ha propuesto a los estudios mexicanos ha sido importada para la investigación de sociedades que no son tribus, pero que tampoco forman parte de una nación,

30. Molinié, A., "Les études américanistes", 2001, p. 220.

31. *Ibíd.*, pp. 220-221.

y en las cuales sólo la filiación lingüística permite una identificación étnica.

Por otro lado, A. Molinié va a proponer, en un trabajo reciente,³² algunos eslabones de una forma andina de hacer historia. Según la investigadora, no se trata de contar el pasado de los indígenas ni de hallar la peculiaridad cultural de un relato, sino de indagar la concepción específicamente "indígena" de la historia. Y para ello, dice Molinié "como para hallar cualquier otra concepción indígena, hay que apoyarse en la etnografía y en la experiencia del trabajo de campo". A la división clásica y a veces mal interpretada que Lévi-Strauss hiciese entre dos tipos de sociedades, unas "inspiradas por la preocupación dominante de perseverar en su ser" y otras en "donde se solicitan las diferenciaciones sin cesar, para extraer de ellas porvenir y energía" ("sociedades frías" y "sociedades calientes"), Molinié yuxtapone otra, entre sociedades cuya producción está asegurada por una tradición acentuada y no constituida en saber, y sociedades que echan una "mirada distanciada" sobre su pasado, la mirada propia de la Ilustración. Afirma que las sociedades andinas de las que tratamos pertenecen más bien al primer tipo de esta oposición, a pesar de haber tenido un largo contacto con la cultura occidental. Así, lanza su proposición diciendo "a la inversa de la orientación clásica de la etnohistoria, que tiende a 'calentar al indio' escribiendo su historia, yo tendería a 'enfriarlo', o más bien a tomarlo en su propia temperatura por medio de la etnografía". Pues esta disciplina es la que brinda los datos para investigar la relación de la cultura "indígena" con el pasado. El proyecto sería así en palabras de la investigadora "la creación de una verdadera antropología de la historia: otra etnohistoria, ya no en el sentido de 'historia de una etnia' sino en el de la 'historia desde el punto de vista de la etnia'". "Se hablaría de etnohistoria como se habla de etnobotánica

32. Molinié, A., "Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecho rito", 1997b.

por ejemplo".³³ Continúa diciendo que esta "etnohistoria de tipo antropológico" deberá investigar no solamente la forma indígena de percibir el tiempo y el acontecimiento, sino "también la manera propia de restituirlos: la forma específica de integrar el acontecimiento en un funcionamiento determinado por la cultura".³⁴

Por último, afirma que las sociedades andinas no piensan la relación con el pasado de modo discursivo sino más bien performativo: actúan la historia más que pensarla. Y lo hacen a través del ritual.

Continuemos con las críticas dirigidas a la etnohistoria, precisando sin embargo, que la crítica por haber impulsado las ideas de continuismo no puede ser aplicada al grupo de etnohistoriadores en general, pues hay que recordar que entre ellos mismos se distinguen dos tendencias: los que privilegian los cambios ocurridos con el proceso de conquista y el peso de los procesos de colonización y de evangelización en la producción escrita de los autores de los siglos XVI y XVII, y sobre todo en las ideas y representaciones religiosas (cf. diversos artículos de P. Duviols), y aquellos que abogan por la persistencia y continuidad de formas de "pensamiento andino".

Cabe destacar que es a esta corriente que pone énfasis en el continuismo, que debemos el desarrollo posterior en historia de todas las teorías sobre la utopía andina, considerada como la respuesta, como bien dice J. Ávila Molero,³⁵ a un conjunto de problemas que las sociedades andinas confrontaron desde la conquista española y que se podían resumir gruesamente en dos: la dominación colonial y la fragmentación social. En la antropología peruana se desarrollan una serie de estudios que están muy bien representados por la antología publicada por J. Ossio: *Ideología*

33. *Ibíd.*, p.

34. *Ibíd.*

35. Ávila Malero, J., "Entre archivos y trabajo de campo: la etnohistoria", 2000, p. 195.

mesianica del mundo andinos,³⁶ y que están particularmente ejemplificados en los trabajos que se ocupan del mito de Inkari, sobre cuyo comentario no voy a detenerme pues sobrepasa el propósito de este ensayo.

Fuera de este enfoque, y entre los trabajos de etnohistoria, no puede dejarse de mencionar la monografía que la antropóloga Olinda Celes tino y el historiador Albert Meyers dedicaron a una institución social importante: *Las cofradías en el Perú: región central*.³⁷ Ya Pablo Macera, en el prólogo, rescataba la importancia de esta institución y por tanto de su estudio: "La más pobre y deficitaria de las cofradías contribuía significativamente a los procesos de socialización interna de la comunidad".³⁸

El estructuralismo en los Andes peruanos y su larga presencia

La otra corriente importante, en términos de la influencia que tuvo en el desarrollo de la antropología peruana, fue el estructuralismo. A partir de los años 1960 y 1970 vimos aplicarse a la realidad peruana, la teoría elaborada por Levi-Strauss. Queda claro que uno de sus grandes representantes no fue un francés sino el holandés T. Zuidema, cuyos estudios sin embargo ingresaron por la puerta grande de vuelta al viejo continente, siendo utilizados por antropólogos franceses en su afán de comparar las sociedades andinas a otras. Como bien dice P. Roel Mendizábal,³⁹ lo que antes se denominaba mundo sobrenatural o espiritualidad andina se convierte en el desentrañamiento de una mentalidad, entendida como un esquema que podía identificarse a lo largo del tiempo en diferentes manifestaciones, por lo que podemos decir

36. Ossio, J., *Ideología mesianica del mundo andino*, 1973.

37. Celestino, O. y A. Meyers, *Las cofradías en el Perú: región central*, 1981.

38. *Ibíd.*, p. 15.

39. Roel Mendizábal, P., "De folklore a culturas híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nosotros", 2000, p. 88

que, de alguna forma el "patrón andino" fue depurado para convertirse en una "estructura pura". Este análisis estructuralista, continúa Mendizábal, tenía como propósito esquematizar un pensamiento complejo y seguramente muy variable a lo largo del territorio andino y de su historia, sin preocuparse por lo general de una explicación causal de dichos esquemas.

Aparecen entonces en los estudios antropológicos sobre las comunidades andinas categorías como la división dual del cosmos, la quadripartición, la complementariedad de los contrarios (tendencia al equilibrio), la paridad de los mundos humanos, natural y mítico, y la visión cíclica y no evolutiva del tiempo (de donde se considera que el pensamiento andino es "milenarista")⁴⁰ Como lo afirma Roel Mendizábal⁴¹ "en sus versiones más clásicas se trata de una estructura mítica que vertebra todo el pensamiento andino desde la época prehispánica hasta la actualidad, tanto en aspectos económicos, como de parentesco y matrimonio, y sobre todo las fiestas".

Como representante de esta corriente de pensamiento debemos también citar, entre otros, a Nathan Wachtel y sus investigaciones sobre las "estructuras sociales" de los urus de Bolivia⁴² que tuvo gran repercusión en los estudios en general sobre los Andes. Igualmente debemos nombrar el trabajo de A. Molinié, sobre todo en las comunidades del Cusco. Esta autora, en un balance anteriormente citado, subrayaba la importancia y vigencia de las categorías estructuralistas en la realidad andina y al mismo tiempo reconocía la necesidad de avanzar y superar este tipo de análisis:

Operando sobre inmensos territorios de hábitat disperso, en los pueblos de origen colonial en armonía con las particiones de tipo hispánico, en una mesa ritual del chaman, o como principio de organización

40. *Ibíd.*, p. 91.

41. *Ibíd.*

42. Wachtel, N., *Le retour des ancêtres. Les indiens urus de Bolivie XIXe-XVIIe siècle: essai d'histoire régressive*, 1990.

del panteón o del Estado inca, el dualismo hubiera podido ser una trivialidad o un tópico si no se apoyara sobre etnografías finas y no mostrara metamorfosis modernas que atestiguan de la profundidad de su enraizamiento. Esto brinda un marco que no se puede ignorar pero que hay que superar."

Son numerosas las críticas que se han hecho a este enfoque, y que podemos resumir principalmente en su ahistoricidad, el poco énfasis que pone en el cambio, la escasa preocupación por ende en contextualizar y la falta de atención que presta a la realidad socioeconómica que estudia y a los procesos de cambio que sufre. Así, J. Ávila⁴⁴ decía respecto no sólo al estructuralismo sino también a las demás corrientes de pensamiento que estuvieron presentes en la antropología peruana en los años anteriores a 1980: "La antropología arrastraba el peso de enfoques teóricos —como el culturalismo, funcionalismo, estructuralismo— que ponían poco énfasis en el estudio del cambio y la perspectiva de proceso histórico, dando como resultado lo que Llobera ha denominado 'presente etnográfico'". Es decir, una visión distorsionada y ahistórica de los rasgos que conformaban la cultura de aquellas sociedades que eran objeto de estudio de la disciplina: los pueblos "primitivos, como si estos fueron esencias inmutables, al margen de la historia y encapsulados dentro de sí mismos. No se tomaban en cuenta otros procesos realmente existentes de interculturalidad, olvidando que precisamente los grupos humanos edifican sus culturas no en el aislamiento sino en la constante interacción con otros".

Entre las críticas que se han realizado a esta corriente de pensamiento, citemos como ejemplo una realizada muy recientemente por un especialista francés de la tradición oral, C. Itier,⁴⁵

43. Molinié, A., "Les études américanistes", 2001, p. 223.

44. Ávila Malero, J., "Entre archivos y trabajo de campo: la etnohistoria", 2000, p. 181.

45. Itier, C., *La littérature orale quechua de la région de Cuzco*, Pérou, 2004, pp. 7-8

quien señala la responsabilidad que tiene esta corriente en las carencias que ha tenido la antropología peruana y peruanista en el tratamiento de su tema:

A pesar del importante desarrollo que ha tenido la antropología andina estos últimos so años, esta disciplina se ha interesado poco por la literatura oral y ha raramente tentado establecer relaciones entre las instituciones sociales y económicas que ella estudia y los relatos susceptibles de manifestar su funcionamiento y lo que está en juego. Cuando se ha aproximado a la tradición oral, ha sido con mayor frecuencia para buscar los "mitos" y explicarlos (siguiendo principios estructuralistas) como el producto de relaciones internas (la "estructura") y sus unidades constitutivas. A través de esas estructuras, la etnología se ha esforzado por poner sobre el tapete los principios fundamentales de un "pensamiento andino" o de una "filosofía indígena". Pero al concentrar su atención sobre los sistemas subyacentes, ha olvidado los textos en tanto palabras dirigidas por alguien hacia algún otro a propósito de algo y ha buscado más bien explicar que comprender. Ahora, comprender un texto cualquiera implica entre otras cosas aprehenderlo en su lengua originaria. Al no considerar como prioritario el manejo de las lenguas de campo, la etnología se ha frecuentemente privado de una competencia esencial para el trabajo de interpretación, delegando el estudio de la oralidad al campo de los lingüistas. De hecho, es a ellos que debemos los principales aportes de los últimos quince años en este campo [...].

Sin embargo, los estudios sobre las "estructuras" persisten hoy en día; podemos colocar en esta corriente dos trabajos recién realizados en la sierra sur del Perú, que han culminado en tesis doctorales y que han sido publicados por el IFEA; el uno sobre etnomusicología llevado a cabo por Xavier Bellanger en la región de Puno⁴⁶ y el otro realizado por Xavier Ricard sobre el chamanismo en el Ausangate, en la región del Cusco.⁴⁷ Regresaré

46. Bellanger, X., *El espacio musical andino. Modo ritualizado de producción musical en la isla de Taquile y en la región del lago Titicaca*, 2007.

47. Ricard, X., *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*, 2007

más adelante sobre dichos estudios. Ambos trabajos, de una riqueza etnográfica importante, muestran la aplicación del análisis estructuralista a una realidad andina del sur del Perú, donde parecen concentrarse los estudios representativos de esta corriente.

Indigenismo, indianismo y etnicidad

Antes de pasar a los trabajos que se realizaron durante la década del ochenta y después, quisiera detenerme en el trabajo del sociólogo Henri Favre, quien ha aportado y sigue aportando de manera sustancial a los estudios antropológicos peruanos. Este investigador llevó a cabo desde la década del sesenta, una investigación sobre uno de los departamentos del Perú menos estudiados: Huancavelica. Ya hemos señalado líneas arriba cómo dirigió un proyecto de investigación pluridisciplinario en esta región. Pero, además, personalmente echó luces sobre el sistema de hacienda, la minería y sus consecuencias para la región, además de ocuparse de los aspectos religiosos y sin dejar de lado los problemas socioeconómicos y de urbanización en la zona.⁴⁸

Desde mi punto de vista, su gran contribución ha sido sus estudios sobre el indigenismo y el indianismo en América Latina. En efecto, en su libro que lleva por título *Indigenismo* publicado en español en 1998⁴⁹ e inicialmente en francés años antes, Favre sostiene que el indigenismo en América Latina es, para empezar, una corriente de opinión favorable a los indios, que se manifiesta en tomas de posición que tienden a proteger a la población indígena, a defenderla de las injusticias de las que es víctima y a hacer valer las cualidades o atributos que se le reconocen. Sin embargo, el indigenismo es también un movimiento ideológico

48. Favre, H., "Algunos problemas referentes a la industria minera de Huancavelica. Tayta Wamani: le culte des montagnes dans le centre sud des Andes péruviennes", 1967; "Evolución y situación de la hacienda tradicional de la región de Huancavelica", 1976.

49. Favre, H., *El indigenismo*, 1998b

de expresión literaria y artística, aunque igualmente político y social, que considera al indio en el contexto de una problemática social. Este movimiento, sostiene el autor, empieza a desarrollarse en la segunda mitad del siglo XIX, cuando los países de América Latina notan su fragilidad e intentan constituirse en naciones, a fin de acrecentar su capacidad de intervención en la escena internacional a la que el capitalismo naciente les empuja. Así pues el indigenismo está estrechamente ligado al nacionalismo, al mismo tiempo que, como prueba de la inexistencia de la nación, se ve al indio como el único fundamento sobre el cual es posible construida. Identificado con el pueblo, se le considera como el depositario de los valores nacionalizantes. Y si está condenado a abolirse en la sociedad, es para difundir en el seno de la misma esos valores que darán a la nación una especificidad irreducible. De esa manera, el indigenismo se encasilla en la familia de los populismos. Afirma también que el movimiento indigenista no es la manifestación de un pensamiento indígena, sino una reflexión criolla y mestiza sobre el indio. De hecho se presenta como tal, sin pretender en absoluto hablar en nombre de la población indígena. Esto no impide que tome decisiones acerca de su destino en sus propios lugares, según los intereses superiores de la nación tal y como son concebidos por los indigenistas. Eso es precisamente lo que le reprocha el indianismo, desarrollado a partir del decenio de 1970, el cual pretende ser la expresión de aspiraciones y reivindicaciones auténticamente indias. Por último, este movimiento que lleva a una cultura occidental a buscar sus orígenes espirituales fuera de Occidente, es específicamente latinoamericano.⁵⁰

Muy ligadas a este tema, se encuentran sus reflexiones sobre la etnicidad durante el gobierno de Velasco Alvarado; sus análisis sobre la relaciones entre el capitalismo y la etnicidad y sobre los procesos de "invención" de la etnicidad.⁵¹ Recordemos tam-

50. *Ibíd.*, pp. 7-12.

48. Favre, H., "Capitalismo y etnicidad. La política indigenista del Perú", 1988; "Reforma agraria y etnicidad en el Perú durante el gobierno revolucionario

bién sus trabajos sobre Sendero Luminoso, la violencia y las luchas armadas en los países andinos.⁵²

Como mencionara líneas arriba, estos temas estuvieron presentes en la agenda de los investigadores franceses desde la década del setenta y fueron el objeto de estudio de equipos pluridisciplinarios, algunos de los cuales estuvieron a cargo del mismo H. Favre, con una perspectiva además comparativa, que no se limitó a los países andinos sino que se extendió hasta Mesoamérica.

Los proyectos pluridisciplinarios: una tradición de la antropología francesa

Antes de abordar los trabajos realizados durante la década del noventa, no quiero dejar de mencionar los proyectos de investigación pluridisciplinarios que siguiendo la tradición establecida por H. Favre y o. Dollfus llevaron y llevan a cabo equipos de investigación franceses que integran antropólogos y que abordan particularmente problemas agrarios o de desarrollo. En este rubro cabe destacar en los años 1980, el proyecto de "Políticas agrarias y estrategias campesinas en el valle del Cañete", resultado de un convenio entre el IFEA y la Universidad Agraria, facultad de Economía, dirigido por el agrónomo francés Michel Eresue. En el marco de este proyecto hubo un tema específico que fue confiado a una antropóloga francesa y a su homólogo peruano. Fue así como Anne-Marie Brougere estudió el impacto de las migraciones en las comunidades: cómo la migración que ya duraba veinte años afectaba a las estructuras familiares y comunitarias. Las comunidades estudiadas fueron: Catahuasi (yungas) y Laraos. Como resultado de este proyecto, se elaboraron varias publicaciones: dos

de las fuerzas armadas, 1968-1980", 1991; "Les traditions ethniques 'millénaires' sont des inventions modernes", 1993.

51. Favre, H., "Pérou: Sentier Lumineux et horizons obscurs, 1984; "Sendero Luminoso y la espiral peruana de la violencia", 1994.

colectivas y una individual. Así, se dedicó al tema un número especial del boletín del IFEA, el que llevó el mismo título que el proyecto y fue publicado en 1986. La Universidad Agraria reprodujo esta publicación años después. La publicación individual corresponde al libro de Anne-Marie Brougère.⁵³

Desde el año 2001 hasta el 2005, un equipo de investigadores del IRD (Instituto de Investigación para el Desarrollo) conducido por la geógrafa Evelyne Mesclier, llevó a cabo, conjuntamente con el CICAP (Centro de Investigación, Capacitación, Asesoría y Promoción) de Chiclayo, un proyecto de investigación interdisciplinario en la región de Lambayeque. Este proyecto cuyo propósito fue estudiar las modificaciones ocurridas en el agro a raíz del proceso de mundialización, en el ámbito del territorio, del manejo de recursos naturales (agua y tierra), de la evolución del mercado de mano de obra y de los mecanismos de inserción en el mercado, reunió a geógrafos, lingüistas, historiadores y antropólogos. Desde una perspectiva antropológica, la autora de estas líneas analizó no solamente la evolución del mercado de trabajo y la presencia de formas antiguas de reclutamiento de mano de obra bajo nuevas exigencias, sino también el vínculo entre relaciones de trabajo y formas de expresión religiosa. Como resultado del proyecto se publicó una serie de artículos y se está concluyendo la preparación de un libro.

