

## IDENTIDAD ÉTNICA, MOVIMIENTOS SOCIALES Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA EN EL PERÚ

Carlos Iván Degregori  
Instituto de Estudios Peruanos

Durante la década de 1980, en los países andinos los estados nacionales entran en mayor o menor medida en crisis. Pero mientras en Ecuador y Bolivia surgen entonces importantes movimientos sociales que se autodefinen en términos étnicos<sup>1</sup>, el Perú resulta conmocionado por los avances de un partido hiperclasista, Sendero Luminoso, que en ninguno de sus documentos menciona siquiera los problemas étnicos existentes en el país. ¿Por qué esas diferencias? ¿Es que el factor étnico ha dejado de jugar un papel importante en el Perú?

El presente artículo sostiene que la dimensión étnica sigue presente en la estratificación, los movimientos sociales, la vida política y las representaciones culturales del país, pero: a) se expresa de manera distinta que en los otros países centroandinos y, b) constituye sólo uno de los múltiples niveles de identidad —no necesariamente el principal— para la mayoría de peruanos.

1. En Ecuador surge la Confederación Nacional Indígena del Ecuador (CONAIE), que en 1990 llegó a organizar un exitoso paro nacional. (Véase, Almeida y otros, 1990).

En Bolivia, desde la década de 1970 surgieron grupos como el "Movimiento Revolucionario Túpac Katari" cuyas diferentes vertientes no tuvieron éxito en el terreno político, pero influyeron crecientemente en la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). En la década de 1980 se multiplicaron los sectores que se autodefinían en términos étnicos como "pueblos originarios", especialmente entre las poblaciones aymaras. En 1990, grupos étnicos del oriente boliviano agrupados en la Coordinadora de los Pueblos Indígenas del Beni (CPIBP), realizaron una "marcha por el territorio y la dignidad" hasta La Paz, que concentró la atención del país. Al respecto véase el artículo de Ricardo Calla en este mismo volumen.

## 1. Etnicidad: primordial o situacional

La dificultad para comprender el papel que el factor étnico juega en el Perú tiene que ver con una concepción unilateral de lo que son etnicidad, identidad étnica y también identidad nacional. Si bien escapa a los límites del presente trabajo una discusión a fondo de estos conceptos, reseñaremos a grandes rasgos los dos enfoques sobre etnicidad que han tenido mayor influencia en las ciencias sociales en décadas recientes.

La etnicidad puede ser entendida como una condición *primordial* o como una condición *situacional*. En un estudio sobre el surgimiento de los nuevos estados en el denominado Tercer Mundo. Clifford Geertz (1973) define la primordialidad como sigue:

“Un vínculo primordial es aquel que surge de los aspectos ‘dados’ — o, más precisamente, en tanto la cultura se encuentra inevitablemente implicada en tales asuntos, de los aspectos supuestamente ‘dados’ — de la existencia social: principalmente vecindad inmediata y vínculos de parentesco; pero más allá de ellos, los vínculos ‘dados’ que surgen de haber nacido en una determinada comunidad religiosa, de hablar un idioma o incluso un dialecto de un idioma, y de compartir prácticas sociales específicas. Se considera que estas congruencias de sangre, lengua, costumbre y otras, poseen en sí mismas un poder coercitivo inefable y a veces irresistible. Uno se encuentra ligado *ipso facto* a sus parientes, vecinos, correligionarios, no sólo como resultado de una mera atracción personal, necesidad táctica, interés común u obligación moral contraída sino, al menos en gran parte, a causa de cierta importancia absoluta inexplicable, atribuida al vínculo mismo” (Geertz 1973:259).

John Rex (1986:27) critica a Geertz señalando que la verdad contenida en la definición anterior es que los infantes no pueden escapar de las redes sociales y culturales en las cuales han nacido, porque sin ellas simplemente quedarían aislados y morirían. Pero los seres humanos no permanecen para siempre en la infancia y no se puede sugerir que haya alguna misteriosa fuerza sobrenatural que sigue controlando la conducta de los individuos. Ellos/ellas pueden, en mayor o menor medida, elegir si aceptan o no las obligaciones de parentesco, si continúan o no hablando su lengua

materna, conservando las mismas creencias y practicando las mismas costumbres. En otras palabras, si el individuo continúa adhiriéndose a un grupo étnico determinado, lo hace en cierta medida por el control social ejercido sobre él o ella por organizaciones, líderes y símbolos. Tales controles no son inefables ni misteriosos, pueden ser estudiados y explicados. Esto no niega que muchos individuos permanezcan fuertemente vinculados a través de instituciones sociales y prácticas culturales a los grupos étnicos en los cuales nacieron.

El antropólogo noruego Fredrik Barth (1969), por su parte, adopta otra perspectiva en su definición de etnicidad. Al estudiar a los pathanes (pashtunes) que habitan en el noroeste de Pakistán, se pregunta: ¿quién es y quién no es un pathán? Barth encuentra que las líneas divisorias entre los que son y no son miembros se trazan de manera diferente de acuerdo a las circunstancias. Hasta cierto punto, la ubicación de las fronteras grupales depende precisamente de factores como "atracción personal, necesidad táctica, intereses comunes u obligación moral contraída", que Geertz descartaba como irrelevantes para la definición de etnicidad. Esto no quiere decir que Barth niegue la existencia de rasgos étnicos "dados". Pero ellos se convierten según él en recursos a los cuales los individuos pueden recurrir con el fin de satisfacer necesidades tácticas.

Barth añade que las fronteras o límites del grupo pueden depender no sólo de cómo sus miembros se definen ellos mismos, sino de cómo son definidos por otros. Donde esos otros son poderosos y controlan los principales recursos económicos a los cuales el grupo étnico busca acceso, dicho grupo puede encontrar que esos recursos le son negados y su propia etnicidad puede convertirse no en un recurso sino en un "estigma". Más aún, los grupos poderosos o mayoritarios pueden usar ese estigma como base para la discriminación y la alocaión diferenciada de recursos.

