

EL INDIO Y EL PODER EN EL PERU

FERNANDO FUENZALIDA · ENRIQUE MAYER
GABRIEL ESCOBAR · FRANÇOIS BOURRICAUD
JOSE MATOS MAR

PERU PROBLEMA 4

INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS



4

Colección: PERU – PROBLEMA

INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS

EL INDIO Y EL PODER EN EL PERU

FERNANDO FUENZALIDA V.

ENRIQUE MAYER

GABRIEL ESCOBAR

FRANÇOIS BOURRICAUD

JOSE MATOS MAR

MONCLOA-CAMPODONICO
editores asociados

Colección dirigida por
JOSÉ MATOS MAR
Director del Instituto de Estudios Peruanos

Asistente
FERNANDO
FUENZALIDA V.

@ FRANCISCO MONCLOA Editores
Chavín 45, Lima 5, Perú

1a. Edición julio 1970
2,000 ejemplares

INDICE

JOSE MA TOS MAR	
Presentación.....	9
FERNANDO FUENZALIDA V.	
Poder, Raza y Etnia en el Perú Contemporáneo.....	15
ENRIQUE MAYER	
Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones	
Interétnicas.....	87
GABRIEL ESCOBAR	
El mestizaje en la región andina: el caso del Perú.....	153
FRANÇOIS BOURRICAUD	
¿Cholificación?.....	183
<i>Apéndice:</i>	
JOSÉ MATOS MAR	
Algunas consideraciones acerca del uso del vocablo	
mestizo.....	199
El indigenismo en el Perú.....	202

PRESENTACION

La caracterización de los grupos sociales tradicionalmente designados en el Perú como indio, blanco y mestizo, así como la de la naturaleza de sus relaciones, ha sido objeto en el curso de las últimas décadas de frecuente controversia. Asociada con problemas de definición del ethos y la cultura andinas su discusión, incorporada prácticamente a cada estudio publicado sobre el Perú Rural, ha conducido a callejones sin salida y a confusiones conceptuales que han contribuido en buena cuenta a la consolidación de mitos, especialmente a los relacionados con la llamada "raza indígena" y el "cholo".

Queremos contribuir al esclarecimiento del problema de las relaciones interétnicas en el Perú Andino, reuniendo en este cuarto volumen de Perú Problema, algunos de los ensayos que más directamente lo han analizado en los recientes años y que, a diferencia de los enfoques tradicionales que enfatizaron preferentemente en el factor genético y biológico, se mueven en un ámbito conceptual que pone de relieve factores culturales, interaccionales, de movilización social y sobre todo de estructura de poder. Las relaciones interétnicas en el ámbito social andino aparecen en estas nuevas perspectivas iluminadas a una mayor profundidad. La discriminación tan discutida en nuestro medio deja de ser un fenómeno bidimensional y se aprecia en todo su relieve al mostrarse dependiente de una estructura de poder económico y político que ejerce toda su presión sobre las

mayorías campesinas marcándolas con un estigma cultural que las segrega.

Los dos primeros artículos presentan el problema en términos globales, ofreciendo un marco general para la redefinición estructural de las relaciones entre los tres segmentos clásicos.

Fernando Fuenzalida considera la representación trisegmentaria de la estratificación social peruana a través de cuatro casos. Para su análisis propone el modelo de una cadena arborescente en la que los sucesivos eslabones representan instancias mediadoras en el flujo informativo, el control de los recursos económicos y el ejercicio del poder. La situación que da origen a la representación del Perú como constituido por un estrato indio, otro mestizo y otro blanco, corresponde a un estado ideal de este modelo en el que toda vinculación horizontal y transversal está abolida o atrofiada y predominan las relaciones verticales, originando un monopolio de la mediación. La realidad del Perú contemporáneo no corresponde, sin embargo, precisa Fuenzalida, a este estado ideal del modelo de cadena arborescente. Más propiamente se trata de una estructura de orden transicional, en la que las conexiones horizontales y transversales se multiplican conforme nos acercamos a la cima, mientras que el monopolio mediador se intensifica en los niveles cercanos a la base. La movilización incrementada en todos los niveles de la sociedad rural y la rápida modernización de los antiguos grupos dominados, descrita por algunos autores como un proceso de "cholificación", es la consecuencia de esta situación transicional que no afecta de modo exclusivo, como parecen insinuar esos autores, a las capas inferiores de la población indígena. La movilidad vertical y horizontal continúan, hoy día, intensificándose. La tradicional representación trisegmentaria del Perú y la estructura preindustrial a que se asocia han entrado en descomposición y la nueva sociedad peruana comienza lentamente a recrear su auto-imagen en términos de clases económicas y ocupacionales.

Enrique Mayer, después de presentar las diversas perspectivas desde las cuales se han considerado hasta hoy día

PRESENTACION

las relaciones interétnicas en el Perú Andino, reenfoca este problema a partir de un análisis formal de todas las formas de comportamiento interpersonal posibles dentro del sistema, especificando luego los contextos socioestructurales de cada conducta. Partiendo de una descripción de las expectativas de pares de interlocutores en la situación preliminar a una dada interacción, Mayer aplica los postulados desarrollados por Newcomb acerca del sistema ABX de acciones comunicativas. De nueve pares de expectativas posibles es dable llegar sólo a tres formas finales estables de comportamiento: inferior a superior, superior a inferior, igual a igual. Formas expectantes como de superior a superior o inferior a inferior resultan inestables por definición y luego de un primer confrontamiento, se resuelven necesariamente en una de las tres formas estables o en la suspensión de los contactos. Las relaciones entre indio e indio, indígena y mestizo, mestizo y mestizo, así como la emergencia del llamado "cholo" se explican y analizan a partir de este marco. Los patrones definidos de este modo, afirma, son el resultado de posiciones que caracterizan relaciones tanto económicas, políticas, como culturales, etc., en un área determinada, pero aunque la estructura pueda permanecer inalterada, la forma real de las conductas interpersonales varía a cada cambio de contexto. No obstante la supervivencia de patrones culturales andinos en el territorio del Perú, concluye, los muchos patrones identificados de tal modo no constituyen otra cosa que el resultado de la acción del "mestizo", intermediario, que por la presión que ejerce sobre el campesino, fuerza la emergencia y desarrollo de los llamados "patrones de comportamiento indígena".

Los tres ensayos que presentamos a continuación se refieren a aspectos específicos de la sociedad andina. Gabriel Escobar analiza el proceso de mestizaje en el Perú, a partir de una perspectiva histórica y cultural. El crecimiento de la población rebela, nos informa, que el número y composición de los estratos sociales del Perú ha cambiado considerablemente desde la independencia a nuestros días. El sector mestizo ha ido creciendo (50% de la población total del Perú) hasta tal punto que ya no es posible confiar en las clasificaciones raciales de los censos, pues si bien

se usan todavía los apelativos de "blancos", "indios" o "mestizos", las connotaciones de estos términos son más bien económicas, lingüísticas y culturales y reflejan apenas la opinión de los empadronadores. Los cambios ocurridos en la composición de los estratos son afectados por dos procesos complementarios: el de modernización y el de mestizaje. Representado este último por el surgimiento en las clases baja y media de la sierra, de una "orientación serrana" que se opone a la criolla y que se adapta a los patrones de modernización en forma lenta, a causa del reducido ritmo de desarrollo del país y la rigidez de su sistema político. El papel que juega el mestizaje continúa siendo el mismo que el de la colonia aunque con la intervención de nuevos factores y en una escala mucho mayor. Dos facetas tiene el proceso contemporáneo: la movilidad social de los individuos y grupos que ya eran mestizos durante la colonia y que aspiran a asimilarse a la clase media y alta y la movilidad social y cultural de individuos y grupos campesinos llamados "indios", "cholos" y "serranos". Esta última faceta, característica específica de la movilización actual afecta, principalmente, a individuos de los estratos más bajos de la sociedad mestiza de aldea y a un gran número de indígenas desarraigados que se integran a la sociedad nacional en condición de desventaja. Constituye el proceso de "cholificación".

François Bourricaud en el capítulo conclusivo de su libro *Cambios en Puno*, que reproducimos en esta selección, se pregunta si la evolución de que somos testigos en la sociedad rural peruana convertirá al indígena en un misti o en un criollo o si acaso en "cholo". Este "cholo" que describe Bourricaud es un viajero que mantiene sus lazos y aun cuando deje definitivamente su pueblo de origen es raro que sea un desarraigado total. Su arquetipo es el camionero. A despecho de su extrema movilidad no es un individuo que haya roto sus amarres; está unido a un grupo primario bastante flexible que lo sujeta a un sistema de recompensas y sanciones relativamente estable y eficaz. Su promoción se hace, en parte por lo menos, gracias a los lazos personales que ha sabido captar y retener. En él estos lazos participan de una forma de sociabilidad

indecisa y equívoca en la que dominan la habilidad, la intriga y también el encanto y la gentileza. La inestabilidad y fragilidad de su condición lo obligan a compensar con la astucia la desventaja que le inflige su débil calificación profesional.

A manera de apéndice ofrecemos dos artículos del suscrito sobre el uso del vocablo mestizo y la integración del indígena en el área andina.

La nueva imagen de la sociedad rural peruana deberá construirse sobre los residuos de una sociedad tradicional que nuestros cinco autores coinciden en caracterizar como en rápido proceso de descomposición. El ritmo, los mecanismos, su dependencia y sus grados de integración están destinados a cambiar profundamente y adecuarse a las tendencias de una sociedad nacional en rápida modernización.

JOSE MATOS MAR

Fernando Fuenzalida V.

Raza y etnia en la autoimagen nacional

Entre las cuestiones más intensamente debatidas en el último medio siglo de la vida nacional peruana, una de las que más apasionada controversia ha suscitado ha sido, sin lugar a dudas, el "problema indígena". Todavía no hace más de un año, al replantearlo en lo jurídico, un joven ensayista lo enunciaba como "uno de los más espinosos" de nuestra realidad¹. La cuestión del indio – declaraba “...se traduce en una evidente desintegración del país y es uno de los más complejos y difíciles factores de nuestro subdesarrollo...no sólo se yuxtaponen (en ella) elementos culturales diversos... sino que además intervienen profusamente la literatura y la demagogia política. El tema del indio ha sido y es motivo importante de la exaltación de numerosos escritores y objeto electoral de aún más numerosos dirigentes político”².

El indio, personaje en torno al cual ha venido girando esta problemática, constituye en el debate menos un interlocutor que una presencia. Para las clases cultas y urbanizadas del Perú lo indio ha presentado, durante largo tiempo, una manera de paisaje estático sobre cuyo fondo la vida

1. Luis E. Pásara, "La Comunidad Indígena en nuestro Derecho",
Revista Derecho, N° 26. PUC, Lima 1968: 68-81.

2 *Ibid.*

del país se desenvuelve y se destaca en lo histórico y lo actual. Es por ello que, para la mayoría de los integrantes de esas clases, las definiciones de lo indígena se han movido persistente mente, desde la proclamación de la Independencia a comienzos del siglo XIX, en el terreno de lo consabido y de lo mítico.

Al terreno de lo consabido pertenece, ciertamente, la imagen más corriente de la sociedad peruana en la que ésta aparece como constituida por tres segmentos demográficos biológicamente discernibles: el indio, el mestizo y el blanco. Su formulación más apretada circula todavía hoy en los manuales escolares: "... la mayor parte de la población peruana está conformada por la raza *aborigen* o *indígena* (49%), seguida de la población *mestiza* (37%) y la *blanca* (13%). Sólo el 1 % lo conforman los de raza amarilla, negros y otros. *Mestizos* e *indígenas*, y en menor proporción los *blancos*, forman el 99% de la población peruana"³ (Subrayados en el original).

En esta ideología popular, que difunden y que afianzan los instrumentos oficiales de la educación, la raza - en el sentido biológico- es el factor que delimita y determina los grupos y sus comportamientos. El indio, descendiente genéticamente no contaminado de los creadores del Imperio Incaico, es el sector mayoritario de la población peruana. . Ocupa las serranías de los Andes, donde continúa practicando sus costumbres ancestrales sin haber sido tocado por la civilización. El blanco es el descendiente de los conquistadores españoles o de una más reciente migración europea. Su habitat es la costa y algunas colonizaciones de la región selvática. Minoritario en número representa, sin embargo, la modernidad y la civilización. El mestizo, segunda mayoría del país, es el resultado ambiguo y no bien definido de una más temprana o más tardía misceginación entre los dos grupos polares.

3 J. Augusto Benavides Estrada, *Geografía del Perú y del Mundo* para el Primer Año de Educación Secundaria. Conforme el Programa Oficial Vigente. Aprobado por el Ministerio de Educación Pública. Lima, Imprenta Universo, 1968.

A cada una de estas razas se le ha atribuido, en el prejuicio popular, una sicología definida. El indio, sobrio, honrado, veraz y diligente en los tiempos del incario, se supone degenerado gradualmente por efectos de la coca, del alcohol y de la explotación ejercida sobre él por los conquistadores españoles. Al de hoy se le visualiza como borracho, perezoso, mentiroso, ladrón, artero y abyecto. Inteligente y capaz en otros tiempos, se ha hecho incapaz de razonar. Su deterioro biológico es prácticamente irreparable y por eso representa una carga para la nación. Con pretensiones científicas, un tardío ideólogo del determinismo biológico, explicaba esta degeneración hacia fines de la década de 1930: "Hay razas que superan ciertas debilidades inherentes, luchando tenazmente por superar los factores limitantes y conservadores que operan en sus naturalezas. Otras razas sucumben prontamente y pasan de un estado de riguroso dinamismo a otro desesperadamente estático. El Perú se encuentra desafortunadamente en esta segunda situación. Las desgracias del país se deben a la raza indígena, que ha llegado al punto de su descomposición síquica y que, por causa de la rigidez biológica de sus integrantes, que han terminado definitivamente su ciclo evolutivo, han sido incapaces de transmitir a los mestizos las virtudes que exhibieron en su fase de progreso... El indio no es, ni puede ser otra cosa que una máquina"⁴.

Pero no es este prejuicio dirigido de manera exclusiva a denigrar al indio. En el Perú, y durante largo tiempo, un oscuro sentimiento de culpabilidad racial ha recorrido la nacionalidad juzgando y condenando alternativamente a todos los actores. El componente hispánico de nuestra sociedad ha sido frecuentemente puesto en la picota y evaluado según patrones fuertemente negativos cuya gestación se remonta a las guerras de la Independencia. El mismo autor, antes citado, se hace eco de estos sentimientos: "... todo lo que quedó (de la colonización española en el Perú) han sido absurdos ideales, agresividad, alucinatorio fanatismo y un homenaje reverencial al Rey y a su gobierno. Tal fue el espíritu de la raza a la que los

⁴ Alejandro Deustua, *La Cultura Nacional*. El Callao, Lima, 1937.

conquistadores pertenecieron. Tal fue el espíritu que impartieron a la sangre de nuestros criollos"⁵. El español y sus descendientes se muestran sensuales y perezosos, frívolos y locuaces, anárquicos e imaginativos. Una sobrevaloración del europeo nórdico o, por lo menos, no peninsular, acompaña con frecuencia, en la mente popular a esa visión negativa de lo hispánico. Si el europeo es germano, británico o francés, entonces será diligente, activo y emprendedor, austero y ahorrativo, realista y respetuoso de la ley.

En cuanto al mestizo, su imagen tradicional es tan ambigua como su misma situación genética. Es cierto que el mestizaje "mejora la raza", según ciertos estereotipos, pero la medida de la mejoría depende de los elementos y de sus proporciones. En el prejuicio de muchos esta mejoría es, en realidad, una decadencia que no hace otra cosa que acentuar los defectos de ambas razas. Para éstos, el subdesarrollo y el atraso relativos del país se deben, antes que nada, a una desafortunada conjunción genética: el indio degenerado y el español perezoso y botarate se han unido para dar lugar a una nación abúlica en la que "nunca pasa nada": "...engendrado por el indio en su período de disolución moral y por el español en su era de decadencia..., (el mestizo) ha heredado los defectos de ambos sin conservar las virtudes de ninguno... Esta mezcla ha sido fatal para nuestra cultura nacional. . . todo el progreso de la civilización ha sido insuficiente para purificar la conciencia peruana de la infección producida por los gérmenes de progenitores en completa decadencia"⁶. El mestizo se convierte así en un ser de doble cara y de comportamiento imprevisible. Es lo que se entiende con la expresión "salirle el indio" a una persona, que se aplica a todo comportamiento violento o irracional en un mestizo.

Es cosa digna de notarse que nuestras últimas tres citas procedan todas del mismo autor. Es que para la mentalidad de nuestra élite intelectual, el problema de la "raza"

5 Alejandro Deustua, "Introducción" a Javier Prado, *Estado Social del Perú durante la Dominación Española*, Imp. Gil. Lima, 1941.

6 Alejandro Deustua, *Ibid.*

se asocia íntimamente a una percepción del proceso nacional en la que éste aparece como radicalmente fracasado. Para el intelectual que medita este fracaso, lo indio, lo mestizo y lo español son igualmente problemáticos. Ajeno al mundo europeo, del que se encuentra irremediablemente mutilado, el intelectual se percibe ajeno también a la población mayoritaria del territorio en el que vive. Lo indio constituye un elemento irreductible del paisaje en que se mueve y, más que eso, un símbolo del paisaje mismo todavía no plenamente conquistado. Es un símbolo polémico tan sólo en su condición de contexto contrastivo para la ya problematizada identidad del español criollo o del mestizo. Por ello la discusión del "problema indígena" no apunta sino secundariamente a los aspectos factuales de su realidad. Es antes que nada uno de los subproductos de un esfuerzo encaminado a racionalizar y asimilar plenamente ese contexto en una todavía no formada conciencia nacional, sensible hasta el exceso al humus extranjero en que se nutren sus raíces culturales.

Esforzándose por afianzar esas raíces en terreno nativo y, sobre todo, por hacer menos ambigua su propia identidad, toda una generación de intelectuales ha buscado insistentemente, en vertientes opuestas de los prejuicios populares, el aspecto positivo de la conjunción de razas y culturas producida en la conquista. Partidarizados como "indigenistas" e "hispanistas" han glorificado y denigrado alternativamente el componente indio y español y han terminado por firmar la paz y congregarse en torno a la imagen del mestizo o "nuevo indio", síntesis final en que se revela el proyecto nacional peruano: "El inmigrante español que penetra en los Andes con ánimo de fijarse para siempre, ya no es un 'extranjero', porque pierde su ligamen patrio y se arranca el nexo con su historia... El indio, a su vez, al tomar del conquistador sus ideas, su técnica, su ciencia, y al penetrar en el panorama modificado forma otra tradición e inicia una nueva vida histórica. Transita por el espacio andino renovado como un emigrante... Desciende en cuerpo y alma (el español), por los despeñaderos andinos y allí se queda y en su sentimiento, en

su voluntad y quién sabe aún en su pensamiento se torna un 'hombre de los Andes' - o lo que es lo mismo un indígena - sometido a la beligerancia con las montañas donde ha fijado su voluntaria prisión. .. De su amor con la india nacen el cholo y la chola, que a su vez vienen a ser también padres de la nueva indianidad. Sus odios, al mismo tiempo, acrecientan el drama de los Andes. De esos amores y de esos odios. . . surgió el alma mestiza que da vigor emotivo a la tierra como carácter personal al hombre”

Esta síntesis no es meramente racial, sino fundamentalmente cultural: "La historia de nuestra cultura y de nuestra formación nacional demuestra el proceso por el cual los valores superiores de nuestra cultura, asimilando los elementos indígenas encontrados en la tierra, crearon originales matices culturales dotando de nueva forma a los elementos primitivos" 8. Su signo es positivo y positivos también sus componentes: "Los españoles que llegaron al Perú encontraron aquí, no una región de tribus bárbaras sin cohesión interna ni conciencia de sí, sino culturas con miles de años. . .; y con un vigoroso Imperio. . ., que dominó su medio geográfico con irrigaciones y caminos, y donde. . . se equilibraban el hombre y la tierra y se observaba una auténtica justicia social. Los indígenas, por su parte, no sólo sufrieron el impacto de la codicia y de las armas, sino descubrieron a través de España la fe de Cristo, la escritura y el libro, el caballo. . . y los bueyes. . ., la vid, el trigo, la caña de azúcar, el olivo, el arroz, el laurel y la rosa, el derecho de viajar, el derecho de pensar, el ansia de libertad, la individual afirmación de los derechos inalienables de la persona humana" 9.

En los estereotipos que gobiernan en la actualidad la mentalidad de las élites, el contraste fundamental radica en lo cultural más que en lo racial. Pero no ha dejado de existir, en la medida en que una proporción considerable de los habitantes del territorio nacional no participa

7 J. Uriel García, *El Nuevo Indio*, Cuzco 1930.

8 Víctor Andrés Belaúnde, *Peruanidad*. Studium, Lima 1957

9 Aurelio Miró Quesada, "Ideas y Proceso del Mestizaje en el Perú". *Revista Histórica*, Tomo 28. Lima 1925: 9-23.

todavía de esa cultura de síntesis cuyo portador es el mestizo. El indio contemporáneo no es un ser degenerado; "es, en realidad, el mismo hombre del que con tanta admiración hablaron los antiguos historiadores"¹⁰. Ciertamente se encuentra en decadencia y segregado: "Por cada Juan de Espinoza Medrano, insigne orador y literato en lengua hispánica, quien escribiera el mejor Elogio de Góngora, hay un millón de indios que siguen rezando en quechua o aymara. Biológica y culturalmente, la raza indígena, en su conjunto, presenta los mismos problemas... que al día siguiente del descubrimiento. Han fracasado las planificaciones evangelizadora, militarista y pedagógica"¹¹. Pero esta decadencia es temporal y remediable: "un pueblo que como el indígena, pese a todas sus dificultades, se expresa y sigue expresándose en el arte, no es un pueblo perdido" ¹².