Rastros y rostros de la antropología francesa sobre los Andes peruanos desde 1990 hasta hoy

En la década del ochenta, H. Favre —en un balance ya citado—⁵⁴ hacía las siguientes recomendaciones a la antropología peruana: en primer lugar, reanudar el trabajo de campo, que

53. Brougère, A. M., *¿Y por qué no quedarse en Laraos?: migración y retorno en una comunidad altoandina*, 1992.

54. Favre, H., "Los antropólogos y la nave de Teseo", 1998a.

debemos decir fue interrumpido, por lo menos entre los antropólogos franceses, en la segunda mitad del decenio de 1980 por la ola de violencia que golpeaba el país. Su segunda recomendación concernía a la emancipación de la antropología de los modelos etnohistóricos. Luego el recurso sistemático al método comparativo para esclarecer los estudios peruanistas. Y, por último, la ruptura del vínculo tan estrecho entre la antropología peruana y el concepto de cultura, y la adopción de otras perspectivas en la investigación: "Después de todo la antropología no tiene necesaria ni exclusivamente por objeto el estudio de la cultura, concepto hospital diría, donde cada enfermedad del tiempo puede encontrar su cama".⁵⁵ Como veremos, las investigaciones realizadas a partir del decenio de 1990 en adelante parecen haber escuchado las recomendaciones.

A continuación presentaré por temas o ejes una serie de investigaciones que se han ido desarrollando desde 1990 hasta nuestros días, lo que me permitirá mostrar una cierta fertilidad de la antropología francesa en el Perú, un retorno al trabajo de campo, a la preocupación por el cambio, por la organización social y económica de las comunidades campesinas. Pero veremos también enfoques que se han desplazado hacia otros "actores sociales", tales como los mineros, que han abordado otras problemáticas como la de la construcción de nuevas identidades, la etnoecología y una antropología de la violencia, en respuesta a los cambios ocurridos en la sociedad peruana.

El mundo agrario y no solamente el de las comunidades ha sabido interesar a los antropólogos franceses. Éste es el caso de los trabajos que Ethel del Pozo viene realizando desde hace veinte años en Ayaviri, larga duración que no ha significado en su caso una obsesión por la continuidad de las estructuras sociales. La investigación estuvo inicialmente centrada en los *huacchilleros* de las haciendas, fenómeno social cuyos orígenes y evolución

55. *Ibíd.*, p. 18.

están ligados a la historia de las grandes propiedades dedicadas a la ganadería. Los huacchilleros estudiados son aquellos de las haciendas que como consecuencia de la reforma agraria de 1969, fueron integrados en una empresa de propiedad social, un modelo autogestionario concebido como el más social y que fue aplicado por el gobierno militar de esa época. El estudio trata, en una primera parte, sobre los orígenes de los huacchilleros en tanto grupo social "distinto" en los Andes y su integración forzada a la "modernidad". La segunda parte está más bien consagrada al conjunto de la sociedad pastoril y a su evolución desde el proceso de reestructuración de las empresas asociativas hasta la liberalización del mercado de tierras en el marco actual de la mundialización. Este estudio culminó con la elaboración de una tesis de doctorado en la EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales) de París y luego con la publicación de un libro en francés y otro en español.⁵⁶

Otra investigadora que se interesó por la sociedad pastoril ha sido Anne-Marie Brougère,⁵⁷ estudiando tanto la organización social y territorial de los pastores de las punas de Arequipa como las técnicas pastorales y los aspectos simbólicos de esta actividad.

Anne-Marie Hocquenghem,⁵⁸ otrora investigadora del CNRS, ha centrado más bien sus investigaciones en la costa norte, en los departamentos de Piura y Tumbes, interesándose tanto por la

56. Del Pozo, E., *De la hacienda a la mundialización. Sociedad, pastores y cambios en el altiplano peruano*, 2004.

57. Brougère, A. M., "El tinkachiy: revitalización simbólica del enqa en la puna de Arequipa", 1988; y "Técnicas pastorales en la puna de Arequipa", 1989.

58. Hocquenghem, A. M., *Para vencer la muerte: Piura y Tumbes. Raíces en el bosque seco y en la selva alta. Horizontes en el Pacífico y en la Amazonía*, 1998a; "Hacia una nueva historia ambiental del extremo norte del Perú: aportes para la descentralización y el desarrollo sustentable", 1998b; Hocquenghem, A. M. y E. Durt, "Integración y desarrollo de la región fronteriza peruano ecuatoriana: entre el discurso y la realidad, una visión local", 2002.

historia como por los aspectos de organización social. Ha incurrido en los problemas medio ambientales del extremo norte del Perú produciendo una serie de artículos pluridisciplinarios sobre el Fenómeno de El Niño, pero también se ha interesado por los problemas de la formación de macrorregiones en el norte del país. En el marco de sus más recientes investigaciones podemos situar su interés por el estudio de la frontera Perú-Ecuador. Este proyecto de investigación es la última etapa de una contribución a la elaboración de una historia ambiental de la región fronteriza peruano-ecuatoriana que se viene realizando, desde 1986, en el IFEA bajo su responsabilidad.

Piura estuvo también en el centro de las preocupaciones de Karin Apel, quien se interesó a inicios de los años 1990 por el desarrollo de las comunidades campesinas de la sierra de ese departamento, y en especial por sus particularidades en el ámbito productivo, organizativo e histórico. Producto de esa investigación, Apel publicó una serie de artículos⁵⁹ y un libro,⁶⁰ todos ellos consagrados al proceso histórico de las comunidades de la sierra de Piura, así como al rol desempeñado por las rondas campesinas, su organización y funcionamiento y a la relación de éstas con las comunidades campesinas.

Es en este mismo eje sobre estudios antropológicos rurales donde podemos situar el trabajo que viene realizando Ingrid Hall sobre las técnicas del riego y la relación con la organización social, territorial y religiosa de la comunidad de Calca en el departamento de Cusco. Podemos inscribir también, de una cierta manera, el trabajo de Hall, estudiante de doctorado en antropología de la Universidad de París X-Nanterre, e inicialmente agrónoma de formación, en la tradición de los trabajos realizados por

59. Apel, K., "Crisis del Estado y organización campesina: comunidades y rondas campesinas en Piura", 1990; "Luchas y reivindicaciones de los yanacunas en las haciendas de la sierra piurana en los años 1934-1945", 1991.

60. Apel, K., *De la hacienda a la comunidad: la sierra de Piura 1934-1990*, 1996.

otros agrónomos sobre las técnicas utilizadas en los Andes. En el caso de Hall, su análisis trasciende el simple estudio de técnicas materiales para establecer relaciones con el resto de aspectos de la vida comunal.

Otro gran tema de la antropología francesa han sido los estudios sobre las estructuras sociales y territoriales de las comunidades del Cusco, llevados a cabo por A. Molinié. Son particularmente importantes sus reflexiones sobre la noción de frontera, a través de un agudo examen sobre el simbolismo y los instrumentos simbólicos de las fronteras andinas, centrandó su análisis en, por ejemplo, las batallas rituales.⁶¹ Esta investigadora ha abordado temas como el de la concepción del tiempo y del espacio en los Andes, o el de las relaciones de las comunidades con la economía del mercado, sin descuidar los aspectos del parentesco. Ya hemos evocado su propuesta de hacer una verdadera etnohistoria, y es en este marco que se inscriben sus trabajos sobre la memoria de la tradición y la memoria hecha rito.⁶²

Debemos a esta investigadora trabajos sobre el Corpus Christi en Cusco, a través de cuyo análisis desde una perspectiva antropológica ha podido realizar un verdadero trabajo comparativo entre España y el Perú.⁶³ Recientemente se ha interesado por los movimientos neindios que se han desarrollado principalmente en Cusca y que al confrontarlos en un mismo estudio al análisis realizado en México por un colega de la Universidad de Nanterre,

-
61. Molinié, A., "El simbolismo de la frontera en los Andes", 1986a, "Instruments symboliques aux frontieres andines", 1986b; y "Sanglantes et fértiles frontieres: a propos des batailles rituelles andines", 1988.
 62. Molinié, A., "Une mémoire curcifiée", 1993; y "Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecho rito", 1997b.
 63. Molinié, A., "Hacia una antropología comparativa ibero-americana: dos celebraciones de Corpus Christi, en los Andes y en La Mancha", 1995; "Herméneutiques sauvages de deux rites réputés chrétiens (Les Andes, La Mancha)", 1997a; "Dos celebraciones "salvajes" del cuerpo de Dios (los Andes y la Mancha)", 1999.

J. Galinier sobre el mismo tema, le permiten una vez más sobrepasar el marco de los estudios sobre los Andes para establecer una fructífera comparación. Resultado de esta investigación es la publicación de un libro de ambos autores.⁶⁴

Otro eje alrededor del cual se han desarrollado varias investigaciones es el de los flujos migratorios, y en particular, la inmigración extranjera hacia el Perú. Este tema fue abordado en los años de 1970 por Denis Cuche, actualmente profesor de la Universidad de la Sorbona, quien se interesó por la emigración negra al Perú, estudiando esta comunidad desde diversos aspectos, a decir, una historia social, las estructuras sociales y el problema de la identidad. Fruto de esta investigación son un libro⁶⁵ y varios artículos. El investigador regresó al Perú en la década del noventa para interesarse esta vez por la emigración palestina y libanesa, preocupándose en particular por los problemas de creación de una etnicidad específica.⁶⁶

Uno de los campos en que incursionó la antropología francesa fue el de las minas, y esto mucho antes de que los actuales problemas entre las comunidades y las empresas mineras pusieran sobre el tapete la urgencia de reflexionar sobre estas relaciones. Lo hizo desde una perspectiva científica y tratando de responder a cuestiones antropológicas y no para apagar incendios o prevenir conflictos. Así, inspirada en los trabajos de J. Nash sobre las minas bolivianas, la que escribe inicia a fines de los años setenta e inicios de los ochenta, una investigación en las minas de Julcani en el departamento de Huancavelica. Hasta ese entonces los que se habían interesado por los mineros eran algunos historiadores

64. Galinier, J. y A. Molinié, *Les néo-indiens*, 2006.

65. Cuche, D., *Poder blanco y resistencia negra en el Perú: un estudio de la condición social del negro en el Perú después de la abolición de la esclavitud*, 1975.

66. Cuche, n, "L'immigration libanaise au Pérou: une immigration ignorée", 1997; y "Un siècle d'immigration palestinienne au Pérou: la construction d'une ethnicité spécifique", 2001

y los sociólogos del trabajo, quienes, salvo algunas excepciones, habían erigido a los mineros en la vanguardia del proletariado, sin preguntarse por el proceso de construcción de ese grupo de trabajadores. El propósito de mi investigación fue estudiar el proceso de transformación de campesino a minero, es decir el proceso de proletarización de una población rural. Me propuse "reconstruirlo desde adentro". Partí del postulado de que los campesinos no llegan a las minas con las cabezas vacías sino que son portadores de todo un bagaje sociocultural. ¿Qué sucede con ese conjunto de ideas, prácticas y hábitos al incorporarse a las minas? El postulado de base era que el proceso de incorporación de los campesinos a las minas era un proceso a la vez de ruptura y continuidad. Ruptura porque no es lo mismo trabajar con las manos que trabajar con máquinas, trabajar entre parientes que entre desconocidos, trabajar a luz del día que en las tinieblas. Continuidad porque éste se da en el marco de un mismo universo semiótica. El estudio consistió en dos partes: el análisis de las transformaciones socioeconómicas que sufrían los campesinos al incorporarse a las minas y una segunda parte destinada al análisis del conjunto de representaciones, ideas y prácticas rituales. Se establecieron comparaciones no sólo con los otros países andinos sino con los casos europeos y africanos. El resultado fue inicialmente una tesis doctoral realizada en la EHESS y posteriormente una serie de artículos publicados en Francia y en Perú,⁶⁷ así como dos libros consagrados a los mineros de Julcani.⁶⁸

Actualmente continúo trabajando sobre el mundo minero con una investigación en curso sobre el vínculo entre relaciones sociales de producción y expresiones religiosas, comparando minas

67. Salazar-Soler, C., "El Tayta Muki y la Ukupacha. Prácticas y creencias religiosas de los mineros de Julcani, Huancavelica, Perú", 1987; "Magia y modernidad en las minas andinas. Mitos sobre el origen de los metales y el trabajo minero", 1992; y "La divinidad de las tinieblas", 1997.

68. Salazar-Soler, C., *Anthropologie des mineurs des Andes. Dans les entrailles de la terre*, 2002; *Supay Muqz; dios del socavón. Vida y mentalidades mineras*, 2006a

de diferente tamaño y antigüedad, desde la gran minería hasta la minería artesanal. También me intereso por los procesos y mecanismos de construcción del discurso de defensa de las comunidades campesinas contra las compañías mineras.⁶⁹

Desde los años noventa emerge un tipo de análisis que sin dejar de lado los factores socioeconómicos o históricos hace hincapié en la semántica del objeto de estudio y su relación con, por ejemplo, la afirmación de identidades.⁷⁰ Aquí he reunido tanto a los estudios sobre el consumo de bebidas alcohólicas, como aquellos sobre la cocina y preparación de alimentos que son analizados como acciones sociales o como vehículos de interacción social y simbólica. Yo misma me he interesado por los diferentes significados que adopta el consumo de alcohol en los Andes peruanos, siguiendo en este sentido las huellas trazadas por un historiador francés quien supo abordar la problemática bajo una perspectiva antropológica: me refiero a Th. Saignes. Después de un trabajo inicial sobre el consumo de alcohol y los jesuitas en el siglo XVI, me concentré en el análisis de los significados que tiene para los mineros del departamento de Huancavelica el consumo de bebidas alcohólicas.⁷¹

Es en esta misma línea, es decir en la búsqueda de los diferentes significados que tiene el beber para los campesinos, que se inscribe el trabajo que Caroline Magny, doctoranda de la Universidad de París X-Nanterre, ha realizado en la comunidad de Churcampa en el departamento de Huancavelica. Magny muestra cómo las bebidas alcohólicas entran en un circuito de inter-

69. Salazar-Soler, C., "Les trésors de l'Inca et Mere nature. Ethnoécologie et lutte contre les compagnies minières dans le nord du Pérou", 2006b.

70. Roel Mendizábal, P, "De folklore a culturas híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nosotros", 2000. p. 101.

71. Salazar-Soler, c., "Borracheras y visiones de los indios de los Andes. Los jesuitas y la ebriedad de los indios en el Virreinato del Perú (siglos XVI y XVII)", 1993; "L'alcool et le métier de mineur dans les Andes", 1999; y "Le gardien des ténèbres: rites miniers dans les Andes", 2000.

cambio y de comunicación al interior del cual adquieren diferentes significaciones. Así, pueden ser un medio de pago utilizado por los propietarios de chacras para retribuir a los peones que trabajan en ellas, pero también puede ser un marcador de prestigio del organizador de una fiesta, un lubricante de relaciones sociales para integrar a los extranjeros en una comunidad, un generador de memoria colectiva e individual, y también pueden permitir una forma de comunicación con el más allá. Ella considera la ebriedad no como uno de los objetivos buscados durante el consumo de alcohol sino como el medio por el cual todos los objetivos buscados en el consumo se vuelven posibles. Esta investigación ha culminado en la redacción de una tesis doctoral defendida en la Universidad de París X-Nanterre. Cabe destacar en esta misma perspectiva, el documental "Ay, trago no me hagas llorar más" que la antropóloga francesa Elife Karakartal hizo en Cusco, y que es también una reflexión sobre el consumo de alcohol.

En cuanto a los trabajos sobre vida cotidiana y entre ellos sobre cocina y preparación de alimentos, el más completo es sin duda la etnografía de A. M. Hocquenheim y S. Monzon sobre la cocina piurana⁷² que incluye una descripción del territorio y sus recursos, el uso de implementos, la preparación de ingredientes y un amplio recetario.⁷³

Como lo señaláramos al comenzar este recuento, desde 1920 con los esposos d'Haudricourt, la música siempre ha sido objeto de estudio de los antropólogos franceses. A este tipo de estudios pertenece el emprendido por Xavier Bellanger en Puna y más precisamente en la isla de Taquile. Se trata de un trabajo de largo alcance que ha mostrado la existencia de un modo ritualizado de producción musical que se articula bajo la forma de secuencias.

72. Hocquenheim, A.M. y S. Monzon, *La cocina piurana. Ensayo de antropología de la alimentación*, 1995.

73. Roel Mendizábal, P., "De folklore a culturas híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nosotros", 2000, p. 105.

Esta noción de secuencia musical está ejemplificada a través de numerosos casos de diferentes rituales de cinco comunidades del departamento de Puno y es explorada en el ciclo ritual de la isla de Taquile. En ese estudio se relaciona la articulación de esas secuencias sincronizadas a las fases del ritual con el espacio sagrado y la cosmovisión de esta comunidad insular. Las músicas y los rituales aparecen como generados por una matriz ligada al ciclo de crecimiento de las plantas, al diálogo entre el mundo de los vivos y de sus ancestros y a la mecánica celeste. La música es percibida como una práctica ritual. Este trabajo culminó en la elaboración de una tesis de doctorado defendida en el Institut des Hautes Études d'Amérique Latine (París III) y en la publicación reciente de un libro.⁷⁴

Albanne Pelisson, doctoranda de París X, ha realizado también una investigación sobre música en la provincia de Lampa del departamento de Puno. A partir de una etnografía detallada, su propósito fue mostrar cómo las prácticas musicales participan en la elaboración de las estructuras sociales. Se trató de analizar el calendario de las actividades rituales en el ámbito regional, los diferentes aspectos de la práctica musical (composición de repertorios musicales, performance, circulación de melodías interpretadas a través del espacio regional, etc.), así como las representaciones. El acercamiento etnomusicológico permitió entonces comprender cómo estas prácticas se inscriben en una concepción del mundo en la cual "hacer música" equivale a poner en marcha una "inspiración" cuyo dominio es necesario para el mantenimiento del orden social.