A pesar de que Barth estudiaba una sociedad tribal, en el párrafo anterior vemos cómo introduce dimensiones como la distribución del poder y la jerarquización entre diferentes grupos. En sociedades más complejas, es indispensable ver cómo esos aspectos operan *dentro* de una misma sociedad. En estos casos resulta provechoso, por tanto, entrelazar el concepto de etnicidad con el de clase y en algunos casos con el de raza. Pero para nuestros propósitos nos basta resaltar aquí dos aspectos, que se relacionan con el enfoque "situacional" de Barth.

Por un lado, en sociedades complejas los grupos étnicos son o pueden ser "subgrupos dentro de los marcos del Estado, cuyos miembros utilizan

el subgrupo para promover su interés colectivo" (Adams 1991:181). Comentando esta definición, Urban y Sherzer (1991:4) añaden que las etnias serían entonces grupos de interés que compiten por recursos y movilizan lengua, rituales y otros aspectos culturales para alcanzar sus objetivos.

Por otro lado, al definir un grupo étnico es necesario tomar en cuenta la dimensión subjetiva por la cual una población dada se autopercibe como etnia y ve sus circunstancias objetivas en términos de intereses comunes y competencia por recursos. Incluyendo esta dimensión, Jackson (1991:131) define a un grupo étnico como: "un grupo particular reconocible de gente sustancialmente incluida dentro de una sociedad mayor... cuyo inventario de rasgos culturales distintivos ha sido producido en grado significativo a partir de la interacción con otros sectores de la sociedad". En otras palabras, un grupo se vuelve autoconsciente de sí mismo y de sus fronteras en interacción con otros y, en el caso de sociedades complejas, también en su relación/confrontación con el Estado.

En el caso peruano, al tratar el tema étnico, especialmente al referirse a la identidad "andina", india, quechua, aymara o a la de los grupos amazónicos, se ha enfatizado su carácter primordial. Por ello la noción tan extendida en nuestras ciencias sociales, de identidades milenarias, telúricas, inmutables. Este enfoque primordial tiende a extraer a los "pueblos originarios" de la historia y a ubicarlos allí donde el tiempo se encuentra "congelado". El resultado es lo que Saïd (1979) denominó "orientalismo": la esencialización del Otro; la atribución de características inmutables y exóticas a otras razas, etnias o países.<sup>2</sup>

Teniendo por cierto en cuenta un conjunto de rasgos que se ubican en lo que podríamos llamar la "larga duración", preferimos analizar la etnicidad en sus transformaciones a través del tiempo, y las identidades étnicas como identidades fluidas que se construyen, se reconstruyen, se reclaman o se ocultan de acuerdo a circunstancias históricas y/o correlaciones políticas, sociales y culturales determinadas<sup>3</sup>. Las fronteras étnicas, por tanto,

2. Parafraseando a Saïd, Orin Starn (1993) ha acuñado el término "andinismo" para referirse a la visión que a veces ha tenido la antropología culturalista norteamericana de las poblaciones andinas.

3. A manera de ilustración, recordemos cómo en medio de la gran crisis de finales de la década pasada, peruanos descendientes de españoles, italianos, judíos, franceses, alemanes, japoneses, etc., se agolpaban en las puertas de las embajadas reclamando antiguas identidades étnico/nacionales de padres o abuelos, que en muchos casos habían sido enterradas y olvidadas por quienes no pensaron que las iban a volver a usar. Necesidades tácticas obligaban

no son tampoco inmutables; las líneas divisorias entre quién es y quién no es un “indio” se trazan de modo diferente en distintos períodos e incluso en distintos lugares. Nuestro enfoque es más situacional y nuestro interés se centra en aspectos que no han sido tomados suficientemente en cuenta en la literatura peruana: en lo que Anderson denominó “comunidades imaginadas”<sup>4</sup>, en lo que Hobsbawm (1987) llama “la invención de la tradición”.

## 2. Etnicidad en el Perú: breve esbozo histórico<sup>5</sup>

Al momento de la invasión europea el Tawantinsuyu era un imperio multiétnico y plurilingüe. Es a partir de 1532 que se inician dos procesos contrapuestos.

Por un lado, la construcción del “indio” como término genérico que trata de homogeneizar a los antiguos súbditos del Tawantinsuyu. La utilización del quechua como “lengua general” para el adoctrinamiento cristiano; las extirpaciones de idolatrías; las leyes de Toledo, especialmente las “reducciones de indios”; así como también y sobre todo la catástrofe demográfica, contribuyeron a esa homogenización en tanto debilitaron las antiguas formas organizativas y particularidades lingüístico-culturales, volviendo por tanto cada vez más borrosas las identidades étnicas.

Por otro lado, se refuerza la gran línea divisoria entre europeos e “indios”, en la que comenzaban a advertirse zonas punteadas. Porque entre los antiguos súbditos del Tawantinsuyu definidos como indios, y luego como tributarios, hubo desde temprano quienes trataron de escapar, individual o grupalmente a esos rótulos, que además implicaban el cumplimiento de *mitas*. Eran frecuentes los que, aprovechando las mitas a Potosí y

a esa reconstrucción que en casos extremos se volvía pura construcción —fraude desde el punto de vista legal— como cuando peruanos se hacían adoptar por nikkeis para insertarse en algún *koseki* (registro familiar) y viajar a Japón.

4. Anderson (1983:6) se refiere a la nación como “comunidad imaginada”, en tanto: “inclusive los miembros de la nación más pequeña nunca llegarán a conocer a la mayoría de sus compatriotas, ni siquiera de oídas, pero en la mente de todos está la imagen de su comunión”. El concepto también resulta útil para definir la identidad étnica en tanto, según el propio Anderson: “... en realidad, todas las comunidades más allá de las aldeas primordiales de contacto cara a cara (y tal vez inclusive esas) son imaginadas” (*ibid.*). Aunque, precisa, no se debe identificar **imaginación** con mentira o falsedad.