Nuevas conceptualizaciones han venido a difundirse, más recientemente, entre las élites cultivadas del país, aunque en la mente popular no hayan sido totalmente abandonados los prejuicios más tradicionales. Una de las que han gozado de más éxito ha sido la tesis del "dualismo", concebida originalmente a comienzos de este siglo como una instancia explicativa para los problemas del desarrollo en Indonesia ¹³ y, más adelante, generalizada por sociólogos y economistas para el mundo subdesarrollado en su totalidad. Aplicada al Perú, la conceptualización "dualista" nos conduce a la imagen de un país conformado por dos segmentos desarticulados. El uno dinámico, moderno o por lo menos modernista, abierto al cambio y a la innovación y propenso a la industrialización. El otro, estático, tradicional y conservatista, agrícola y preindustrial. El más antiguo de los ideólogos peruanos cautivados por esta perspectiva, opera ya en 1928 una versión simplificada en

¹⁰ Luis E. Valcárcel, *Ruta Cultural del Perú*. Nuevo Mundo, Lima, 1965.

¹¹ Luis E. Valcárcel, *Ruta Cultural...*

¹² Jorge Basadre, *La Promesa de la Vida Peruana*. Mejía Baca. Lima 1958.

¹³ La primera formulación de la tesis dualista por Julius Boeke data de 1910, pero su obra principal, *Dualistische Economie*, no circuló hasta 1930 (van Doesburg, Leiden).

la que el segmento dinámico se localiza en la costa y en la capital política del país, mientras que el estático se identifica con la sierra andina. El primero se integra por las minorías blancas y del mestizo urbano, el segundo con la mayoría indígena y el mestizo provincial: "... la costa y la sierra..., son efectivamente las dos regiones en que se distingue y separa, como el territorio, la población. La sierra es indígena; la costa es española o mestiza..." 14. Y también: "La dualidad de la historia y del alma peruanas, en nuestra época, se precisa como un conflicto entre la forma histórica que se elabora en la costa y el sentimiento indígena que sobrevive en la sierra hondamente enraizado en la naturaleza"15, "no hay aquí que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales sino una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento, nacida de la invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena, ni eliminarla ni absorberla" 16.

Dos razas y culturas se enfrentan en el Perú desde los tiempos coloniales. La una extranjera, la de los conquistadores. La otra, la indígena o autóctona. En este enfrentamiento ambas han resultado, por lo menos parcialmente, modificadas: ha surgido el mestizaje y con él la posibilidad de una nación. El conflicto no ha logrado, sin embargo, solucionarse plenamente y la peruanidad se muestra profundamente dividida. El enfrentamiento es ahora entre lo mestizo y lo indígena. Son todavía dos razas y culturas: la una como producto de una fusión bien realizada; la otra como residuo aún mayoritario que no ha podido ser ni eliminado ni absorbido. Historia, actividad, proceso nacional en marcha; frente a naturaleza, pasividad y sentimiento. La "cuestión indígena", vista en esta perspectiva, es una cuestión de integración y, más que nada, de integración cultural. La tesis de la inferioridad racial, congénita de

14 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta, Lima 1928.

15 J. C. Mariátegui, *Mundial*, set. 1925. Citado por él mismo en *Siete ensayos...*

16 J. C. Mariátegui, *Siete ensayos...*

lo indígena ha sido depurada en la nueva versión intelectualizada del problema, El indio se encuentra, efectivamente, en condiciones de inferioridad frente al resto de la población peruana. Es una víctima de la explotación despiadada de los terratenientes, así como de la ignorancia de sus propios derechos en que ha sido artificialmente mantenido y del aislamiento en que se lo ha colocado frente a los valores de la civilización moderna. Al peruano mestizo, ciudadano pleno y constructor de la nacionalidad, le corresponde salir adelante a protegerlo, redimirlo, educarlo e incorporarlo, finalmente, a la vida plena a la que ambos son convocados por el glorioso pasado del Imperio de los Incas.

Luego del largo período de desconocimiento jurídico de la mayoría indígena que se abre con la Independencia a comienzos del siglo XIX, el "ego" mestizo del país, desde el gobierno nacional, asume su papel tutorial a partir de la década del 1920. Surge, de este modo, una legislación especial "indigenista" cuyo contexto, en la ideología de gobierno que le dio lugar, se intuye claramente a partir de la retórica empleada por los legisladores: "habilitar al indígena es una exigencia que reclama el patriotismo. El indio ha sido tratado en el Perú con rara crueldad, raza de grandes virtudes que merece ser defendida y elevada. La Constitución que hemos presentado le garantiza su libertad personal, le asegura el reconocimiento de sus comunidades, ampara su propiedad secular, establece en su favor la enseñanza obligatoria y un mínimo de escuelas", declaraba, por ejemplo, Javier Prado en el debate de la Constitución de 1920.¹⁷ Ese ánimo reparador se reproduce dondequiera: los considerandos de las nuevas leyes hablan de "redimirlo (al indio) de su holocausto", de "regenerarlo", de "salvarlo", de "protegerlo y ampararlo", de "defenderlo", "mejorar sus condiciones (de vida)" y "estimular por los medios más adecuados su desenvolvimiento cultural y económico". Penetrado de este espíritu, un elaborado cuerpo jurídico, de inspiración paternalista y tutorial,

17 José Pareja Paz-Soldán, *Las Constituciones del Perú*. Cultura, Madrid 1954.

se desarrolla prontamente y no deja de reforzarse con nuevas leyes, estatutos, reglamentos y disposiciones hasta la actualidad.

Si bien el indígena peruano aparece contrastado con el sector modernizante del país como una mayoría insuficientemente asimilada y como un problema de difícil solución, no sólo no ha existido, pues, legislación específicamente discriminatoria a su respecto, sino que se beneficia, desde hace cincuenta años, de leyes destinadas de modo especial a su protección y promoción. La actitud del Estado ha evolucionado gradualmente desde el inicial proteccionismo a los miembros de una raza semicivilizada hasta el contemporáneo y activo integracionismo dirigido a un campesinado-etnia y sus instituciones tradicionales. En esta evolución ha aparecido y se han perfeccionado sucesivamente dispositivos constitucionales que garantizan la conservación de las tierras "comunales", decretos creando tribunales e instancias especiales para la solución de conflictos de trabajo o litigios por tierras de labor y pastos, secciones ministeriales dedicadas a su atención, decretos sobre salarios mínimos, sobre el reclutamiento para trabajos gratuitos, sobre atenuantes especiales en lo penal y para la represión de los abusos de autoridad, reconociendo y regulando el funcionamiento de sus instituciones sociales, fomentando la creación de escuelas rurales, centros de alfabetización, organismos de desarrollo comunal, organismos de fomento agrario, etc.

En todo este proceso de las ideologías y las leyes el supuesto, jamás colocado en discusión, ha sido la existencia de un sector social "indígena" netamente diferenciable del resto de la población peruana por razón de sus características de raza y de cultura. A los integrantes de este grupo -etnia quechua-aymara- se le atribuyeron estas u otras cualidades o defectos. Se les supuso un factor negativo o un fermento positivo en la vida del país. Se los dejó en el desamparo o se les rodeó de leyes protectoras. Se les llegó a contabilizar separándolos cuidadosamente del blanco y del mestizo en los censos nacionales. Solamente un detalle descuidaron ideólogos y estadistas en estas cinco décadas.

El definir criterios que permitieran distinguir con univocidad quién sea indio y quién mestizo en el Perú.

El espejismo de la raza

A diversos niveles de cultura, con mayor o menor énfasis, de manera directa o implicada en ideologías más elaboradas, la raza, en su sentido biológico, se postula como factor determinante en la configuración de la problemática nacional. Sólo que en cuanto pretende el estudioso llegar a la raíz de este problema, los mismos estereotipos que lo apoyan terminan por sumirlo en un mar de confusión: el Perú, todos acuerdan, es una sociedad multirracial en la que no se practica la discriminación, pero existe al mismo tiempo por lo menos una raza oprimida; el indio no se encuentra segregado; pero se le ha obligado a recluirse en las áreas marginales del país; se rechaza como escandaloso todo privilegio fundado en el color, pero no hay lugar para lo indio en la política o en la administración. La confusión del estudioso se acrecienta al descubrir que, con frecuencia, el caso particular no se acomoda a lo esperado; Individuos de tez clara y conformación europea como los que abundan en las serranías de Cajamarca y de Ayacucho se clasifican como indígenas; provincianos de puro ancestro española portugués, y otros de aspecto y ascendencia limpiamente quechua, reciben indistintamente el nombre de mestizos; integrantes de la llamada oligarquía, en cuyo tipo físico se denuncia abiertamente la múltiple misceginación, son definidos como blancos. La raza de un hombre no coincide con su raza. O tal vez habría que decir "las razas de un hombre". Bernard Mishkin anotaba en 1946, con cierto dejo de sorpresa, que en la región del Cuzco "el mismo individuo puede ser considerado indio desde un punto de vista y mestizo desde otro"¹⁸. En Vicos y Marcará, Callejón de Huaylas, el otro extremo del país, Mangin describe la situación testimoniando

¹⁸ Bernard Mishkin, "The Contemporary Quechua", p. 413 (en Julian Steward ed.. *Handbook of South American Indian* II: 411-470 Bureau of American Ethnology, Bull. 143, Washington D.C. 1946).

que un vicosino es indio o *cholo* para un marcarino pobre; éste, a su vez, es indio o *cholo* para un marcarino rico, quien, por su parte, lo es para el limeño rico; para el vicosino, todos éstos son *mistis* o blancos¹⁹. Tampoco estas múltiples atribuciones son estables. La raza de un individuo puede cambiar a lo largo de su vida. Los ejemplos son escasos, pero sólo la discreción impide mencionar los nombres de personas que comenzando como indios recorrieron toda la escala del color hasta llegar a blancos.

En el Perú la raza de un hombre tiene algo de espejismo y de misterio óptico. Cuanto más elevado en la escala social, más blanco parece; cuanto más abajo, más oscuro. Alguien lo podría atribuir a una cierta venalidad o humor adulatorio en la relación de clase a clase. Que el dinero compre respetabilidad y antepasados es algo que sucede a escala universal; que se comporte, además, como pomada blanqueadora no tendría nada de sorprendente. Otros, notando que el fenómeno se extiende hasta la determinación o modificación de la auto-imagen en los individuos afectados, han llegado a hablar de la existencia de una "falsa conciencia racial". Una y otra explicación no tienen nada de excluyente y se presentan más bien como complementarias. Algo contienen de verdad, pero sólo aclaran la cuestión en la superficie. Resulta más apropiado buscar la causa de estas contradicciones en una confusión de orden semántico. En la cotidianidad del uso, la palabra "raza" se ha hecho independiente de la biología y se ha transformado en una cuestión de percepción compleja. El peruano se autclasifica y clasifica a otros en base a una configuración de rasgos en la que intervienen elementos económicos, culturales y sociales de índole diversa, y en la que el fenotipo y el ancestro ocupan una posición apenas secundaria. "La composición de la población peruana es un proceso social y no biológico", había concluido Kubler

19 William P. Mangin, "Estratificación Social en el Callejón de Huaylas", p. 22 (en José Matas Mar et. alt; *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, pags. 16-36, UNMSM, Lima 1964). Más adelante se comentará algunas de las diversas acepciones de los peruanismos "cholo" y "misti".

en 1952 al buscar explicación a las irregulares fluctuaciones percentuales de la población indígena entre los siglos XVI y XX 20. Es así como lo ve también Julian Pitt-Rivers en un reciente ensayo en el que retorna el asunto de la raza a escala latinoamericana. "Los rasgos físicos -señala- nunca dan razón sino parcial de la imagen que presenta el individuo...En América Latina la apariencia es sólo un indicador de posición social entre otros. Por sí sola nunca es suficiente para decidir cómo deba ser clasificada una persona" 21. Y es que el fenómeno no es exclusivo del Perú, sino que se encuentra compartido por toda la porción hispano-portuguesa de este continente. Para dar cuenta de él en el Brasil, Wagley acuñó un nuevo término que decidió aplicar, más tarde, en otros casos: "raza social" 22. Una "raza social" es un grupo o categoría de personas que se define "de manera social y no biológica... aunque las palabras que le sirven de etiqueta puedan haber estado originariamente referidas a características biológicas" 23.

Lo indio: una definición esquiva

Ya no nuevo de zeca, después de diecisiete años de su introducción, el término no parece haber hecho una carrera particularmente afortunada y son pocos los autores que lo han adoptado. Son tres los criterios que definen la raza social de una persona, con énfasis distinto según la región en que se apliquen: ascendientes, apariencia física y

20 George Kubler, *The Indians Caste of Perú 1795-1940. A population study based upon tax records and census reports*, pag. 65 (Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology. Pub. N° 14, Washington D.C. 1952).

21 Julian Pitt-Rivers, "Race, Color and Class in Central America and the Andes" (reimpreso de Daedalus, Spring 1967, en Celia S. Heller ed. *Structured Social Inequality*, pags. 380-386, Mc-Millan New York & Collier London 1969), pags. 381-382.

22-Charles Wagley ed; *Race and Class in Rural Brazil* (UNESCO, Paris 1952) Y Charles Wagley, "On the Concept of Social Race in the Americas" (en *Actas del XXXIII Congreso de Americanistas*, tomo I, págs. 403-417, Lehman, San José de Costa Rica 1959).

23 Wagley, *The Concept*... pág. 403. ob. cit.

status socio-cultural 24. Pero ya antes de que el concepto fuera elaborado, y al menos en la región andina, los científicos sociales venían explorando estos criterios en el complejo problema de la definición del indio y del mestizo. El indio ha sido definido sucesivamente por su ocupación: "proletario rural" y "campesino"²⁵; por su cultura y su lenguaje: aquél que habla una lengua indígena, viste trajes de factura casera, calza ojotas, anda descalzo, y masca coca ²⁶; Y por el tipo de establecimiento al que se asocia: el que ha nacido en una "comunidad indígena", pertenece a ella y comparte su cultura. Ante estas definiciones se ha argüído y se arguye todavía que en el Perú existen porciones considerables del proletariado rural y del campesinado a las que no se considera como indios, mientras que es relativamente frecuente que el indígena aparezca en otros contextos ocupacionales; que el lenguaje no distingue, porque muchos blancos y mestizos hablan el quechua o el aymara y no son raros los indígenas que pueden expresarse en castellano; que tampoco contribuyen en mucho otros rasgos culturales porque se superponen demasiado y sufren variaciones regionales, de modo que los que marcan al mestizo en una parte, marcan más allá al indio y viceversa; que tampoco es de utilidad remitirse al establecimiento, puesto que los indios aparecen indistintamente en la "comunidad de indígenas", la hacienda, el pueblo y

24 Wagley, *The Concept ...* pág. 408, *Ibíd.*

25 Mishkin, *The Contemporary...* pág. 414 y Kubler, *The Indian Caste...* pág. 36; obs. cit.

26 Allan R. Holmberg, "Changing Community Attitudes and Values in Peru. A case Study in Guided Change", pag. 68 (en Richard N. Adams et al; *Social Change in Latin America Today*, págs. 63-107, Vintage, Random House, New York 1960) y posteriormente David Chaplin "Peruvian Stratification and Mobility-Revolutionary and Developmental Potential", págs. 428 en Celia S. Heller ed. *Structured...* págs. 427-438, ob. cit.

27 Alfonso Caso, *Definición del Indio y de lo indio*, pág. 248 (Actas del Congreso Indigenista del Cuzco 1949, citado por F. Bourricaud en *Cambios en Puno*, p. 13, Instituto Indigenista Interamericano, México 1967) y posteriormente Julián Pitt-Rivers, *Race, Color and...* pág. 382, ob. Cit.

hasta la ciudad 28, Alfred Metraux, desalentado, debió de concluir que a fin de cuentas, "...el indio es un individuo que es reconocido como tal en la sociedad en la que habita y que acepta esa calificación" 29.

No es otro el caso del mestizo, al que suele definirse de modo dependiente a lo que se haya dicho del indígena; un poco por negación de los rasgos atribuidos al primero, un poco por mayor aproximación al modelo cultural europeo, otro poco afirmando su condición de intermediario social y cultural. La misma terminología contribuye a oscurecer definiciones y se modifica según la perspectiva que adoptemos: un indígena no utilizará espontáneamente el término "indio" sino que preferirá señalarse residencialmente como *haciendaruna*, hombre de pueblo, o como *haciendaruna*, hombre de hacienda. Si apurado a decido en castellano, se llamará a sí mismo un *natural*, que equivale a decir: "*un lugareño*". Por encima de él, percibe al "misti" y luego al "español" y al "gringo"; categorías, ambas, a las que se dirige respetuosamente con el apelativo de "Wiracocha". El residente no indígena de un pueblo campesino, reconoce por debajo de él al "indio" o "chuto" pero para sí prefiere eludir el término racial y se da el nombre de "vecino". La perspectiva un poco más sofisticada de las ciudades provincianas, incorpora la categoría de "mestizo", al lado de otras intermedias como la de "mozo" o "majta". "Criollo" es un término empleado de preferencia en las ciudades y áreas rurales de la *costa*, pero no faltan descripciones de la sociedad serrana en las que aparece como alternativo a "blanco" 30.

La mayoría de estos términos han pasado a incorporarse, como categorías, a las estratificaciones de los antropólogos sociales. Solo que no existe acuerdo suficiente acerca de su uso. Existe ciertamente, una tendencia a agrupados en

28 Una buena perspectiva sobre esta discusión se abre en los primeros capítulos de *Cambios en Puna* de Bourricaud.

29 Alfred Metraux, "The Social and Economic Structure of the Indian Communities of the Andean Region, pág. 227 (*International Labour Review*, Vol. 79, January-June 1959: 225-243).

30 Mangin, *Estratificación Social*, pág. 24, ob. cito

conjuntos de sinónimos y reducirlos a la tradicional escala de tres gradas: "indio", "chuto", "llajtaruna", "haciendaruna", "natural"; "misti", "mestizo", "vecino"; "criollo", "blanco". La sinonimia, con todo, no es completa y deja fuera de lugar a categorías imprecisas como la de "majta". Terminan por elevarse voces discordantes como la de Escobar, quien ha alegado que el "misti" y el "mestizo" constituyen dos estratos diferentes, y ha incorporado a este último al llamado grupo "cholo" 31. Una cosa es evidente para quien tenga conocimiento de primera mano de la sociedad andina. No sólo la "raza" es relativa. También son relativos los criterios socio-culturales según el grupo y la región en que se aplican. El lenguaje -y por ello las terminologías "folk" - tienden a reflejar percepciones limitadas a contextos de grupo y de localidad. Su empleo riguroso y su generalización, demanda una previa y cuidadosa discriminación de esos contextos. Pero sobre todo nos remite una vez más a la abundante literatura monográfica que se encuentra todavía esperando por un esfuerzo sistematizador. De ella, hemos seleccionado cuatro casos actuales que corresponden a las regiones centro y sur, supuestamente la más moderna y la más tradicional de los Andes peruanos, respectivamente. Una razón adicional de selección ha sido el que, a través de la experiencia de campo, nos encontremos íntimamente familiarizados con los tres primeros. Queremos detenemos en su comentario, antes de proseguir la discusión.

El caso de Huayopampa

San Agustín de Huayopampa³² se encuentra situado en las serranías de la provincia de Canta, en el Departamento

31 Gabriel Escobar, "El mestizaje en la región andina: el caso del Perú" (*Revista de Indias*, Nos. 95 - 96, 1964).

32 Fernando Fuenzalida V., José L. Villarán, Teresa Valiente C. y Jürgen Golte R; *Estructuras tradicionales y economía de mercado: la comunidad de indígenas de San Agustín-Huayopampa* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1968) y también Fernando Fuenzalida V, José L. Villarán y Teresa Valiente C. *Modernidad y Tradición local en una comunidad de indígenas del Valle de Chancay* (Instituto de Estudios Peruanos, mimeo., Lima, 1967).

de Lima. Es una "comunidad de indígenas" 33 de origen tradicional, reconocida oficialmente en esa condición desde la década de 1930. En el sistema administrativo nacional, cuenta con la categoría de capital distrital y tiene bajo su dependencia a tres anexos que constituyen otras tantas "comunidades de indígenas" 34. Su población aproximada es de unas 600 personas, que representan algo menos del 50% de la población del distrito en su conjunto. No existen, y no han existido nunca, haciendas en toda la región vecina. Históricamente, esta población puede ser considerada como netamente "indígena", no habiendo sido mencionada en ninguno de los censos conocidos desde el siglo XVI, la presencia de blancos o mestizos. La mayoría de los apellidos son, a pesar de eso, de origen europeo, lo que debe atribuirse a la presión de los "extirpadores de idolatrías" en la segunda mitad del siglo XVII. El pueblo y la comunidad son socialmente coextensos, de modo que, salvo escasas excepciones, la condición de residente y la de comunero resultan superpuestas.

A raíz de cambios técnicos introducidos, por iniciativa de los mismos comuneros, en la década de 1950, la comunidad ha alcanzado un elevado nivel de modernidad, compartida, aunque sólo parcialmente, por todos sus anexos. La castellanización completa y el abandono de la lengua quechua se produjeron ya a comienzos de este siglo. En los últimos años, a esto se ha añadido la desaparición del analfabetismo y el acceso a la educación secundaria y superior. Si bien los huayopampinos siguen siendo agricultores y ganaderos, cada día es mayor el número de ellos que, abandonando el pueblo, se convierten en profesionales o ingresan en la burocracia administrativa de la capital.