No quiero dejar de mencionar en este campo de la etnomusicología el trabajo de Manuel Arce Sotelo, quien aunque peruano, ha desarrollado sus investigaciones en el marco del sistema universitario francés. Manuel Arce es actualmente miembro de la

74. Bellanger, X., *El espacio musical andino. Modo ritualizado de producción musical en la isla de Taquile y en la región del lago Titicaca*, 2007.

Sociedad Francesa de Etnomusicología con sede en el Museo del Hombre de París. Ha realizado investigaciones sobre fiestas, músicos y danzas rituales, así como también sobre la influencia del medio urbano en estas tradiciones. Ha hecho trabajo de campo en Lima y en el sur andino, sobre todo en Ayacucho. Un libro de publicación reciente⁷⁵ reúne el resultado de sus investigaciones. La antropóloga Jeanne de Saint Sardos, becaria del IFEA, ha concentrado también sus investigaciones en el departamento de Ayacucho y en el estudio de tres danzas que se distinguen de las otras y comparten algunas particularidades: la danza de las tijeras, la de las huaylías y la de los negritos de cinta. Estas danzas, según la antropóloga, parecen estar en estrecha relación con los vínculos sociales que existen en los pueblos y con las relaciones de los hombres con las divinidades. El estudio de la relación entre los artistas y el pueblo y la estructuración músico-coreográfica de las danzas permiten entender la evolución de estos rituales tanto en los pueblos de la sierra como en los conos de Lima a donde emigraron numerosos ayacuchanos.

Una de las temáticas alrededor de las cuales se ha centrado la antropología francesa es aquella sobre la constitución de una persona y de su identidad. Françoise Lestage, antropóloga de la Universidad de Lille, llevó a cabo una investigación en la comunidad de Yauyos en los años ochenta sobre la "construcción" de una persona en el curso de los dos primeros años de su vida, abordando todos los ángulos posibles y poniendo el acento en los lazos que unen al recién nacido con su pueblo y con el suelo natal, así como también sobre la relación madre-hijo. Se trata de una antropología de la pequeña infancia. Una de las interrogantes fue saber cómo se construye la identidad cultural y social de una persona y de qué está compuesta. El estudio aborda también la concepción y la representación de la procreación y del embarazo en los Andes. ¿Cómo los campesinos explican la fertilidad?, ¿cuál

75. Arce, M., *La danza de tijeras y el violín de Lucanas*, 2006.

es la concepción del feto? Se estudia de igual manera, el alumbramiento y su inscripción en el espacio y el tiempo. Esta investigación tuvo como resultado la elaboración de una tesis de doctorado defendida en la EHESS de París y que luego fue publicada bajo la forma de un libro en francés.⁷⁶

La relación con la naturaleza y la ecología han constituido el centro de atención de algunos trabajos recientes. El estudio de las relaciones entre el hombre y la naturaleza a través de la taxonomía, cosmología, mitos y la observación de los diferentes usos de la Naturaleza ha sido el tema de investigación que Doris Walter desarrolló en la región de Huaraz. Podemos resumir las orientaciones de este estudio en dos: la visión de la naturaleza salvaje y sus modos de domesticación por los campesinos de la región de Huaraz y los problemas de alteridad en dos zonas de altura. Una primera parte del estudio examina la representación de la naturaleza de los campesinos: concepción del espacio y tiempo, mitos centrados en la montaña caníbal y antropomorfizada. Esta investigadora estudia la caza y la recolección, actividades que por ser consideradas como marginales y residuales en las sociedades andinas de agricultores y pastores, no han sido más objeto de estudio de los antropólogos. La segunda parte está consagrada al Parque Nacional Huascarán: al análisis de la compatibilidad de sus objetivos e ideología con la concepción "indígena" de la naturaleza, y su política de gestión ecológica. La tercera parte estudia a los alpinistas, los guías y cargadores. Esta investigación culminó en una tesis defendida en el Institut des Hautes Études d'Amérique Latine (París III), y luego en la publicación de un libro en francés."

En lo que se refiere a las representaciones, Valérie Robin, antropóloga de la Universidad de Toulouse-Le Mirail, ha estudiado los rituales y los relatos sobre los muertos en dos comuni-

76. Lestage, F., *Naissance et petite enfance dans les Andes Péruviennes. Pratiques, rites, représentations*, 1999.

dades campesinas del departamento de Cusco. Ha analizado los ritos funerarios como un proceso de "fabricación" de los muertos y ha examinado el fenómeno de la mala muerte. Partiendo de una reflexión sobre las representaciones de la geografía del más allá, también revisa las interpretaciones que las califican de simples "supervivencias prehispánicas". Analiza cómo los evangelizadores coloniales han recompuesto el antiguo imaginario de la muerte para entender la relación peculiar que, hoy en día, vincula a los hombres con sus difuntos, durante Todos los Santos por ejemplo. Este ritual abre un ciclo de intercambio entre los vivos y los muertos, posible luego del periplo purgatorio del alma. Asimismo, establece un paralelo entre el carácter patógeno imputado a los difuntos durante los funerales y los pecados que cargan al momento de fallecer. Este trabajo de investigación concluyó en una tesis de doctorado preparada en la Universidad de París X y en la publicación de un libro en francés.⁷⁸

El tema actual de investigación de esta antropóloga es el de las diferentes memorias campesinas sobre la violencia política, particularmente las modalidades y la importancia de la producción de la historia local en Ayacucho en el contexto posterior a la Comisión de la Verdad. Esta investigadora, conjuntamente con N. Touboul,⁷⁹ ha realizado un video acerca de la memoria campesina sobre la violencia en las comunidades de dicho departamento. Ella no es la única en interesarse por la realidad de Ayacucho en el contexto posterior a los años de violencia y a la Comisión de la Verdad: Arianna Ceccioni, doctoranda de la EHESS, viene realizando un trabajo sobre los sueños y sus interpretaciones entre los pobladores de las comunidades de Huanta y de Vilcashuaman.

77. Walter, D., *La domestication de la nature dans les Andes péruviennes. L'alpiniste, le paysan et le Parc National du Huasearín*, 2003.

78. Robin, V, "Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes du Cuzco" (en prensa).

79. Touboul, N. y V Robin, *Sur les sentiers de la violence*, 2007.

A través de los sueños se interesa en el mundo de las representaciones locales pero también se interroga sobre el contexto de violencia y de una manera más general lleva a cabo una reflexión sobre el fenómeno del miedo, del temor y del susto.

En este eje, no puedo dejar de mencionar el trabajo que X. Ricard iniciara en el año 2000 entre los pastores del macizo Ausangate y que ha culminado en la publicación reciente de un libro.⁸⁰ Son escasas las investigaciones antropológicas sobre los pastores y en ese sentido los estudios de Ricard constituyen un verdadero aporte y llenan un vacío en la bibliografía en este campo de estudio. Dicho investigador se propuso estudiar las representaciones religiosas y los ritos de los pastores de las tierras altas. Dado que ese sistema religioso gravita en torno a la figura del *altumisayuc* o chamán andino, el estudio se centró en el chamanismo, en tanto "sistema ideológico", es decir el sistema de ideas y de valores que el ejercicio ritual hace efectivo, y que está estrechamente ligado a la praxis cotidiana de esos pastores, a su sistema de producción y de reproducción social.⁸¹ Se trata en efecto de una epistemología del chamanismo considerándola como una teoría del conocimiento. Ricard aborda el chamanismo bajo el ángulo de las representaciones que lo gobiernan, basándose en los discursos elaborados por los pastores del Ausangate. Completa su análisis de las representaciones con una descripción de las prácticas asociadas al chamanismo.⁸² Este trabajo gira también en torno a una cuestión central: "el problema de sentido de las creencias en apariencias irracionales". Además, Ricard discute a través de su investigación conceptos claves tanto para la etnología en general (el de sincretismo por ejemplo) como para la antropología andina en particular (el *animu*).

80. Ricard, X., *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*, 2007.

81. *Ibíd.*, p. 19.

82. *Ibíd.*, p. 33.

El legado de los antropólogos no andinistas

Como hemos podido apreciar a través del presente esbozo, muchos de los antropólogos franceses han tenido un papel de *passer*, es decir de mediadores culturales, a través de cuyas obras se difundieron ideas y pensamientos de otros antropólogos no especialistas de las sociedades andinas pero que son autores de propuestas o teorías que fueron utilizadas para analizar la sociedad andina, tal como Claude Levi-Strauss.

No puedo dejar de mencionar en estas páginas al antropólogo Maurice Godelier, quien en los años 1960 trabajó combinando los métodos del estructuralismo con los del materialismo histórico. La obra de este especialista de Oceanía estuvo muy presente en el trabajo de los antropólogos peruanos formados en Francia, así como también formó parte de las lecturas que se leían y discutían en las facultades de antropología de varias universidades peruanas. Esta influencia fue debida no sólo al artículo que este investigador consagró al Perú ("El concepto de formación económica y social: el ejemplo de los incas") sino que su obra interesó a todos aquellos estudiosos preocupados por la antropología económica, por el parentesco, por las formaciones económicas y sociales, por la articulación de modos de producción.

En efecto, si bien su obra estuvo centrada en los baruya de Nueva Guinea, interesaron mucho sus trabajos por sus investigaciones y polémica sobre el concepto de modo de producción asiático, su cuestionamiento a la separación entre infraestructura económica y superestructuras políticas e ideológicas, por su demostración a través de sus investigaciones de que en las sociedades primitivas las relaciones de parentesco funcionan como relaciones de producción, políticas, y estructuras ideológicas; el parentesco es entonces a la vez infraestructura y superestructura. Son pues sus reflexiones sobre los componentes "idéels" de las relaciones sociales, sobre la distinción entre el imaginario y lo simbólico, sobre la importancia y el lugar que tiene el cuerpo en la construcción de un sujeto social y más recientemente sus

investigaciones sobre lo que se da (don), lo que se vende y lo que no se vende ni se da sino que se transmite y su último libro dedicado al estudio del parentesco desde el siglo XIX hasta nuestros días, los que han sido fundamentales para muchos antropólogos peruanos.⁸³

Otros autores franceses fueron leídos directamente por los antropólogos peruanos pues sus ideas y teorías fueron dadas a conocer por la difusión mundial de sus obras. Este es el caso de Pierre Bourdieu⁸⁴ y su propuesta sobre las disposiciones internalizadas (*habitus*) y de campo de fuerzas. Según varios antropólogos peruanos, este investigador francés influyó mucho en la antropología peruana después de la década del ochenta, como lo dice por ejemplo C. I. Degregori:

Influencias como la de Gramsci, o la de Bourdieu con su énfasis en el consumo como factor importante para la conformación de identidades y marcador de las diferencias nos permite, por un lado, superar el paradigma homogenizador sin caer en una celebración unilateral de la diversidad cultural, olvidando que ésta se da en un mundo atravesado por la dominación; nos permite, por tanto, no perder el punto de vista crítico que ha sido uno de los aportes tanto de la antropología como de las ciencias: no contentar nos con estudiar la sociedad realmente existente sino apostar por la posibilidad de su transformación emancipatoria.⁸⁵

83. Godelier, M., *Rationalité et irrationalité en économie*, 1966; "El concepto de formación económica y social: el ejemplo de los incas", 1978; *La production des grands hommes: pouvoir et domination masculine chez les baruya de Nouvelle-Guinée*, 1982; *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, 1984; *L'énigme du don*, 1996; *Métamorphose de la parenté*, 2006.

84. Bourdieu, P., *La distinction. Critique sociale du jugement*, 1979.

85. Degregori, C. I., "Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso", 2000, p. 58.

O en palabras de Roel Mendizábal:⁸⁶

Desde fines de la década del ochenta aparece un análisis que, sin dejar de lado los factores económicos o históricos, hace hincapié en la semántica del objeto de estudio y su relación estrecha con las relaciones de poder y la afirmación de identidades. Se trata de un postestructuralismo que se ha nutrido de la antropología de Geertz y Turner, pero que ha incluido como una tendencia, antes que como una corriente teórica, la dimensión del poder, tanto a través del concepto de hegemonía de Gramsci como en el de disposiciones internalizadas (habitus) y de campo de fuerzas de Bourdieu y en menor medida de la cultura como discurso que delinea los límites de los sujetos sociales en sus representaciones ritualizadas, tomada de la compleja filosofía foucaultiana.

De la misma manera, creo que para todos aquellos que nos interesamos por los problemas de etnicidad, mestizaje, de "confusión" o de "conexión" entre diferentes culturas, la lectura de los trabajos de los antropólogos franceses africanistas, con una larga experiencia sobre el tema, nos ha dado luces sobre nuestra realidad. Pensamos en particular en los trabajos de Jean-Loup Amselle.⁸⁷

Por último, la obra de Marc Augé sobre la necesidad de hacer una antropología planetaria parece haber cumplido un papel en la antropología peruana y es con las palabras de este autor citado por C. I. Degregori⁸⁸ en su "Panorama de la antropología en el Perú" que queremos concluir: "La antropología entendida como el estudio del otro exótico corría el peligro de caer en la trampa de la

86. Roel Mendizábal, P., "De folklore a culturas híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nosotros", 2000, p. 101.

87. Amselle, J. L. y E. Bokolo, *Au cceur de l'ethnie: ethnologie, tribalisme et Etat en Afrique*, 1985; *Logiques métisses*, 1990; *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, 2001.

88. Degregori, C. I., "Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso", 2000, p. 63.

'etnografía de la urgencia' y considerarse como la ciencia piel de zapa de los bastiones minoritarios en vías de desaparición". Para evitarlo, dice Marc Augé: "debe escoger nuevos terrenos y construir objetos en la encrucijada de los mundos nuevos en los que se pierde el rastro mítico de los antiguos lugares". Y añade: "adaptarse a los cambios significa en primer lugar tomar nota del fin definitivo de 'la gran división', ha llegado la hora de una antropología para el conjunto del planeta". Después de cien años de ejercicio académico, sólo si se logra dar ese salto tendrá nuestra disciplina "una segunda oportunidad sobre la tierra".⁸⁹

Bibliografía

APEL, K.

1996 *De la hacienda a la comunidad: la sierra de Piura 1934-1990*. Lima: IEP/IFEA/CNRS.

1991 "Luchas y reivindicaciones de los yanaconas en las haciendas de la sierra piurana en los años 1934-1945". En *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, número especial, núm. 20 (2): Piura et sa région.

1990 "Crisis del Estado y organización campesina: comunidades y rondas campesinas en Piura". En *Seminario de investigaciones sociales en la región norte*. Piura: CIPCA.

AMSELLE, J. L.

1990 *Logiques métisses*. París: La Découverte.

2001 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. París: Flammarion.

AMSELLE, J. L. y E. BOKOLO

1985 *Au corur de l'ethnie: ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*. París: La Découverte.

89. Augé, M., *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, 1995.

- ARCE, M.
2006 *La danza de tijeras y el violín de Lucanas*. Lima: IFEA/PUCP - Instituto de Etnomusicología.
- AUGÉ M.
1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: GEDISA.
- ÁVILA MOLERO, J.
2000 "Entre archivos y trabajo de campo: la etnohistoria". En Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: PUCP/Universidad del Pacífico/IEP.
- BELLANGER, X.
2007 *El espacio musical andino. Modo ritualizado de producción musical en la isla de Taquile y en la región del lago Titicaca*. Lima: IFEA.
- CELESTINO, O. y A. MEYERS
1981 *Las cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt: Vervuert.
- CUCHE, D.
1975 *Poder blanco y resistencia negra en el Perú: un estudio de la condición social del negro en el Perú después de la abolición de la esclavitud*. Lima: INC.
- 1997 "L'immigration libanaise au Pérou: une immigration ignorée". En *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 85
- 2001 "Un siècle d'immigration palestinienne au Pérou: la construction d'une ethnicité spécifique". En *Revue Européenne des Migrations Internationales*, núm. 17 (s).
- DEGREGORI, C. I.
2000 "Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso". En Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: PUCP/Universidad del Pacífico/IEP.

DEL POZO, E.

- 2004 *De la hacienda a la mundialización. Sociedad, pastores y cambios en el Altiplano peruano*. Lima: IFEA /IEP.

DUVIOLS, P.

- 1986 *Cultura andina y represión. Visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas.

FAVRE, H.

- 1965 "Algunos problemas referentes a la industria minera de Huancavelica". En *Cuadernos de Antropología*, núm. 8.
- 1967 "Tayta wamani: le culte des Montagnes dans le centre sud des Andes péruviennes". En *Publications des Annales de la Faculté des Lettres Aix en Provence*, núm. 61.

MATOS MAR, José

- 1976 "Evolución y situación de la hacienda tradicional de la región de Huancavelica" (ed.), *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: IEP.
- 1980 "La recherche française en sciences sociales sur les pays andins (Pérou, Bolivie, Équateur)". En *Cahiers des Amériques Latines*.
- 1984 "Pérou: Sentier Lumineux et horizons obscurs". En *Problèmes d'Amérique Latine*, núm. 72.
- 1988 "Capitalismo y etnicidad. La política indigenista del Perú". En *Indianidad, etnocidio, indigenismo en América Latina*. México: Instituto Indigenista Interamericano/CEMCA.
- 1991 "Reforma agraria y etnicidad en el Perú durante el gobierno revolucionario de las fuerzas armadas, 1968-1980". En *Cuadernos Americanos*, núm. 6 (30).
- 1993 "Les traditions ethniques 'millénaires' sont des inventions modernes". En *Le Temps Stratégique*, núm. 53.

- 1994 "Sendero Luminoso y la espiral peruana de la violencia". En Heraclio Bonilla, (comp.), *Perú en el fin del milenio*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- 1998 "Los antropólogos y la nave de Teseo". En *Encuentro internacional de peruanistas. Estado de los estudios históricos-sociales sobre el Perú a fines del siglo XX*, tomo 1. Lima: UNESCO/Universidad de Lima/Fondo de Cultura Económica.
- 1998 *El indigenismo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- GALINIER, J. y A. MOLINIÉ
2006 *Les néo-indiens. Une religion du IIIe millénaire*. París: Odile Jacob.
- GODELIER, M.
1966 *Rationalité et irrationalité en économie*. París: Maspero.
- 1978 "El concepto de formación económica y social: el ejemplo de los incas". En Waldemar Espinoza Soriano, *Los modos de producción en el imperio de los incas*. Lima: Mantaro-Grafital.
- 1982 *La production des Grands Hommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. París: Fayard.
- 1984 *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. París: Fayard.
- 1996 *L'énigme du don*. París: Fayard.
- 2006 *Métamorphose de la parenté*. París: Fayard.
- GRUZINSKI, S. y N. WACHTEL
1997 "Cultural Interbreedings: Constituting the Majority as a Minority". En *Comparative Studies in Society and History*, núm. 39 (2).
- HOCQUENGHEM, A.M.
1998 *Para vencer la muerte: Piura y Tumbes. Raíces en el bosque seco y en la selva alta. Horizontes en el Pacífico y en la Amazonía*. Lima: CNRS-IFEA-INCAH.