5. En este acápite, y en el artículo en su conjunto, tratamos únicamente de las poblaciones serranas o “andinas”, quechuas y aymaras. Los grupos étnicos amazónicos caen fuera del ámbito del presente trabajo.

otros centros mineros, fugaban de su lugar de origen y pasaban a engrosar las filas de los “forasteros” en otras comunidades, o se asentaban en los nuevos centros urbanos. La división de los pobladores del virreinato en República de Españoles, por un lado, y República de Indios, por otro, trató entre otras cosas de bloquear la fluidez en las fronteras entre esos dos mundos. El éxito no fue total. En los intersticios entre las dos repúblicas creció de todos modos una masa de forasteros y mestizos<sup>6</sup>, obligando a la elaboración de un catálogo crecientemente recargado de “castas”.

De la situación colonial nos importa recalcar otro aspecto: la “república de indios” no llegó nunca a ser un todo homogéneo, ni a nivel socioeconómico ni a nivel político y cultural. Si bien la élite imperial fue descabezada en lo fundamental entre 1532 y 1570, subsistieron élites regionales y locales: los curacas, que conservaron un conjunto de privilegios y sirvieron de nexo entre las dos repúblicas. Muchas veces eran biológicamente mestizos y a veces se identificaban más con los españoles. Pero a lo largo del s. XVIII un conjunto de factores cuyo análisis escapa a los límites del presente trabajo favorecieron la aparición de lo que Rowe (1955) denominó “movimiento nacional indio”. Flores Galindo (1987) y Manuel Burga (1988) señalan la influencia que tuvo en ese movimiento la lectura por parte de un sector de los curacas de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso. Los *Comentarios...* contribuyeron a elaborar mitos como el de Inkarrí, sirvieron para una reconstrucción idealizada del Tawantinsuyu, para reinventar tradiciones y rescatar símbolos como se ve por ejemplo en esas pinturas cusqueñas que exhiben las genealogías de los curacas remontándose hasta el s. XVI. *Embrionariamente*, siglo y medio antes de las grandes revoluciones nacionales del llamado “Tercer Mundo”, los curacas lograron “imaginar una comunidad” y una cierta identidad común allí donde antes de la conquista existía una pluralidad de reinos, señoríos, macroetnias.

El movimiento culminó en las grandes rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Katari en 1780. Su derrota resultó fatal para la nobleza india superstite, cuyo papel nos interesa resaltar por la importancia que tienen las élites para la creación de identidades étnicas y/o nacionales, para (re)inventar tradiciones e imaginar proyectos. “Por culpa del rebelde”, como decía el edicto real, se prohibió el uso del quechua y se anularon todos los

6. Allí se ubicaron también, desde muy temprano, curacas y principales exitosos en el manejo de las nuevas reglas impuestas por los europeos. Sobre los ambiguos resultados de ese “éxito”, véase Stern 1986, cap. 7.

privilegios curacales, desde montar caballo hasta portar los símbolos que explicitaban su identificación con el pasado prehispánico y con las poblaciones indígenas.

Como parte de un proceso que abarcó todo el continente, en 1821 los criollos proclamaron la Independencia. A los criollos independentistas de América, Anderson los considera pioneros en imaginar comunidades nacionales inclusivas y pone como ejemplo la proclama del 28 de julio en Lima, cuando José de San Martín afirma que: “de ahora en adelante los aborígenes no deberán ser llamados indios o nativos; ellos son hijos y *ciudadanos* del Perú y serán conocidos como peruanos” (1983:50, énfasis del autor).

Sin embargo, y a pesar de las leyes liberales de Bolívar, las antiguas barreras coloniales, convertidas en exclusión de la población indígena de la ciudadanía, se levantaron intermitentemente una y otra vez contradiciendo el proyecto inicial de la República. Primero a través del tributo indígena hasta 1854 y luego a través de la expansión de la gran propiedad terrateniente y la consolidación del *gamonalismo* a fines del s.XIX e inicios del s.XX<sup>7</sup>. El apogeo del gamonalismo marcó la culminación del largo proceso de destrucción de las élites curacales, que a lo largo del s.XIX prácticamente dejaron de existir.

El lugar que dejaron los curacas como intermediarios entre las “dos repúblicas” lo ocuparon ahora los *mistis*, asociados a los poderes locales gamonalistas. La diferencia es importante porque mientras los curacas eran una élite endógena a las poblaciones “indias”; los *mistis*, aún cuando pudieran tener un alto grado de rasgos amerindios y/o ser culturalmente “aindiados”, constituyeron tendencialmente un sector de intermediarios *exógenos* al mundo quechua y aymara.

Simplificando por cierto, si quisiéramos resumir aún más la historia hasta aquí reseñada podríamos decir que las poblaciones andinas, que a través de milenios se elevaron “del ayllu al imperio”, emprendieron a partir del s.XVI un “retorno a la semilla” que culminó a principios del s.XX. Pero no regresaron al ayllu “primordial” sino a comunidades asediadas por la gran propiedad terrateniente en expansión. El título de la novela de Ciro Alegría, “El mundo es ancho y ajeno”, expresa de manera muy gráfica la situación a la que habían llegado dichas poblaciones: extranjeros en

7. El gamonalismo como sistema de dominación local guarda semejanzas con lo que, en otro artículo de este mismo volumen, Guerrero denomina “administración étnica”.

su propio territorio. Era la época en que entre los intelectuales criollos proliferaban los enfoques racistas sobre el “problema del indio”, que Alejandro Deustua resume con elocuencia cuando afirma que “el Perú debe su desgracia a [la] raza indígena” y que “el indio no es ni puede ser sino una máquina”. Para evaluar lo sucedido desde entonces, es necesario tener en cuenta esta “correlación de fuerzas” — ideológicas, sociales y políticas — extremadamente desfavorable para las poblaciones andinas.