33 Por Decreto-Ley del 24 de junio de 1969, las "comunidades de indígenas" han pasado a llamarse "comunidades campesinas".

34 El Perú se divide en departamentos; éstos en provincias y éstas en distritos. El distrito constituye el escalón más bajo en la jerarquía municipal y de gobierno y es sede de Concejo y de Gobernación. Los centros poblados por debajo de este nivel se conocen como "anexos" y son administrados desde su capital por intermedio de un Agente Municipal y un Teniente Gobernador, designados respectivamente por el Alcalde y el Gobernador.

La migración permanente o temporal a las haciendas de la costa para ejercer el oficio de peones, o a la ciudad de Lima para unirse al sector sub-ocupado, se encuentra detenida. El pueblo se ha convertido más bien en foco de atracción para peones procedentes de otras comunidades más tradicionales, que vienen a veces de lugares tan lejanos como el departamento de Ayacucho. Además de estos peones, radican en los pastos comunales, sobre los 3,800 metros de altitud, algunas familias de pastores al servicio de la comunidad.

En lo económico, la cultura local ha incorporado cultivos no tradicionales, técnicas avanzadas de mejoramiento de semilla, cuidado de la tierra y control de plagas; y formas de trabajo por contrata, independientes de la ayuda mutua. Se encuentra plenamente incorporada al sistema del mercado nacional y hace empleo extensivo del crédito bancario. La infraestructura de servicios incluye luz eléctrica, agua potable, centro asistencial, almacén cooperativo y transportes comunales de carga y pasajeros. La cultura familiar ha asimilado las prácticas de higiene comunes a la modernidad, dietas variadas y modos de socialización que incluyen fuerte énfasis en el valor de la instrucción escolar. El traje es todavía de confección casera algunas veces, pero las; telas son manufacturadas, los zapatos son de fábrica y se recurre crecientemente a las tiendas de ropa hecha cuando se viaja a la ciudad.

La comunidad se encuentra intensamente comunicada con el mundo nacional. Los intermediarios comerciales desaparecen poco a poco y los productores tienden a viajar personalmente a la ciudad de Lima para cuidar la venta. Se escucha radio y se recibe periódicos y revistas de actualidades. Hay activa participación política y más del 50% de los jefes de familia están inscritos en partidos cuya gama va de extremo a extremo, desde la derecha hasta la izquierda.

En lo organizativo, las formas tradicionales se han modernizado, pero no han sido abandonadas. La comunidad es todavía una comunidad. Existe una Junta Comunal con función ejecutiva, un personero encargado de la representación

ante el gobierno nacional, comisiones ejecutivas y una asamblea deliberativa que se reúne con regularidad. Se cumplen por turno los cargos religiosos vinculados con las fiestas. La participación es mayoritaria y representa en su conjunto un *cursus honorum* coherente, con cierta analogía al de los oficios de vara 35 que sobreviven en el sur del país. La asamblea conserva la capacidad de imponer tributos y cupos económicos, así como la de recurrir al trabajo colectivo de "faena" para las obras públicas. También en esto, el control es efectivo y la participación mayoritaria. No hay rastros de anomía. Más del 90% de las tierras y los pastos útiles de la comunidad se encuentran todavía administrados directa o indirectamente por la Junta, que se vale de ellos para incrementar sus rentas.

Las relaciones con los anexos del distrito son básicamente conflictivas y existe escasa colaboración. Con uno de ellos inclusive, la comunicación es prácticamente nula. Con los otros se prosigue litigios de linderos cuyo origen se remonta a casi tres centurias. Huayopampa ha explotado su condición de sede administrativa para monopolizar los cargos en beneficio de su propia gente, de modo que el Concejo Municipal, la Gobernación y el Juzgado de Paz vienen a ser instrumentos secundarios de su asamblea comunal. El monopolio de la mediación política se ha traducido en una concentración de beneficios que margina a las comunidades dependientes. Entre ellos se cuenta una participación favorecida en los litigios intercomunales, así como la disponibilidad mayor de crédito bancario, ayuda técnica y facilidades edilicias.

Entre los comuneros huayopampinos, como en cualquier otro lugar, existe una jerarquía de prestigio y de riqueza,

35 "Varayoc", "alcaldes de vara" o "alcaldes indígenas". Constituyen en las "comunidades de indígenas" más tradicionales, una jerarquía escalonada de senioridad que culmina en el grado de "notable" y que suele designarse como el "sistema de cargos" y, también la "jerarquía cívico-religiosa". Sobre esto puede verse Fernando Fuenzalida Vollmar, *La Matriz Colonial de las Comunidades de Indígenas Andinas* (ms. Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1968).

pero ésta no da lugar a distinguir estratos que no surjan de cortes arbitrarios en la escala. No existe diferencia alguna entre las familias con apellido europeo y las que conservan nombre indígena. La curva de tenencia de la tierra es relativamente suave y, tiende pronunciadamente a asumir la forma de campana. La participación en las actividades de gobierno es igualitaria. En 1966, el 75% de los jefes de familia había ocupado funciones responsables y de ellos, el 45% las había ocupado más de una vez. El 25% que faltaba debía ocupar esas funciones en el curso del siguiente lustro. La cultura es homogénea y la oportunidad de acceso a la educación es compartida. En términos del establecimiento y la totalidad de sus habitantes, existen sin embargo tres estratos netamente distinguibles. Ocupan el más alto los miembros de la comunidad, seguidos por el escaso 8% de la población que representa al grupo de los peones inmigrantes. El fondo de la escala corresponde a los pastores de la altura: menos del 2% de los ocupantes del territorio comunal. Los criterios distintivos de esta estratificación son estrictamente de orden económico y socio-cultural. Los dos grupos subordinados se destacan por su exclusión de los derechos implicados en la condición de comunero, incluido el de tenencia de la tierra, por su origen forastero, por su situación de dependencia laboral, y por su menor participación en la subcultura urbana. La distinción entre los dos grupos dependientes se establece en base a criterios semejantes: los peones se encuentran implicados en la economía de mercado y trabajan a cambio de un jornal en efectivo, los pastores participan de una economía estrictamente tradicional y trabajan a cambio de pagos en especie y en servicios; los peones son bilingües y participan aunque mediatamente en la subcultura urbana, los pastores se encuentran casi totalmente incomunicados, hablan escaso castellano y se ajustan, en general, de manera muy estrecha al estereotipo popular del indio.

Tanto los huayopampinos como los habitantes de los anexos dependientes se perciben, y son percibidos por el visitante ocasional, como mestizos, independientemente de su ancestro y fenotipo. Es notable, con esto, el recordar

que hace apenas cincuenta años, eran visualizados, por los censos, como "indígenas". El huayopampino se siente ligeramente superior a sus vecinos y decididamente superior a los integrantes de los estratos dependientes. Existe la tendencia, más o menos marcada, según el caso, de expresar esta superioridad en términos étnico-raciales. Se insinúa que tanto los comuneros de los tres anexos, como los peones residentes, son "serranos" o "cholos", buscando de este modo una identificación con el "criollo" de la costa, cuyos hábitos se ha asimilado. A los pastores se los define abiertamente como "indígenas". Las relaciones no implican, sin embargo, modos especiales de segregación o de opresión. En lo económico, los arreglos con el sector de los peones son normalmente equitativos y los salarios no son muy inferiores a los que se ofrece en los pueblos de la costa. Con los pastores, el convenio, aunque de base puramente tradicional, no es abusivo en modo alguno: no se les exige prestaciones laborales adicionales, se les deja en libertad de cultivar las tierras comunales en torno a las estancias, se les garantiza libre acceso al pasto para mantener rebaños propios, etc.

En lo social y cultural, existen sectores de la vida en que los límites se borran. Por una parte, el peón participa de la vida familiar de sus patrones, quienes trabajan con él al mismo ritmo. Por la otra, aunque la generación juvenil se encuentra plenamente "urbanizada", la subcultura del huayopampino adulto es bifacial. Prácticamente cada patrón urbano se complementa con un patrón tradicional superviviente y el comportamiento se ajusta a uno u otro según sea el contexto. Según el cultivo se empleará abonos químicos o estiércol animal, peones o sistemas de reciprocidad vinculados al parentesco extenso; según el producto, se preferirá el trueque o el comercio monetario; según el monto, se tomará prestado del banco o de una cofradía; según la ocasión se vestirá y calzará a la moderna o se resucitará el poncho y las ojotas; según la enfermedad se acudirá a los médicos o a los curanderos. Entre comuneros y peones el trato tiende a ser bastante igualitario y conlleva con frecuencia vínculos de amistad, de parentesco ceremonial y aun de matrimonio.

Entre comuneros y pastores, la segregación es más que nada geográfica y puede, en el contacto laboral, llegar a superarse.

Los comuneros y sus hijos participan cada vez más del mundo urbano. Los jóvenes porque estudian en las universidades y colegios de la capital. Los adultos porque viajan por motivos comerciales y porque visitan a sus hijos. Muchos tienen casas en la ciudad de Lima y las ocupan durante largas temporadas. Quienes se recibieron ya como profesionales tienden a abandonar la comunidad y radicarse definitivamente en la ciudad. La integración de estas personas se produce por lo general en los niveles bajos y medios de la clase media. Algo laboriosa en el caso de los padres, se logra con facilidad en el de los hijos. Aún así, el tránsito no ha sido tan completo como para que se les pueda aplicar el calificativo de "criollos" con adecuación. En el ambiente urbano, un huayopampino destaca su condición de reciente asimilado por una cierta ingenuidad, un cierto aire inadecuado en los modales y en el modo de vestir, que se va borrando con mucha lentitud. Un miembro de la clase media establecida, podría referirse a ellos con el término de "cholos" hasta que la asimilación sea completa.

La situación que ilustra Huayopampa, es la de una extrema homogeneidad poblacional, en un área fuertemente influenciada por la capital y en rápido proceso de modernización. Nuestro próximo caso se referirá a una población heterogénea en situación de aislamiento, a la estratificación originada de este modo, y a los efectos de su descomposición en un contexto de cambio regional acelerado. A fin de resaltar los rasgos que nos interesan, hemos preferido aquí una reconstrucción de orden histórico.

El caso de Moya

San Pedro de Moya se encuentra en el departamento y provincia de Huancavelica ³⁶. Constituye un puesto fronterizo entre dos áreas profundamente contrastantes: el

³⁶ Fernando Fuenzalida V; *La comunidad de Moya a comienzos del siglo XX* (Universidad Nacional de Ingeniería, Facultad de

valle del Mantaro, considerado como el más vigoroso polo de desarrollo de la sierra del Perú, y la llamada "mancha india" 37. Es cabeza de un distrito que comprende seis anexos con una población aproximada de un millar de habitantes, de los que concentra algo más del 60%. Es "comunidad de indígenas" de origen tradicional, reconocida oficialmente hace unos treinta años.

A diferencia de lo que ocurre en Huayopampa, en Moya se observa una marcada estratificación. Familias de mineros españoles, desplazados por la decadencia de las minas de mercurio en Huancavelica, se establecieron en la comunidad y recibieron tierras entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. A comienzos del actual, la presencia de este grupo de españoles, había generado un peculiar sistema de relaciones sociales en el que desempeñaba un doble rol, como poderosa élite dominante y como participante de una estructura segmentaria en todo análoga a la de otras comunidades exclusivamente indígenas.

Hasta entrado el siglo XX, la comunidad se mantuvo en relativo aislamiento y conservó una economía fundamentalmente autoabastecedora. Por ello, aunque la asimilación del intrusivo grupo europeo nunca llegó a ser completa, la cultura de la población alcanzó un grado considerable de homogeneidad. Actividad principal fue la agricultura, con producción de maíz, trigo, cebada, habas y tubérculos. Secundaria, la crianza de vacunos y de ovinos. Se practicó complementariamente algunas pequeñas artesanías, así como el comercio y la arriería accidental para proveerse de artículos manufacturados y productos de la costa como el aguardiente de uva. Las técnicas fueron las usuales en el área andina: arado de tracción y azada, abono por estiércol

Arquitectura, mimeo, Lima, 1965) y también "Santiago y el Wamani: Aspectos de un culto pagano en Moya" (*Cuadernos de Antropología*, Vol. III N° 8: 118-151). Además César Cerdán C; "Proceso de Migración en la comunidad de Moya" (*Cuadernos...* Vol. III, N° 8: 96-117).

37 Se suele llamar la "mancha india" a la zona comprendida por los departamentos de Ancash, Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Cuzco y Puno, en los que se concentra la mayoría de la población peruana de habla quechua y aymara.

y rotaciones de cultivos en las tierras de secano. La comunicación, bilingüe con tendencia al monolingüismo quechua en los estratos inferiores, y con predominio general del quechua en el hogar.

La población se dividía en tres segmentos localizados, noexógamos, patrilineales y patrilocales. Los dos primeros con ubicación central y acceso a la plaza principal y el tercero periférico. Se les conocía con el nombre de "ayllus" "barrios" o "partidos". Constituía cada uno de ellos un estrato, siendo el primero el de los "niños", "castas" 38 o "blancos"; el segundo, el de los "mistis" o "media castas", y el tercero el de los "llajtaruna" o "indígenas". Existían marcadas diferencias económicas entre ellos. Los "niños" acaparaban buena parte de la tierra útil y habían adquirido grandes extensiones, además, despojando a los anexos. Entre los tres se compartía el área urbana, instituciones, festividades y el gobierno comunal; pero se mantenían matrimonialmente segregados, se escalonaban en una jerarquía y no hacían un misterio de su mutua hostilidad.

Su posición de cabeza de distrito, colocó al pueblo de Moya en situación privilegiada frente a sus anexos. Sus habitantes, monolingües quechuas, confinados a las tierras y los pastos marginales de la altura, apenas apropiados para la papa y las ovejas, se encontraban en materia de gobierno en situación de completa dependencia. Se les consideró un cuarto estrato, por debajo del "indígena", al que se designaba como el de los "chutos" o "gente de la altura". Su condición puede ser descrita como la de una "reserva servil". A cambio del usufructo de los pastos y sus parcelas de cultivo debieron cumplir obligaciones colectivas como mano de obra no remunerada para el pastoreo, trabajos edilicios e inclusive la labranza de las tierras y el servicio de las casas del pueblo de Moya.

La segregación matrimonial de los tres grupos de la población era asegurada por sanciones sociales muy severas.

38 "Casta" debe entenderse en este caso en el sentido de "linaje puro", sin ninguna referencia a un modo particular de organización.

Los apellidos españoles predominan hasta hoy en el primero de los barrios, el de Allauja, mientras que los nombres quechuas se consideran como propios del tercero, de Qollana. La norma general de distinción debe haber sido, sin embargo, de orden genealógico, porque aunque los apellidos indígenas corresponden invariablemente a los "qollanas", no ocurre lo mismo con los de origen español, para adoptar los cuales parece haber habido en todo tiempo bastante libertad. Determinados apellidos españoles se reputan como propios de "mestizos", y las personas que los llevan, pertenecen al ayllu de los "chaupis" 39. La segregación matrimonial no implicó nunca una segregación biológica paralela. Fue un comportamiento tolerado y aun estimulado entre los "blancos" y "mestizos", la violación y seducción de las "indígenas" como muestra de "machismo". Una corriente genética constante se mantuvo en esa dirección, modificando el fenotipo autóctono.

En su estructura familiar, como en muchas otras áreas de su comportamiento y organización, los moyanos "blancos" y "mestizos" asumieron los modelos de su contraparte "indígena" tendiendo cada grupo familiar a modelarse como un linaje andino colonial 40 y el ayllu, en su conjunto como una red tupida de alianzas por matrimonio y compadrazgo que se integraba en una jerarquía de senioridad, se simbolizaba en una cofradía religiosa y se actualizaba en fiestas y en prestaciones laborales del tipo conocido como "ayni"; hombre por hombre, jornada por jornada. La cuasi-endogamia de los barrios puede entenderse así, en este marco de organización, por lo menos parcialmente como una consecuencia de los mismos factores económico-sociales que la originaron en otras comunidades puramente indígenas. Para el caso, estos factores no fueron, sin embargo, más que coadyuvantes y la función segregatoria parece haber sido la fundamental. En la medida en que el tabú de incesto, prolongado más allá del sexto grado, provocó dificultades en la elección local de cónyuge, el

39 "Chaupi" significa literalmente "el que está en medio".

49 Véase-sobre esto a Mario Vázquez, "The Castas; Unilineal Kin Groups in Vicos, Perú" (*Ethnology*, Vol. Nº 3, July 1966) y también Fernando Fuenzalida V; *La matriz colonial...*ob. cit.

inferior de los estratos fue inducido a emparentarse con la despreciada población de los anexos. En cuanto a los dos grupos dominantes, éstos prefirieron enlazarse con los miembros de grupos análogos de los pueblos vecinos-y adquirir de paso tierras fuera del distrito- y no aceptar ninguna concesión en sus prejuicios.

Homologados en su organización, los tres segmentos participaron en común en un sistema de cargos civil y religioso. Alternaron en el ejercicio de la alcaldía de vara y compartieron las funciones subordinadas de regidores y alguaciles según estricto orden de edad. Ocuparon también mayordomías y alferazgos en las fiestas de los patrones respectivos y de pueblo, participando en un complejo ciclo de reciprocidad festiva. La senioridad funcionó por largo tiempo, idealmente, como un principio complementario de estratificación, calificando el status adscrito al nacimiento pero también, y sobre todo, proporcionando a los tres grupos un marco común de referencia para su integración.

Respaldados por un potencial económico mayor "blancos" y "mestizos" participaron con ventaja en el sistema de alcaldías y alferazgos, en el que sus posibilidades de alcanzar la jerarquía de "notables", luego de pasar todos los cargos, fueron superiores. Para los miembros del primero de estos grupos, el *cursus honorum* no tuvo, sin embargo, más que una importancia secundaria. El verdadero ejercicio del poder estuvo siempre reservado para los oficios distritales dependientes del sistema nacional, a los que se accedía únicamente por decisión de las autoridades provinciales: la Gobernación, la Alcaldía del Concejo y sus regimientos, y el Juzgado de Paz; intermediarios obligados de la comunidad ante la burocracia urbana, los "niños" monopolizaron estos puestos hasta bien entrado el siglo XX y, desde ellos, convirtieron a los miembros "indígenas" y "mistis" del sistema comunal de cargos, en ejecutores sin voz ni decisión.

Asimilados los tres "Ayllus", en sus comportamientos básicos, a una comunidad de usos y costumbres impuestos por su aislamiento y su retraso técnico, los símbolos diferenciadores de su status, tendieron a configurarse en términos

de niveles de consumo, pero también, y sobre todo, en los de su mayor o menor capacidad para imitar visiblemente los hábitos urbanos y para mantener una relación favorecida con las autoridades y "caciques" provinciales. La conservación del tipo racial europeo y de los apellidos españoles, contribuyó, sin duda, a subrayar distancias, pero no fue lo principal. Más importancia tuvo la extensión y calidad de las tierras controladas y la disposición de un excedente agropecuario. Las diferencias en la economía, favorecieron el consumo conspicuo de los "blancos" en la alimentación, en la bebida y en el derroche de metal precioso - plata-utilizado para alhajas, aperos de montar y, a veces, hasta artículos domésticos. El mejor dominio de la lengua española y un mayor -no universal- acceso al aprendizaje de la lectura y escritura, facilitaron, además su vinculación en las ciudades y la extensión del compadrazgo con los hacendados y políticos de mayor prestigio en el departamento. La disponibilidad de un cierto respaldo monetario les otorgó, finalmente, el privilegio de poder usar en su vestuario telas y calzados manufacturados. La diferencia en el atuendo llegó a ser de importancia suficiente como para imponer una tácita legislación suntuaria en el distrito, privilegiando a los estratos superiores. El atrevimiento de calzar zapatos o lucir prendas impropias de su condición fue, hace todavía cuarenta años, una falta severamente castigada en los "indígenas".

Hasta la época de su desintegración, entrada la década del cuarenta, el equilibrio del sistema fue precario y su funcionamiento cargado de violencia, sin que bastaran para canalizada de manera constructiva ni los contrapuntos de mayordomía y de "república" 41, ni las batallas rituales que se celebraban una vez por año entre los ayllus.

Las tensiones corrían a lo largo de dos líneas principales. La de los privilegios mantenidos por el conjunto de la población de Moya por sobre los anexos; y la del dominio que ejercía el "ayllu niño" sobre sus contrapartes "indígena" y "mestiza". Encontrándose en poder de los

41 Trabajo colectivo de los ayllus -cada uno formando una brigada- en obras de beneficio comunal: caminos, acequias, etc.

moyanos la práctica totalidad de las tierras de cultivo, la única ocupación de los llamados "chutos" era el pastoreo de llamas y de ovejas, el cultivo de algunas variedades de tubérculos de altura, y el servicio en las chacras de los moyanos a cambio del libre uso de los pastos y una exigua retribución en frutas, panes y cereales. Los límites entre la propiedad de los moyanos y la de los "chutos" eran imprecisos. Existía, por ejemplo, la costumbre de "darse una cabalgada" hasta las estancias de estos últimos, tomar uno o dos carneros de un corral cualquiera y dejar a cambio un par de panes o unas cuantas frutas. Aún hoy, recuerdan los moyanos el tiempo en que bastaba decirle a un "hombre de la altura" que bajara a trabajar en talo cual parcela, para que éste bajara sin protesta; y en que grupos de danzantes "chutos" eran arreados a la fuerza hasta la cabeza del distrito para solemnizar las fiestas de la comunidad. Las tensiones surgidas de esta situación no parecen, sin embargo, haber dado lugar a ninguna crisis importante. Los archivos de la Municipalidad dan muestras de una sorda resistencia y de conflictos muy frecuentes a nivel verbal que, con escasas excepciones, se resolvieron siempre en favor de los moyanos. La reacción del oprimido puede caracterizarse aquí como de "desobediencia civil": incumplimiento colectivo en las citaciones a trabajos y envíos de danzantes, morosidad en la entrega de las contribuciones en ovejas, rechazo al nombramiento de autoridades locales por la Gobernación y la Alcaldía, trabajo a desgano, sabotaje y robo.