- 1998 "Hacia una nueva historia ambiental del extremo norte del Perú: aportes para la descentralización y el desarrollo sustentable". En *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*. Lima: PUCP.
- HOCQUENGHEM, A. M. y S. MONZON
1995 *La cocina piurana. Ensayo de antropología de la alimentación*. Lima: CNRS/IFEA/IEP.
- HOCQUENGHEM, A. M. y E. DURT
2002 "Integración y desarrollo de la región fronteriza peruano ecuatoriana: entre el discurso y la realidad, una visión local". En *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, núm. 31 (1).
- ITIER, C.
2004 *La littérature orale quechua de la région de Cuzco, Pérou*. París: Karthala/Langues'O.
- LESTAGE, F.
1999 *Naissance et petite enfance dans les Andes péruviennes. Pratiques, rites, représentations*. París: L'Harmattan.
- MARZAL, M.
1985 "Panorama de los estudios sobre la transformación religiosa indígena". En Humberto Rodríguez Pastor (comp.), *La antropología en el Perú*. Lima: CONCYTEC.
- MOLINIÉ, A.
1986 "El simbolismo de la frontera en los Andes". En *Revista del Museo Nacional*, núm. 48, Lima.
1986 "Instruments symboliques aux frontieres andines". En *Technique et Culture*, núm. 7.
1988 "Sanglantes et fertiles frontieres: a propos des batailles rituelles andines". En *Journal de la Société des Américanistes*, num. 74.
1993 "Une mémoire curcifiée". En Aurore Becquel'in y Antoinette Molinié (eds.), *Mémoire de la tradition*. París: Universidad de Nanterre.

- 1995 "Hacia una antropología comparativa iberoamericana: dos celebraciones de Corpus Christi, en los Andes y en La Mancha". En *Antropología. Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, núm. 10.
- 1997 "Herméneutiques sauvages de deux rites réputés chrétiens (Les Andes, La Mancha)". En *L'Homme*, núm. 142.
- 1997 "Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecho rito". En *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*. Lima: IEP / Banco Central de Reserva.
- 1999 "Dos celebraciones "salvajes" del cuerpo de Dios (los Andes y la Mancha)". En A. Molinié (ed.), *Celebrando el cuerpo de Dios*. Lima: PUCP.
- 2001 "Les études américanistes". En M. Segalen (ed.), *Ethnologie. Concepts et airs culturels*. París: Armand Colin/VUEF.
- OSSIO, J.
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- OSTERLING, J. y H. MARTÍNEZ
1995 "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.
- PAJUELO, R.
2000 "Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú". En Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: PUCP/Universidad del Pacífico/IEP.
- RICARD, X.
2007 *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima: IFEA/CBC.

ROBIN, V.

En prensa "Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes du Cuzco, Pérou", Nanterre, Société d'Ethnologie.

ROEL MENDIZÁBAL, P.

2000 "De folklore a culturas híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nosotros". En Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: PUCP/Universidad del Pacífico/IEP.

SALAZAR-SOLER, C.

1987 "El Tayta Muki y la Ukupacha. Prácticas y creencias religiosas de los mineros de Julcani, Huancavelica". En *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 73, Perú.

1992 "Magia y modernidad en las minas andinas. Mitos sobre el origen de los metales y el trabajo minero". En Enrique Urbano (ed.), *Tradicón y modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

1993 "Borracheras y visiones de los indios de los Andes. Los jesuitas y la ebriedad de los indios en el Virreinato del Perú (siglos XVI y XVII)". En Thierry Saignes (comp.), *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: HISBOL/IFEA.

1997 "La divinidad de las tinieblas". En *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, núm. 26 (3).

1999 "L'alcool et le métier de mineur dans les Andes". En *Cahier de l'IREB*, núm. 14.

2000 "Le gardien des ténèbres: rites miniers dans les Andes". En Carmen Bernand (dirección), *Désirs d'ivresse*. Autrement, Colección Mutations, núm. 191. París.

2002. *Anthropologie des mineurs des Andes. Dans les entrailles de la terre*. París: L'Harmattan.

2006 *Supay Muqui, dios del socavón. Vida y mentalidades mineras*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

2006 "Les trésors de l'Inca et mere nature. Ethnoécologie et lutte contre les compagnies minières dans le nord du Pérou". En V. Robin (ed.), *L'Ordinaire Latinoaméricain*, número especial: (Des)illusions des politiques multiculturelles, núm. 204.

TOUBOUL, N. y V. ROBIN

2007 *Sur les sentiers de la violence*. Productor: IRD, N. Touboul y V. Robin. Productor ejecutivo: IRD audiovisual, 60 min. Francia.

WACHTEL, N.

1971 *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la eonquête espagnole, 1530-1570*. París: Gallimard.

1990 *Le retour des ancêtres. Les indiens urus de Bolivie XIXe-XVle siècle: essai d'histoire régressive*. París: Gallimard.

WALTER, D.

2003 *La domestication de la nature dans les Andes péruviennes. L'alpiniste, le paysan et le Parc National du Huascarán*. París: L'Harmattan.

V
Descubrimiento y desilusión en
la antropología mexicana ¹

CLAUDIO LOMNITZ

Universidad de Colombia

Introducción

La antropología en México tiene una larga historia: comienza con las encrucijadas en que se encontraron los españoles al momento de iniciar la colonización de nuestro continente y se extiende hasta el presente. Toda lectura nacionalista de esta historia recalca la profundidad de una "tradición" —buscando incluso "raíces" de nuestra antropología en la era precolombina de un modo paralelo a lo hecho por Miguel León— Portilla cuando describió la "filosofía" náhuatl. Este ejercicio solemniza nuestro presente, alegando por implicación que somos augustos descendientes intelectuales del padre Sahagún o de Manuel Gamio. La narrativa nacionalista organiza la historia de nuestra antropología de una forma semejante a la de un árbol genealógico, en que la herencia pasa de padres a hijos en línea directa, para alegar, finalmente, que somos

1. Este ensayo apareció originalmente en *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre la nación y mediación en México*, Planeta, México D. F., 1999.

los herederos legítimos de una tradición propia, como si con ese pedigrí —cuya documentación en mucho se asemeja a la certificación de limpieza de sangre con la cual un castellano del siglo quince demostraba ser un cristiano viejo— pudiéramos justificar nuestra existencia y entender nuestra misión.

Es cierto que esta narrativa nos enorgullece, al recordarnos las proezas de nuestros antepasados (que, como en tiempos homéricos, son siempre retratados como infinitamente superiores a las generaciones presentes), pero la realidad de nuestra historia es muy otra: en vez de imaginarla como un árbol genealógico organizado bajo un principio de mayorazgo, habría que pensar que la "herencia intelectual" desciende por canales diversos en un "sistema de parentesco" donde prima la poligamia y la polian-dria, y en el cual muchos "padres" y muchas "madres" están en el extranjero.

Jamás lograremos reinventarnos a partir de invocaciones a nuestros antepasados de las diversas "edades de oro" por las que pudo haber pasado nuestra antropología. Dichos momentos de grandeza —y los ha habido— nos muestran soluciones a problemas específicos que pueden o no ser los propios en el presente. La historia de la antropología en México no puede incorporarse a una narrativa simple del progreso, a una representación lineal del desarrollo, ya que las posiciones a partir de las cuales se ha hecho antropología han variado muy sustancialmente. Es decir que, aunque la historia de la antropología en México es larga, no fue generada por una sola "comunidad científica" sino que, por el contrario, los problemas antropológicos han sido enfrentados desde distintas bases institucionales y con diferentes propósitos cognoscitivos.

En este ensayo busco explorar algunas claves para comprender los ciclos maníaco-depresivos de descubrimiento y desilusión que han caracterizado a nuestra disciplina a lo largo de la historia. No pretendo agotar el tema. Más bien deseo ayudar a ubicarnos en el presente a través de una lectura muy parcial de nuestro pasado.

El problema de la corrupción en los inicios de nuestra antropología

Los curas que llegaron a Nueva España a evangelizar indios se encontraron en la situación paradójica de quererlos conocer y de quererlos ignorar, de quererse comunicar, pero también de querer conservar secretos. Estos dilemas de la llamada "conquista espiritual" de México se reflejan incluso en las actitudes hacia la traducción: si se traducía la Biblia a las lenguas indígenas con un espíritu purista, algunos conceptos centrales del cristianismo serían pervertidos por el campo semántico de las palabras supuestamente equivalentes en lengua indígena. Por otra parte, si decidían retener palabras claves —tales como "Dios", "ángel", "diablo", "Espíritu Santo" y "Santísima Trinidad"— en español o en latín, entonces corrían el riesgo simplemente de no ser entendidos. Los curas se abocaron al aprendizaje de las lenguas y costumbres indígenas para facilitar la conversión —al menos ésta era la legitimación formal de su impulso por conocer las. Sin embargo, si lograban acceder a este conocimiento, y si lograban traducir y llevar el cristianismo a los indios, la misma fe se transformaba en el proceso.

La profundidad de este dilema no minó la confianza de los misioneros en un principio, pues la aparente facilidad de las conversiones en masa los llenaba de gran optimismo. Sin embargo, a unas tres décadas después de la conquista los misioneros comenzaron a notar la tenacidad de la "idolatría" y se preocuparon por las formas en que sus enseñanzas estaban siendo pervertidas por las antiguas creencias de los indios.

El tema de la corrupción o de la "burla" a la que los indios sometían al cristianismo sobresale incluso en las primeras crónicas del contacto entre españoles e indígenas. Como muchos españoles creían que los indios habían sido apartados de Dios por el diablo, interpretaban algunas de las prácticas indígenas como perversiones del cristianismo y no como creaciones religiosas independientes: el sacrificio humano era una perversión de la comunión cristiana, y el politeísmo una burla de la devoción al único y

verdadero Dios. En este contexto, la traducción intercultural era siempre peligrosa, pues por un lado parecía ser un instrumento indispensable para la conversión, mientras que por otro lado, la traducción siempre podía ser el primer paso hacia la reafirmación de la cultura nativa y la perversión del cristianismo. Existía una separación muy fina entre el aprendizaje necesario para la conversión y sujeción de los indios, y el aprendizaje como una forma de simpatía y de conservación y propagación (a través de la escritura) de las creencias y costumbres de los indios: el proceso de aprendizaje implica, necesariamente, someterse a una lógica ajena aunque sea de manera provisional; los curas podían terminar tomando el partido de los indios y acabar por convertirse a su fe. La política oficial hacia el lenguaje reconoció estas dificultades (si bien nunca logró resolverlas), y por ello vaciló constantemente entre un afán castellanizador, un reconocimiento de lenguas autóctonas, y la promoción del náhuatl como *lingua franca*.

Tenemos entonces dos sentidos principales de los verbos "pervertir" o "corromper" tal y como se presentaron en estos contextos: el de la corrupción de los signos, y el de la corrupción de la moral y de las motivaciones de los actores sociales. Estas formas de corrupción tienen un común denominador: ambas resultan de la asimilación de un sujeto por los objetos de sus acciones. En el caso de la corrupción de los significados, la inmersión de un signo en un nuevo contexto dota al signo de nuevas connotaciones: el nuevo contexto en el que se aplica una palabra puede corromper la intención y sentido originales del término. En el segundo caso, es decir, el de la corrupción moral, las lealtades y la orientación moral de un individuo se transforman con las nuevas relaciones sociales que éste adquiere. Estas distorsiones de significados, de orientación moral y de identidad siempre han sido una fuente de inspiración creativa para la antropología. La corrupción —en cualquiera de sus sentidos— produce indagaciones racionales tanto como genera horror y negación. En cierto modo, la corrupción de palabras y de lealtades puede ser vista como un primer paso hacia la comprensión de una perspectiva alternativa.

Es sólo a partir de un reconocimiento de esta mezcla de horror y atracción que podemos comprender la obra de un Diego de Landa, quien por una parte dedicó su mejor esfuerzo a documentar la cultura maya, mientras que personalmente dirigió la quema de los escritos mayas y de los propios mayas que "revertieron" a la "idolatría". Estas dos acciones —la laboriosa documentación del paganismo maya y la destrucción de la cultura maya viva— nos parecen totalmente contradictorias, sin embargo, en realidad son una perfecta alegoría del dilema de los curas que descubrieron el Nuevo Mundo.

Hay una forma sencilla de comprender esta paradoja que se da entre la voluntad de ignorar y la voluntad de conocer: el camino al conocimiento puede llevar al aprendiz tan adentro de la cultura del otro que ésta puede tragárselo del todo, el placer de la experiencia del descubrimiento y la simpatía por el "objeto" que es necesaria para comprenderlo puede borrar la distancia entre sujeto y objeto de conocimiento. El observador es seducido por la experiencia, y la experiencia subvierte a la situación del observador, condición que fue planteada con toda claridad en la época en un famoso poema del *Romancero español* que versa así:

¡Quién hubiera tal ventura
sobre las aguas del mar
como hubo el infante Arnaldos
la mañana de San Juan!

Andando a buscar la caza
para su falcón cebar
vio venir una galera
que a tierra quiere llegar.

Las velas trae de sedas
la jarcia de oro dorsal
ánforas tiene de plata
tablas de fino coral.

Marinero que la guía
diciendo viene un cantar
que la mar ponía en calma
los vientos hacía amainar.

Los peces que vienen a lo hondo
arriba los hace andar
las aves que van volando
al mástil vienen a posar.

Ahí habló el infante Arnaldos
Bien oiréis lo que dirá:
"¡Por tu vida el marinero
dégasme ahora tu cantar!"

Respondióle el marinero
tal respuesta le fue a dar:
*"Yo no digo mi canción
sino al que conmigo va".*

El conocimiento se logra lanzándose a la experiencia como un acto de fe ciega, abandonando al mundo de uno por otro mundo desconocido. Este sometimiento absoluto a la experiencia ha sido estudiado, bajo el rubro del "discurso de lo maravilloso", por Stephen Greenblatt y por Guillermo Giucci,² quienes muestran cómo la idea propiamente americana de lo maravilloso, de un mundo maravilloso que —a diferencia de aquél que habían retratado Marco Polo o John de Mandeville— podía ser poseído, fue una ideología central en todo el proceso de conquista.

Podríamos agregar que esta tensión entre el mundo de lo conocido y la seducción de experiencias exóticas que no pueden ser narradas es el contexto originario de nuestra antropología, cuyos momentos de mayor sensación de descubrimiento están ligados a

2. Greenblatt, S., *Marvellous Possessions*, 1992; Giucci, G., *A conquista do maravilhoso*, 1994.

la entrega del sujeto a la experiencia a través de un trabajo de campo enteramente imprescindible para el propio sujeto. La historia de la antropología en América está repleta de historias de europeos que han sido "tragados" por los nativos (de ahí, tal vez, la fascinación y el horror por el canibalismo como elemento literario). Conquistadores tales como Álvaro Núñez de Cabeza de Vaca, frailes como Bernardino de Sahagún o como los jesuitas de las misiones del Paraguayo Bartolomé de las Casas, son todos ejemplos de vidas que fueron absorbidas por América. Los peligros políticos que entrañaba conocer al nativo coexistían con la necesidad de conocerlos: conocerlos para poderse comunicar, aunque fuera mínimamente; conocerlos para poderlos dominar; conocerlos para defenderlos de los peores abusos del colonialismo; conocerlos para comprender cabalmente la posición de los europeos en el mundo; conocerlos por la seducción de la "canción del marinero". Ignorarlos para controlarlos; ignorarlos para no ser absorbidos por ellos; ignorarlos para mantener "puro" al cristianismo...

Dado todo esto, no debe de sorprender nos que muchos de los mejores etnógrafos del periodo hayan sido o bien gente que renunció al mundo o bien extraños: renunciantes como Las Casas, quien ingresó a la orden dominica por el asco que le inspiró su papel de encomendero; o personas cuya lealtad podía ser puesta en entredicho, como Sahagún, de quien se piensa que era "nuevo cristiano", o como Álvaro Núñez de Cabeza de Vaca, que perdió la perspectiva española en sus naufragios y dejó que los indígenas lo condujeran por el mundo como el viento levantando a una hoja seca.

Esta es, sin duda, una de las claves para comprender la historia de nuestra antropología: el llamado de la experiencia se impone al mundo heredado de las categorías científicas y conduce a un viaje en que los secretos revelados sólo se comparten entre aquellos que se han iniciado —en cuerpo y alma— en la aventura. "Yo no digo mi canción/ sino a quien conmigo va". Sin embargo, a medida que las estructuras civilizatorias del Estado y de la Iglesia se estabilizan, el mundo de lo maravilloso retrocede, el

"llamado del marinero" del romance se hace más lejano, la antropología regresa al gabinete empolvado, y el antropólogo se convierte en anticuario y en guardián de su propia tradición. He aquí un ciclo entero de descubrimiento y desilusión, el primero de los cuales se cierra a fines del siglo XVI, para volver a abrirse y cerrarse en movimientos cortos y abruptos desde la Ilustración borbónica hasta el positivismo porfiriano, y que tiene una nueva floración especialmente frondosa en las décadas posteriores a la Revolución Mexicana.

Descubrimiento, desilusión y la metamorfosis del papel de mediación desempeñado por el antropólogo

Hasta ahora he descrito un proceso cognoscitivo que se funda en la enorme seducción y ambivalencia que provocan quienes son ajenos a un orden normativo en aquellos que forman parte de dicho orden. Esta ambivalencia queda en evidencia en el propio concepto de la "posesión maravillosa", que es internamente contradictorio: cuando lo maravilloso se posee e ingresa a la rutina de la reproducción social, pasa a ser plenamente conocido. La antropología se funda en la ambivalencia de esta situación, documentando la otredad en términos que son inteligibles desde la normatividad, glorificándola y destruyéndola simultáneamente. Sin embargo, esta descripción es tan sólo uno de los principios de lectura de la historia de nuestra disciplina, una clave que tiene que armonizar con otras que son igualmente importantes y que ahora exploraremos.