### 3. Perú contemporáneo: Estado, movimientos sociales y nuevas identidades

La situación, sin embargo, no era inmóvil. Bajo la superficie de ese orden asfixiante, que amenazaba a las poblaciones andinas con la muerte por sofocación, profundas modificaciones comenzaban a producirse. Largos años antes de que Deustua decretara la inhumanidad del indio, la expansión del mercado y la modernización del Estado comenzaban a volver más porosas las fronteras interétnicas.

Entonces se reinició un fenómeno que no ha hecho sino acrecentarse en décadas recientes. Conforme las fronteras se volvían más porosas y las identidades étnicas se tornaban más fluidas, los escalones inferiores de la pirámide étnica peruana comenzaron a volverse evanescentes, a difuminarse y desaparecer delante de los propios ojos de los observadores<sup>8</sup>. Para expresarlo en términos brutales: nadie quiere ser indio.

No pretendo “naturalizar” un fenómeno detrás del cual se advierten fácilmente desgarramientos dolorosos y opresiones despiadadas. Constató un hecho y me pregunto: ¿por qué? A manera de hipótesis planteo tres razones que explicarían por qué aún hoy no surgen en el Perú movimientos sociales que se autodefinan fundamentalmente en términos étnicos.

1. Nadie quiere identificarse como indio porque a lo largo del s.XIX, y especialmente luego de la expansión latifundista, “indio” se fue convirtiendo, *tendencialmente*, en sinónimo de “campesino pobre” y en muchos casos en sinónimo de “siervo”<sup>9</sup>. La lucha de las poblaciones quechuas y ay-

8. Mayer (1970) y Fuenzalida (1970) habían constatado hace un cuarto de siglo este fenómeno. En un estudio comparativo de comunidades de Perú y Guatemala, desgraciadamente poco conocido, Bourque y Warren (1978) también constatan que el indio siempre es alguien que se ubica “más allá” en el espacio y/o más atrás en el tiempo.

9. Marisol de la Cadena prepara una tesis doctoral en la Universidad de Wisconsin, “Plebeian vs. elite intellectuals: Ethnicity and Violence in Cusco 1910-1992”, en la cual estu-

maras contra esa servidumbre se tradujo en procesos de organización, que tuvieron un primer auge en la década de 1920 y luego se masificaron en las décadas de 1950 y 1960. Esas organizaciones tuvieron como objetivos centrales: a) la recuperación de las tierras usurpadas por la expansión latifundista, y b) la lucha por la educación, entendida como castellanización y aprendizaje de los elementos básicos de la “cultura nacional” con el objetivo de apropiarse de uno de los instrumentos más conspicuos de dominación de los criollo-mestizos y así quebrar el monopolio de intermediación que tenían los *mistis* (véase: Degregori 1986).

En otras palabras, terminar con la servidumbre implicaba derrumbar las fronteras interétnicas que el gamonalismo se empeñaba en mantener selladas. Ello quiere decir que en el caso peruano el reclamo por la “integración nacional” viene también de abajo y adquiere tintes democratizadores.

2. El Estado, por su parte, comenzó a permitir y alentar que esos siervos en rebeldía dejaran de considerarse indios. Bastante temprano, en 1920, otorgó reconocimiento legal a las “comunidades indígenas”. Si bien éste era un rótulo étnico y el reconocimiento formaba parte del desarrollo de una “legislación tutelar”, que aludía a la existencia de grupos diferentes necesitados de protección, los canales que se abrieron con el reconocimiento legal no se utilizaron tanto para procesar demandas étnico-culturales sino *campesinas*. En tanto el reconocimiento de las comunidades implicaba el reconocimiento de sus linderos, la ley significó el inicio de una larga lucha legal por la recuperación de las tierras usurpadas en las décadas previas por el gamonalismo.

En la década de 1940 se hizo más explícita la “integración nacional” como objetivo del Estado. Se creó, entre otros, el Plan Nacional de Integración de la Población Aborígen, que si bien nunca llegó a tener ni de lejos la fuerza que programas similares adquirieron por ejemplo en México, expresó el tránsito de una forma de dominación oligárquica excluyente (“el indio es una máquina”) a otra embrionariamente hegemónica. El proceso no es límpido ni unilineal, pero se advierte una tendencia más o me-

dia cómo los *mistis* urbanos del Cusco expropiaron a los campesinos quechuas incluso la tradición inca-imperial y les dejaron sólo la “tradición” india-servil. De la Cadena estudia la “invención de una tradición” que tiene fecha precisa: 1944 y las celebraciones del Inti Raymi, instauradas por los mestizos del Cusco que en décadas previas habían creado la Real Academia de la Lengua Quechua y producían poesía “culto” en quechua (hace unos años, el más reconocido de esos poetas fue brutalmente asesinado por “sus” indios). Para el s.XIX, véase sobre el tema: Cecilia Méndez 1993.

nos constante en esa dirección. Entre 1958 y 1964 tienen lugar en el Perú importantes movimientos campesinos. Cientos de miles de hectáreas son recuperadas por decenas de miles de campesinos agrupados en federaciones. El proceso es sorprendentemente incruento. Es que, a diferencia de Guatemala, por ejemplo, el Estado no se jugó a fondo en defensa de la gran propiedad agraria<sup>10</sup>.

Este proceso culmina en 1969 con la Reforma Agraria puesta en práctica por el gobierno del Gral. Velasco (1968-1975), con el cambio de nombre por esos mismos años de “comunidades indígenas” por “comunidades campesinas”, y con el otorgamiento del voto a los analfabetos en la Constitución de 1979<sup>11</sup>. Con siglo y medio de retraso, la proclama de San Martín se materializaba, sin que ello significara el fin de las diferencias ni de la discriminación étnica y racial. Después de todo, como en otras partes de América, la integración nacional implicaba el “blanqueamiento” cultural de las poblaciones originarias, una suerte de etnocidio incruento que debería culminar en la homogenización alrededor de la cultura occidental en su variante criolla. El impulso al pluralismo cultural desde el Estado, que se advirtió durante el gobierno de Velasco (a pesar que fue entonces que se eliminó el uso del término “indio” en el vocabulario oficial), decayó luego de su derrocamiento. Pero nos queda exponer otra razón por la cual en el Perú (casi) nadie quiere ser indio.