Mayores consecuencias tuvieron las tensiones entre los ayllus en el pueblo mismo, que tuvieron ocasión de crisis casi cada día. El alineamiento de los bandos - Chaupi, apoyado por Qollana, contra Allauja- se justifica en la tradición local, por el hecho de que la soberbia de los "niños" exigía que los otros "les bajaran la cabeza" y también porque siendo los primeros excesivamente poderosos, se requería la unión de los demás para obtener una situación más equitativa. Las fiestas terminaban frecuentemente a palos y, a veces, ni siquiera era necesario el estímulo del alcohol para iniciar una pelea callejera. Regresando de los campos los muchachos se apedreaban con las hondas

y los padres intervenían prontamente. "La gente de los barrios - dice un informante - se agarraba a golpes así nomás, sin pretexto, porque eran guapos. . ."

Las causas subyacentes no necesitan ser buscadas demasiado lejos. En el sistema dual de autoridad, los cuerpos administrativos de dependencia nacional, monopolizados por los "niños", se oponían de modo natural a la jerarquía de los alcaldes de vara. En ésta, las diferencias económicas implicaban necesariamente el liderazgo de los "mistis", más capacitados que los "indios" para alcanzar la categoría de "notables". Una sorda competencia por el dominio del distrito se mantuvo entre notables "blancos" y "mestizos", los primeros afianzados en la extensión de su propiedad territorial y la fuerza de sus vínculos con la burocracia provincial; los segundos, acaparando tierras por diversos medios y valiéndose de las disputas faccionales de los grandes señores huancavelicanos para la creación de vínculos alternativos en el exterior. A comienzos de este siglo, las familias de Allauja por un lado y las de Chaupi y Qollana por el otro, alineaban siempre en partidos políticos rivales. Los estallidos de violencia llevaron finalmente a la comunidad hasta el borde mismo de la desintegración, cuando un cura, párroco de Moya, miembro del ayllu de los Chaupis, emprendió la tarea de crear una hacienda para su familia en las tierras de los "blancos". La empresa terminó en su asesinato a manos de los "notables" de ese ayllu, quienes, no contentos, organizaron una masacre de "mestizos". Estos, como represalia y aprovechando de sus propios vínculos con la burocracia provincial, denunciaron al ayllu de Allauja, acusándolo de haberse sublevado contra el clero, asesinando al párroco en el momento de la consagración. El pueblo fue subsecuentemente capturado por un destacamento del ejército y saqueados los tres barrios. Nunca se volvió a recuperar.

La estructura peculiar que hemos descrito, dependió en buena parte del aislamiento de la comunidad, así como del mantenimiento de los desniveles económicos entre los ayllus, y de un mínimo equilibrio institucional que permitiera asegurar el cumplimiento de ciertas operaciones

colectivas vinculadas con la ecología: rotaciones de cultivos, limpieza de acequias, etc. Dañado ya este equilibrio, en decadencia la autoridad y prestigio de los cargos, y originada una situación de anomía; minifundizados los dominios por causa del crecimiento demográfico, se produjeron, hacia la década del treinta, cambios importantes en el centro del país, que dieron fin al tradicional aislamiento.

El resurgimiento, en gran escala, de la explotación minera en la región de Cerro de Pasco, impuso la apertura de comunicaciones hacia el valle del Mantaro, su reserva natural de mano de obra y de abastecimiento agropecuario y maderero ⁴². Vigorosamente estimulado, el valle del Mantaro se transformó en un centro comercial y artesanal rápidamente floreciente. Se construyó un ferrocarril hasta Huancavelica y la comunidad de Moya, inesperadamente, se encontró a menos de tres horas de distancia de una de las ciudades más modernas de la sierra del Perú. La política nacional sufría cambios simultáneos. Los partidos se apartaban del modelo faccional y se institucionalizaban incipientemente. Se aprobaba una legislación proteccionista para el "indio". Se propugnaba un mayor acceso de la población rural al alfabetismo y a la educación. A escala regional, el caciquismo huancavelicano se debilitaba y asumía nuevas formas, y la comunidad de Moya pasaba a depender, aunque indirectamente, de la burocracia mantarina, modernizante y favorable a las reformas.

El efecto de la nueva situación se dejó sentir prontamente en los anexos. El poder de los moyanos se encontró debilitado y sin apoyos, lo que promovió la independencia de los "chutos". Estos, afianzados ahora en sus terrenos y sus pastos, se negaron a proporcionar su mano de obra, rechazando inclusive los ofrecimientos de salario. Algunos gestionaron su separación y se convirtieron ellos mismos en distritos. El mercado mantarino, en crecimiento, destacó sus propios intermediarios comerciales que,

⁴² Una buena descripción de este proceso regional puede hallarse en José María Arguedas, "Evolución de las comunidades indígenas. El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo" (*Revista del Museo Nacional*, N° 26: 78-151, 1967).

rompiendo el monopolio del pueblo de Moya, tomaron contacto directo con los pastores de la altura y pagaron buenos precios por su producción. La carne desapareció gradualmente de la dieta del moyano. El comercio de artículos manufacturados decayó al comprar los "chutos" la sal, la coca, el aguardiente y los demás artículos de uso cotidiano, directamente en las ciudades y abrir sus propias tiendas. Los "chutos" ahora capitalizados, comenzaron a comprar las tierras de los moyanos más empobrecidos.

En Moya misma, el abandono de las rotaciones y el descuido de las andenerías empobreció las tierras. El crecimiento demográfico las minifundizó y el sistema de la herencia provocó su dispersión. La escasez de mano de obra agudizó la crisis. La producción local no pudo ser ya complementada con la de la altura y los excedentes para el intercambio comenzaron a faltar. Los artesanos, faltos de trabajo, abandonaron sus oficios. El ahorro se hizo imposible y el autoabastecimiento insuficiente. Se produjo un empobrecimiento pronunciado de "blancos" y "mestizos", que los niveló en una medida hasta entonces nunca vista.

También para Moya, la apertura hacia Huancayo modificó el sentido de las relaciones con el exterior. Los artículos que ya no podían producirse o intercambiarse dentro de la zona podían obtenerse en el comercio. Los que antes se traían de la costa por los largos y difíciles caminos de herradura, se traían ahora con más facilidad por medio del ferrocarril. Podía ganarse dinero en las minas de Cerro de Pasco. La migración temporal a los grandes centros de trabajo, antes accidental, se intensificó y tendió a hacerse permanente. Los más ricos se mudaron definitivamente a la ciudad y sus tierras, no teniendo los moyanos poder adquisitivo, se vendieron a los "hombres de la altura" o fueron puestas en aparcería, con lo que el rendimiento bajó más. La necesidad de efectivo condujo a casi todos a dedicar sus tierras a cultivos de tipo comercial, en detrimento del autoabastecimiento. Los jóvenes de las familias todavía acomodadas, deslumbrados por la posibilidad de ascenso ofrecida por la educación, migraron a los centros universitarios. En las familias pobres se hizo

sacrificios para imitar a los más ricos y buscar la misma vía de salida. Para 1965, casi una tercera parte de la población de Moya se encontraba residiendo en las ciudades.

La gradual emigración de los "niños", entregó el mando a los "mestizos", quienes se dispusieron a medrar, para emigrar llegado el turno. La vieja estructura de los ayllus había entrado ya en desintegración final. Los dos grupos superiores comenzaron a mezclarse libremente. La familia extensa se debilitó y con ella los sistemas de reciprocidad, la jerarquía de los cargos, la mayordomía y las instituciones de trabajo comunal. La desaparición de los límites del ayllu, el acceso de los "mestizos" al poder y la nivelación de las economías, acabó con las rivalidades e hizo menos necesarios los instrumentos estructurales destinados a su canalización. En la década del cincuenta, los cuatro estratos tradicionales se habían reducido a dos: "mestizos" e "indígenas", compuestos respectivamente por los residuos de los dos grupos superiores y de los dos grupos inferiores. En el primero se mantenían aún algunas diferencias de prestigio de base genealógica, pero la fusión se producía aceleradamente. En el segundo, la distinción se mantenía en base a la localización residencial, atribuyéndose un mayor status a los indígenas establecidos en el pueblo y luego, escalonadamente, los anexos en función de su altura y su distancia. Una lenta integración de los indígenas al estrato "misti" se iniciaba, acompañada por el cambio de apellidos. Poder y privilegios se habían hecho independientes de la calificación tradicional y se ordenaban decididamente, en base a los ingresos.

Siendo la vía educacional la que permite, en el Perú, la mayor tasa de ascenso, el nivel de educación tiende, en el momento actual, a tomar el primer plano entre los símbolos de status. La profesionalización, primero limitada a los más ricos, por depender de las universidades de la capital, más tarde extendida a los "mestizos", al abrirse universidades y colegios secundarios en Huancayo, ha terminado por estar abierta a todos, fundándose un colegio en la misma población. La universidad se ha hecho gratuita. El principal símbolo de status ha llegado a ser monopolio de

los jóvenes, y se comparte, entre éstos, sin distinción de origen.

Volcados a ocupar posiciones de influencia en por lo menos el dominio provincial; líderes políticos de cierta importancia en el mundo estudiantil; en muchos casos potencialmente capaces de ingresos económicos que más que duplican los que obtienen sus padres actualmente; de movimiento cómodo en el medio urbano, que aún aterriza a sus mayores; abiertos a conocimientos insospechados por la generación anterior los jóvenes "sabios", como se les llama localmente, dominan ahora la atmósfera del pueblo durante sus retornos vacacionales. Constituyen un grupo solidario, con ideas y experiencias comunes. Se les cede las decisiones, se les enamora, se les organiza ostentosas recepciones comunales al lograr sus títulos, se les presiona para que "no olviden a su pueblo". En Moya, la "juventud estudiantil" adquiere temporalmente por lo menos, los rasgos de una nueva elite dominante.

Culminada la desintegración de la estratificación tradicional, es interesante observar cómo se produce la reintegración de sus residuos. Están, primero, los migrantes, en sus dos categorías: educacional y laboral. Proceden indistintamente de los cuatro grupos y la diferencia entre ellos es más bien de orden generacional. Por sobre los 35 años de edad, los migrantes pertenecen al grupo laboral. Por de bajo, predominan los estudiantes secundarios o universitarios. Los lugares preferidos, son la ciudad minera de La Oroya y el centro comercial y universitario de Huancayo. Las ocupaciones, las de obrero de fábrica, artesano o pequeño comerciante. En algunos casos se trata de profesionales. El grupo estudiantil se concentra en las áreas del Derecho, Medicina, Farmacia, Ingeniería y Sacerdocio. La mayoritaria preferencia es, sin embargo, la Pedagogía, que es la más corta y más barata de todas las carreras. El grupo laboral y el de los estudiantes han comenzado recientemente a confluir, desde que la mayoría de los hijos del primero, aspiran también a la calificación profesional. La gama de nuevas situaciones es considerablemente amplia, y abarca prácticamente todos los niveles,

hasta la clase media superior capitalina. El obrero de las minas, es inicialmente identificado como "cholo", pero tiende a convertirse en un "mestizo" en la medida de su especialización. El artesano y pequeño comerciante de Huancayo son calificados de "mestizos", pero esto significa poco en una ciudad nueva, de considerable fluidez, en la que los criterios tradicionales de estratificación han sido ya sustituidos por el nivel de ingresos económicos: se trata, mucho más precisamente, de posiciones intermedias entre las clases media y baja. El estudiante, se encuentra todavía en una situación transicional, en parte dependiente de la que ocupa su familia, en parte dependiente de sus expectativas. La carrera que hayan elegido condiciona su incorporación. Los normalistas, en su mayoría, así como muchos de los maestros secundarios, regresarán a las pequeñas capitales distritales y serán reasimilados como "mistis" en la estratificación local. Los demás profesionales, seguirán el camino de los abogados y los médicos de la anterior generación, se integrarán a las clases medias y superiores huancaínas y, de modo excepcional, alcanzarán la clase media superior limeña. Los miembros ya establecidos de esas clases, los identificarán inicialmente como "cholos" pero la incorporación será completa en el término de una generación. En este proceso, el fenotipo europeo les será de ayuda a quienes proceden del viejo grupo de los "castas".

El pueblo mismo de Moya, se encuentra todavía sometido a un proceso de cribado. Los individuos más capaces y más emprendedores lo abandonan y dejan sus lugares a los más tradicionales y menos agresivos. La intensificación de los contactos favorece la castellanización universal, así como la introducción de valores, comportamientos y hábitos urbanos por vía imitativa, pero la desaparición de las barreras entre "indígenas" y "mistis" contribuye a una vigorosa difusión de rasgos tradicionales antes exclusivos de la población de los anexos. El resultado es una nueva forma de mestizaje cultural, de tonos muy cargados y barrocos, en que se funden elementos tan dispares como la música a go-go y el culto de los antepasados. El marco de identificación proporcionado por la "comunidad de indígenas",

a la que todos pertenecen, contribuye a reforzar esta homogeneidad. El forastero ocasional se verá en dificultades tratando de clasificar a los moyanos, si es que desconoce sus antecedentes. El término de "indígena" no puede aplicarse fácilmente, en atención a los contrastes que subsisten con la población de los anexos más distantes. Pero tampoco el de los "mestizos", si se atiende a referencias como la del "mestizo" huancaíno o la del "misti" del sistema tradicional. Moya se encuentra todavía en busca de su nueva identidad, ni "india" ni "mestiza" sino simplemente "campesina".

No obstante algunas peculiaridades como la neta segregación y triplicación de los segmentos y la extrema asimilación del estrato de los "blancos" en el sistema "indígena" de cargos, hemos tratado el caso de Moya extensamente. La presencia de grupos intrusivos europeos al nivel de las capitales de distrito, ha sido común en toda el área de la "mancha india", aunque no siempre sus resultados hayan sido tan exageradamente conflictivos. Tal vez, ello debido a la frecuente ausencia de grupos intermedios en condiciones de competir por el poder. Un caso relativamente típico en la región que se extiende desde Puno hasta Ayacucho, es el de poblaciones con un solo estrato no indígena, en las que una demorada modernización ha perpetuado, sin necesidad de aislamiento, las formas de dominio coloniales. Para su ilustración hemos elegido un distrito cuzqueño a fines de la década de 1950.

El caso de Pisaj

La población de Pisaj se encuentra en el llamado "Valle Sagrado de los Incas", a dos horas de distancia de la ciudad del Cuzco por vía carretera, que recorren regularmente autobuses y camiones. Es centro importante de atracción turística por causa de las cercanas ruinas, de algunas prácticas especialmente pintorescas como la llamada "misa de los alcaldes", y de la existencia de una feria semanal de artesanías. Es capital de distrito en dependencia de la provincia de Calca y reúne, dentro de su jurisdicción, a un total de quince "comunidades de indígenas" y diez haciendas y

pequeños fundos. La población del área es de unas diez mil personas, de las cuales un 20% reside en Pisaj mismo. A pesar de la oportunidad ofrecida por el constante movimiento turístico, no se han desarrollado, localmente, actividades económicas orientadas a su aprovechamiento. Los artículos que se ofrecen en la feria artesanal son manufacturados en el Cuzco y vendidos en la feria por traficantes forasteros. La zona sigue siendo sobre todo agropecuaria 43.

En el distrito de Pisaj, el patrón dominante de establecimiento es la hacienda. Esta representa simultáneamente una fuerte concentración de propiedad y una considerable minifundización de los cultivos, a causa del predominio del llamado "colonaje". Solo una de las haciendas, Chawaytiri, supera las 14,000 hectáreas de extensión. Hay otra que llega a las 3,000. Las demás - producto de la fragmentación de herencia, en familias numerosas - oscilan alrededor de las 200. De ellas, la más alejada es Chawaytiri, que se encuentra a unos quince kilómetros de la población. Las otras se hallan a distancias inferiores a los dos kilómetros. Los propietarios de las más pequeñas radican normalmente en Pisaj. Los de las mayores, pueden calificarse de ausentistas, residen en el Cuzco y visitan en los fines de semana, alternativamente, la hacienda piseña y sus otras propiedades en áreas más lejanas del departamento. Aunque todos los miembros de este grupo son percibidos localmente como "mistis" o "mestizos", existe entre ellos poca homogeneidad, y ello se debe a la escala en que se mueven. Algunos, son grandes señores a escala departamental con intereses secundarios en la localidad, ocupan posiciones de importancia en la política o en la magistratura y dominan la cultura urbana, identificándose con la clase media alta de la capital. Otros, sin

43 La mayor parte de la bibliografía referente a Pisaj es inédita. Para esta descripción hemos hecho uso amplio de nuestras propias notas de campo. Parte importante de la información de base procede, sin embargo, de Oscar Núñez del Prado, *Kuyo Chico, un caso de teoría y aplicación antropológica* (ms. Cuzco 1968) Y también de Angel Garmendia, *La comunidad Diseña*; Daniel Raguz, *Pisaj*; Tomás Cevallos, *La Hacienda Chawaytiri* y Juvenal Casaverde, *La Comunidad de Cuyo Grande*, éstos últimos informes redactados en 1965 para el Estudio de Cambios en Pueblos Peruanos, a cargo del IEP.

igualar el nivel económico de los primeros, son profesionales de prestigio o catedráticos en la Universidad del Cuzco. Los más, son apenas propietarios de pequeños fundos, haciendas que, fragmentadas ya, deberán fragmentarse todavía más entre sus hijos.

Aun en los casos en que el propietario reside en el área distrital, la extensión de las tierras que explota por su cuenta es muy pequeña y las técnicas que emplea son las más tradicionales: azada y arado de tracción animal, estiércol y semilla corriente. "Comunidades de Indígenas" de tipo tradicional, no reconocidas por carecer de tierras propias, ocupan las haciendas a veces desde tiempo inmemorial. Desde el punto de vista estructural, estas "comunidades" son del todo análogas a las "comunidades" libres. La diferencia es que una tácita extraterritorialidad de las haciendas, frente a las leyes nacionales, reproduce condiciones pre-republicanas de dominio y las somete a una situación de servidumbre. En una "comunidad cautiva", o reducida al "colonato", cada uno de los jefes de familia explota, hereditariamente, tierras que pertenecen a la hacienda y hace uso libre de los pastos. A cambio de estos beneficios se encuentra sometido a obligaciones prácticamente ilimitadas y jamás retribuidas con dinero en efectivo. Sin previo aviso, puede ser reclamado por tiempo indefinido para trabajar las tierras del "patrón", en ésta o en alguna de sus haciendas alejadas, o movilizado como peón, para otra clase de trabajo, en la ciudad del Cuzco. Por turnos deben realizar, él el servicio de "pongaje" y su mujer el de "mitani", cumpliendo tareas de criados en la casa hacienda, en Pisaj, en el Cuzco o en donde sean requeridos. Proporción considerable de sus escasos excedentes son entregados como diezmos y el resto vendido obligatoriamente a precios artificialmente reducidos.

El "colono" es percibido, por las clases superiores, como "indígena", pero él mismo, así como los miembros de las "comunidades libres" y los estratos inferiores de la población piseña, lo distinguen como "hacienda runa". El término define su condición servil, por la que se le hace objeto de desprecio. También su situación de extremo aislamiento. Reducido a una economía de subsistencia estricta, carece

de relaciones comerciales con la población; sometido a la autoridad omnímoda del administrador o el propietario, de los que depende directamente su jerarquía cívico-religiosa, le es familiar sólo al aspecto punitivo de las leyes nacionales, a las que se invoca a su respecto sólo en ocasiones de delito grave. Es normalmente analfabeto e ignora el castellano.

Las "comunidades de indígenas" del distrito de Pisaj carecen, salvo raras excepciones, de reconocimiento oficial por parte del Estado. Se cuentan entre las más pobres del país, y son minifundistas con promedios de media hectárea y menos por familia. Esto las obliga, con frecuencia, a vincularse con las haciendas más cercanas, sea tomando tierras directamente en "colonato", sea convirtiéndose en "arrendires" de un "colono" y asumiendo con éste, a cambio de una minúscula parcela, la obligación de compartir cosecha y trabajar para él. La autonomía de estas comunidades se encuentra, pues, seriamente limitada, no sólo por la interferencia de la hacienda sino también por el control directo que ejercitan las autoridades distritales. Así, aunque todas conservan la jerarquía tradicional de cargos cívico-religiosos, éstas se encuentran sometidas al arbitrio de la Gobernación de Pisaj, de la que reciben, anualmente, investidura. No todas alcanzan la categoría de anexo. Aquellas que la tienen, cuentan con funcionarios intermedios - tenientes gobernadores - designados entre las personas más afectas al Gobernador. En las demás, se nombra "cabecillas" encargados de transmitir y ejecutar las órdenes de las autoridades de la jerarquía nacional. Su población - como también, en las haciendas, los "colonos", además de sus obligaciones con el propietario - cumple servicios de "faena" o "mita" para obras públicas y servicio privado, debiendo trabajar gratuitamente en Pisaj, cada vez que las autoridades lo demanden. Aunque casi todas las "comunidades" cuentan con centros de enseñanza elemental, dependientes del Estado, la mayor parte de sus habitantes son analfabetos y monolingües quechuas. Su escaso volumen de excedentes, limita los contactos a trueques y ventas en pequeña escala, y el dinero que se obtiene es invertido sólo en lo más indispensable: sal, fósforos, coca y aguardiente. Así, aunque el comunero se distingue

con orgullo del "colono" y se dice "llajtaruna" –un poco con el significado de "hombre libre" - su condición de dependencia y marginalidad lo asemeja mucho a éste. La población piseña lo identifica como "indígena".