La sensación de distancia entre el protoantropólogo y sus sujetos es una dramatización de la distancia que existe entre un orden normativo y una realidad que no le ajusta. El trabajo de campo antropológico se presenta como un dejarse seducir por dicha realidad, para al final emerger con un recuento de su naturaleza —recuento que bien puede ser crítico del orden normativo. En este sentido, los ciclos de descubrimiento/ desilusión tienen que ser comprendidos en relación con la emergencia de ciertos tipos

de retos a la normatividad, y ahí es donde se encuentra la segunda clave de lectura que propongo para nuestra historia. Si la antropología puede ser vista como una *performance* de los límites de la normatividad dominante, entonces es necesario historizar los tipos de mediación que han caracterizado a la historia de la antropología mexicana.

Así, por ejemplo, es claro que la tensión entre teoría y experiencia que sufre el Infante Arnaldos de nuestro romance no es otra cosa que la distancia abismal que existía entre la paz de la vida pueblerina de Castilla o de Aragón, una vida bien patrullada por la Iglesia y por el gobierno, y el vasto mundo natural y social que se extendía más allá de sus confines. En ese contexto, la mediación que se generaba con la entrega vital a la experiencia de lo ajeno (con el "trabajo de campo") produce un conocimiento que colinda por un lado con la herejía, y por el otro con la traición. Es decir, que la mediación que se da entre la normatividad de la vida urbana castellana y el mundo sobre el cual se expandían sus habitantes se vive en parte como la mediación entre un orden legal definido por el clero y el Rey y la vasta realidad que se buscaba integrar a ese orden. El ciclo principal de descubrimiento/ desilusión que marca este momento dura aproximadamente desde los viajes de Cristóbal Colón hasta más o menos 1570. Después de ese momento, disminuye la curiosidad por el otro, la seducción del otro, y pasa una primera "edad de oro" de la antropología,³ una era de la antropología que bien podríamos tildar de "premoderna" en cuanto que el orden normativo de la religión era el referente principal en la definición de la otredad y en tanto que el elemento central de lo maravilloso-americano, el oro, representaba un ideal de riqueza premoderno.

La segunda serie de ciclos, la serie de la modernidad, se caracteriza por una tensión en que la religión ya no ocupa un lugar

3. Se puede hablar de algunos ciclos menores durante la era colonial "madura" (c. 1570-1750), generados principalmente en torno al redescubrimiento de la idolatría y de las ruinas del pasado precolombino.

central en la mediación antropológica. En vez, el punto de referencia normativo es el del ciudadano ideal y el del orden legal-republicano. La marginalización de los habitantes de México respecto de este ideal de ciudadano y la posibilidad de reconformar al ciudadano ideal y al sistema social nacional son motores intelectuales importantes en esta segunda serie de ciclos que culmina, sin duda, con el florecimiento de la antropología moderna en la era posrevolucionaria. En estos contextos, el papel de mediación del antropólogo es principalmente entre el Estado y "el pueblo", es decir, el antropólogo media entre el Estado y la nación, explorando las distancias entre el orden legal del Estado y las realidades del "pueblo" que se supone es la fuente de la soberanía.

Existe, por último, una tercera categoría de mediación en la cual ha naufragado la antropología, sobre todo en años recientes. Me refiero a la mediación entre la cultura de consumo promovida por el mercado y el desarrollo social y político de los mexicanos como nación. Esta tercera clase de mediación, que se basa en un reconocimiento de los límites del mercado como mecanismo para la expresión cultural y política en México, ha ganado importancia en las últimas décadas, y puede ser entendida sea en términos de una posmodernidad (en cuanto a que el mundo público ya no está idealmente habitado por un ciudadano político sino por un ciudadano-consumidor), sea en términos de una disminución del papel del Estado en la conformación de los sujetos sociales (es decir, como una forma más avanzada de capitalismo). En ambos casos, el papel de mediación del antropólogo se puede ubicar en el prolongamiento del deseo de construir una ciudadanía con demandas colectivas pese a los procesos de individuación e incluso de fragmentación del individuo que se dan en el capitalismo avanzado.

En resumen, los procesos de mediación entre órdenes normativos y realidades sociales "maravillosas" (es decir, que escapan la racionalidad dominante del sistema normativo) pueden ser englobados en tres grandes clases: la primera es la mediación entre el orden religioso-político y el mundo pagano; la segunda es la mediación entre los ideales políticos de la modernidad y los sujetos

políticos reales que habitan la sociedad nacional; la tercera es la mediación entre la forma altamente plástica en que se construyen sujetos sociales a través del consumo y las demandas colectivas de grupos sociales que pierden representación política y cultural.

Estos tres tipos de mediación, que podrían ser resumidos como mediación religiosa, mediación estatal y mediación económica, también tienen implicaciones directas para los contextos desde los cuales se escribe antropología: Sahagún escribió en un convento, los antropólogos de la era indigenista eran investigadores de instituciones públicas y sus libros eran publicados en el Fondo de Cultura Económica, la Universidad Nacional Autónoma de México o la Secretaría de Educación Pública, y en la actualidad hay una inserción del mercado en los contextos de producción en el ámbito de los editoriales y universidades, y en las fórmulas para conseguir financiamiento.

En lo que queda de este ensayo voy a explorar algunas de las ironías que manaron de las dos formas recientes de mediación, la moderna (mediación entre Estado y nación) y la posmoderna (mediación entre mercado y la reconstrucción de lo público). Dicha exploración se centra en un par de anécdotas que forman parte del rico folclor de nuestra disciplina, un folclor que bien merece sus cronistas. Se trata, sin embargo, de anécdotas que relatan eventos que están al margen del quehacer cotidiano del estudiante o del investigador aunque que, por lo mismo, concentran y condensan significados que son más difíciles de percibir en el día a día del trabajo académico.

Acerca de cómo la "edad de oro" de la antropología revolucionaria se agotó por banal

Se sabe que en el siglo pasado había una tendencia a explorar las glorias del pasado indígena y a ver lo indígena en el mundo contemporáneo como una condición tal vez redimible, pero esencialmente negativa. Estas dos tendencias —glorificar lo precolombino y tener una posición crítica pero redentora hacia la sociedad indí-

gena contemporánea— crecieron con la Revolución Mexicana y se expresaron con gran vitalidad en la antropología, en el cine, en la arquitectura y en la pintura de la posrevolución.

Se puede decir que la antropología de toda esa época fue "indigenista", pero en un sentido distinto al que usualmente se emplea dicho término: la antropología revolucionaria y modernizante fue indigenista en tanto que su marco de referencia normativo era el ciudadano mexicano ideal. Desde ese punto de referencia, el "otro-maravilloso" se definió como "indio", puesto que la antropología mexicana no se abocó a descubrir otros fuera del territorio nacional.⁴ Por ello, la categoría de "indio" representó aquello que no formaba aún parte del orden normativo nacional moderno, pero que estaba destinado a formar parte de dicho orden ya que estaba en la raíz misma de dicha nacionalidad.

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, o a la forma en que "las minorías" y los "grupos tribales" ocupan un lugar semejante en China y en la India. Sin embargo, gracias a la Revolución Mexicana, existe una importante diferencia entre el papel del indio en el imaginario político mexicano y, digamos, el papel del negro en el de Estados Unidos de la misma época. Esta diferencia puede resumirse de la siguiente manera: aunque tanto "el negro americano" como "el indio mexicano" fueron el otro de la normatividad ciudadana de sus respectivos países, el indio en México 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 que fue una antropología modernizadora que funcionó dentro de una fórmula nacionalista particular.

4. El "indigenismo" mexicano puede ser contrastado con el "orientalismo" de la antropología de las grandes potencias imperiales, orientalismo que mana de un contexto extranacional para buscar la otredad y definir la esencia nacional.

Esta particularidad de la antropología mexicana moderna queda en evidencia cuando analizamos el caso de Manuel Gamio (figura totémica del ciclo moderno tanto como Sahagún lo fue del ciclo premoderno) y lo comparamos con su maestro (también ancestro totémico, pero de la antropología norteamericana), Franz Boas. La relación de Gamio con Boas resulta iluminadora porque el asalto culturalista que Boas dirigió contra el racismo en Estados Unidos fue utilizado por Gamio para coronar al mestizo como protagonista de la nacionalidad mexicana. A pesar de que muchos pensadores mexicanos del siglo anterior habían fincado sus esperanzas nacionalistas en la figura del mestizo, sus ideas no gozaban de apoyo en el *establishment* científico de la época, que insistía en la inferioridad racial o adquirida del indio (y, por ende, del mestizo). Por otra parte, es necesario hacer notar que los usos que le dio Gamio a la crítica antirracista de Boas fueron bien distintos de los que ésta recibió en los propios Estados Unidos: allí se utilizó la doctrina relativista y antirracista para argumentar a favor del pluralismo racial y del buen trato a los migrantes; aquí se usó principalmente para legitimar una nueva definición racial de la nacionalidad.⁵

Redimido ya en cuanto a raza y en cuanto al valor abstracto o potencial de su cultura, el indio quedó ubicado en la raíz misma de la nacionalidad, y se transformó en la materia prima de la ciudadanía moderna. Es por ello que Gamio, tras de haber promovido esta visión, se dedicó a hacer estudios de antropología aplicada, a la transformación del indio en mexicano. Esta estrategia fue la que inauguró el romance entre la antropología y el Estado revolucionario: la supuesta "edad de oro" de nuestra antropología.

La antropología indigenista tendió hacia los estudios de comunidad, y subrayó la separación entre las comunidades indí-

5. Sin embargo, vale la pena notar que en los Estados Unidos la categoría de "blanco", con su asociación al ciudadano-normativo, fue creada en esta misma época a partir de la fusión-modernización de diversas "razas" que antes se valoraban de manera bien distinta (por ejemplo, la anglosajona, la alemana, la italiana, la polaca, etc.).

genas y el proyecto nacional imperan te. A veces, esta separación podía utilizarse como una fuente de inspiración para los proyectos nacionales (es el caso, por ejemplo, de gran parte de la investigación que se llevó a cabo respecto a formas de gobierno indígena), en otras ocasiones, la etnografía se utilizaba para señalar las formas en que las comunidades indígenas habían sido marginadas del "progreso". Sin embargo, en ambos casos, la antropología indigenista no lograba convertirse en una antropología de la sociedad nacional, y es por ello que posteriormente sería acusada de servir políticamente al Estado.

En este contexto, la cuestión de la corrupción que ya repasamos en páginas anteriores, resurgió, ahora para argumentar que los antropólogos oficiales no estaban dejándose seducir por las clases populares, que su alineación con el Estado y con los métodos formales de la antropología impedían el cuestionamiento de la relación entre la antropología, las comunidades indígenas y el propio Estado. Así, el ocaso del indigenismo de la edad de oro fue provocado por un examen de los aspectos políticos del viejo dilema de los curas en el Nuevo Mundo: al igual que Diego de Landa, los indigenistas estaban preservando a la cultura indígena en sus textos y museos para luego acabar con ella en la sociedad.

Por otra parte, tampoco puede afirmarse que la crítica que la generación del 1968 ejerció contra el indigenismo se haya fundado en una auténtica antropología de la sociedad nacional. Más bien se planteó el problema como una cuestión de lealtades: o estabas con "el pueblo" y te dedicabas a cultivarlo, o estabas con el "Estado burgués" y lo servías. Es decir que la crítica no fue mucho más que una reafirmación del dilema del misionero, cuando debió ser un llamado a realizar una antropología del contexto social desde donde hacemos antropología. Es por ello que la crítica del indigenismo que se hizo en ese año dio frutos intelectualmente banales, en un tiempo político y social que puede ser tildado de cualquier cosa menos de trivial. Quisiera ilustrar esta paradoja con una anécdota que ocurrió a principios de los años setenta, más o menos cuando yo comenzaba mis estudios de licenciatura,

y al calor de uno de los momentos más exaltados de la antropología mexicana: el descubrimiento de la sociedad campesina.

A pesar de que en México los antropólogos siempre habían estudiado a los campesinos (la mayoría de los indígenas del país han sido siempre campesinos), el "descubrimiento" de los campesinos en la década del setenta fue el resultado de un movimiento para "desexotizar" a los indígenas y tratarlos como una clase, y no ya en términos estrictamente culturales (es decir, como nativos premodernos). El descubrimiento al que me estoy refiriendo está ligado, entonces, a la formación de una antropología de las clases sociales en México, un acontecimiento sumamente importante.

La característica que distinguía a la antropología de las demás ciencias sociales de esa época —la característica que la hacía más atractiva que todas las demás— era, desde luego, el trabajo de campo. Es bien fácil comprender el porqué de esto: el trabajo de campo es una práctica que construye un puente entre la experiencia y la teoría y la crisis del modelo económico-político que se hizo sentir en 1968 se convirtió rápidamente en un llamado a revisar la normatividad desde la experiencia.

Así, en los años setenta, el liderazgo principal en la antropología mexicana provino de Ángel Palerm, cuya doctrina antropológica incluía una mística del trabajo de campo. Sin embargo, en México el trabajo de campo era un ritual de iniciación que contrastaba de manera importante con su funcionamiento en la antropología de Estados Unidos, Francia e Inglaterra, donde el trabajo de campo ha sido históricamente una iniciación solitaria en que los estudiantes de posgrado, pese a que trabajan arduamente durante años con sus profesores, reciben muy poca información sobre lo que les sucedió a éstos en "el campo". Frecuentemente, el estudiante no recibe más que algunas pistas generales —aunque posiblemente útiles— como "lleve un diario de campo", o "platique con los peluqueros, que siempre son muy chismosos". En México, en cambio, el trabajo de campo fue incorporado como parte formal de los programas de entrenamiento —incluso en el ámbito de la licenciatura— de modo que el estu-

diante salía al campo supervisado por un maestro y junto con toda una clase. Las "niñas bien" de la Universidad Iberoamericana se veían obligadas a deshacerse de sus tacones altos y de sus medias, y muchachos que habían gozado de la seguridad y auto-complacencia de la clase media se encontraban a la merced de campesinos...

Para utilizar comparaciones que provienen del arsenal clásico de la antropología, podríamos afirmar que la iniciación al trabajo de campo en Estados Unidos se parece a rituales de iniciación tales como el *Vision Quest* de los indios de ese país (en tanto que es individual y acontece enteramente fuera de la estructura social del iniciando), mientras que la iniciación del trabajo de campo en México es más afín a las iniciaciones practicadas por los ndembu en África: son conducidas por especialistas e involucran a toda una camada, o generación, de iniciados.

Para realizar trabajo de campo en México había que abrirse a nuevas formas de experimentar al país, y las tribulaciones físicas —como, por ejemplo, las largas caminatas, el compartir una cama con una familia de campesinos, o ayudar en el quehacer de casas ajenas— se convirtieron en parte fundamental de la mística del trabajo de campo, tanto así que se dice que Palerm decía que la antropología se hace con los pies, caminando.

El regreso a la experiencia se produjo, en esencia, por un llamado político a un cambio de orientación: ya no "mexicanizar al indio" sino criticar al México oficial a partir de la comunión con el pueblo. Sin embargo, este viraje exageró el papel de la experiencia colectiva, y se quedó corto como pensamiento crítico.

Como ilustración anecdótica de la dinámica que acabó por cerrar el ciclo de descubrimiento iniciado en el movimiento del 68 (posiblemente el último de los ciclos modernos), ofrezco un recuento novelado de una historia que en verdad sucedió, pero que no me tocó la suerte de presenciar.

La noche anterior, se habían quedado despiertos hasta bien tarde, escribiendo diarios, arreglando materiales, discutiendo los eventos

del día. Dalia, que había tenido broncas con su novio desde que comenzó sus estudios en antropología, se había decidido a cortado. Se quedó hasta altas horas platicando con Nando, con quien (todos lo notaron) iba de la mano esta mañana al salir al recorrido del día.

Luis (el maestro) permitió que los estudiantes más exaltados dirigieran la caminata. Sólo los hacía detenerse de vez en cuando para que se fijaran en ciertos rasgos del paisaje: los contornos de unas chinampas abandonadas; el uso que los campesinos le daban a los solares de sus casas, etcétera. El día era caluroso, y caminaron durante horas. Finalmente llegaron a Tepetlaoxtoc y los estudiantes se dispersaron en grupos de a dos y de a tres y comenzaron a realizar breves entrevistas con los habitantes. Notaron y anotaron las características materiales del pueblo: tenía un mercado los días miércoles, dos farmacias y un abarrote grande; agua entubada en el centro, pero nada de agua ni de luz en las orillas [...] El pueblo presumía de una historia que se remontaba a los tiempos prehispánicos, según el boticario, el rey Tizoc venía a Tepetlaoxtoc a tomar sus baños [...]

Uno de los grupos de alumnos entrevistó a un viejito que les contó de una vieja riña que había entre dos barrios del pueblo: dos familias acabaron matándose entre sí. Otro grupo entrevistó al cura y descubrió que el santo patrono del pueblo era San José, y que su fiesta era organizada por un mayordomo (nada querido por el cura, por cierto), que vivía en San Bartolo.

Luis, con su reconocido buen ojo para la cocina y la bebida local, descubrió un lugar en que vendían aguardiente curado con nanche y compró dos botellas para lo que quedaba del camino. Después de la comida, procedieron a subirse a la cima de un cerro que estaba justo afuera del pueblo. Alucinados por los descubrimientos del día, y por la combinación de agotamiento físico y aguardiente, Luis y sus estudiantes treparon. Nando y Dalia otra vez estaban de la manita mientras subían: ella se veía radiante ahora que su decisión de tronar con el viejo novio estaba tan firme como clara estaba su decisión de abocarse a la antropología.

Llegaron a la cima del cerro y voltearon: de ahí podían apreciar todo el largo trayecto que habían hecho desde la mañana. ¡Suerte que había camión para el regreso! Vieron distintos campos con variedad de

sembradíos; vieron Tepetlaoxtoc con sus barrios; y estaban en eso cuando, de pronto Julia —que estaba en la otra punta de la cima— dio de voces: "¡Vengan, miren lo que se ve de aquí!" Muy pronto se había formado una bola donde estaba Julia, y todos llamaron a Luis: habían descubierto un enorme centro ceremonial del otro lado del cerro. Sentados en la cima, admiraron sus bellos edificios, pirámides y calzadas. Varios se pusieron a dibujar croquis, mientras todos especulaban sobre quién lo habría construido. No podía ser mexicana, ¿sería tal vez un centro ceremonial otomí? Después de terminar los croquis, Luis y los estudiantes corrieron cerro abajo a explorar el sitio. Dalia y Nando corrían hasta adelante cuando, de pronto, Dalia paró en seco. Le había dado un ataque de risa incontrolable. Nando se detuvo y regresó con ella:

—"¿Qué onda? ¿Qué te pasa?"