3. Cuando entre las poblaciones de origen quechua y aymara surgen sectores capaces de “imaginar comunidades”, la influencia del marxismo hace que estos sectores prefieran imaginarlas sobre bases clasistas. En otras palabras, la expansión del mercado y los medios de comunicación, el crecimiento de la organización campesina, las recuperaciones de tierras, las grandes migraciones, hacen que esas poblaciones se complejicen y se diferencien nuevamente. En las últimas décadas dejan de ser tan sólo siervos y/o campesinos pobres.

Me referiré sólo a dos nuevas capas — que a veces se superponen — de origen quechua y/o aymara, capaces de elaborar proyectos e imaginar comunidades. Por un lado, los dirigentes de sindicatos y federaciones que proliferan en los años 60 y 70, década ésta última que ve el auge de la Confederación Campesina del Perú (CCP) y el surgimiento de la Confedera-

10. Sobre Guatemala véase: Smith 1990.

11. Para entonces, los analfabetos eran casi en su totalidad poblaciones quechuas, aymaras y amazónicas. En su caso el término apropiado sería más bien “ágrafos”.

ción Nacional Agraria (CNA). Por otro lado, los jóvenes hijos o nietos de campesinos quechuas o aymaras, que por esos mismos años acceden ya no sólo a la castellanización que ofrece la escuela primaria, sino a la educación secundaria y a la universidad.

Los dirigentes campesinos<sup>12</sup> se encuentran con los pequeños partidos de izquierda, que por esos años se expandían con fuerza hacia el campo. Por su parte, los jóvenes que acceden a secundaria encuentran un magisterio politizado, que en la década de 1970 se agrupa en el Sindicato Único de Trabajadores de la Educación (SUTEP) y difunde entre los estudiantes lo que Portocarrero y Oliart (1989) denominan “la idea crítica”: una concepción radical y autoritaria de la sociedad peruana, en la cual las contradicciones clasistas ocupan un papel central. Finalmente, quienes llegan a la universidad se encuentran con lo que en otro artículo (Degregori 1990) he denominado “la revolución de los manuales”: la difusión en las universidades estatales del marxismo en la versión simplista y dogmática que transmitían los manuales de Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico publicados por la Academia de Ciencias de la URSS<sup>13</sup>.

La segunda mitad de la década de 1970 es importante para nuestro análisis. En 1975 es derrocado el Gral. Velasco y ese mismo año se desencadena la crisis económica que, con altibajos, ha continuado hasta hoy. La crisis coincide con el desarrollo de los movimientos sociales más importante de nuestra historia contemporánea, cuyas reivindicaciones son clasistas y regionales. Se trata principalmente de paros regionales, recuperaciones de tierras, huelgas sindicales y magisteriales que culminan en 1977 y 1978 con los dos únicos paros realmente nacionales de nuestra historia. Estas movilizaciones contribuyen decisivamente a la transición democrática (1978-1980). Pero es en esos años, precisamente cuando el paradigma de la “integración nacional” comenzaba a tocar sus límites y podrían haberse abierto espacios para “imaginar comunidades étnicas”, que se sella una

12. Estirando el concepto de “intelectual orgánico” de Gramsci, en un estudio sobre Tanzania Feerman (1990) habla de “intelectuales campesinos”. En su tesis ya mencionada, Marisol de la Cadena habla de “intelectuales plebeyos” para distinguirlos de la intelectualidad urbana letrada.

13. El caso ecuatoriano proporciona un contraste interesante. Galo Ramón (1990) señala cómo en ese país las campañas de alfabetización masiva se dan en un contexto de debilidad de la izquierda marxista y en un momento en el cual comenzaban más bien a surgir movimientos étnicos. En el caso ecuatoriano, la apropiación de ese instrumento de dominación que fue la educación formal, sirve más bien para reforzar la identidad étnica. Así por ejemplo, uno de los reclamos principales es por educación bilingüe.

alianza entre los sectores más organizados y radicalizados de los movimientos sociales y la izquierda marxista<sup>14</sup>. Esto se refleja en la alta votación que la izquierda alcanza en el denominado Trapecio Andino (Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Cusco y Puno), donde se concentra el más alto porcentaje de población quechua y aymara; y en los distritos de Lima con la más alta concentración de migrantes andinos.

#### **4. Construyendo la ciudadanía peruana: en el cruce entre clase, región y etnia**

Lo anterior no significa que la dimensión étnica haya desaparecido, y menos aún que se hayan cumplido los objetivos de “blanqueamiento” y aculturación que impulsaba el Estado. Incluso en la votación por la izquierda, más allá del discurso clasista se expresa un elemento étnico. En 1978, el líder más votado fue Hugo Blanco, cholo cusqueño quechuahablante. Durante toda la década de 1980, el candidato de la izquierda fue Alfonso Barrantes, de quien se ha recalcado su origen provinciano/serrano y sus rasgos mestizos<sup>15</sup>.

En tanto el país es hoy mayoritariamente urbano, y en tanto la migración ha jugado un papel decisivo en la redefinición de las identidades étnicas, en la trayectoria que siguen amplios sectores de migrantes andinos pueden verse los límites de la aculturación y el actual proceso de redefinición de identidades. El título del libro de Jürgen Golte y Norma Adams — “Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas para la conquista de la gran Lima” (1987) — define elocuentemente una primera etapa. Teniendo en cuenta la correlación de fuerzas tremendamente ad-

14. En las elecciones para la Asamblea Constituyente de 1978 los grupos de izquierda alcanzan alrededor del 30% de la votación, diez veces más de la que obtuvieron en las últimas elecciones presidenciales que habían tenido lugar en 1963. En 1980 no son capaces de presentar un candidato único a las elecciones presidenciales y sus diferentes listas obtienen en conjunto un 14%. Pero poco después de esas elecciones forman la alianza Izquierda Unida, que durante toda la década de 1980, hasta su división en 1989, se constituyó en la segunda fuerza política del país, fluctuando entre el 25 y el 30% de la votación nacional.