La capital del distrito, Pisaj, contiene dos segmentos sociales: "indígenas" 44 y "mistis" o "mestizos" que, aunque no están localizados, tienden a agruparse, respectivamente, en la periferia y en torno a la plaza principal. Existe entre los dos fuerte tendencia a la segregación matrimonial, pero ésta se debe más, al parecer, al deseo de evitar enlaces con familia de condición más baja que la propia, que al reconocimiento de límites precisos entre los dos segmentos. Hay una "comunidad de indígenas de Pisaj" reconocida oficialmente y a la que pertenece la mayoría de los miembros de estos grupos. Se trata, sin embargo, de un organismo en decadencia, y aunque elige personero ante las oficinas laborales del Estado, carece de toda autoridad. Distingue a los comuneros, su condición minifundista, con promedios algo inferiores a las dos hectáreas por familia y parcelas complementarias en las "comunidades" dependientes, que suelen entregar en aparcería. Se cuenta también entre los "indios" a personas procedentes de otras partes del distrito que han venido a establecerse en la población y que, en su mayoría, son sirvientes en casas de "mestizos". Ocupación complementaria en este grupo es, frecuentemente, la de rescatista-alcanzador, que consiste, de modo alternativo, en recorrer "comunidades" o en "alcanzar" a la vera del camino, a los comuneros que vienen a la feria, para comprarles, a bajo precio, sus productos y mercarlos en el mismo Pisaj o en la ciudad del Cuzco. El "indígena" piseño es, mayoritariamente, monolingüe quechua y analfabeto, pero existe un sector considerable, especialmente en la generación más joven que no solamente es ya bilingüe, sino que tiene, además, nociones de lectura y escritura.

44 Oscar Núñez del Prado designa a este estrato como "cholo". Nosotros no hemos encontrado huellas del uso de ese término como referencia a ningún grupo definido. Aquí, como en el resto de esta descripción, hemos seguido el criterio señalado por nuestras propias notas, aunque haciendo uso de la información contenida en otras fuentes.

El de los "mistis" es un grupo minoritario, pero largamente establecido en la población. Su núcleo está constituido por propietarios medios con extensiones de 30 a 45 hectáreas que entregan, por lo general, en "colonato" o en aparcería. Muchos de ellos tienen parcelas en las zonas "comunales", adquiridas por despojo. La mayoría tiene, además, alguna actividad complementaria: el pequeño o mediano comercio de abarrotes, pensiones y cantinas o talleres de artesanía. Los más activos se dedican al comercio intermediario, comprando granos y ganado, localmente, y vendiéndolos en el Cuzco. Una fuente de ingresos explotada por algunos, es el "enganche" de mano de obra "indígena" para las haciendas de los valles cálidos cerca de la selva y la comisión en la contrata de criados para la ciudad del Cuzco. Se adhieren a este grupo los administradores de las haciendas, algunos comerciantes foráneos establecidos en el pueblo y, también, los maestros de la escuela. Todos son bilingües con predominio de la lengua castellana, pero se mantiene un alto porcentaje analfabeto. La elite de los "mistis" y su escalón local más elevado son los pequeños hacendados residentes.

Un rasgo ausente de la sociedad piseña, es la violencia exacerbada que caracterizó a la de Moya a lo largo de más de un centenar de años. En Pisaj, se conserva el dominio indiscutido de los hacendados y, entre éstos, el de aquéllos que se encuentran integrados a la sociedad cuzqueña. El vínculo que integra a este conjunto tan heterogéneo es el del todopoderoso compadrazgo, cuyas posibilidades se hacen casi ilimitadas, por la cantidad de situaciones que requieren de un padrino. Elegir un compadre significa, según la posición en que se mire, acogerse a un patronazgo o aceptar un miembro más para la propia clientela. El parentesco espiritual no constituye, sin embargo, más que la confirmación y proclamación ritual de tácitos contratos verticales establecidos, cada vez, por la costumbre. A pesar de la apariencia, que puede engañar al forastero, existe escaso margen para la arbitrariedad. El hacendado que explota a sus colonos, carece de libertad para arrojarlos de sus tierras y se obliga a interceder por ellos ante cualesquiera poderes exteriores; la rescatista que compra a una fracción del precio del mercado, ha contraído obligación de volver

a comprar en el futuro. Aunque los beneficios y cargas del sistema se distribuyan de manera desigual, éste es percibido, a todos los niveles, como "justo", y su estabilidad reposa en la confianza de que derechos y deberes se verán correspondidos. Solo la "deslealtad" es castigada, según sean los casos, con la rebeldía del débil o con la ira del más fuerte.

Las relaciones, tensas y competitivas en sentido horizontal, se organizan y logran equilibrios transitorios, mediante el arbitraje y protección que se logran de este modo. Una cadena de influencias que ablanda autoridades, facilita mercados y contratos, proporciona prebendas o, simplemente, da seguridad, se prolonga desde el hacendado hasta el indígena, movilizándolo, en la vía del retorno, toda clase de servicios personales. Desde arriba, el poder se comparte, se distribuye y dosifica a los demás, según la posición que cada cual ocupa en la cadena y, en esa forma, la sociedad local se ramifica internamente en pequeños dominios semiautónomos en los que se tiene libertad para imponer las propias leyes a condición de respetar las obligaciones contraídas. En los estratos superiores, el hacendado garantiza así la extraterritorialidad de su dominio; los mestizos, su monopolio del gobierno distrital, su acceso a mano de obra no remunerada, y la continuidad de sus canales comerciales. En los estratos inferiores el indígena piseño obtiene tierras en aparcería, asegura sus parcelas enclavadas en las comunidades y protege sus actividades como rescatista o como alcanzador. En el fondo del sistema están el comunero de las comunidades dependientes y el colono, a cuya explotación todo se ordena. Pero ellos también obtienen algunos beneficios, aunque sólo sean la escasa autonomía del primero y la estabilidad en sus parcelas del segundo.

A pesar de la persistente tradicionalidad de su estructura, Pisaj ha visto algunos cambios de importancia en el último decenio. La mayoría han tenido su origen en la ciudad del Cuzco, que se moderniza con lentitud pero constancia, y en la cual el retórico radicalismo de la generación "indigenista" se reemplaza gradualmente con orientaciones

más propensas a la acción. A partir de 1959, la presencia del Programa de Antropología Aplicada de Cuyo Chico ha debilitado el poder de los mestizos sobre las comunidades dependientes y alterado, al menos de manera transitoria, los patrones de mita para Pisaj. Una huelga producida en la Hacienda Chawaytiri por causa de un incremento desusado en las demandas de trabajo, contó en 1962 con la organización y apoyo de sindicalistas profesionales, y logró la reducción de prestaciones a una semana fija cada mes, retribuida en efectivo a razón de un centavo y medio de dólar por jornada; así como la apertura de una escuela. Porciones considerables de una de las haciendas más pequeñas, perteneciente a una orden religiosa, fueron parceladas y puestas a la venta en beneficio de los indígenas del pueblo de Pisaj. Otras dos de las haciendas iniciaron, tímidamente, su tecnificación, introduciendo el uso de tractores, fertilizantes y semilla mejorada. Se produjo promovido por el Programa de Antropología - el reconocimiento oficial de algunas de las comunidades dependientes. Se promulgó, finalmente - en momentos de redactarse estas páginas- una Ley Nacional de Reforma Agraria que coloca en las manos de comuneros y colonos las tierras de las más grandes propiedades. Los efectos de todos estos cambios sobre la estructura local de relaciones, son incipientes todavía, pero se manifiestan ya en términos de inquietud, expectativa e inseguridad.

Más apreciables son, en cambio, los resultados de la presión acumulada, durante los últimos treinta años, por la extensión del sistema nacional de educación, la mayor frecuencia de los medios de transporte y la difusión del radio a transistores. En todos los estratos, la generación más joven se distingue netamente de la generación de sus mayores. Como en otras partes del Perú, esta diferencia es tan saltante, que al joven se lo reconoce como miembro de un grupo que goza de propia identidad. Entre los mestizos es la juventud piseña: estudiantes secundarios o universitarios, fuertemente influidos por el Cuzco y organizados en una Asociación Social y Deportiva. La nueva generación misti es modernista y favorable al cambio técnico, interesada en la política y de tendencia izquierdizante. Su interés por la renta

de la tierra es secundario, y eso flexibiliza un tanto su actitud frente al sector indígena. Se encuentra en franco proceso de movilización ocupacional y geográfica que, en muchos casos, representará un ascenso o un descenso en la escala social. Sus padres, con excepción de los más acomodados, ocupan niveles paralelos a los de las clases media y media baja de la ciudad del Cuzco. Los jóvenes piseños en su mayoría, se reintegrarán, como maestros, a los grupos de mistis de las capitales de distrito. Algunos descenderán o se mantendrán en la clase media baja, como pequeños comerciantes, choferes o mecánicos. Un grupo significativo, sin embargo, está destinado a hacer carrera en las profesiones prestigiadas y a lograr acceso a las clases altas.

Entre los indígenas, el grupo correspondiente es el de los "majta" o "mozos" ⁴⁵, tan visiblemente diferenciados de sus padres que, en casi todas las recientes descripciones de la zona, se los consigna como un estrato aparte. La ruptura con la generación de los mayores no es, sin embargo, tan completa aquí como en el caso de los mistis. Existe una incipiente movilidad espacial, en algunos casos forzada como por la conscripción militar, y en otros voluntaria. Una pequeña, pero constante, corriente migratoria se mantiene entre las haciendas y comunidades y el pueblo de Pisaj. Otra, entre Pisaj y la ciudad de Cuzco o las haciendas de la ceja de selva. Pero el indígena que sale del distrito retorna todavía a establecerse, y la causa es que, fuera de su mundo, las oportunidades ocupacionales son escasas para él. El tránsito por la escuela elemental y la mayor exposición a la influencia de la sociedad urbana otorga a esta juventud algunos rasgos especiales. El bilingüismo es más frecuente y una proporción considerable de varones sabe leer y escribir. Una cierta vergüenza de su origen social opera compulsivamente para proscribir el quechua como instrumento de comunicación y asumir el castellano. Esto se produce también en otras áreas de comportamiento. El "mozo" es imitativo y prefiere vestir un harapiento traje occidental de paño manufacturado que un traje indígena en buenas condiciones. Ocupacionalmente, los "majta"

⁴⁵ "Majta" significa precisamente "joven" o "muchacho".

siguen vinculados a la actividad agropecuaria, pero incursionan agresivamente en ciertos terrenos hasta ahora reservados a los mistis: el pequeño comercio de abarrotes, el rescatismo en escala media, la compra y venta de ganado y las artesanías. Se trata de un grupo con tendencia general ascensional, pero su misma ambigüedad de origen dificulta una buena demarcación. A él pertenecen, según la percepción local, individuos de muy diversa ocupación, bastando para ello el que se hayan apartado del estereotipo popular del indio. "Majta" resulta, en consecuencia, tanto el criado que viste camisa y pantalones, como el "mandón" o capataz de hacienda que sigue usando poncho, y el comunero que regresó con uniforme después de haber cumplido su servicio militar.

Hemos visto, hasta ahora, algunos casos de estratificación rural al nivel de las capitales de distrito y sus anexos y al hacerla hemos debido referimos, insistentemente, a la clase administrativa- que domina las ciudades. El panorama que pretendemos mostrar en estas páginas no estaría completo, si no nos refiriéramos con un poco más de detalle a ese grupo. Nuestro último caso es el de una capital departamental. Nuestra descripción se limitará a resumir el contenido de un estudio de François Bourricaud, *Cambios en Puno*, que ya ha recibido abundante difusión. Por ello, y porque la información objetiva que presenta es limitada y deja poco lugar al reanálisis, nos concretaremos a resumir los rasgos generales del sistema.

La ciudad de Puno.

Puna es la capital del departamento homónimo. Esta situada a orillas del Lago Titicaca y es un puerto de importancia en el que confluyen las comunicaciones entre Perú y Bolivia. Cuenta con 24,459 habitantes, que representan el 3.56% de la población total de su departamento. Es un centro de atracción turístico internacional y se encuentra comunicado con el resto del país por ferrocarriles, vías carreteras y servicio de aviación. El departamento en que se halla, se cuenta entre los más "indígenas" de la "mancha india", con un 61 % de su población que es monolingüe quechua

o aymara, un 34% de bilingües y un escaso 10% de alfabetismo funcional. En su condición de capital departamental es un importante centro de servicios estatales como la Prefectura de Gobierno, el Consejo Departamental y la Corte Superior de Justicia. Cuenta, además, con una universidad y es sede arzobispal 46.

Puno es descrita por François Bourricaud, como habitada por una masa indígena compacta, en relación simbiótica con una elite blanca o mestiza. No existe una estricta segregación o exclusión recíproca, a pesar de una cierta localización residencial que congrega al "blanco" y al "mestizo" en la proximidad de la plaza principal y desplaza al "indígena" hacia la periferia. Se trata más bien, al parecer, de un acercamiento y fusión parciales.

El primer grupo poblacional de Puna es el de los "indígenas" o "naturales". Se los describe como todavía apegados a la labor agrícola, a pesar de su asentamiento ciudadano. Radicados en la periferia urbana, cultivan en su mayoría minúsculas parcelas y mantienen pequeños corrales con algunas cabezas de ganado ovino. El indígena puneño es, a pesar de esto, un hombre de ciudad. Complementariamente, o de modo principal, extiende sus actividades hasta áreas ocupacionales escasa o nualmente relacionadas con el agro; son comerciantes en pequeña escala, pequeños artesanos, mozos de cuerda o peones. Predominan tanto en el mercado como en todas las ocupaciones y oficios serviles. Los distingue su traje, además de su ocupación; llevan sandalias de cuero de oveja o de goma de llanta o, simplemente, andan descalzos; visten con telas de telar casero. Son habitualmente monolingües, quechuas o aymaras, y analfabetos.

Para Bourricaud, el grupo misti propiamente dicho, es el que se encuentra en la cima de la jerarquía y domina social y culturalmente la ciudad. Se compone casi exclusivamente de personas dedicadas a ocupaciones del sector terciario.

46-François Bourricaud, *Cambios en Puno* (Instituto Indigenista Interamericano, México 1967). *Censo Nacional de Población*, (Lima, 1961).

Sus miembros son los de las profesiones liberales, los altos empleados de la administración pública, algunos comerciantes acomodados y también algunos hacendados que, aun viviendo en Lima o Arequipa la mayor parte del año, conservan casas en la ciudad de Puno y condescienden a visitarlas con cierta regularidad.

Entre el misti y el indígena, Bourricaud ubica dos estratos de definición borrosa. Al uno lo designa como el de los "mestizos tradicionales". Al otro como el de los "cholos". El mestizo tradicional del que no se nos proporciona más información, es un artesano de formación hereditaria, que ejerce un arte o un oficio y adquiere su status de esta circunstancia. Pero también aparece en otros contextos. Su núcleo principal se encuentra en el mercado, en donde es un comerciante relativamente acomodado, un carnicero o un traficante en carnes y ganado. El cholo se distingue por una acentuada movilidad ocupacional y geográfica. Trabaja en lo que se ofrezca, pero la ocupación que más le atrae es la de mecánico y chofer. Viaja mucho. Está castellanizado y ha cursado la instrucción elemental. Se encuentra intensamente expuesto a influencias de la gran ciudad a través de la radio y las tiras cómicas. Es individualista y desordenado, inquieto y ambicioso.

Las relaciones entre estos estratos aparecen, en la obra de Bourricaud, como básicamente similares a las que hemos descrito al hablar de la sociedad de Pisaj: fundamentadas en el compadrazgo y en el tácito acuerdo para un intercambio de servicios. Se trata de relaciones escasamente conflictivas. En Puno, el conflicto es más horizontal que vertical. La tensión más fuerte no se da entre el grupo indígena y los mistis, sino en el interior de cada grupo.

Bourricaud califica a Puno como una ciudad de débil movilidad social. Ello no significa que la movilidad sea inexistente. Se deduce, de algunas de sus páginas, que la generación más joven en el grupo misti, estudia profesiones y que esto la conduce a emigrar a ciudades más propias para su ejercicio, como Lima o Arequipa. Al hablar de los indígenas dice también, como de paso, que en casos numerosos mientras los padres pueden ser considerados como indios,

los hijos son cholos o mestizos. Por otra parte, el grupo cholo es caracterizado como generacionalmente juvenil. Nuestra impresión es que, al operar un corte de la sociedad puneña según criterios propios y seguir empleando, a pesar de eso, la terminología regional, Bourricaud introduce confusión donde originalmente no la había. Hay, por una parte, un entero sector poblacional que parece habernos sido escamoteado. El grupo misti aparece limitado a una élite ínfima compuesta sólo por los miembros de la más alta sociedad. En el otro extremo, los indígenas resultan confinados al nivel más bajo de la escala ocupacional. En el medio, unos cuantos comerciantes y carniceros del mercado -los mestizos tradicionales- y el mal definido conjunto de los cholos. Nos preguntamos solamente dónde ha ido a parar el resto de la población de Puno; todo ese sector numéricamente importante, de medianos comerciantes, propietarios de pequeños fundos, intermediarios, empleados, pequeños burócratas, agentes de turismo, maestros de escuela, etc., que constituye la clase media de las capitales peruanas de departamento y que se designa habitualmente con el nombre de misti, al mismo título que las élites. No queremos aquí, adelantar ninguna conclusión. Pero sí, por lo menos, dos suposiciones: la primera, que existe en Puno como en otras ciudades peruanas del mismo nivel, un estrato misti no incluido en la élite más elevada, pero diferenciado de la masa indígena, y que ese estrato, en su sector más joven, se encuentra sometido a los mismos procesos de movilidad que la presencia de los colegios secundarios, de la universidad y de los medios de comunicación de masas, originan en todo el resto del país. La segunda, que el llamado grupo cholo no constituye en Puno un estrato en sí, sino que se trata simplemente de la generación indígena más joven que, afectada por análogos factores, se encuentra en proceso de movilización hacia niveles superiores de la sociedad peruana, *en los que está siendo progresivamente asimilada*. Pero sobre esto habremos de extendernos en las siguientes páginas.

Representaciones étnicas y variabilidad referencial

Dos cosas resultan evidentes de los casos que hemos presentado. La primera es que independientemente de la región particular y de la época, se reconoce en la sociedad rural peruana la representación de por lo menos dos categorías jerarquizadas a las que se acuerda en atribuir importantes distinciones culturales, sociales y económicas, y a las que se designa haciendo uso de términos raciales. Este modo de clasificar la sociedad es solidario de condiciones pre-industriales y recibe tanto menos énfasis cuanto mayor sea el ritmo de modernización y urbanización de una región. La segunda es que, consideradas a escala nacional, estas dos categorías dejan ver una considerable heterogeneidad, variabilidad interna e imprecisión definitoria.

Esta heterogeneidad se manifiesta prácticamente a todos los niveles en los que, hasta ahora, se ha pretendido fundar definiciones. Los índices aislados, como el fenotipo, la ocupación, el establecimiento, los modos organizacionales, el lenguaje, el nivel de educación, el vestido, el nivel técnico, se vinculan sólo en términos de una relativa probabilidad con la categoría que se atribuye a un individuo. Según las circunstancias de tiempo, de lugar y, aun de historia personal, un mestizo, por ejemplo, puede tener un tipo más claro o más oscuro; ser un hacendado, un minifundista o un artesano; vivir en una ciudad o en una comunidad de indígenas; pertenecer a un club o a una cofradía; tener como lengua materna el quechua, el castellano o ambas lenguas; ser alfabeto o analfabeto, arar con azada o con tractor; vestir paño de telar casero o ropas manufacturadas.

En cualquier parte del Perú, hace cien años, la población tendía a ser indiscriminadamente analfabeta. Hoy en día a pesar de su origen "más europeo", el mestizo de Pisaj lo es frecuentemente 47, mientras que el de Huayopampa, a pesar de su puro fenotipo indígena, tiene cursados estudios secundarios. El mestizo moyano de 1969 viste una mezcla de manufactura casera y manufacturada, mientras que el

47 Un 24% de los "mestizos" de Pisaj son analfabetos según A. Garmendía, *La Comunidad...*

de Huayopampa compra su ropa en los almacenes de la capital. El indio de la hacienda es monolingüe, mientras que el de Pisaj o la ciudad de Puno puede comprender el castellano. La variabilidad se reproduce en una escala vertical: las categorías no son simples y se advierte notables diferencias entre el hacendado o el miembro de la élite puneña y el pequeño comerciante de la misma ciudad; entre el indio que vive en una estancia y el que tiene su puesto en un mercado. La comparación interregional de las escalas verticales muestra también heterogeneidad: la élite puneña no es equivalente a la élite moyana, ni ésta a la de Huayopampa. No existe una *"cultura del mestizo"* y una *"cultura del indio"* que puedan aislarse y definirse independientemente de sus contextos más locales. Lo que se ofrece es, en realidad, una amplia gama de situaciones socio-culturales que va desde la extrema urbanización de las élites hasta niveles de arcaísmo extremo y mera subsistencia.