—"Mira el letrero, guey, parece que acabamos de descubrir Teotihuacán".

Me hubiera encantado estar presente en este redescubrimiento de Teotihuacán, pero confieso —sin arrepentimiento alguno— que yo también descubrí el agua que moja más de una vez en las prácticas de campo que realicé en esta época. No hay arrepentimiento porque, desde el punto de vista del estudiante, el "descubrimiento de Teotihuacan" estaba pleno de excitación antropológica: fue un descubrimiento personal. Fue, también, un descubrimiento compartido por un grupo, un grupo que estaba configurando su posición frente a la sociedad mexicana. La desilusión sólo llegó cuando comprendieron que, desde el punto de vista de la sociedad, su descubrimiento era banal. No obstante, es precisamente la importancia que se dio a la transformación de generaciones de estudiantes a través del trabajo de campo la que fue responsable de la tendencia un tanto antiintelectual de la antropología de la época. Algunos comentaristas notaron este fenómeno: la antropología mexicana era una de las más grandes y animadas del mundo, pero la razón de trabajo de campo a escritura de libros interesantes era relativamente baja. La antropología

del 68 generó esta situación porque fusionaba los aspectos teóricos, políticos y experimentales de la antropología en un solo *gestalt*: el trabajo de campo.

Y no es que las enseñanzas prácticas del trabajo de campo carecieran de sentido ni de importancia. El problema estaba en que nunca reflexionaron por qué se produce la sensación de descubrimiento tan fuerte en el trabajo de campo. Si este tipo de meditación hubiese sido una parte integral del *gestalt*, y hubiésemos reconocido incluso nuestra propia ingenuidad en vez de ocultarla, estaríamos mucho más adelantados en nuestra antropología de la nacionalidad, y aun los descubrimientos más aparentemente triviales del trabajo de campo podrían llegar a ser socialmente útiles. En vez de esto, la antropología revolucionaria fue transformada en un viaje personal que acabó convirtiéndose en conocimiento práctico que sirvió en muchos casos precisamente para mediar entre "el pueblo" y "el Estado". Lo que comenzó como antropología aplicada terminó como antropología aplicada.⁶

-
6. El sentimiento de que los verdaderos descubrimientos manan únicamente de la experiencia es también importante en los intelectuales pueblerinos con los que yo trabajé en mi estudio de culturas regionales en México (*Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, 1995). Todos ellos ven el conocimiento y el descubrimiento como procesos infinitos y abiertos que involucran un compromiso de por vida: hay que ubicarse del lado de la realidad social, y no en el de las restricciones y disciplinas de la academia. Sin embargo, las gentes que están en el eterno descubrimiento de la realidad social sólo se pueden ubicar en esta situación gracias a que esa realidad los sorprende, es decir, gracias al hecho de que son el tipo de gente para quienes existe una tensión entre el "país legal" y el "país real". Por otra parte, es esta misma tensión la que impide que estos intelectuales en verdad se "conviertan en nativos", al tiempo que los llena de un sentimiento casi místico frente a las inagotables complejidades de la realidad en la que se han sumergido. El resultado es que estos intelectuales fácilmente se convierten en intermediarios entre los grupos locales y las burocracias estatales y ésta es, también, la raíz de la burocratización de la antropología mexicana en la era posrevolucionaria.

De la mediación entre Estado y pueblo a la mediación entre mercado y ciudadano

Los numerosos descubrimientos de Teotihuacán que acontecieron en los años setenta y comienzos de los ochenta comenzaron a restarle brío a nuestra antropología. Se había cerrado el ciclo moderno de descubrimiento y desilusión, el cual comenzó con Manuel Gamio y terminó con el ingreso de Arturo Warman a la dirección del Instituto Nacional Indigenista; el que se abrió con el indigenismo y se cerró con el descubrimiento etnográfico de las clases sociales; el que basó su existencia en la reforma del ciudadano a través del Estado y del Estado a través de la "conciencia de clase".

La última anécdota que quiero ofrecer trata del desamparo en que se encuentra la antropología mexicana ante la situación económica y política reciente. Me parece que el ejemplo sugiere la posibilidad de que estemos finalmente cerca de vemos obligados a hallarle una salida al dilema del misionero.

A mediados de la década del ochenta, los que trabajábamos en las universidades mexicanas estábamos sufriendo un acelerado proceso de proletarización. Nuestros salarios se hacían polvo, las universidades tenían cada día menos recursos, y buena parte del *glamour* que alguna vez tuvo la antropología se había esfumado. Muchos antropólogos buscaban alternativas personales e intelectuales: desde la astrología al redescubrimiento del estructuralismo francés, desde el psicoanálisis a la inversión en un puesto de tortas.

En esa época fui invitado a la boda de uno de mis colegas. La novia era también una antropóloga, de modo que un gran número de invitados eran colegas. Ahora bien, aunque yo era tan sólo un humilde profesor asociado de la Universidad Autónoma Metropolitana, era dueño de un traje. Era el traje que mi madre me había comprado para mi boda, y después de casarme sólo lo usaba para pedir trabajo. El día de la boda busqué mi traje y me percaté de que se lo había prestado a mi tío (que estaba buscando trabajo), así que me subí al coche y fui a su casa a recogerlo. En el

camino me iba preguntando por qué estaba yo tomándome tantas molestias con lo del traje, si nunca me ha preocupado tanto aquello. Sin embargo, cuando finalmente llegué a la boda me di cuenta de que no fui el único que sintió un impulso irresistible de dandismo. En esa boda de antropólogos no hubo huipiles ni huarachas, ni morrales ni mezcales, ni pulques ni ponches. Sólo trajes y ros bifés y mascadas y corbatas y jaiboles. En 1976 la mayor parte de los presentes eran mucho más prósperos que en 1986, sin embargo la fiesta hubiera sido mucho menos formal.

La verdad es que (en lo que a mí se refiere, al menos) algunos de los presentes estábamos preocupados por demostrar que aún éramos del tipo de gente que podía ser propietaria de un traje, que podíamos vestirnos formalmente si así lo deseábamos. Justo en el momento en que muchos de nosotros estábamos enfrentados con una verdadera e involuntaria inmersión en las clases populares de México, justo en ese momento nos resistimos con nuestras mejores armas (y tal vez fuimos, por ello, mucho más proletarios).

Esta transformación del contexto de producción de la academia, que sucedió paralelamente a la reducción del papel del Estado en la economía y al final del modelo de desarrollo auto-sostenible, se combinó con el resquebrajamiento de un marxismo doctrinario y dogmático. La antropología que había emergido de la crítica del indigenismo fue, en buena medida, una combinación simple entre la "mística" del trabajo de campo y una gran teoría rígida que pretendía tener respuestas para todo. La crisis que sufrió la antropología mexicana en los años ochenta, y de la cual aún no se acaba de reponer, no fue resultado de la seducción del "otro", ni de la voluntad de identificarse con "el pueblo". Se vivió, en cambio, como una mirada reflexiva muy severa, incluso auto-destructiva.

Visto en esta luz, el giro de algunos antropólogos hacia la astrología y el esoterismo en general resulta interesante pues, al igual que el marxismo que predominó en México, la astrología es un sistema cerrado e internamente consistente. La astrología

tiene una explicación para todo. Pero, a diferencia del marxismo, la astrología es usualmente asumida como una búsqueda estrictamente personal y, en cierta medida, idiosincrásica. En este nivel el interés en las artes ocultas tiene lazos explicables mediante el resurgimiento del interés de los antropólogos por la psicología y, especialmente, por el psicoanálisis. El psicoanálisis explora las motivaciones de las personas, la astrología y otras formas de conocimiento esotérico reconocen que los antropólogos también tenemos motivaciones estrictamente personales. No somos ya los concientizadores del pueblo ni los forjadores de la patria.

Por otra parte, el giro que muchos compañeros y estudiantes hicieron hacia los negocios o bien hacia escuelas ya viejas de pensamiento antropológico que fueron pasadas por alto en la época del marxismo (como el estructural-funcionalismo o el estructuralismo) refleja un aspecto más deprimente de nuestra historia. El giro hacia los negocios resulta de una falta de interés por parte del gobierno en el diálogo con el conocimiento antropológico (y, pienso, con la intelectualidad en general, pues nuestra intelectualidad ha perdido en verdad mucho terreno). Por otro lado, la reanudación del interés en teorías que están prácticamente difuntas en los lugares donde fueron creadas no es más que un reconocimiento tácito de qué tan poco intelectual fue nuestra antropología: había desechado importantísimas escuelas de pensamiento antropológico sin haberlas digerido. Así, la crisis que yo sentí en la boda de mi amigo era en parte el resultado de la falta de meditación en torno a nuestro papel como intelectuales y como antropólogos en México: pasamos del huipil populista al reclamo de nuestro derecho a la diferencia con una gran dificultad para concebir claramente nuestro papel como pensadores y como escritores.

Sin embargo, no se puede decir que el resultado de esta crisis haya sido tan sólo el *harakiri* de la antropología. Por el contrario, comienza a surgir una antropología orientada hacia algunas de las temáticas de siempre pero con nuevos aires teóricos y nuevas miras etnográficas. Pienso que hay señales del comienzo de un

nuevo ciclo de descubrimiento en una serie de trabajos fuertemente marcados por tonos irónicos y que usualmente evitan el lenguaje mesiánico de los antropólogos de antaño: parten de un reconocimiento de la profunda transformación cultural en la que está inmerso el país, una transformación que es impulsada por un cambio radical en la relación entre mercado, sistema político y movimientos sociales, y parten también de la necesidad de comprender la relación entre esta situación y los viejos parámetros de la política y de la cultura.

Un bonito reconocimiento simbólico de esta transformación en el seno mismo de la antropología se realizó en 1992, cuando por iniciativa conjunta, estudiantes y maestros de la Escuela Nacional de Antropología invitaron a un brujo a hacerle una muy necesaria y bien merecida "limpia" a la escuela.

El curandero inspeccionó el predio que, es sabido, está junto a la pirámide de Cuicuilco y frente al enorme centro comercial de Perisur, y concluyó que la escuela (institución oficial y pública) se había construido al costado de la pirámide que proyecta "malas vibras", mientras que toda la energía positiva de Cuicuilco se iba a Perisur: la sabia vital de nuestros ancestros abandonó a la institución de conocimiento público a favor del mercado de productos importados. En presencia de un gran número de estudiantes, el chamán realizó su limpia con fórmulas en náhuatl que, significativamente, entonó al son de una melodía de Juan Gabriel intitulada "Mi peor noche de Acapulco", y se fue a su casa.

El diagnóstico no podría ser más claro: el Estado no ocupa ya el papel fundamental en la formación cultural del ciudadano, ese papel lo ha usurpado el mercado, que ha sabido cómo construirse al abrigo de nuestra nacionalidad. Sin embargo, el mercado no resuelve nuestros problemas colectivos, porque es la antítesis del principio mismo de la decisión colectiva, por lo cual hay que reconstruir un conocimiento público aun reconociendo, con un dejo de vergüenza, que la primera melodía que nos viene a la cabeza a estas alturas no fue compuesta por Nezahualcoyotl ni por Silvestre Revueltas, sino por Juan Gabriel.

Comentarios finales

En los últimos años se han escrito algunas historias valiosas de la antropología mexicana, incluyendo un buen artículo de Pepe Lameiras, un libro de Cynthia Hewitt de Alcántara sobre la antropología rural, y una útil —aunque característicamente faraónica— colección de muchos volúmenes publicada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Además de esto hay, desde luego, docenas de artículos y volúmenes que debaten aspectos especializados del campo, como por ejemplo el indigenismo, el llamado "campesinismo", y el marxismo. La mayor parte de estas obras han adoptado la noción de "paradigma" de Thomas Kuhn para construir y facilitar esta historia. Este ejercicio lleva frecuentemente a la representación del campo como un "progreso" entre paradigmas bastante nítido.

En este ensayo intenté mostrar que la antropología mexicana puede también ser analizada en términos de una relación muy particular (aunque de ninguna manera única) que se da entre los antropólogos, sus sujetos de estudio y su punto de referencia normativo. Estas relaciones tienen como un contexto común el hecho de que las tres partes de la relación existen dentro del mismo sistema político: en México, el descubrimiento antropológico ha estado siempre a la mano de todos.

El problema central de la antropología mexicana ha sido cómo mantener una claridad crítica frente a las cuestiones de "corrupción" que quedaron apuntadas desde las prácticas etnográficas de los misioneros del siglo XVI: cómo mantener una mirada fresca frente a las formas en que las doctrinas (científicas, políticas y religiosas) se traducen en las realidades locales, cómo comprender la orientación moral de los científicos que están ligados al Estado. En otras palabras, cómo nutrir una tradición crítica dentro de las tensiones productivas que se dan entre la ciencia, el Estado y la gente. El momento de la normatividad político-religiosa de la era colonial ya pasó; el momento de la normatividad del ciudadano ideal formado por el Estado redentor se agotó; y estamos en el

inicio de una antropología que se inserta en la relación que guarda actualmente la política con el consumo masivo. Esperemos que éste sea también un momento de osadía intelectual.

Bibliografía

GIUCCI, Guillermo

1994 *A conquista do maravilhoso*. Río de Janeiro: Companhia das Letras.

GREENBLATT, Stephen

1992 *Marvellous Possessions*. Chicago: University of Chicago Press.

LOMNITZ, Claudio

1995 *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México: Joaquín Mortiz.

VI
Antropología sin culpa:
una visión desde Brasil ¹

MARIZA PEIRANO

Universidad de Brasilia

Una nueva brecha parece estarse abriendo al interior de la antropología: mientras que en los centros metropolitanos la antropología está prácticamente condenada a la extinción o a inclinarse hacia los "estudios" feministas, culturales, de ciencia y tecnología, etc., en otras localidades está vivita y coleando, y si no coleando, por lo menos desarrollando una perspectiva constructiva. En la década de 1960, renombrados académicos advirtieron a sus colegas que la antropología podía convertirse en una ciencia sin objeto de estudio debido a que poblaciones enteras desapa-

-
1. Este trabajo se preparó como una ponencia del panel "Other Anthropologies: Regional Perspectives on Transnationalism and Globalization" ("Otras antropologías: perspectivas regionales del transnacionalismo y la globalización"), organizado por Aleksandar Boskovic para las reuniones de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales (EASA) de Viena en el 2004. Se publicó en *Other Anthropologies* bajo la edición de A. Boskovic en el 2007. Quiero agradecerle a Sasha por la invitación y a Antonádia Borges por la cuidadosa lectura y las excelentes sugerencias. Traducción: Lydia Fossa. Revisión: Pablo Sandoval.

recían físicamente después del contacto y porque la antropología era rechazada por las nuevas naciones independientes. Los pecados y los errores de la antropología en el pasado llevarían a los antiguos "nativos" a rechazar a los antropólogos. La descolonización de las ciencias sociales estaba empezando a surgir.² Por supuesto, el tiempo ha confirmado estas expectativas, pero sucedió algo que no había sido anticipado: a causa de la culpabilidad asociada al colonialismo, la antropología está siendo devaluada hasta por los descendientes de aquellos que primero pensaron en la idea de hacer trabajo de campo en ultramar, es decir, los antropólogos de los centros.

En este trabajo voy a confrontar este aparente rompecabezas examinando el caso de Brasil en el contexto de una figura global más amplia. Empiezo por observar algunos de los antiguos pecados que se le atribuyen a la antropología, y después los examino de arriba a abajo para detectar sus posibles valores y virtudes. Propongo que, en el Brasil, los valores y las virtudes de la antropología son más estimulantes que sus pecados: sugiero también que el exotismo ha sido asimilado culturalmente como "diferencia" (ya sea social, cultural o territorial) y que la culpabilidad no ha prosperado en un contexto en el que siempre se ha exigido el compromiso de los científicos sociales con sus objetos de estudio. Después examino la pluralidad de la otredad, tal como se le encuentra en la antropología en el Brasil, y concluyo el trabajo con una corta discusión de las implicaciones de la etiqueta "antropologías nacionales".

Pecados

La que sigue es una lista retrospectiva de los pecados que han venido a perturbar a los antropólogos "internacionales" de hoy:

- i. El primer pecado se refiere a las relaciones de poder. Durante un buen tiempo, la antropología se definió por el exotismo de

2. Véase, por ejemplo, Lévi-Strauss, C., "La crise moderne de l'anthropologie", 1961; y Goody, J., "The Prospects for Social Anthropology", 1966.

su objeto de estudio y por la distancia, concebida tanto cultural como geográfica, que separaba al investigador del grupo investigado. Esta situación era parte importante de un contexto de dominación, en el que la antropología era "el resultado de un proceso histórico que ha sometido a la mayor parte de la humanidad al servilismo de la otra". Esta cita de Lévi-Strauss (1966: 124) ilustra el hecho de que a partir de la década de 1960 ya se había perdido la ilusión de que la relación histórica entre la antropología y su objeto de estudio era todo menos desigual e impositiva. El conocimiento de este hecho no evitó que los antropólogos continuaran con su trabajo en ese momento ni ahora.

- ii. El segundo pecado se relaciona con los investigadores de campo. Cuando no eran muy numerosos, hasta mediados del siglo XX, los antropólogos se "apropiaban" de los sitios y regiones que estudiaban, de donde surgieron los estudios de área, cargados de exotismo. En este contexto, aparecieron en escena los "americanistas", los "africanistas", y también los expertos en las islas del Pacífico y en la Melanesia. La combinación posterior de estas áreas geográficas con temas tales como parentesco, religión, leyes y economía, además de fragmentar la antropología, hizo que fuera casi imposible reproducir a los expertos. Como resultado, cada antropólogo/a se convirtió en una institución en sí mismo/a, inhibiendo, en muchos casos, el desarrollo del trabajo de campo en sus áreas de especialización.
- iii. La "antropología de rescate [o de salvamento]" fue otro pecado. Al actuar como arqueólogos que recogían restos vivientes, los antropólogos tenían como tarea rescatar y conservar, para ilustración de las generaciones futuras, los restos de las culturas "primitivas" y de los artefactos que se encontraban en un proceso de extinción inevitable. Desde esa perspectiva, el antropólogo iba a las regiones del mundo que habían sido conquistadas por los valores y costumbres occidentales con

la "misión" de rescatar y de llevarse la "evidencia" de esas formas de vida social distintas (y muchas veces *anteriores*). Había una urgencia especial en realizar esta tarea, ya que culturas y sociedades enteras desaparecían ante sus ojos.