15. Dividida la izquierda en 1989, sus votantes se inclinan mayoritariamente por Alberto Fujimori, que obtiene sus mejores resultados precisamente en el Trapecio Andino. Incluso en esas elecciones se advierte un componente étnico de rechazo a la elite blanca/criolla que rodea a Vargas Llosa y de identificación con el candidato nikkei. El factor étnico aparece explícito durante la segunda ronda electoral, cuando en respuesta a comentarios racistas de parte de algunos dirigentes del FREDEMO, Fujimori se refiere al “chinito y los cholitos” que derrotarán a los “blanquitos”. Sobre las elecciones de 1990 véase: Degregori 1991.

versa en la que se inició lo que podríamos llamar la “contraofensiva andina”, lo que prevalece en los primeros tiempos es la táctica del disimulo. La lengua y el vestido tradicional, los dos “marcadores” étnicos más visibles, son dejados de lado para evitar la estigmatización en las ciudades.

Dos hechos hacen posible la superación de esta primera estrategia. A través de redes de parentesco que vinculan ciudad y campo y expanden las redes de reciprocidad más allá de los límites de las comunidades de origen, los migrantes van consolidando cabeceras de playa cada vez más sólidas y extensas en los centros urbanos, sin perder totalmente sus raíces rurales/andinas (quechuas o aymaras). Por otra parte, a partir de la expansión de la economía mercantil un sector de campesinos se diferencia cada vez más del resto. Junto a los dirigentes sociales y los jóvenes educados, estos campesinos “ricos” cada vez más vinculados a las ciudades donde sus hijos migran, constituyen otro sector de élite. Este tercer sector no imagina comunidades ni elabora proyectos pero reformula conductas, relaciones sociales y pautas culturales.

Estos diferentes sectores conforman la masa crítica para la reformulación de un conjunto de manifestaciones culturales en el campo y las ciudades. En muchos casos se pierden lengua y vestido, pero las redes de cooperación basadas en el parentesco y el paisanaje, por ejemplo, se extienden a las ciudades y el estigma tiende a convertirse en recurso, utilizado tanto a nivel económico, por ejemplo en la construcción de empresas informales<sup>16</sup>, como a nivel cultural. La fiesta andina, por ejemplo<sup>17</sup>, se expande hacia las ciudades y se transforma en los propios lugares de origen rurales a partir de las influencias que recoge en los centros urbanos<sup>18</sup>.

En conclusión, dejan de ser indios pero, parafraseando a Arguedas, no son unos aculturados. En una línea de trabajo que desgraciadamente no continuó, Quijano (1964/1980) se refirió a estos fenómenos como expresión de un proceso de “cholificación”. Para él, los cholos constituían un estrato y una identidad en transición. Han pasado más de 20 años desde su

16. Sobre la importancia de las redes de parentesco y paisanaje en la construcción de microempresas, véase: Adams y Valdivia 1991; Steinhauf 1991.

17. Que no sólo incluye el complejo música-canto-danza-rituales y comidas, sino que expresa todo un proceso de reafirmación y fortalecimiento de instituciones sociales.

18. En este sentido es decisivo el papel que cumplen los artistas y artesanos de los pueblos pequeños y medianos e incluso aquellos estrictamente rurales, que se vuelven cada vez más itinerantes a lo largo de los circuitos ciudad-campo, acceden a las ciudades y a los medios de comunicación.

formulación y el proceso de cholificación tiende por el contrario a ampliarse y consolidarse. Se habla del surgimiento de una cultura “chicha”, nombre que no deja de tener connotaciones despectivas.

Quizás Uriel García estuvo más acertado cuando ya en la década de 1930 se refirió al cholo como al “nuevo indio”. Donde el indio mira hacia el pasado (esperando el regreso del Inca, por ejemplo), el cholo mira hacia el futuro (tratando de conquistar otra meta elusiva, el progreso). Para Uriel García, los pueblos y ciudades de la sierra eran “la retorta de la nacionalidad” y el hábitat del cholo. Actualmente lo son las grandes ciudades, especialmente Lima. En todo caso, para evitar confusiones, en vez de cultura o identidad chola o chicha, podríamos usar términos descriptivos y hablar de *la(s) cultura(s) de las poblaciones de origen quechua y aymara que se desarrolla(n) principalmente en las ciudades e influye(n) cada vez más en los quechuas y aymaras que habitan en el campo*.

Lo anterior no implica una glorificación acrítica de la identidad chola, que si bien no puede ser considerada ya transicional, sigue apareciendo ambigua. Persiste por un lado el rechazo a la identidad india, posiblemente porque el estigma servil está todavía muy cercano y/o porque el rol de campesino y más aún de campesino pobre asociado con el indio, los excluiría de los beneficios — reales o ilusorios — que prometen las ciudades... o el extranjero, cuando las ciudades en crisis dejan de ser promesa<sup>19</sup>.

Estos contingentes, ahora más cercanos culturalmente a la población criollo-mestiza, que a su vez ha sufrido profundas transformaciones, buscan construir una identidad como *ciudadanos peruanos*. Esta peruanidad nueva, diferente a la “oficial”, va surgiendo en el cruce de caminos entre identidades étnicas, clasistas y regionales. En un estudio sobre migrantes en San Martín de Porres (Degregori *et al.* 1986), encontrábamos que los pobladores se definían como pertenecientes a los sectores populares o como trabajadores (en menor medida como pobres) en oposición a las clases

19. Tenemos así una paradoja muy notoria. Salvo excepciones, desde los años 20 hasta la actualidad, los intelectuales indigenistas enfatizan los aspectos más permanentes, las identidades primordiales y la construcción de movimientos étnicos alrededor de la resistencia y la diferencia, mientras quechuas y aymaras redefinen sus identidades y luchan por ampliar la ciudadanía. Posiblemente la discrepancia se deba a que, en términos de Kristal (1991), el indigenismo siempre fue “una visión urbana de los Andes”. Añadiríamos que, además, siempre fue criolla o mestiza.

altas; se definían también como provincianos en oposición a los limeños; y/o como serranos en oposición a los costeños<sup>20</sup>.