Es cierto que las situaciones más extremas definen a un individuo de manera casi unívoca y que, en esos casos, los rasgos tienden a asociarse. En el indígena que se dedica al pastoreo en una estancia coinciden habitualmente el fenotipo no-europeo, el monolingüismo, el analfabetismo, el arcaísmo técnico, etc. Podemos hablar de configuraciones típicas. Sólo que entonces los criterios absolutos deben dejar paso a correlaciones estadísticas o a construcciones polares de tipo ideal 48. Y en esa forma los pretendidos segmentos étnicos resultarán integrándose en un continuo y no podremos referirlos sino a aproximaciones mayores o menores a cualquiera de ambos polos. Un grupo o una persona, en un contexto regional e interregional, se definiría así, no como mestizo

48 La construcción de tales tipos requeriría, en todo caso, de instrumentos bastantes más sofisticados que las simples descripciones impresionistas que se han empleado hasta el momento. Características tan gruesas como bilingüe-monolingüe, no son, según se ha visto, sino de escasa ayuda. Como un ejemplo de lo que podría hacerse a este respecto, un lingüista, Augusto Escibens, proponía, no hace mucho, reemplazarla por tablas de proporciones de formas llenas y formas vacías procedentes del castellano y de la lengua indígena, en los habitantes de ambos idiomas.

o indígena sino como "más mestizo" o "menos mestizo" que otros grupos con los que se le compara. Una consecuencia adicional de este procedimiento sería la desaparición de todo límite preciso entre las dos categorías. Los mismos individuos resultarían indios o mestizos según con quien se les compare y según el punto de vista que se adopte para su definición. La situación de los grupos intermedios será en esto la más afectada, pues, ahí donde los rasgos resultan balancearse, la referencia polar que se prefiera resultará indiferente. Es digno de nota, sin embargo, el que sea precisamente esto lo que ocurre en la práctica cotidiana de la sociedad rural peruana. Es justamente el fenómeno que observan Mishkin en el Cuzco⁴⁹ y Mangin en el Callejón de Huaylas⁵⁰. *Quien ubica un individuo en una de las dos categorías, procede por comparación dentro de un ámbito, social y/o geográfico, en función de una perspectiva ascendente o descendente y en referencia a tipos ideales: según el ámbito se amplíe o se restrinja y la perspectiva se desplace hacia arriba o hacia abajo, el mismo individuo deberá ser ubicado en un distinto casillero.*

La sociedad peruana: una sucesión de marginalidades

Es también la perspectiva la que determina la terminología y en cierto modo los esquemas a los que se conforma el conjunto societario para un grupo dado. No existe una sola representación de los estratos sino dos representaciones incorporadas. Para el que está arriba lo que se da es el propio grupo, la "gente decente", por debajo del cual hay una masa, en diversos grados marcada por lo "indígena". Para el que está abajo, el ego "llajtaruna" o "haciendaruna", se ve contrastado con un grupo superior, de modernidad y urbanidad variables. El grupo intermedio logra su entidad tan sólo por efecto de una composición de doble perspectiva. Se integra por aquellos individuos que son rechazados de ambos egos. Para quienes se encuentran en el extremo superior, la cualidad que prima en los estratos inferiores es la presencia de lo indígena, la existencia de

⁴⁹ Mishkin, *The Contemporary...*; véase nota 18.

⁵⁰ Mangin, *Estratificación*, ., véase nota 19.

mayor o menor mezcla: el que se ubica por debajo es un indígena y si éste se niega a aceptar ser definido como tal entonces es mestizo. Para quienes se encuentran en el extremo inferior, los rasgos que resaltan son, en cambio, los de la mayor modernidad y grado de urbanización; de ahí que se confunda, a todos los que los comparten, con el nombre de "mistis". Los verdaderos mistis o mestizos -lo hemos indicado ya- son reacios a identificarse como tales: asumen para percibirse, la perspectiva del indígena y prefieren verse como no diferenciados del grupo "más decente". Este, por su parte, los rechaza y se esfuerza por asimilarlos al, estrato bajo, a veces empleando despectivamente las palabras indio y cholo; a veces, ante la resistencia del grupo intermedio, hablando simplemente de mestizos. Es, tal vez, uno de los defectos más notorios de las estratificaciones de la sociedad rural peruana que se mantienen en vigencia, el reconocimiento insuficiente de esta realidad. Una razón adicional de confusión surge de ahí: se emplea, poco menos que arbitrariamente, y como si correspondiesen a una visión unificada de la realidad, un conjunto de palabras que proceden de diversas perspectivas; con ellas, se insiste en contruir escalas absolutas en las que se pasa por encima la indeterminación y fluidez de la situación empírica que se pretende describir.

Hemos dicho que el misti o mestizo es, en resumidas cuentas, aquel que es rechazado de ambos egos extremos. ¿Quiere esto decir que sea un marginal? La marginalidad es, para el caso, también un concepto relativo y la modalidad de este rechazo se encuentra, otra vez, en dependencia de la perspectiva. No hay grupo decente o de élite en la sociedad rural que no sea enfrentable a otro grupo "más decente". El "niño" moyano es más "decente" que el "misti" local, pero menos que la burocracia huancaína; el pequeño propietario de Pisaj lo es más que el artesano, pero menos que el hacendado y éste, a su vez, no es tan "decente" como un terrateniente costeño; el miembro del exclusivo club puneño es más "decente" que el maestro de escuela, pero no tanto como un profesional limeño. El rechazo se reproduce en cada uno de los niveles; si el miembro de la élite de la ciudad de Puna rechaza como indios, cholos o mestizos -

según el matiz que quiera subrayar- a todos los grupos que se encuentran por debajo de él, no se libra, en modo alguno, de ser calificado en esa misma forma por el profesional limeño y, para esto, el trato puede reproducirse en su desmedro, al contacto con las clases superiores de la capital. Desde las clases superiores hacia las inferiores el rechazo es neto y sin ambigüedades, obedece a una voluntad activa de diferenciarse. Desde las inferiores hacia las superiores, es apenas un reconocimiento de la propia situación de dependencia. Pero esta dependencia se pretende superar por todo medio, incluyendo la imitación y el disimulo de la brecha. *Si aceptamos este concepto de "marginalidad" como apropiado debemos asumir, en consecuencia, al conjunto de la sociedad peruana como una sucesión de marginalidades relativas impuestas desde arriba y confirmadas, por dependencia, desde abajo.* El misti o mestizo es marginal, pero desde que los extremos absolutos que marginan escapan de nuestra percepción y retroceden como el horizonte, conforme avanzamos hacia ellos, no queda otro remedio que reconocer que, en el Perú, no existe quien no pueda, desde algún punto de vista o alguna perspectiva, ser clasificado de este modo.

El "misti" mediador y la estructura arborescente

Más útil que el concepto de la marginalidad se revela, sin embargo, el de la "mediación". *Cualquiera que haya sido la acepción original de estas palabras, el misti o el mestizo no es primariamente el que mezcla dos razas o culturas y no es reconocido como parte plena de ninguno de dos grupos más o menos puros y bien delimitados. Es más adecuado a la realidad el definirlo como "aquel que está en el medio". Es, más que un marginal, un intermediario, un mediador en una escala de poder e información.* Para entenderlo plenamente, podemos - apartándonos por un momento a una distancia más abarcadora - concebir la sociedad peruana en los aspectos preindustriales de su estructura, como una sucesión de mediadores que, escalonándose y jerarquizándose, controlan ámbitos cada vez más restringidos de poder y se constituyen en filtros obligados en el sistema informativo. Una imagen apropiada es la de

un sistema arborescente en el que las unidades de cada nivel subordinado se conectan entre sí únicamente por mediación de una instancia superior. Se trata de un modo de articulación altamente centralizado, en el que las diferentes instancias de poder asumen gradualmente mayor capacidad de decisión, controlan mayor número de bienes y hacen confluír más información conforme se acercan a la cima. En la estructura resultante, los niveles inferiores se atomizan, mientras que los focos superiores se insertan en una escala mundial de mediaciones. El desarrollo predominante de las comunicaciones verticales y la atrofia, empobrecimiento o ausencia de las horizontales y transversales, la mediación excluyente sin alternativas, es lo que caracteriza a esta sociedad: es una sociedad dominada o dependiente ⁵¹.

Complemento de la dominación o dependencia, en este modelo preindustrial extremo, es el estatismo relativo. Un estatismo que se hace tanto más notorio cuanto más nos alejamos de la cima y que es función del control de informaciones que se ejerce de modo creciente en todos los niveles. Las limitaciones a la acción y al cambio aumentan, de modo consecuente, según nos acercamos a la base y aumenta la rigidez estructural. En la red de mediaciones, cada intermediario actúa como un filtro informativo. Los filtros no están sincronizados. Cada uno, compatibilizando sus propios intereses con los de los niveles superiores, organiza el ámbito a su alcance imponiendo sus peculiaridades. Centralización no significa, necesariamente, un control absoluto ejercido por la cumbre sobre la totalidad del sistema. Implica, más bien, en este caso, la generación de un káfkiano

⁵¹ Esta perspectiva, íntimamente asociada con tesis anteriormente desarrolladas por J. Matos Mar, "Idea y diagnóstico del Perú", y Julio Cotler, "La mecánica de la dominación interna y del cambio social en la sociedad rural" en J. Matos Mar et. alt., *Peru Problema*, Moncloa, Lima 1968, ha sido desarrollada más extensamente por Giorgio Alberti y Fernando Fuenzalida, "Pluralismo, dominación y personalidad", (en J. Matos M. William F. Whyte et. alt., *Dominación y Cambios en el Peru Rural*, IEP, Lima 1969). La palabra "información" se emplea aquí como un signo formal de todo objeto material o ideal comunicable entre unidades del sistema.

"imperio chino" en el que los correos imperiales tardan con frecuencia una eternidad en llegar a su destino. En semejantes condiciones, el margen de autonomía de cada mediador se encuentra estrictamente limitado por las decisiones de su superior inmediato en jerarquía y por los compromisos que lo ligan a sus subordinados más cercanos; pero la perspectiva abierta hacia las cumbres y las profundidades del sistema se matizan gradualmente hasta perderse. La difusión de la información es, de resultas, necesariamente lenta. La información emitida por la cima se movilizará con lentitud, sufrirá importantes distorsiones y acabará por detenerse. Sólo en casos muy excepcionales, el interés atribuido por los escalones superiores a la difusión de informaciones específicas dotará al impulso de fuerza suficiente para vencer la resistencia de los intermediarios o saltados. Informaciones emitidas por los escalones inferiores, deberán hacer todo el recorrido de ascenso y de descenso antes de afectar a otras unidades del mismo nivel, pero su difusión quedará paralizada prontamente por la interferencia de los "dominadores" inmediatos.

Si la medida de la modernidad es la asimilación de valores, estereotipos, actitudes y modos de comportamiento generados en los estratos superiores. Si decir ritmo de cambio equivale a decir ritmo de modernización en tal sentido. Entonces, en un sistema como el que venimos describiendo, el estatismo será una característica asociada, no exclusivamente con los grupos campesinos, sino un rasgo compartido que se asocia de modo creciente a posiciones cada vez más bajas en la escala de las mediaciones. Estatismo y tradicionalidad o arcaísmo no son otra cosa que situaciones relativas originadas por y asociadas con un contexto estructural en el que la intensidad del ejercicio del poder se incrementa en niveles sucesivos. No existen unidades meramente estáticas o tradicionales. Solo existen unidades más o menos afectadas por la difusión de informaciones y en distintas condiciones para su aprovechamiento y asimilación. Los mismos conceptos de "arcaísmo" y "tradicionalidad" pierden aquí sus cualidades positivas y pasan a ser una mera negación de la presencia de determinados rasgos definidos como modernidad, en un momento dado de la historia.

Un grupo tradicional - el indígena para el caso que nos ocupa - no es un fragmento fosilizado de una civilización pre-europea. Es una unidad o un conjunto de unidades que, ocupando una posición relativamente subordinada en el sistema de comunicaciones sociales, encuentra, también relativamente, hecha más lenta, su participación en los procesos modernizadores que afectan al sistema como un todo. Esta subordinación y retraso relativos, se apoyan en la estructura del sistema y se generan a partir de ella. En la estructura dominada de la sociedad peruana, el mantenimiento de las gradientes de participación y de consumo es condición del dominio de los mediadores y éste, por el sólo hecho de ejercerse, contribuye a la conservación y acentuación de la gradiente a causa de la asimetría de las tasas de intercambio.

En este contexto estructural, categorías como "indígena" "mestizo" o "decente" -y otras asociadas- no representan otra cosa que alusiones a posiciones idealmente extremas o intermedias en la cadena arborescente. Individuos, grupos sociales y establecimientos, se escalonan a lo largo del sistema. Sus características están determinadas por la situación relativa en que se ubican; es decir, por su mayor o menor acceso a la información que circula desde arriba. El misti o el mestizo, en la cadena, es aquel que se interpone entre un nivel determinado y el resto del mundo, y que está en la facultad de comunicar o de aislar a aquellos que dependen de él, indígenas, sea transformando su trabajo en bienes que de otra manera les son inaccesibles -tierra, agua, educación, artículos manufacturados- sea solucionando los conflictos de éstos por la aplicación de leyes que se imponen desde niveles todavía superiores. Cualquiera que sea el ámbito socio-cultural al que pertenezca, el misti se beneficia y encuentra su razón de ser en esta mediación. Por ello, aunque maniobra por ascender hasta los eslabones superiores, concentra normalmente su interés en perpetuar la cadena en cuanto tal. Es ahí donde interviene su condición de filtro selectivo en el sistema de comunicaciones nacionales. En cuanto todo compromiso es de naturaleza estrictamente personal, las decisiones del intermediario limitan sus exigencias de compatibilización a los niveles

inmediatos superiores e inferiores. Caracteriza a la estructura, en consecuencia, una identificación insuficiente entre los intereses, las acciones y las metas de los individuos que ocupan posiciones alejadas en la jerarquía. Por la relativa autonomía de cada mediador, la ley "se acata pero no se cumple". O más bien, se aplica selectivamente según los intereses de quien se halla encargado de su representación. Un ejemplo notable de las situaciones que se originan y mantienen de ese modo, lo proporciona el distrito de Pisai, en donde todavía en 1959, más de cuarenta años después de su absoluta prohibición por el Congreso Nacional, seguía practicándose el empleo de mano de obra no remunerada, en beneficio de haciendas y funcionarios del gobierno, y se mantenía el sistema de "alcaldes indígenas". La diversificación regional, sub-regional y micro-regional de la estructura no es una de las menos importantes consecuencias del fenómeno que venimos describiendo. En el ámbito de cada mediador, los procesos unitarios iniciados en la cumbre se descomponen en el espectro de sus rasgos componentes y reciben pase libre tan solo en la medida de sus conveniencias. Allí donde los intereses de la cumbre son suficientemente vigorosos, terminan imponiéndose y se producen saltos adelante como el del Valle del Mantaro, pero estas son las excepciones. La sociedad peruana manifiesta una creciente heterogeneidad de sub-culturas y de ritmos conforme nos acercamos a los extremos inferiores de la cadena arborescente. Es esto lo que nos explica el carácter fragmentario del nivel indígena. Es también la causa de las dificultades que tropieza para dar, de éste o del misti, una definición estrictamente cultural que sea válida para toda la región andina.

Status, sub-cultura y posición estructural

Hablar de diferencias culturales entre los estratos es, por una parte, hablar de diferencias regionales; por la otra, de grados diferentes de modernidad. Buscando definición para el indígena, Bourricaud ha señalado ya su condición de dependencia y su retraso o arcaísmo en relación con los hábitos del misti 52. Hay que tener, sin embargo, mucho

52 Bourricaud, *Cambios en...*

cuidado en el empleo de esos términos. El arcaísmo del indígena no se extrema hasta lograr identificar a su cultura con la del Perú pre-hispánico ⁵³: es un arcaísmo de lo europeo en buena parte. Pero el misti no es menos arcaico y atrasado si se lo mide con el rasero de la capital; y el criollo capitalino es también arcaico en el confrontamiento con el ciudadano neoyorquino. Es lo mismo en cuanto a la situación de dependencia. El intermediario no es el amo absoluto de su ámbito. También, como hemos visto, existen para él la subordinación y los "patrones". Atraso y dependencia son, únicamente, una cuestión de grado. En la cadena nacional de mediaciones crece la dependencia, se limita al acceso a la información procedente de la cima y se hacen más lentos los procesos de modernización a medida que nos acercamos a la base. De ahí que ir hacia el extremo indígena de la cadena significa pasar del tractor a la azada; de una economía de mercado a una de subsistencia; de ocupaciones del sector terciario y secundario a serviles; de residencia en establecimientos de alta jerarquía administrativa a estancias de pastores; del control latifundista a la dependencia agraria; de unidades ampliamente conectadas a unidades semi-aisladas; de la plena participación política a la marginación; de la educación universitaria al analfabetismo; del multilingüismo en base a una o más lenguas europeas al monolingüismo quechua o aymara; de la riqueza a la miseria; de la moda cosmopolita a la fijación en patrones coloniales de conducta; del traje hecho a medida en estilo inglés o americano a la bayeta de telar casero. Conforme nos alejamos de la cima y la heterogeneidad regional, sub-regional y micro-regional se va acrecentando, las configuraciones se diversifican, pero la tendencia se mantiene. Hay una gradiente fenotípica, social y cultural que corresponde a una escala de status. *No procede, sin embargo, el status del mestizo o el indígena de una determinada configuración de rasgos a los que se superpone, como una consecuencia, el rol de dominio o de subordinación. La realidad se encuentra en la figura inversa: es*

53-Véase por ejemplo, George Kubler, "The Quechua in the Colonial World" (en J. Steward ed. *Handbook of South American ...* Vol. II págs. 331-410).

la posición extrema o mediadora en la cadena nacional de subordinaciones, la que determina el status y la sub-cultura de un grupo o individuo, de tal modo que todas las demás características e índices son simples complementos. De ahí que, inclusive a escala regional -y salvo en casos extremos como la Moya del siglo XIX -, resulte poco menos que imposible precisar el punto en que termina lo "indio" y comienza lo "mestizo". De ahí también que hablar de dos culturas étnicas de orientación más o menos autónoma -la indígena y la misti - se presta a confusión, desde que la una tiene origen en la simple carencia de los medios necesarios para satisfacer las condiciones de participación en la segunda.

Ya hemos dicho, páginas atrás, que este modo de categorizar la sociedad, en términos raciales, es solidario de condiciones pre-industriales y recibe tanto menor énfasis cuanto mayor sea el ritmo de modernización y urbanización de una región. En efecto, sólo cuando la mediación es exclusiva es que determina la plena dependencia del subordinado y origina diferencias culturales tan conspicuas como para constituir símbolos centrales del status. En la estructura de la sociedad peruana, la distribución del poder no es homogénea. Si bien son los niveles superiores los que lo concentran en desmedro de las bases, se encuentra más compartido en los primeros. En las áreas de mayor modernidad como Huancayo o la misma Lima, la mediación no es exclusiva. La red pierde su forma arborescente para hacerse más tupida y aparecen conexiones horizontales y transversales con mediación alternativa. No sólo favorece esta situación mejores condiciones para la negociación del intercambio, sino que también y sobre todo, la fluidez del medio informativo y con ella la homogenización de la cultura. La ocupación, la riqueza y el consumo pasan a ocupar el lugar más destacado como índices de status y determinan el vocabulario. En las ciudades más modernas del Perú, carece de sentido referirse a un individuo como blanco, indio o mestizo, salvo que esto se haga en contextos especiales. Se tenderá a decir, "más bien, que pertenece a una clase "alta", "media" o "baja"; que es un profesional, un comerciante o un obrero; que es rico o pobre. Algo semejante

ocurre en los extremos inferiores de la cadena, donde el aislamiento llega a su grado máximo y la cultura se homogeniza, una vez más, en lo puramente residual sobre una base de mera subsistencia. Aquí, las comunidades de indígenas y los grupos de colonos en las haciendas, cada uno con independencia de los otros, se organizan en base al parentesco en jerarquías de senioridad, confirmadas ritualmente en el sistema de cargos cívico-religiosos. La unidad del vértice y la fragmentación de la base determinan el ámbito de valor de unas y otras posiciones. Quien pertenece a la clase alta de la capital sigue gozando de ese status en cualquier lugar de la nación; quien ha llegado a la posición de "notable" en una comunidad de indígenas no podrá conservada ni siquiera en el pueblo más cercano.

Estratificación local y estratificación referencial

Una vez más, aquí, la sociedad peruana aparece como crecientemente heterogénea desde la cima hacia la base. Sistemas localistas de clasificación social. Sistemas que varían según el grado de modernidad y urbanización del área o la ciudad. El observador superficial podría llegar a concluir la inexistencia de una estratificación en algún modo unificada y limitarse a certificar la discontinuidad de los sistemas. Ello sería no menos ilusorio. Las clasificaciones localistas son de importancia secundaria y opera siempre al lado suyo la referencia a un ámbito más amplio. En los niveles inferiores, los del indio, esta referencia es de orden regional y se orienta al grupo misti: las jerarquías de senioridad se insertan en la escala de las autoridades distritales y los individuos determinan su prestigio en base a la mayor o menor proximidad cultural, topográfica o administrativa, entre el establecimiento en que residen, su rango en el gobierno nacional y sus modos de comportamiento por un lado; y el establecimiento, rango y hábitos del grupo misti más cercano. Esta duplicidad de orientación en la escala del status reaparece en ese grupo. Al lado de la estratificación puramente regional de los mestizos, se impone una estratificación de referencia, en el contexto nacional, que opera por semejanzas y proximidades a la costa y a la ciudad de Lima. La categoría administrativa del individuo o

del establecimiento en que reside, su capacidad para imitar las modas, los modales y costumbres de la capital son determinantes fundamentales del prestigio. La alienación y la devaluación de la autoimagen devienen en una previa condición indispensable para el asentamiento del status. La aspiración máxima del indio es dejar de ser percibido como indígena e identificarse con el misti. La de éste, es llegar a ser criollo. Existe en ambos grupos una tendencia vigorosa a la promoción individual. En el primero, el "bien limitado", la falta de oportunidades del medio en que se da, la convierte en peligrosa para la colectividad. Así, el sistema local y el referencial de estratificación se contradicen y rechazan mutuamente, introduciendo en el universo del indígena un factor adicional de alienación: devaluada y despreciada por quienes la practican, la "costumbre" se convierte, sin embargo, en ley tiránica que toda la estructura se orienta a mantener, aun cuando gratifica y privilegia a quienes logren escaparse de ella. En el sector intermediario, el impulso no encuentra serios obstáculos sociales para su desarrollo: el predominio de una organización de carácter faccional - que prolonga sus eslabones inferiores hasta las "comunidades" y opera como instrumento integrador con ellas - da lugar a una sorda competencia por el prestigio y el poder que sustituye al forzado "conformismo" del indígena y abre el camino individual a las esferas superiores. Es por ello que el estereotipo del mestizo, lo muestra como fanfarrón, oportunista e inescrupuloso y lo resume en la figura del "abogado tinterillo".