- iv. Y el último de los pecados, pero no por eso el menos importante, es el de los fondos. Aquí el error ha sido la falta de principios éticos al aceptar dinero destinado a fines específicos. Un buen ejemplo de esto fue el apoyo del Rockefeller Memorial durante la década de 1930, de donde salió el grueso de las subvenciones de investigación y estudio para los miembros del London School of Economics. El objetivo de entrenar expertos que después dominarían la antropología africana tenía un precio: la formación de administradores y de funcionarios que trabajaban para los regímenes imperiales. (Aunque este uso pragmático ha sido refutado como un proyecto que no se llevó a cabo, la experiencia permanece).

Hoy en día, la culpabilidad occidental es una declaración política que se deriva de una toma de conciencia de las relaciones de poder inherentes al trabajo de campo. Se ha propuesto alternativas durante las décadas pasadas, incluyendo lineamientos para recrear la antropología, intentos de que la antropología tome conciencia de sus propios problemas, ideas de nuevos experimentos etnográficos, preocupaciones con respecto a la escritura (y con respecto a los sitios y los públicos), invitaciones a profesionales extranjeros (considerados, a veces, "indígenas") para intercambiar ideas con ellos sobre la disciplina. En pocas palabras, desde la década de 1970 los antropólogos han estado inmersos en la auto reflexión y en la búsqueda de una nueva percepción de su disciplina.³

3. Véase Peirano, M., "When Anthropology is at Home", 1998. B. Latour ("Not the Question", 1996, p. 1), comenta: "Es algo raro que, exactamente cuando la disciplina alcanza la cúspide de su poder —habiendo superado el periodo en que las culturas del mundo eran robustas y vigorosas y la antropología débil o escasamente existente—, el periodo que lo siguió, en el que la antropología

En el Brasil, las cosas se materializan de otra forma. Aunque nos percibimos como parte de occidente, no asumimos que el pasado de la antropología es esencialmente pecaminoso. Por supuesto, cuando los centros ponen las fallas de la antropología en exhibición, esta tendencia tiene eco tanto en el Brasil como en otras partes.⁴ Pero la idea general es que, si existen los pecados, están relativamente distantes, son experiencias lejanas cometidas en otros lugares, en el pasado, y por otros antropólogos. Si no hay lugar aquí para los pecados, entonces tampoco hay espacio para la culpabilidad. En relación con los asuntos destacados más arriba, por ejemplo, en el Brasil: i) predominantemente, la otredad ha sido encontrada al interior del país; ii) las investigaciones llevadas a cabo por grupos de etnógrafos han sido muy comunes, especialmente en el caso de las poblaciones indígenas; iii) la antropología de salvamento nunca ha sido un tema polémico —más bien, el estudio del "contacto" entre poblaciones indígenas y locales era considerado más relevante que la preservación de culturas intactas—; iv) los fondos para las investigaciones han salido, principalmente, de agencias del Estado dedicadas a la investigación avanzada. Al observar la historia de la antropología, el énfasis se pone primeramente en la *historia de la teoría*, es decir, el pasado como un movimiento de producción en espiral, profundización y expansión de averiguaciones, interpelaciones y otros problemas reconocidos como "antropológicos". En una tarea así, la historia no emite juicios, su carácter no es "presentista", el pasado no se condena por los estándares de hoy. Más bien, el pasado se ve a través de las percepciones que generó y, como una

adquirió vitalidad (puestos académicos subvencionados, revistas académicas, sitios de investigación, fondos) y las culturas tradicionales se debilitaron y empezaron a desaparecer, fue cuando los antropólogos, cargados de culpa, empezaron a denigrar sus propios logros siguiendo las corrientes posmodernistas".

4. Barth ("The Practice of American Cultural Anthropology: A View from the Margins", 1996, p. 1) comenta: "Hoy en día la antropología cultural norteamericana domina la escena internacional, tanto en masa específica como en calidad, y es la que da la pauta para lo que todos tratamos de hacer".

fuerza viva, se le retrotrae y recupera como fuente de valores y principios.

Valores

En pocas palabras: uno puede leer la historia de la antropología de diferentes maneras.⁵ Una de las formas es buscar los pecados en el pasado. Otra es buscar los valores, e inclusive quizás las virtudes. En este último modelo, se detectan los valores generalmente en el momento sociogenético, cuando la antropología fue reconocida socialmente y se la aceptó como disciplina, esto es, durante la primera mitad del siglo XX. Aquí he preparado un primer listado:

- i. Un aspecto importante de la empresa antropológica, desde sus inicios, era reconocer la diversidad de culturas, sociedades y pueblos, así como la "unidad psíquica de la humanidad". Atrapados por el desafío de combinar estos objetivos aparentemente contrarios, los antropólogos hicieron trabajo de campo en los lugares remotos del mundo, donde habían adquirido competencia en las lenguas de los nativos —el trabajo de campo era un encuentro que debía durar bastante tiempo (por lo menos dos años). Concebido inicialmente como investigación sobre cómo vivían los "primitivos", las sucesivas experiencias de trabajo de campo terminaron por transmitirles a los antropólogos que estas personas tenían categorías o dominios de vida social que eran diferentes pero equivalentes a las propias. Así, la comparación siempre ha estado en el centro de la empresa antropológica, ya fuera implícita o explícitamente.

5. Sobre diferentes aproximaciones a la historia de la antropología, véase Peirano, M., "In this context': as muitas histórias da antropologia", 2004, especialmente en lo que concierne a la comparación entre la historiografía y la antropología, la "antropología de la antropología" y la "historia de la teoría".

- ii. El enfrentamiento entre las categorías occidentales y un fenómeno diferente pero equivalente tenía un resultado simple: occidente se convirtió en "sólo un caso" de toda la experiencia humana. Prevaleció cierto tipo de relativismo. Desde esta perspectiva, los antropólogos no juzgaban a sus sujetos ni definían lo que les convenía -la empatía era la orden del día, y la prioridad del "punto de vista del nativo" era obligatoria. Ya fuera que encontraran brujería, cazadores de cabezas, formas peculiares de matrimonio o cualquier otro fenómeno hostil para las costumbres occidentales, la tarea del etnógrafo era su comprensión en contexto.
- iii. Un subproducto de este proyecto fue que los campos del conocimiento occidental, que para ese tiempo estaban en el proceso de consolidarse (economía, sociología, derecho, sicología), terminaron produciendo una cantidad de subdivisiones de los campos, tales como: "antropología legal", "antropología económica", "antropología social", "antropología psicológica", "antropología de la religión", que indicaban que la disciplina podía responder a diferentes áreas de interés. (Aunque tanto el relativismo como las subdivisiones de los campos han sufrido críticas en las últimas décadas, su simple existencia en algún momento los hace, inevitablemente, parte de nuestra comprensión actual del mundo).
- iv. Otro tema se relaciona con el Estado nación. Mientras que los Estados nación también se transformaban en modelos de la verdadera "cultura mundial de los tiempos",⁶ los antropólogos no estudiaban unidades nacionales; estaban estudiando "pueblos", "culturas", "sociedades", "tribus", *situados* en Estados nación, pero no Estados nación *per se*. Como se habían originado en los Estados nación —y la antropología era uno de sus brotes—, los antropólogos se interesaron en

6. Dumont, L., *German Ideology. From France to Germany and Back*, 1994, p. 14.

distintas unidades y medios: los *trobriand*, los *tallensi*, los *zande*, los *tikopia*, los *maku*, los *bororo*, los *xavante*, y otros.

- v. Generalmente, estas unidades eran más pequeñas que los Estados nación, pero no siempre. Muchas veces los antropólogos se encontraron cruzando límites nacionales, ya fuera porque "su" grupo lo hacía y/o porque los resultados de otros expertos coincidían o se combinaban con los suyos en una región específica. (Por supuesto, el libro de Leach, *Political Systems of Highland Burma* era el estudio clásico de este asunto, y cuestionaba el concepto de "tribu", negando enfáticamente que los límites de la sociedad y los límites de la cultura debían tratarse como coincidentes, una lección importante hasta el día de hoy). La cosmología de los antropólogos era, así, la de un mundo hecho de "áreas" y no de países o de Estados nación.⁷

En el Brasil

Muchas veces, los valores generan un escenario inspirador. En el Brasil, el entusiasmo por la antropología supera sus posibles pecados previos. Los pecados, si hubo alguno, no son parte de nuestro presente; se les permite un descanso. En este contexto, el exotismo de ayer y la culpabilidad de hoy —terreno donde surge la percepción de crisis de la disciplina— han sido "aculturados" localmente: el exotismo se convierte en una "diferencia" familiar, mientras que la culpabilidad ha sido detenida de golpe por el ambiente de compromiso político hacia quienes están sometidos a estudio. Ante ese telón de fondo, quiero destacar algunos aspectos:

7. Así, por ejemplo, se podía reunir grupos en áreas ecológicas / sociológicas tales como "los indios sudamericanos de las tierras bajas" o "los indios de la región amazónica" —pero no "los indios brasileños" o "los indios colombianos".

- a. Con la excepción de sus poblaciones indígenas (y, en menor medida, la cultura africana), el Brasil prácticamente no ha atraído la atención de los antropólogos metropolitanos. En consecuencia, nunca ha experimentado esa ira histórica de quienes han sido objeto de la curiosidad antropológica de los centros metropolitanos, como fue el caso, en la primera mitad del siglo XX, de la Melanesia, de Asia del sur, del sudeste asiático y de África. Se sabe, por ejemplo, que Lévi-Strauss sólo se interesaba por las culturas indígenas que estaban aisladas y no en el país en su conjunto. Hasta hace muy poco, los antropólogos brasileños raramente hacían trabajo de campo fuera de su país.

En pocas palabras, los pecados del colonialismo quedaban todos muy lejos: no se vislumbra ni resentimiento ni culpabilidad.

- b. En el Brasil, la antropología se institucionalizó como ciencia social en la década de 1930, al igual que la sociología. En ese tiempo, se esperaba que las ciencias sociales concibieran un futuro mejor para el país como parte de un movimiento hacia la modernización. Debían iluminar (y hasta contribuir a crear) una élite política moderna, e identificar temas de investigación relevantes. Pero, parte de este gran proyecto de modernización era la búsqueda inmemorial de excelencia teórica —que luego haría que las ciencias sociales en el Brasil alcanzaran el mismo nivel que Europa, por ejemplo. Desde entonces, la aspiración de calidad sumada a "misión" política se convirtió en un componente importante en la autoidentificación de los científicos sociales. En este contexto, los sociólogos (y no el conjunto usual de arqueólogos, antropólogos biológicos y lingüistas del centro) han sido los contendores bien establecidos de los antropólogos en lo que concierne a los logros teóricos y a la relevancia política, particularmente desde la década de 1950, cuando los logros teóricos de la sociología recibieron un reconocimiento generalizado. Durante las dos décadas siguientes, hasta la década de 1970, la sociología fue el campo hegemónico en las ciencias sociales,

mientras que la antropología representaba un tipo de costilla de Eva.⁸

Resumiendo, los antropólogos hacia el exterior, los sociólogos, en casa, son sus alter ego.

- c. Así, emerge una figura sui generis: mientras que la agenda de largo plazo de los sociólogos siempre ha incluido el estudio de los sectores oprimidos de la población, guiado por un proyecto implícito de cambio y desarrollo, los antropólogos se han centrado en la diferencia, en el compromiso político que los lleva a defender a quienes estudian (en particular, a defenderlos de la dominación del Estado). Así, los antropólogos se han beneficiado de la libertad que se le permite a la tradición de la disciplina de separar a los "pueblos" de los "Estados nación" (pero sólo parcialmente; hablaremos más de esto después). Los sociólogos trabajan, entonces, siguiendo los parámetros de una perspectiva histórica o macro sociológica, mientras que los antropólogos lo hacen a partir del "punto de vista de los nativos" —un subproducto del fuerte sello que le imprimió el relativismo a la disciplina.⁹

En resumen, asumida como una diferencia aculturada, la inclinación negativa del exotismo queda reemplazada por un escrutinio (positivo) del punto de vista nativo.

- d. El trabajo de campo ha sido emprendido en casa (aunque no se utiliza la expresión "antropología casera", equivalente a *anthropology at home*) con regularidad, siguiendo la configu-

8. Véase Peirano, M., *The Anthropology of Anthropology. The Brazilian Case*, 1981, un intento de desarrollar una "antropología de la antropología", en el que las ciencias sociales en el Brasil constituyen el objeto de estudio.

9. Como resultado, hasta el día de hoy los sociólogos ven a los antropólogos como científicos sociales empíricos "soft", menos comprometidos tanto social como políticamente, menos rigurosos metodológicamente, interesados en diferencias peculiares, y siempre satisfechos con su disciplina. Por otra parte, los antropólogos censuran a sus colegas por su agenda oculta acerca de cómo-deberían-ser-las-cosas.

ración de diferentes proyectos entre los cuales podemos distinguir, aunque no exclusivamente, intentos de lograr una otredad más "radical", el estudio del "contacto" con la otredad, la otredad "cercana" y una radicalización del "nosotros". Inclusive los pueblos indígenas —el prototipo de una "alteridad radical"— se investigaron dentro de los límites del territorio nacional. Esta situación no revela tanto un problema de recursos económicos —aunque este aspecto tiene que tomarse en consideración— como que la elección de un objeto de estudio incluyera o estuviera combinada con una preocupación por la diferencia. Por supuesto que puede argumentarse que los grupos indígenas representaban el "exotismo disponible" en el Brasil, pero como la otredad no era predominantemente radical, la exigencia de excelencia teórica se alió con la fuerza moral que define a las ciencias sociales como dominadas por un conocimiento "interesado" (weberiano).

Resumiendo, la otredad asume matices relativos y se centra en aspectos culturales y sociales.

- e. El énfasis en la diferencia y la alteridad puede estar relacionado con la importante influencia de una perspectiva francesa (por encima de una perspectiva alemana, por ejemplo). Al restarle importancia a un interés estricto en las peculiaridades o singularidades (es decir, la base del exotismo), el interés predominante ha sido estudiar distintos "otros" dentro de una totalidad representada por el Brasil.¹⁰ Por cierto, el Brasil cons-

10. El significado ulterior del proyecto sociológico de E. Durkheim para la antropología en el Brasil puede ser reconocido de manera sucinta en los párrafos introductorios de *Las formas elementales de la vida religiosa*, libro en el que el autor explícitamente niega que la curiosidad que despierta el simple exotismo sea apropiada al afirmar que la sociología no tiene como objetivo estudiar una religión arcaica "solamente por el placer de referir sus rarezas y singularidades". Durkheim en fa tiza que el objetivo de la sociología es principalmente, explicar la realidad cotidiana, "algo cercano a nosotros y, consecuentemente, susceptible de aceptar nuestras ideas y acciones". No es una coincidencia que muchos estudios antropológicos en el Brasil contengan el

tituye la referencia ideológica definitiva. La responsabilidad social es fundamental, pero la idea que predomina es que el conocimiento de varios puntos de vista diferentes, especialmente los puntos de vista de (cualesquiera) "nativos", llega a convertirse en una declaración política bastante fuerte. Más aún, en contraste con contextos en los que la antropología hoy en día se convierte en una "voz",¹¹ la antropología en el Brasil es un campo (como lo era la sociología para Durkheim) y una disciplina, cuyo reconocimiento social ha aumentado en las últimas décadas. (Uno tiene la tentación de decir que, en el Brasil, la antropología representa los valores modernos del individualismo y del universalismo, y el respeto por las diferencias).

En resumen, mientras que las principales misiones de los sociólogos son los proyectos de cambio y desarrollo, la tarea de los antropólogos se basa, principalmente, en la comprensión de las diferencias (inclusive cuando la mayoría de ellas está al interior del Estado nación).¹²

Alteridades (en plural)

Para hacer una revisión sucinta de lo que se ha producido en el Brasil bajo el rubro de antropología, propongo identificar cuatro

término "sociología" en sus títulos. Véase, por ejemplo, Cardoso de Oliveira, R., *A Sociologia do Brasil Indígena*, 1978; y DaMatta, R., *Carnavais, Malandros e Heróis. Por uma Sociologia do Dilema Brasileiro*, 1981.

11. Véase Fisher, M., *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*, 2004.
12. En un momento en que las ciencias sociales están preocupadas por el "nacionalismo metodológico" (Beck, U., "Cosmopolitan Realism: On the Distinction Between Cosmopolitanism in Philosophy and the Social Sciences, 2004), los antropólogos pueden sentirse libres de estas trampas —los grupos de estudio antropológicos, las sociedades y las tribus, los Estados no nacionales. Por cierto, pueden estudiar las "ideologías" de los Estados nación. Véase Peirano, M., *Uma Antropologia no Plural. Três Experiências Contemporâneas*, 1992.

tipos ideales: la "alteridad radical", que incluye el estudio de los pueblos indígenas, pero también de pueblos en ultramar (ambos están distantes territorialmente hablando); el "contacto con la alteridad", que se centra en la relación entre indígenas y las poblaciones locales; los estudios urbanos, que representan un tipo de "alteridad cercana"; la "alteridad mínima", que se refiere a las investigaciones al interior de las mismas ciencias sociales. Los tipos ideales son modelos que permiten medir los ejemplos empíricos para poder identificar algunas de sus características relevantes.¹³

Alteridad radical

En contraposición con el trabajo de campo canónico que se lleva a cabo en ultramar, la alteridad "radical" en el Brasil nunca ha sido de largo alcance: un primer caso es el estudio clásico de poblaciones indígenas ubicadas dentro de los límites del país; un segundo caso lo constituye el proyecto más reciente de desplazarse más allá de los límites territoriales del Brasil. Mientras que el trabajo de campo etnológico está bien establecido en el país y ha producido una cantidad considerable de literatura sobre los grupos indígenas tupí y gé, por ejemplo, el trabajo de campo en ultramar es más reciente y lleva a los investigadores a Estados Unidos en busca de inmigrantes, o también al África o a Asia, en busca de otras personas que hablen portugués, las que fueron alguna vez sujetos coloniales del Portugal (los lleva a lugares tales como Guinea Bissau, las islas de Cabo Verde, Mozambique, Timor del Este). En ambos casos, un vínculo ideológico con el Brasil es claro; no existe la otredad "libre", por cierto que no hay ningún exotismo a la vista.¹⁴

13. Para consultar una bibliografía completa sobre los cuatro tipos ideales resumidos acá, véase Peirano, M., "When Anthropology is at Home", 1998, y "Otherness in Contexto A Guide to Anthropology in Brazil" (en prensa).