Quienes a principios de siglo aparecían como extranjeros en su propio país reclamaron en una primera etapa un lugar en ese mundo ancho y ajeno a través de la lucha por la tierra y las grandes migraciones. Ahora es el propio país —esa “comunidad imaginada” llamada Perú— el que se ha convertido en terreno de disputa. Dijimos que en el s.XX el Estado peruano transita de una dominación oligárquica excluyente a otra embrionariamente hegemónica. Tal vez el adjetivo más preciso sea: *débilmente* hegemónica. A diferencia de México, donde el paradigma de “integración nacional” se consolida al punto que, cuando en los últimos años reaparecen movimientos indios lo hacen estrictamente como “minorías étnicas”, en el Perú esa debilidad hace que las mayorías andinas/populares/provincianas se vayan apropiando del concepto Perú y le otorguen otro contenido.

En otro artículo (Degregori 1991) he mencionado el ejemplo de Jum, cacique aguaruna de Irakusa, uno de los personajes principales de *La casa verde* de Mario Vargas Llosa. Con el apoyo temporal de un par de maestros, los aguarunas organizan una cooperativa de comercialización del caucho, para quebrar el monopolio de los grupos de poder local. Estos organizan una expedición punitiva y cuando llegan a Irakusa les sale al frente Jum que se presenta confiado y amigable como “piruano”. La represión se abate de todos modos sobre los aguarunas y sobre Jum, que no entiende cómo es posible que no haya funcionado esa contraseña inclusiva, “piruanos”, que debía bastar para que las autoridades mestizas lo reconocieran como uno de los suyos y trazaran de otro modo la frontera nosotros/otros, amigos/enemigos. Jum es llevado a Santa María de Nieva y es colgado un día entero en la plaza del pueblo. Mientras se derrite al sol, repite incansable: “piruanos, carajo”.

En la novela, el episodio tuvo lugar hace más de medio siglo. Desde entonces, pasando por las tomas de tierras rurales y urbanas con banderas peruanas en primera línea, hasta las rondas campesinas de Cajamarca y Piura tomando en sus manos la aplicación de una justicia que el Estado es

20. En el mencionado estudio de Bourque y Warren (1979), al estudiar comunidades rurales en Guatemala y Perú ellas advirtieron cómo en ambos casos los comuneros ensayaron redefinir su identidad. En Guatemala los caminos se cerraron y al final los comuneros terminaron reforzando su identidad india/maya. En el Perú, les fue posible construir nuevas identidades regionales, y definirse como provincianos y/o serranos. Consideramos que en muchos casos se reconstruye además una identidad étnica, aunque no india.

incapaz de hacer cumplir, o las rondas de la sierra sur-central exigiendo armas a ese mismo Estado para defenderse contra Sendero Luminoso, un cierto reclamo por ciudadanía recorre los movimientos sociales. Hoy, por más que la imagen visual del Perú oficial, desde la “Miss Perú” hasta los comerciales de la televisión, sigan siendo excluyentes y a veces descaradamente racistas, este reclamo ha transformado, tal vez no tanto las prácticas democráticas, pero sí el imaginario nacional<sup>21</sup>.

En conclusión, consideramos que no es exacta la apreciación de Albó (1991:300), cuando al analizar “el retorno del indio” en los países andinos, afirma que en el Perú “no se avanzó más allá” en la organización de movimientos étnicos. Tal vez no sea cuestión de estar más atrasado o adelantado, sino de distintas formas a través de las cuales se expresa el factor étnico en los diferentes países. Asimismo, si se enfatiza el carácter situacional y fluido de las identidades étnicas, es posible una visión diferente a la del pesimismo con el cual Flores Galindo (1987) observaba el devenir de las poblaciones andinas, las cuales, según él, libraban una última batalla casi sin esperanzas contra Occidente.

Tal vez, incluso, esta interacción de diferentes identidades — regionales, clasistas, étnicas, ciudadanas — constituye una mejor plataforma para conquistar derechos democráticos, incluyendo el pluralismo lingüístico y cultural, así como para lucha contra la discriminación étnica y racial evitando los callejones sin salida a los cuales parece conducir la preminencia unilateral de las identidades étnicas en otras partes del mundo.

Al estudiar la problemática étnica en Europa Oriental, Claus Offe señala precisamente que esta multiplicidad de identidades es una de las vías para superar los actuales conflictos. El imagina un camino que se aleje de una condición de “reduccionismo étnico”, en la cual la pertenencia a un grupo étnico es la esencia de su identidad, para llegar a una condición de identidades múltiples en la cual:

“dependiendo del contexto, a veces sus propiedades y cualidades como seres humanos, a veces su identidad como miembros de co-

21. Por más que en parte sigan siendo “los dueños del Perú”, son los sectores criollos tradicionales los que aparecen ajenos, extranjeros en su propio país. Ello se expresa, por ejemplo, en el término que los sectores populares usan para dirigirse a ellos: **mister**. Y tiene su símbolo más revelador en la adopción de la nacionalidad española por parte de Mario Vargas Llosa.

lectividades nacionales, ocupacionales, étnicas o religiosas, adquieren preminencia tanto para ellos como para otras personas concernidas" (Offe 1992:61).

Citando a Walzer, Offe añade que: "cuando las identidades se multiplican, las pasiones se dividen" y el mundo comienza a parecer un lugar algo menos peligroso. Teniendo en cuenta la experiencia de Sendero Luminoso y la violencia a la cual ha conducido su extremo "reduccionismo clasista", en el caso peruano las palabras de Offe suenan sensatas. El precisa, sin embargo, que tal vez sea necesario algo más que una mera pluralidad de identidades y propone una cierta jerarquía entre ellas, que permitiría que la más "elevada", en el sentido de más inclusiva y universalista, contenga y limite la expresión de las identidades más particulares.