La heterogeneidad de los sistemas de clasificación social no implica, pues, discontinuidades esenciales entre los modelos culturales y representaciones de la situación de status elevado que funcionan para los distintos niveles de la sociedad peruana. Tampoco implica la compartimentalización de esta sociedad en niveles, grupos o segmentos estancos entre sí y la ausencia de circulación que caracterizan a una sociedad de castas. La fuente de la diversidad radica en la posibilidad diferencial que se ofrece a cada grupo para la realización de estos modelos: la aspiración básica es la misma, un avance continuado hacia las posiciones ocupadas por las clases superiores de la capital y la

adopción de los patrones de la sub-cultura urbana. La movilidad vertical - realización eventual de tal avance - está lejos de ser nula, en el Perú. Una gradual -y a veces acelerada- circulación de estrato a estrato, se ha venido produciendo desde los tiempos coloniales, tanto en el sentido del ascenso como en el del descenso. El tránsito es un fenómeno que afecta comunidades enteras o a individuos y que, a veces, puede ser imperceptible por lo lento, pero no por ello menos real. Generación tras generación, frecuentemente en el curso de una sola vida, un individuo o una familia indígena muda de residencia, encuentra nuevas fuentes de ingreso, se castellaniza y deviene, finalmente, en misti. Una familia o individuo de origen misti, y hasta directamente europeo puede ser absorbido por el ambiente indígena hasta confundirse por completo. Lo mismo puede suceder con una entera comunidad. Si originariamente indígena - como la de Huayopampa - emplea sus recursos para "mistificarse" colectivamente a través de la técnica y de la educación. Si europea - como en el caso conocido de los morochucos de la Pampa de Cangalla - deslizarse hasta la condición de indígenas por causa del aislamiento. Es el proceso ascensional, sin embargo, el que parece haber dominado en toda la historia del Perú el intercambio entre mestizos e indios. No somos nosotros quienes hacemos esta observación. Estudiando los datos censales de los siglos que van del XVI al XX, George Kubler concluyó, hace ya casi veinte años, que la constante declinación del porcentaje "indígena" no podía explicarse de otro modo que por el continuo trasiego hacia el casillero del "mestizo". Llegó, todavía, a una conclusión adicional: que el paso de la Colonia a la República había incrementado la rigidez de los contextos y artificialmente hecho más lento este proceso⁵⁴. Los casos extremos de segregación y rigidez, que ilustra Moya, parecen haber cristalizado en el primer medio siglo posterior a la Independencia y, aunque por un momento representaron una tendencia dominante en las zonas más aisladas del país, nunca llegaron a constituir un patrón a escala nacional.

⁵⁴ Kubler, *The Indian Caste...* pág. 65.

Las "juventudes" que emergen: movilidad y "cholificación"

La existencia de procesos como el del valle del Mantaro nos revela que, hoy en día, la circulación vuelve a acelerarse. Las razones a que esto puede atribuirse no son simples. El mismo caso del valle del Mantaro y el de la comunidad de Moya tipifican algunos de los factores que han intervenido hasta el momento: el interés empresarial -en este caso, como en muchos, de capitales extranjeros- por recursos hasta el momento no explotados, la necesidad de industrias complementarias y de un acceso más adecuado a mano de obra, la apertura de comunicaciones. El desarrollo de los medios de difusión de informaciones: la radio a transistores. El interés de los partidos en extender su base. La ampliación del sistema nacional de educación. El empobrecimiento de las comunidades campesinas por causa del crecimiento demográfico y de la crisis de la economía tradicional al aparecer nuevas exigencias de consumo. En la cadena arborescente las posiciones intermediarias pierden, poco a poco, su condición monopolística y se abren canales alternativos y vías más directas. El aislamiento ya no puede ser usufructuado como antes. Los grupos tradicionalmente dominados presionan hacia arriba y exigen cambios de importancia. La sociedad tradicional y sus representaciones clásicas han entrado en descomposición, aunque ésta no se produzca al mismo ritmo en todas las regiones.

Símbolo de esa desintegración es el surgimiento, en primer plano, de dos grupos transicionales de difícil clasificación: "la juventud", entre los mistis; y la "mozada", entre los indígenas. No es, ciertamente, que "jóvenes" y "mozos" constituyan una novedad en la sociedad rural peruana. La lenta modernización de los estratos, a través de la historia del Perú, ha sido siempre más una cuestión generacional que de individuos. Lo que le otorga sus caracteres especiales a la nueva situación son los aspectos de masividad, de ruptura con los valores hasta ahora establecidos y de intensa movilización espacial con los que se acompaña. No es, tampoco, que el fenómeno se limite a un sólo grupo. Ni tampoco que ello se produzca únicamente en dirección ascensional. En todos los niveles de la sociedad rural los

grupos tradicionales se descomponen y se reintegran al sistema en nuevas posiciones, por intermedio de sus juventudes. Las élites emigran a la capital y se convierten en clases medias altas y medianas; los mistis se profesionalizan y ocupan el lugar de las élites o emigran también hacia la capital, integrándose en las mismas capas medias; los indígenas se castellanizan y reciben instrucción primaria, incursionan en el comercio y los oficios, se hacen obreros y empleados y en este proceso ocupan los vacíos dejados por mistis en los pueblos o se asimilan al proletariado costero y urbano. Todos confluyen hacia los establecimientos de mayor status en la medida en que éstos ejercen su atracción acrecentada por la nueva facilidad de los transportes.

Se ha querido advertir de este proceso, sólo la formación, crecimiento y consolidación de un pretendido estrato "cholo" entre el indígena y el misti, y se ha hablado, en consecuencia, de la existencia de un proceso de "cholificación" de la sociedad peruana. Los primeros que hicieron uso de estos términos fueron Escobar y Schaedel en 1959, seguidos más tarde por Fried, Quijano, Bourricaud y Pitt-Rivers 55. El "cholo", según estos autores, no es otro que el indígena desarraigado de su sociedad por el trabajo migratorio estacional, la servidumbre en las ciudades o el servicio militar obligatorio. Se afinsa en las ciudades o retorna a su pueblo con un status aumentado. Pero donde quiera que se encuentre, se diferencia del indígena por su rol ocupacional: es un minero, obrero de fábrica, chofer, pequeño comerciante, artesano, albañil, mozo, sirviente, o peón agrícola. También por el tipo de cultura en la que participa: es bilingüe con predominio del quechua, viste traje semioccidental, ha estudiado primaria elemental y hace empleo incipiente de artefactos

55 Gabriel Escobar, "La Cultura: sistema de valores" (*Plan Nacional para el Desarrollo del Sur del Peru*, Vol. 22, 1959). Richard Schaedel, "La organización social en el departamento de Puno", (*Plan Nacional*, Vol. 22, Lima, 1959). Jacob Fried, "Mestizaje in Peru", (*Human Organization*, Vol. 20, N° 1: 22-27). Anibal Quijano, *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana* (Tesis doctoral, Facultad de Letras, UNMSM, Lima 1965, ms). Francois Bourricaud, *Cambios en...*; Julián Pitt-Rivers, *Race, Color and...*

modernos. Su movilidad geográfica es intensa. Es agresivo frente al mestizo y el criollo, individualista e inestable. En cuanto al proceso de cholificación, éste es descrito como aquel por el cual determinadas capas de la población indígena campesina, van abandonando algunos de los elementos de la cultura indígena, adoptando algunos de los que tipifican la criolla y elaborando con ellos, una cultura nueva que se diferencia al mismo tiempo de las culturas del misti y del indígena, sin perder por eso su vinculación original con ellas. El cholo, que es el protagonista del proceso, constituye un estrato social intermedio entre ellos dos, que ha entrado en una fase de grupualización y comienza a adquirir conciencia de su condición aparte 56.

Usados de este modo, "cholificación" y "grupualización del cholo" implican el supuesto de la existencia de límites discernibles entre los estratos y culturas del indio y del mestizo. Hemos visto que esto no se da. En la medida que la condición del indio se define antes que nada por su posición extrema en una cadena de poder y en que su cultura es propiamente una sub-cultura de carencia, todo incremento de poder, de capacidad adquisitiva o de habilidades culturales en individuos procedentes de este grupo tiende a crear ambigüedades si es que se produce apenas en pequeña escala. El indígena alfabeto o vestido con los restos de un uniforme del ejército es, efectivamente, difícil de ubicar en términos de los estereotipos y la terminología *folk*, pero esta ambigüedad, que es más de un orden semántico que real, no lo convierte en integrante o base de un estrato aparte. Aquí la categorización es contextual y se da, en cada momento y para cada caso individual, en el plano de la interacción, de modo que "el mismo individuo puede ser considerado indio desde un punto de vista y mestizo desde otro"⁵¹, hasta que se reabsorbe en su grupo originario o se integra definitivamente en el estrato superior. Ello no se produce, ciertamente, en los migrantes que se establecen en ciudades modernas, en centros industriales o en plantaciones de la costa. En estos casos, si se pretende definirlos en términos

56 Quijano; *La emergencia*. . .

57 Bernard Mishkin, véase nota 18.

de la dualidad indio-mestizo, la ambigüedad parece reforzarse en configuraciones compartidas grupalmente. Pero sólo hasta el momento en que advertimos que el cambio de contexto los ubica en un ámbito distinto de representaciones: el de las clases, en donde sus procesos de conciencialización se orientan hacia el modelo proletario. Algo semejante ocurre con el "mozo" o "majta" de quien ya hemos dicho que es meramente el "indio joven" que, moviéndose en un medio de comunicación incrementada y más expuesto que sus padres a estímulos procedentes de la sub-cultura urbana, imita el comportamiento del mestizo y, con frecuencia, lo suplanta si es que existe la ocasión. Por su condición generacional, los majta tienden a comportarse como grupo en cada pueblo, sin que esto -como es natural- les otorgue la estabilidad y permanencia de un estrato aparte. En algunos casos -el de Huayopampa, por ejemplo- se integran, al avanzar su edad, individual o colectivamente al grupo misti. En otros, si son escasos en número o en fuerza, terminan por ser reabsorbidos. En otros, finalmente, se convierten en miembros del proletariado urbano o costeño, al emigrar. Los barrios marginales de la capital, los centros mineros de la sierra y las plantaciones modernas de la costa, reclutan su población principalmente entre majtas migrados de este modo.

Los rasgos que caracterizan al majta de esta descripción, son su condición de portador de formas culturales mas cercanas al patrón urbano que las de la generación de sus mayores, su movilidad geográfica y su invasión de ámbitos ocupacionales y sociales tradicionalmente reservados a un estrato superior o simplemente nuevos en los niveles más bajos de la sociedad urbana.

Salvo la baja posición social, todos estos rasgos pueden ser, sin más, atribuidos a las juventudes emergentes de todos los estratos de la sociedad rural peruana, de las que hablábamos páginas atrás. En el uso normal de la palabra, todos ellos pueden ser calificados como cholos, independientemente de su origen indígena o mestizo. "Cholo" significa simplemente, advenedizo, persona de baja extracción que se incorpora a una clase superior y se toma atribuciones

que no le corresponden por origen, persona de nivel social inferior al nuestro de la que queremos distinguirnos. En él contexto de la capital, se añade un matiz que define origen provinciano en general. El término se emplea, por lo general, en sentido peyorativo cuando se pretende establecer la diferencia en el origen o subrayar la procedencia provinciana. El cholo es, por definición, un emergente, un inmigrante provinciano o procedente de un establecimiento de inferior categoría. Es también por definición una personalidad invasora e insolente, que se niega a ocupar su lugar propio y que exige un tratamiento más deferente que el que se le debe. No se trata únicamente del indio que se educa. Su origen y presencia pueden ser atribuidos a todos los estratos de la sociedad. Cholo es el peón serrano para el peón costeño y el costeño para el de la capital; el estudiante provinciano para el limeño; el médico procedente de Huancayo para el de la ciudad de Lima; el hacendado cuzqueño para el de la costa. En la sierra, cholo es para el misti el indio instruido y cholo es el hacendado nuevo - aunque sea misti - para el que tiene vieja tradición. Es sólo en la perspectiva de las clases invadidas por los grupos emergentes, que el Perú se "cholifica". En la sierra los "indios" se instruyen; y eso, para el "misti", es un escándalo porque quiere seguirlos manteniendo analfabetos y explotados. En la costa, las ciudades se llenan de migrantes - mistis e indígenas - que urbanizan su cultura provinciana y modifican con ella la cultura de las clases medias y bajas; y eso es otro escándalo para el habitante urbano de fraguada o verdadera antigüedad que siente amenazada la simbología étnico-racial con que racionaliza su dominio. Sólo que la situación es de mera transición: el cholo deja de ser cholo en la medida de su asimilación al grupo superior con el que se contrasta. Su existencia misma se origina en un esfuerzo por llevar a término esa asimilación. El percibir al cholo como un "estrato en sí" cualitativamente diferente es, pues, una vez más, una cuestión de efecto óptico. Proviene, en el sociólogo, de colocarse en la perspectiva del misti o del criollo y asumir su voluntad distanciadora. Si el Perú se está cholificando, en resumidas cuentas, ello significa simplemente que las tasas de movilidad vertical y horizontal

se han incrementado, mientras la representación tradicional trisegmentaria se desintegra junto con las formas de dominación preindustriales, y se trasvasa, gradualmente, en una autoimagen de clases económicas y ocupacionales. La movilización incrementada en todos los niveles de la sociedad rural y la rápida modernización de los antiguos grupos dominados es muy real como fenómeno. Los casos que hemos presentado lo atestiguan. Pero así, si es a eso a lo que pretende referirse con la intensa carga discriminatoria de que viene acompañado, el término "cholificación" es poco feliz, como lo han sido también hasta el momento, todos los intentos de describir la sociedad peruana en términos de segmentos étnicos estancos.

SUMARIO

Hemos iniciado la discusión de este problema con la descripción de un mito en el que la sociedad peruana aparece con los rasgos de una sociedad de castas en el sentido weberiano. El Perú, en este mito, sería una sociedad compartimentalizada, dividida en tres segmentos étnicos jerarquizados, endógamos, ocupacionalmente especializados y dotados de culturas propias y distintas. Escasa o nula sería la movilidad entre estos tres segmentos, así como las posibilidades de promoción colectiva de cualquiera de ellos.

La realidad nos ha mostrado que, a escala nacional, ninguna de estas características funciona. Los grupos a los que se atribuye pertenencia a uno u otro estrato son, localmente de límites confusos e imprecisos y, en comparación horizontal, resulta prácticamente imposible establecer correspondencias. Las pretendidas culturas paralelas no son, de modo alguno, estancas: rasgos de origen prehispánico y de origen europeo -predominantes estos últimos- se distribuyen en toda la escala, mientras que las referencias de todos los grupos que participan del sistema se orientan en una sola dirección. Las "culturas" de los estratos inferiores constituyen apenas subculturas de carencia y las configuraciones por las que se intenta definidas derivan fácilmente hacia modelos más europeos y modernos tan pronto como desaparecen las barreras para su actualización.

La movilidad vertical depende tan solo de la remoción de esas barreras y, cuando ésta se produce, el status de individuos, grupos y enteras comunidades se modifica prontamente. A escala local y regional, la rigidez de las relaciones entre los tres niveles se encuentra sólo en dependencia del grado de aislamiento de la comunidad. En un espacio tan heterogéneo como el del Perú, esto significa una extensa gama de situaciones que se despliega desde la extrema segregación de casos similares al moyano, hasta la extrema fluidez del valle del Mantaro: el predominio corresponde, sin embargo, a las situaciones intermedias ilustradas por Pisaj, Huayopampa y la ciudad de Puno.

Para describir tal variedad, parece más apropiado que el modelo de la casta weberiana, el modelo de la unitaria cadena arborescente en la que los sucesivos eslabones representan instancias mediadoras en el flujo informativo, el control de los recursos económicos y el ejercicio del poder. La situación que da origen a la representación trisegmentaria corresponde a un estado ideal de este modelo en el que toda vinculación horizontal y transversal está abolida o atrofiada y predominan las relaciones verticales, originando un monopolio de la mediación. Tal situación estructural -pre-industrial- implica simultáneamente en dirección de la cima hacia la base: (a) un incremento de la heterogeneidad; (b) un incremento del aislamiento; (c) un incremento del estatismo y de la rigidez; y (d) la aparición y fijación de sucesivos patrones de carencia. Categorías como "indio", "mestizo" y "blanco" o "criollo" se limitan a describir, de modo general, posiciones extremas superiores, intermedias o extremas inferiores en la cadena total o en uno de sus ramales regionales, así como los signos más visibles que les resultan asociados.

La realidad en el Perú contemporáneo no corresponde, sin embargo, a este estado ideal del modelo de cadena arborescente. Más propiamente se trata de una estructura de orden transicional. En ella, las conexiones horizontales y transversales se multiplican conforme nos acercamos a la cima, mientras que el monopolio mediador se intensifica en los niveles cercanos a la base. Intensos procesos

de urbanización y modernización impulsados desde los estratos superiores que buscan un reajuste de su posición en términos de una sociedad más amplia, de escala internacional, promueven el desarrollo de las comunicaciones y establecen nuevas conexiones entre las bases y la cima, pasando por alto los intermediarios. Las contradicciones y las pugnas de la sociedad urbana se reflejan en los estratos inferiores y dan origen a presiones de diverso signo que se ejercen con fuerza creciente sobre el sistema establecido y lo fuerzan a modificarse. El aislamiento está en vías de desaparición y el control de los estratos intermedios y de cima sobre la tierra productiva amenaza con desaparecer de un momento a otro con la Reforma Agraria. La movilidad vertical y horizontal se intensifica. La tradicional representación trisegmentaria y la estructura preindustrial a que se asocia han entrado en descomposición y la nueva sociedad peruana comienza lentamente a recrear su autoimagen en términos de clases económicas y ocupacionales.

REFERENCIAS CITADAS

ADAMS, Richard N.

- 1959 *A Community in the Andes: Problems and Progress in Muquiyauyo*
American Ethnological Society, University of Washington; Press. Seattle Wash.
1953 A Change from Caste to Class in a Peruvian Sierra
Town Social Forces Vol. 31 N° 3: 238 - 244

ALEGRIA, Ciro

- n.d. *El Mundo es Ancho y Ajeno*, Ediciones Populares. Juan Mejía Baca & P.L. Villanueva, Lima, Perú
American Behavioural Scientist (ABS)
1965 The Vicos Case: Peasant Society in transition.
Articles by: Allan Holmberg, M. Vásquez, Paul Doughty, J. Oscar Allers, Henry Dobbys and H. Laswell, Vol VIII N° 7, March 1965

BEALS, Ralph

- 1953 Social Stratification in Latin America
American Journal of Sociology, Vol. 58; 327-339
1954 Indian - Mestizo - White Relations in Spanish American, in *Race Relations in World Perspective*. A. Lind ed. University of Hawaii Press. Honolulu.

BEQUIRAJ, Mehmet

- 1967 The Peasantry in Revolution
Center for International Studies Paper N° V
Cornell University. Ithaca, N.Y.

BLAU, Peter M.

- 1964 *Exchange and Power*
Wiley & Co.
N.Y., NY.

BOURRICAUD, François

- 1963 Castas y clases en Puno
Revista del Museo Nacional Vol. 22, Lima, Perú.
1967 *Poder y Sociedad en el Perú Contemporáneo*, Editorial Sur, Buenos Aires, Argentina

CANCIAN, Frank

- 1965 *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargos System in Zinecantan* Stanford University Press, Stanford, Calif.

CRAIG, Wesley

- 1967a *The Peasant Movement in La Convencion; Cuzco*.
Paper presented at a conference on Peasant Movements.,
Cornell University, Ithaca, N.Y.