14. Véase Viveiros de Castro, E., "Etnología brasileira", 1999.

Contacto con la alteridad

El contacto entre grupos indígenas y poblaciones regionales se constituyó en una preocupación académica legítima durante las décadas de 1950 y 1960, particularmente después de la introducción de la noción de "fricción interétnica". Este concepto salió de un conjunto de preocupaciones indigenistas y de la teoría sociológica y revelaba "una situación en la que dos grupos se reúnen dialécticamente a partir de intereses opuestos".¹⁵ La fricción interétnica se propuso en un contexto en el que las teorías de contacto, tanto británicas (Malinowski) como norteamericanas (Redfield, Linton, Herskovitz) habían demostrado no ser adecuadas. Esta combinación híbrida se convirtió en la base de muchos proyectos de largo plazo, y fue fundamental para la consolidación de muchos programas de estudios de posgrado en el país.¹⁶

Alteridad cercana

Desde la década de 1970, los antropólogos en el Brasil han realizado investigaciones en ciudades grandes, convirtiendo los estudios urbanos en un caso de "alteridad cercana". Dado que la enseñanza de la antropología es parte del currículo de las ciencias sociales, es común que la antropología se convierta en el contrapunto de la sociología. Bajo el autoritarismo político de la década de 1960, la antropología fue vista por muchos como una alternativa a los desafíos que provenían de la sociología, en un diálogo más o menos silencioso que ha persistido desde entonces. La atracción que ejerció la antropología descansaba en su aproximación cualitativa y en la promesa de respuestas para entender tanto la diversidad del país como, eventualmente, su unidad ideológica. Los temas de interés varían desde los inmigrantes hasta las rela-

15. Véase Cardoso de Oliveira, R., "Aculturação e 'fricção' interétnica", 1963.

16. Véase Oliveira Filho, J. P., "Urna etnológica de 'índios misturados'. Situação colonial, territorialização e fluxos culturais", 1998.

ciones raciales; religión, mesianismo y cultos afro brasileños; fiestas populares; parentesco y familia; política de partidos; violencia; campesinos y obreros; sindicatos, etc.¹⁷

Nosotros como si fuéramos los otros

Desde principios de la década de 1980, el estudio de las ciencias sociales se convirtió en un campo de investigación específico. En general, estos estudios proponen entender la ciencia como una forma de modernidad, con temas que van de los contextos históricos a las biografías de los científicos sociales y a las investigaciones de los autores clásicos (europeos) de la sociología. (Aparentemente, es acá donde encuentra refugio el reciente movimiento de auto reflexión que ha aparecido en el Brasil).

Tendencias como las de la "antropología de la antropología", la "etnografía de la antropología" y la "historia de la antropología" conviven lado a lado, tal como lo hacen los estudios sobre la enseñanza de la antropología. Una perspectiva comparativa con Europa está generalmente implícita, resaltando así la difícil pregunta acerca de a qué público va dirigida y consecuentemente, qué lenguaje de enunciación utiliza, dado que el portugués no es una lengua internacional. Por supuesto, las simples traducciones no satisfacen debido a que se busca diferentes públicos objetivos.¹⁸

-
17. Véase Velho, G., *Projeto e Metamorfose. Anthropologia das Sociedades Complexas*, 1994; DaMatta, R., *Carnavais, Malandros e Heróis. Por uma Sociologia do Dilema Brasileiro*, 1981; Fry, P., *A Persistencia da Raça. Ensaios Antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*, 2005.
 18. Por ejemplo, las buenas traducciones de los libros de E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, 1992, y de Vianna, H., *The Mystery of Samba. Popular Music & National Identity in Brazil*, 1999, exigieron la colaboración de antropólogos como traductores (Catherine Howard para Viveiros de Castro y John Charles Chasteen para Vianna).

¿" Antropologías nacionales"?

En las décadas recientes, abundan las referencias a las "antropologías nacionales". Aunque este término no está bien definido, el sentido común académico entiende que esta expresión se refiere a la disciplina que se ha desarrollado en países no occidentales o "periféricos". Recientes conferencias internacionales (tales como los EASA Meetings 2004) han contribuido, a través de sus paneles, a que se reconozca este hecho.

Hace más de dos décadas, J. Gerholm y Ulf Hannerz organizaron un número de la revista *Ethnos* que tenía como introducción el artículo "The Shaping of National Anthropologies" ("La configuración de las antropologías nacionales") escrito en 1982. Para los organizadores, la división más importante era entre una antropología "internacional" que comprendía las disciplinas norteamericana, británica y francesa, y "un archipiélago de islas grandes y pequeñas" de la periferia, donde se encuentran las "antropologías nacionales". La idea de "antropologías nacionales" parece haber tomado forma desde entonces. Recientemente, al cambiar ideas sobre los estilos alternativos de realizar el trabajo de campo, Gupta y Ferguson (1997: 27), las encontraron "en tradiciones 'nacionales' fortalecidas y de largo aliento como las de México, Brasil, Alemania, Rusia o la India". Igualmente, Clifford (1997: 90) sugirió que el trabajo de campo tradicional mantendría ciertamente su prestigio, pero que podría suceder que la disciplina empezara "a parecerse más a las antropologías 'nacionales' de muchos países europeos y no occidentales que hacían visitas cortas pero repetidas, a la normativa".

En este contexto, concluyo el trabajo con dos comentarios cortos, uno sobre el componente "nacional" de la expresión y, el otro, sobre la pluralidad de las "antropologías".

Primero, la frase "antropologías *nacionales*" parece denotar una categoría residual, destinada a aquellos que no están incluidos en el territorio "internacional". Para poder encubrir sus posibles matices negativos, se puede utilizar adjetivos como "fortalecida" y "de largo aliento". Es cierto que, históricamente, el desarrollo de

la antropología (como el de otras ciencias sociales) coincidió con la formación de Estados nación europeos, un proceso que siempre ha permitido que la ideología de la construcción nacional, bajo sus múltiples formas, se convierta, si no en una caracterización exclusiva, por lo menos en un poderoso parámetro de estas ciencias. Pero, la expansión de la antropología coincidió también con la construcción de los imperios, un hecho que le presenta serios problemas a los poderes hegemónicos, antiguos y presentes, sobre cómo confrontar la desconcertante cuestión de si la antropología puede sobrevivir en una era poscolonial (y para muchos, también una era posconstrucción de la nación). En este escenario pueden suceder dos cosas: una, que *todas* las posibles manifestaciones de la disciplina sean (o hayan sido) "nacionales" de alguna manera; otra, que tendríamos que añadir la etiqueta de "antropologías imperiales" para poder hacer un contraste con las líneas de generación "nacional".¹⁹ Al aceptar que no hay ningún valor explicatorio asociado a cualquiera de ellas, quizás deberíamos recordar que los antropólogos tienen un lugar en el mundo. Afortunadamente, en cualquier sitio que se produzca socialmente la teoría social, ésta será relativamente autónoma de sus contextos de producción inmediato y, por ende, será capaz de alcanzar niveles deseables de comunicación.

Segundo, la frase "*antropologías nacionales*" sugiere que hay tantas "antropologías" como contextos en los que se desarrollan. ¿Qué queda, entonces, de la promesa universalista de la antropología, en la que la comparación es la principal fuente, el puntal? Es un hecho que la antropología se manifiesta a través de muchas versiones, variedades y contextos. Pero, su multiplicidad no niega su universalidad. La toma de conciencia de su multiplicidad sólo hace que la autoreflexión y la comunicación sean más complejas. La figura de los tres "otros" con los que se debe conversar, esto

19. No es necesario señalar, por ejemplo, que el África podría ser considerada como "hogar" por los británicos, quienes exportaron la idea de totalidad a sus colonias a principios del siglo XX, mientras dejaban a la misma Inglaterra sin el cuestionamiento crítico que debía haber hecho su débil sociología.

es, nuestros pares inmediatos, los de la misma comunidad local (ya sean colegas antropólogos, historiadores, críticos literarios, sociólogos); los pueblos estudiados (ya sea que estén en ultramar o al otro lado del salón); y los colegas de otras tradiciones y otros sitios, pasados y presentes, no es nueva. Más bien, en este contexto es que la teoría antropológica —este resultado complejo y abierto constituido por las experiencias del sucesivo trabajo de campo que desafía tanto las nociones del sentido común como a teorías previas— cumple el rol de un Tercero (peirceano): una convención completa para permitir que los diálogos que atraviesan culturas sean, de hecho, entre iguales (todos tenemos las mismas monografías en nuestras bibliotecas personales; anécdotas del campo compartidas socialmente; historias etnográficas similares utilizadas como metáforas productivas). ¿Por qué no valorar entre nosotros lo que le ofrecemos a todos los nativos? Podemos asimilar la idea de la comparación al amparo de una concepción universal, en la que las diferentes manifestaciones de nuestra propia disciplina constituyen ejemplos muy ricos de la diversidad.

Bibliografía

BARTH, F.

- 1996 "The Practice of American Cultural Anthropology: A view from the Margins". Ponencia presentada en el panel "How Others see us" ("Cómo nos ven los otros"). AAA Meetings, San Francisco.

BECK, Ulrich

- 2004 "Cosmopolitan Realism: On the Distinction between Cosmopolitanism in Philosophy and the Social Sciences. En *Global Networks* 4 (2), pp. 131-156.

BOSKOVIC, Aleksandar (ed.)

- 2007 *Other Anthropologies*. Nueva York: Berghahn Books.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

1978 *A Sociologia do Brasil Indígena*. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1963 "Aculturação e 'fricção' interétnica". En *América Latina* 6, pp. 33-45.

CLIFFORD, James

1997 *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.

CLIFFORD, J. y G. MARCUS (eds.)

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

DAMATTA, Roberto

1981 *Carnavais, Malandros e Heróis. Por uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Río de Janeiro: Zahar.

DUMONT, Louis

1994 *German Ideology. From France to Germany and Back*. Chicago: Chicago University Press.

DURKHEIM, Emile

2001 [1912] *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: Oxford University Press.

2004 *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*. Durham: Duke University Press.

FRY, Peter

2005 *A Persistencia da Raça. Ensaios Antropológicos sobre o Brasil e a Africa Austral*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.

GERHOLM, J. y U. HANNERZ (eds.)

1982 "Introduction". En "The Shaping of National Anthropologies". En *Ethnos* 42 (edición especial), pp. 5-186.

GOODY, Jack

1966 "The Prospects for Social Anthropology". En *New Society*, oct. 13, pp. 574-576.

GUPTA, A. y J. FERGUSON

- 1997 "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology". En A. Gupta y J. Ferguson (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.

LATOUR, Bruno

- 1996 "Not the Question". En *Anthropology Newsletter*, 37 (3), 1, 5.

LEACH, Edmund R.

- 1973[1954] *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1966 "Anthropology: Its Achievements and its Future. En *Current Anthropology*, 7 (2), pp. 124-127.
- 1961 "La crise moderne de l'anthropologie". En *Le Courier*. UNESCO, 14 (11), pp. 12-17.

OLIVEIRA FILHO, Joao Pacheco de

- 1998 "Uma etnologia de 'índios misturados'. Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". En *Mana* 4 (1) pp. 47-78.

PEIRANO, Mariza

- En prensa* "Otherness in Context: A Guide to Anthropology in Brazil". En D. Poole (ed.), *Companion to Latin American Anthropology*. Blackwell.
- 2004 "'In this context': as muitas histórias da antropologia". En H. Pontes, L. Schwarcz y F. Peixoto (orgs.), *Antropologias, histórias e experiências*. Belo Horizonte: Editora da UFMG. (Versión en inglés en: <http://www.unb.br/ics/dan/Serie352ernpdf.pdf>)
- 1998 "When Anthropology is at home". En *Annual Review of Anthropology* 27, pp. 105-129.
- 1992 *Uma Antropologia no Plural. Três Experiências Contemporâneas*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

- 1981 "The Anthropology of Anthropology. The Brazilian Case", tesis doctoral, Universidad de Harvar. (Reproducida en: <http://www.unb.br/lrics/dan/Serie110empdf.pdf>).

VIANNA, Hermano

- 1999 *The Mystery of Samba. Popular Music & National Identity in Brazil*. Editado y traducido por John Charles Chasteen. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

VELHO, Gilberto

- 1994 *Projeto e Metamorfose. Anthropologia das Sociedades Complexas*. Río de Janeiro: J. Zahar.

VIVEIROS DE CASTRO

- 1999 Eduardo, "Etnologia brasileira". En S. Miceli (org.), *O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*, vol. 1. Sao Paulo: Editora Sumaré & Ampocs.
- 1992 *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Traducción de Catherine Howard. Chicago: University of Chicago Press.

Notas sobre los autores ¹

Carlos Iván Degregori

Doctor en Antropología cultural por la Universidad de Utrecht, Holanda, actualmente es director general del Instituto de Estudios Peruanos y profesor asociado en la Escuela de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Entre sus publicaciones recientes se cuentan *El nacimiento de los otorongos. El Congreso de la República durante los gobiernos de Alberto Fujimori (1990-2000)* (coautor con Carlos Meléndez, 2007); *Diversidad cultural. Enciclopedia temática del Perú* (en colaboración con J. Ávila, Ramón Pajuelo y Pablo Sandoval, 2004); y *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú* (editor, 2003).

Pablo Sandoval López

Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, cursa actualmente estudios de posgrado en historia en El Colegio de México y es investigador asociado del Instituto de Estudios Peruanos. Es autor de varios artículos y de *Educación, ciudadanía y violencia en el Perú: una lectura del informe de la CVR* (2004), Y ha compilado con Ramón Pajuelo el libro *Globalización y diversidad cultural: una mirada desde América Latina* (2004).

Raúl Romero

Doctor en Musicología por la Universidad de Harvard, en la actualidad es director del Instituto de Etnomusicología de la Pontificia Universidad

1. Los autores figuran en orden de aparición.

Católica del Perú y profesor en la Escuela de Historia del Arte de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Es autor de varias publicaciones entre las que destacan *Identidades múltiples. Memoria, modernidad y cultura popular en el valle del Mantaro* (2004); *¿Cultura y desarrollo? ¿Desarrollo y cultura?: propuestas para un debate abierto* (2005); y *Andinos y tropicales. La cumbia peruana en la ciudad global* (2007).

Marisol de la Cadena

Doctora en Antropología por la Universidad de Wisconsin, Madison, es profesora del Departamento de Antropología de la Universidad de California en Davis y miembro de la Red de Antropologías Mundiales (World Anthropologies Network). Entre sus publicaciones más recientes figuran *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco* (2004) e *Indigenous Experience Today* (editada con Orin Starn, 2007).

Carmen Salazar-Soler

Doctora por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, actualmente se desempeña como investigadora en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Es autora, entre otras publicaciones, de *Supay Muqui, dios del socavón: vida y mentalidades mineras* (2006) y de *Anthropologie des mineurs des Andes: dans les entrailles de la terre siglos XVI-XIX* (2005), Y ha editado junto a Scarlett O'Phelan *Passeurs: mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico* (2005).

Claudio Lomnitz

Doctor en Antropología por la Universidad de Stanford, se desempeña como profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia, donde dirige el Center for the Study of Ethnicity and Race, y como editor de la revista *Public Culture*. Ha publicado numerosos artículos y libros, entre los que se cuentan *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism* (2001) y *Death and the Idea of Mexico* (2005).

Mariza Peirano

Doctora en Antropología por la Universidad de Harvard, actualmente se desempeña como profesora titular en el Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia. Entre sus publicaciones recientes figuran *A Teoria Viva e Outros Ensaios de Antropologia* (2006); *Rituais Ontem e Hoje* (2003); y *A Favor da Etnografia* (1995).

Impreso en los talleres gráficos de
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
Psje. María Auxiliadora 156 - Breña
correo-e: tareagrafica@terra.com.pe
Telfs.: 332-3229/424-8104
Junio 2008 • Lima-Perú

PUBLICACIONES IEP

SERIE:

LECTURAS CONTEMPORÁNEAS

- ◆ *La imagen in/decente: diversidad sexual, prejuicio y discriminación en la prensa escrita peruana.* Carlos Cosme, Martín Jaime, Alejandro Merino y José Luis Rosales (eds.). 2007.
- ◆ *Fronteras interiores: identidad, diferencia y protagonismo de las mujeres.* Maruja Barrig (ed.). 2007.
- ◆ *Romper la mano. Una interpretación cultural de la corrupción.* Ludwig Huber (Coed. IEP-Proética). 2008.

PUBLICACIONES IFEA

- ◆ *Una historia de la presencia francesa en el Perú, del Siglo de las Luces a los Años Locos.* Pascal Riviale (Coed. IFEA-IEP-Embajada de Francia en el Perú-Fondo Editorial del Congreso del Perú). 2008.
- ◆ *Choquequirao. Símbolo de la resistencia andina (historia, antropología y lingüística).* Manuel Burga Díaz (coord.) (Coed. UNMSM-Consejo de Seguimiento Fondo Perú/Francia-IFEA). 2008.
- ◆ *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo.* Marco Curatola Petrocchi, Mariusz S. Ziolkowski (eds.) (Coed. IFEA-Fondo Editorial PUCP). 2008.



Este libro está dirigido principalmente a estudiantes y profesores de Antropología y Ciencias Sociales. Su objetivo es contribuir a estimular una agenda de investigaciones sobre la historia de la Antropología y las Ciencias Sociales en el Perú, que permita una visión comparada sobre la disciplina en el Perú y América Latina, que tome en cuenta tanto su historia institucional e intelectual, así como sus vaivenes teóricos y políticos. Esta tarea es más urgente que nunca, pues desde al menos dos décadas, la comunidad de Antropología en el Perú está ausente de los debates y dilemas que atraviesan la disciplina.

ISBN: 978-9972-51-214-8



9 789972 512148



**IEP
BIBLIOTECA**



02831

INSTITU

NDINOS

IEP

uanos