"En este sentido, las varias identidades se relacionarían entre ellas a la manera de una moderna federación (más que como una confederación post-moderna). Sólo si la identidad ciudadana adquiere preponderancia sobre las identidades que reflejan comunidades locales o primordiales, o que expresan determinados grupos de interés económico, será posible evitar volver a caer en el reduccionismo" (1992:62).

En tanto la situación es fluida, es posible imaginar que en el futuro, cuando el estigma servil quede definitivamente atrás, sectores que actualmente se definen como cholos, provincianos o simplemente peruanos decidan llamarse "indios" o utilicen algún sinónimo, y exijan mayor pluralidad cultural, educación bilingüe, fin del racismo, etc. Pero es muy probable que no lo harán como minorías étnicas confrontadas con un Estado/país extraño, sino desde esa ciudadanía peruana difícilmente conquistada, para hacer más suyo ese Perú que, a pesar de la crisis, las exclusiones y la violencia, como "comunidad imaginada" les resulta hoy mucho más propio que hace un siglo.

## BIBLIOGRAFIA

ADAMS, Norma y Néstor VALDIVIA

- 1991 *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

ADAMS, Richard

- 1991 "Strategies of Ethnic Survival in Central America", en: *Nation-States and Indians in Latin America*, Urban y Sherzer editores, University of Texas Press, Austin, pp. 181-206.

ALBÓ, Xavier

- 1991 "El retorno del indio", en: *Revista Andina* N° 18, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, pp. 299-366.

ALMEIDA, Ileana y otros

- 1991 *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, ILDIS, Abya-Yala, Quito.

ANDERSON, Benedict

- 1983 *Imagined Communities. Reflexions on the Origin and Nationalism*, Verso edit., Londres y New York.

BARTH, Fredrik

- 1976 "The Pathans. Identity and Conservation", en: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, F. Barth editor, Universitetsforlaget, Oslo.

BOURQUE, Susan y Key WARREN

- 1978 *Denial and Reaffirmation of Ethnic Identities: A Comparative Examination of Guatemalan and Peruvian Communities*, Occasional Papers Series, Latin American Studies, University of Massachusetts at Amherst.

BURGA, Manuel

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

DEGREGORI, Carlos Iván

- 1986 "Del mito de Inkarrí al 'mito' del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional", en: *Socialismo y Participación* N° 36, Lima, diciembre, pp. 49-56.
- 1990 "La revolución de los manuales: la expansión del marxismo-leninismo en las ciencias sociales y la génesis de Sendero Luminoso", en: *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, vol. 12, N° 3, set.-dic., pp. 103-126.
- 1991 "El aprendiz de brujo y el curandero chino: etnicidad, modernidad y ciudadanía en las elecciones de 1990", en Degregori, C.I. y Romeo Grompone, *Elecciones 1990. Demonios y redentores en el nuevo Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

DEGREGORI, Carlos Iván, Cecilia BLONDET y Nicolás LYNCH

- 1986 *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

FEIERMAN, Steven

- 1990 *Peasant Intellectuals. Anthropology and History in Tanzania*, The University of Wisconsin Press, Madison.

FLORES GALINDO, Alberto

- 1987 *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

FUENZALIDA, Fernando

- 1970 "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo", en: F. Fuenzalida y otros, *El indio y el poder en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, pp. 15-87.

GEERTZ, Clifford

- 1973 *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.

GOLTE, Jürgen y Norma ADAMS

- 1987 *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

HOBSBAWM, Eric y Terence RANGER

- 1987 *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, England.

JACKSON, Jean

- 1991 "Being and Becoming an Indian in the Vaupés", en: *Nation-States and Indians in Latin America*, Urban y Sherzer editores, University of Texas Press, Austin, pp. 131-155.

KRISTAL, Efraín

- 1991 *Una visión urbana de los Andes: génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1848-1930*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

MAYER, Enrique

- 1970 "Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas", en: F. Fuenzalida y otros, *El indio y el poder en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, pp. 88-152.

MÉNDEZ, Cecilia

- 1993 *Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

OFFE, Claus

- 1992 *Ethnic Politics in East European Transitions*, Conferencia en el Instituto de Estudios Peruanos, Lima, agosto.

PORTOCARRERO, Gonzalo y Patricia OLIART

- 1989 *El Perú desde la escuela*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

QUIJANO, Aníbal

- 1964/ *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*,  
1980 Mosca Azul editores, Lima.

RAMÓN, Galo

- 1991 "Ese secreto poder de la escritura", en: *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Almeida et al., edit. ILDIS/Abya-Yala, Quito, pp. 351-372.

REX, John

1986 *Race and Ethnicity*, Open University Press, England.

ROWE, John

1955 "Movimiento nacional inca del s.XVIII", en: *Revista Universitaria del Cusco*, N° 107, 2do. semestre, pp. 3-33.

SAÏD, Edouard

1979 *Orientalism*, Vintage Books, New York.

SMITH, Carol (ed.)

1990 *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988*, University of Texas Press, Austin.

STARN, Orin

1993 "Antropología andina, 'andinismo' y Sendero Luminoso", en: *Allpanchis*, año XXIII, N° 39, Instituto de Pastoral Andina, Cusco, 1er. semestre, pp. 15-71.

STEINHAUF, Andreas

1991 "Diferenciación étnica y redes de larga distancia entre migrantes andinos: el caso de Sanka y Colcha", en: *Boletín del IFEA*, tomo 20, N° 1, pp. 93-114.

STERN, Steve

1986 *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Alianza Editorial, Madrid.

URBAN, Greg y Joel SHERZER (editores)

1991 *Nation-States and Indians in Latin America*, University of Texas Press, Austin.