- CRAIG, Wessley
1967b From Hacienda to Community: An analysis of Solidarity and Social Change in Peru. *Latin American Studies Program Dissertation Series* N° 6. Cornell University, Ithaca.
- DOBBYNS, Henry F.
1964 The Social Matrix of Peruvian Indigenous Communities. *Cornell Peru Project Monograph*. Dep. of Anthropology, Cornell University, Ithaca N. Y.
- DOBBYNS H. and VAZQUEZ M. eds.
1963 Migración Interna en el Perú. *Monografías Andinas* N° 2. Editorial Estudios Andinos. Lima, Perú.
- FRIED, Jacob
1961 Mestizaje in Peru. *Human Organization* Vol. 20, N° 1, 23-27.
- GARN, Stanley
1965 *Human Races* (2nd. Edition) Chas C. Thomas, Springfield, III.
- GHERSI, Humberto
1959-60-61 El Indígena y el Mestizo de la Comunidad de Marcará, *Revista del Museo Nacional* Vol 28, 29, 30. Lima, Perú
- GOFFMAN, Erving
1959 *The Presentation of self in Everyday Life*. Doubleday, Anchor Book. Carden City, N.Y.
- GOINS, John Francis
1954 *Huayculi: The Quíchua of Bolivia* Ph. D. dissertation (Microfilm) University of California, Berkeley
- GREAVES, Thomas
1967 "Descent to the Coast: The Labor Supply of Peruvian Coastal Haciendas". Paper read at the 1967 *Annual Meeting of the American Anthropological Association*, Washington DC
- KUBLER, George
1946 The Quechua in the Colonial World. In Julian Steward ed. *Handbook of South American Indians*. Vol. II 331-410 . Bureau of American Ethnology - Bulletin 143. Washington.
- LA FARGE, Oliver
1940 Maya Ethnology: The sequence of cultures. In the *Maya and their neighbors*. p. 281-91 D. Appelton - Century & Co., N. Y., N. Y.
- MANGIN, William
1964 "Estratificación en el Callejón de Huaylas". En *Estudios sobre la Cultura Actual del Perú*. Universidad Nac. Mayor de San Marcos. Lima

- 1965 "The Role of Regional Associations of Rural Migrants to Cities in Perú". In: Heath & Adams eds. *Contemporary Cultures and Societies in Latin America*. Random House, N.Y.
- MARTINEZ, Héctor
1963 Vicos: Las Fiestas en la integración y desintegración Cultural. Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas. *Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen*. Serie Monográfica N° 15. Lima, Perú.
- MAYER, Enrique J.
1967a "Litigation Systems in HigWands Perú". Manuscript.
1967b "The Hacienda as a Social System" (Xerox)
- MISHKIN, Bernard
1946 "The Contemporary Quechua". In: Julian Steward ed. *Handbook of South American Indians*. Vol II Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Washington D.C.
- NEIRA, Hugo
1964 *Cuzco: Tierra y Muerte. Reportaje al Sur*. Problemas de Hoy. Lima, Perú.
- NEWCOMB, Theodore
1953 An Approach to the Study of Communicative Acts. *Psychological Review* Vol 60
- NUÑEZ DEL PRADO, Oscar
1965 Aspects of Andean Native Lile. In: Heath and Adams eds. *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*. Pgs.102-123. Random House, N. Y.
- PATCH, Richard
1967 "La Parada, Lima's Market". Part 1: A Villager who met Disaster. *American Universities Field Staff Report*. (RWP-1-67) Vol XIV N° 1 West Coast of South America Series.
- PITT-RIVERS, Julian
1965 "Who are the Indians?" *Encounter* Vol XXV N° 3. Sept. 1965
1967 *The Modern History of Peru*. Praeger, N.Y., N.Y.
- QUIJANO, Aníbal
1965 El Movimiento Campesino en el Perú y sus Líderes. *America Latina* Año III N° 4 (43 - 66) Oct. Dec.
- RADCLIFFE BROWN, A.R.
1953 *Structure and Function in Primitive Society*. Free Press. N.Y., N.Y.
- SADLER, Carolyn D.
1967 *Compadrazgo* (Mimeograph) Cornell University

SIMMONS, Ozzie C.

- 1965 "The Criollo outlook and the Mestizo Culture in Coastal Peru", in: Heath & Adams eds. *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*. Random House N.Y.

SNYDER, Joan

- 1960 *Group Relations and Social Change in an Andean Village*. Unpublished Ph. D. dissertation. Comen University. Ithaca. STEIN, William
1961 *Hualcan: Life in the Andes of Peru*. Cornell University Press. Ithaca, N.Y.

TSCHOPIK, Harry Jr.

- 1949 "On the identification of the Indian in Peru", in: *Selected Papers of the 29th. International Congress of Americanists* Sol Tax ed. University of Chicago Press. Chicago, III.

VAZQUEZ, Mario

- 1955 (N.B. In the text. Vazquez is mistakenly spelt Vazquez) *A Study of Technological Change in Vicos, Peru*. Unpublished M.A. Thesis. comen University. Ithaca, N.Y.
1961 "Hacienda, Peonaje y Servidumbre en los Andes Peruanos". *Monografías Andinas* N° 1. Editorial Estudios Andinos. Lima.

WACLEY, Charles

- 1965 "On the Concept of Social Race in the Americas". Reprinted in: Heath & Adams eds. *Contemporary Cultures & Societies of Latin America*. Pgs. 531-544. Random House N.Y.

WARNER, Lloyd W.

- 1936 "American Caste and Class" *American Journal of Sociology* Vol 42 N° 2 (234-37)

WOLF, Eric

- 1957 "Closed Corporate Commuunities in Meso-America and Java". *Southwestern Journal of Anthropology* Vol 13 N° 1.
1965 "Aspects of Croup Relations in a Complex Society: Mexico" in: Heath & Adams eds. *Contemporary Cultures & Societies of Latin America*. Random House. N.Y.
1966 *Peasants* Prentice Hall. Englewood Cliffs, N.J.
1967 "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion" (1955 "American Anthropologist" Vol 57 N° 3) reprinted in: Dalton, G. ed. *Tribal and Peasant Economies*. American Museum Sourcebook in Anthropology. Natural History Press. Carden City, N.Y.

MESTIZO E INDIO: EL CONTEXTO SOCIAL DE LAS RELACIONES INTERETNICAS

Enrique Mayer

Introducción

¿Quién es indio y quién es mestizo en las serranías del Perú y Bolivia? John Goins, un antropólogo norteamericano, comenzó en Bolivia, a preguntar a todas aquellas personas con quienes se encontraba: ¿Quién es indio? ¿Dónde puedo conocer a uno? He aquí algunas de las respuestas que obtuvo:

I. El informante principal es una de las autoridades de la universidad, cuyo idioma nativo es el Inca¹. Es estudiante de historia colonial española, y seguidor de Karl Marx. Estamos en una de las aulas de la universidad, y somos el centro de un grupo que comprende, además de nosotros, a dos profesores, un contador, y dos estudiantes. Todos ellos hablan Inca.

1. "Todo el mundo habla quechua. Eso no quiere decir que uno sea un indio".

2. "Toda la gente del valle de Cochabamba son mestizos".

¹ Goins, por razones que solo él sabe, emplea el término *Inca* para referirse al lenguaje que se habla en el área y el término Quechua para la gente. Ello a pesar de que la persona de la entrevista II le hace ver que está equivocado.

3. "¿Las mujeres del campo que usan esos sombreros blancos y que visten al estilo campesino? Por cierto que no son indias".
4. "¿Qué cosa son?" (Goins)
5. "Las viejas son cholas, las jóvenes cholitas".
6. "Entonces, ¿quiénes son los indios y donde viven?" (Goins).
7. "Los indios son como la gente del valle (Cochabamba), pero son sucios, visten harapos, y son pobres y desnutridos. Viven en otra parte, lejos de aquí, detrás de las montañas".

II Un muchacho de Huayculi 2. A mí se dirige en castellano, pero de ordinario sólo habla Inca en el pueblo. Tiene reputación de ladrón entre los pobladores, pero trabaja con bastante empeño como artesano para ganarse la vida. Estamos sentados en una loma en la parte alta del pueblo, desde donde él me ha estado señalando algunos rasgos de la topografía local.

1. "¿Es Ud. un indio?" (Goins)
2. "No"
3. "¿Qué cosa es Ud.?"
4. "Soy un boliviano."
5. "¿Pero no un indio boliviano?"
6. "No, soy un mestizo".
7. "¿Qué cosa son toda la gente de aquí, de este pueblo (Huayculi)?"
8. "Todos son indios".
9. (Este joven está emparentado con la mitad de los pobladores de Huayculi).

III. Un joven de Tapacari que trabaja en Cochabamba, pero que va a su casa todos los fines de semana. Ha

2 Huayculi es el pueblo que Goins estudió en el valle de Cochabamba.

cambiado su sombrero negro de fieltro por uno desteñado de confección casera; su camisa tropical por una chaqueta corta, también de fabricación casera; y sus zapatos comprados en una tienda, por ningún calzado.³ Su vestimenta para la ciudad la lleva en un atado a la espalda. Está masticando coca. Estamos en un lugar a unos 10 km. arriba del sendero seco a orillas del río, que conduce a Tapacari:

1. "¿Habla Ud. inca?" (Goins)
2. "Los Incas eran personas y todos están muertos". 3.
"Pero así es como yo llamo al lenguaje: inca".
4. "No está bien. Lo que Ud. quiere decir es 'Q'eswa'".
5. "Algunos dicen quichua".
6. "Eso está mal. Yo lo hablo".
7. "¿Y aymara?"
8. "Un poco. ¿Por qué? ¿Ud. lo habla?"
9. "No. Tengo deseos de conocer un indio".
10. "¿Aquí? Todos somos indios. ¿No hay muchos en su
país"
11. "Sí".
(larga conversación intermedia en castellano)
12. "¿Qué piensa de Syngman Rhee?"
13. (!!!)
(Goins 1954: 108-112)

Estas tres entrevistas sirven, no solamente para introducir los términos más importantes que a continuación vamos a discutir y analizar sino que son, además, una muestra de que los términos en cuestión son confusos y contradictorios. Estos términos se encuentran en uso entre toda la gente de los diversos estratos de vida en los tres países andinos. Goins (Ibid: 113) hace un resumen de sus hallazgos en los siguientes términos:

3 Si siguiéramos las reglas de interpretación dadas por algunos antropólogos, llegaríamos a la conclusión de que esta persona ¡está en proceso de transformación de mestizo en indio!.

Existe una gran variedad de opiniones acerca de lo que es indio y, lo que es para nosotros más significativo, no existe un patrón predominante de opinión. Evidentemente los indios no forman parte de un grupo o clase de gente rígidamente separado. Ellos pueden ser sucios o limpios; jóvenes o viejos; de habla inca o de habla castellana; de status alto o bajo; considerar que el ser llamado "indio" es un insulto o un halago; todos o nadie; habitar en la ciudad o en el campo, en todas partes o en algún lugar lejano en las montañas.

Si todos los antropólogos estuviesen convencidos de esto, entonces el asunto no sería objeto de investigación. Pero la literatura muestra un estado bastante diferente de las cosas. Cada informe etnográfico considera necesario todavía el iniciarse con una larga discusión cuyo tema es quiénes son los indios, quiénes los mestizos, y cómo pueden ser diferenciados los dos grupos. A menudo se hace referencia a los indios como los portadores de la cultura andina y, para quienes se encuentran interesados en distinguir a ésta de la híbrida cultura hispano-andino-latinoamericana, es necesario algún criterio que sirva para identificar a esos indígenas. Otros estudiosos, interesados en estratificación, se refieren a los indios como el estrato más bajo de la sociedad andina, de manera que, nuevamente, se hace indispensable su identificación. Para quienes están interesados en problemas de aculturación los indios son percibidos como la gente menos occidentalizada. Pero para medir su grado de no aculturación o viceversa, hacen falta criterios que lo identifiquen. En su intento de postular generalizaciones para el área andina en su totalidad, o en algunos casos más modestamente sólo para el Perú, el antropólogo debe contar con la razonable seguridad de que lo que está estudiando es un grupo indígena y no un grupo mestizo. El presente trabajo intenta esclarecer algunos de los problemas teóricos y prácticos que surgen cuando se busca distinguir entre el indio y el mestizo, así como precisar los términos en que han sido descritas en la literatura las relaciones entre ambos grupos. El artículo consta de dos partes. La primera se propone resumir los puntos de vista que encontramos en la

literatura y determinar, al mismo tiempo, la validez de los mismos. La segunda parte propone un nuevo enfoque de las relaciones "mestizo-indio", que esperamos pueda servir para todos los casos y variaciones. Las proposiciones y posiciones teóricas que implica esta exposición se harán explícitas más adelante.

No se pretende, en estas páginas, examinar todo lo que ha sido escrito sobre el tema, sino que se ha recogido solamente aquellos textos que podrían dar presentación clara y concisa de las perspectivas que prevalecen hoy y tipificar las muchas posiciones. Es más, la perspectiva propuesta en la segunda parte no pretende constituir una solución definitiva a este problema, ya que no está convalidada por información empírica. Este trabajo constituye sobre todo una discusión preliminar de los factores que aparentemente están implicados en la cuestión indio-mestizo siendo, por cierto, tentativas las conclusiones a que hemos llegado.

PRIMERA PARTE

Interpretaciones de las relaciones indio-mestizo.

Comenzaremos con las principales interpretaciones de lo indio y lo mestizo y sus relaciones, que aparecen en la literatura. Un buen informe descriptivo sobre los hechos comúnmente aceptados al respecto, se encuentra en Núñez del Prado (1965). Según Núñez del Prado, existe un grado considerable de unidad cultural entre los nativos del área andina, no obstante una "serie de factores diferenciales. . . que se limitan a las diferencias en el tipo de vestido o de vivienda en relación al clima o a ciertas desviaciones en las ocupaciones habituales". (Núñez del Prado 1965:103). Las características que enumera Núñez del Prado incluyen: el aislamiento, más en lo que se refiere a la producción que al consumo; la falta de participación en la vida política del país; la ocupación del nivel social más bajo; y las condiciones de vida más desfavorables. No se hace una definición de los mestizos, pero las relaciones entre el indio y éste se describen como "fuertemente condicionadas por barreras de temor por una parte y de prejuicio por la otra" (Ibid: 105). El autor hace notar que en el área del Cuzco el indio se comporta de dos modos distintos. "Con los mestizos es suspicaz, silencioso, retraído y casi inaccesible; ofrece una resistencia pasiva y sistemática. . . etc.". (Ibid:106) "Con los demás nativos es abierto, comunicativo, le gusta bromear, exhibe su industria y está siempre dispuesto a cooperar; muestra sus sentimientos y sostiene sus opiniones sin reserva..." (Ibid: 106). Este tipo de comportamiento

se observa más o menos en todo el área andina, con variaciones regionales. Por lo general, las actitudes indígenas se describen como tradicionales y conservadoras, y a menudo los indios son colocados en el extremo "folk" del "continuo folk-urbano" de Redfield.

A esta caracterización podemos agregar algunos otros rasgos de aceptación general. Todo el mundo está de acuerdo en que los indios, según las descripciones que se da anteriormente, no constituyen primordialmente un grupo racial ⁴. Sin embargo, con frecuencia los miembros de un grupo emplean criterios raciales mezclados con criterios sociales para describir a los miembros de otro grupo. Se dice que los blancos son hijos de españoles o emigrantes, que los mestizos son producto de la mezcla entre españoles e indios, y que los indios son aborígenes. En alguna medida, el grupo indígena constituye una "raza social" para describir la cual se hace referencia a criterios culturales, sociales y raciales. Wagley pone énfasis en el hecho de que existen varias maneras de formar razas sociales. Para los casos indio-mestizos existentes en México, Guatemala y los países andinos, este autor sostiene que los criterios culturales tienen mayor énfasis, la apariencia física ocupa un segundo lugar, y el ancestro no tiene ningún significado. Como sucede con cualquier otra "raza social", es siempre posible que los individuos y, en casos, toda la comunidad, pasen de una categoría a otra.

Generalmente se describe a los mestizos como los participantes en la vida nacional - tienen una "orientación cultural europea", están más aculturados y, en diversos grados, se dice que representan las orientaciones culturales latinoamericanas. Finalmente, también se está de acuerdo en señalar que cualquiera sea el status del grupo mestizo en toda la nación, el indio ocupa una posición más

4 Los antropólogos físicos sí hacen distinciones de ciertas características raciales pero estas pueden también encontrarse entre los mestizos, aunque existe mayor probabilidad de que se encuentre un porcentaje más elevado de indios, en términos raciales, en los grupos sociales llamados "indios" que en el mestizo. (cf. Garn 1965: 128 y 149).

baja en relación a éste. Se dice, por lo tanto, que las relaciones entre indio y mestizo son jerárquicas, el mestizo superior, el indio inferior.

Este breve informe descriptivo bastará para permitirnos examinar las diversas interpretaciones que se han hecho acerca de la identidad de los grupos y de las relaciones entre los mismos. Se examinará los siguientes autores: Tschopik, Adams y Snyder, Stein, Wolf y Beals. Un segundo grupo comprende a: Mangin, Fried y Quijano. Parece haber una concordancia entre los tres últimos autores.

Harry Tschopik, Jr. *La interpretación de los rasgos culturales*. Sobre la identificación del indio en el Perú.

Tschopik, representante de una tradición muy antigua y respetable en la Antropología Cultural, visualiza a los indios como los portadores de una cultura andina que ha sido entremezclada con la cultura hispánica en menor o mayor grado. Así como es posible aislar históricamente los rasgos de origen español o los rasgos característicos de la cultura latina, también es posible determinar aquellos rasgos culturales que son de origen indígena. El siguiente escalón lógico consiste en señalar que aquellos grupos que muestran el mayor número de rasgos de cultura no-hispánica (i.e. indígena) en cualquier área determinada, son consecuentemente indígenas. Entonces, todo lo que se necesita hacer es seleccionar un cierto puñado de rasgos culturales, cuyo origen sea probadamente autóctono, los que servirán perfectamente como identificadores de los grupos indígenas. De esta manera, el autor sostiene: "... es necesario que los criterios culturales seleccionados sean aplicados en forma uniforme a lo largo y ancho de todo el país, y en tales instancias las clasificaciones locales (de la misma gente) deben irse por la borda" (Tschopik 1949: 265).

Tschopik hace un examen de los criterios culturales más apropiados a tales propósitos. Por ejemplo, llega a la conclusión de que el lenguaje - empleo del quechua o el aymara- es teóricamente un buen indicador, pero que, a causa de las irregularidades de su distribución y los grados

de mezcla racional, no es de tanta utilidad como parece a primera vista. Al seleccionar los criterios culturales, el autor tiene en cuenta los diversos peligros implicados. Reconoce que la cultura indígena pura no se encuentra en ninguna parte en el Perú, y acepta la sugerencia hecha por La Farge (1940) de llamar "indios recientes" a sus portadores. No obstante, sostiene que:

"... a pesar de que la civilización incaica se extinguió hace ya tiempo, es apropiado todavía en la sierra peruana, el hablar de una 'cultura indígena'. En muchas regiones, particularmente en los departamentos del sur, los patrones indígenas superan aún a los de origen español en un modo de vida en el cual el contenido y orientación es predominantemente indígena... La 'cultura mestiza' implica un modo de vida que se encuentra caracterizado también por una mezcla y fusión de los patrones indígenas y españoles, pero en el cual los últimos predominan claramente. (Tschopik 1949: 264)

Y nuevamente:

"Sin embargo, y a pesar de las numerosas dificultades de su aplicación, los criterios culturales pueden emplearse ventajosamente para clasificar la población peruana con el objeto de clarificar y aislar el proceso de cambio cultural y para enfrentar sus muchos y urgentes problemas socio-económicos". (Ibid: 264).

El autor señala que se debe tener gran cuidado con las variantes regionales para no seleccionar un rasgo que caracterice a un indio en una región y a un mestizo en otra.

Finalmente, Tschopik concluye con la afirmación de que el problema en realidad es taxonómico. "La cuestión de quién es indio y quién es mestizo es en gran parte un problema falso" (Tschopik: 266) ya que cada estudioso es libre de desarrollar su propia taxonomía según los problemas que desee investigar. Las clasificaciones, nos insiste, son instrumentos heurísticos y no hechos sociales reales en sí. El artículo, que se leyó en un Congreso de

Americanistas, es en realidad un alegato para la aplicación uniforme de los mismos criterios de clasificación para todas las clases y categorías, sin excepción, de tal manera que pueda hacerse comparaciones significativas y que una apropiada acción gubernamental pueda emprenderse.

Debe notarse, desde un principio, que el artículo de Tschopik nos da una definición de quién es mestizo y quién es indio, pero no dice cuáles sean las relaciones existentes entre ambos grupos. Ni tampoco se sugiere que quizás estas relaciones podrían ser factores importantes en la determinación de las características del grupo. El artículo revela una visión estática de un problema que es dinámico. No se nos ofrece explicación de por qué los dos modelos culturales (indio y mestizo) hayan persistido tanto tiempo. Los indios han estado bajo la influencia de la cultura hispánica por más de 400 años, y en la actualidad aún mantienen "patrones indígenas que superan a los de origen español". Una resistencia tal a la aculturación debe tener por cierto algunas razones sociológicas detrás. No se hace mención alguna a estas últimas.

Se puede hablar propiamente de una "cultura indígena" y aún delinear su contenido y describir su *ethos*. Tal es la intención del trabajo de John Goins. Este autor nota transitoriamente que el empleo de ciertos rasgos como base para la definición tiende a mostrar que la esencia de la cultura indígena es una vestimenta indígena, una vida de subsistencia, y el analfabetismo (Goins 1954: 45). Goins no se siente satisfecho con este método de identificación. Sostiene:

"En mi opinión, es una completa pérdida de tiempo tratar de determinar el carácter de una cultura y su continuidad total en la historia, sumando listas de elementos "españoles" por un lado e "indígenas" por otro. Nada se pierde con dar a la población quechua el nombre de "mestiza" o "folk", o definida como un campesinado nacional, si no se olvida que ellos son de hecho indios con una continuidad en tradición, cultura e historia que recuerdan, transmiten y usan como apoyo" (Goins 1954: 265).

De esta manera, para Goins, la esencia de la cultura indígena debe encontrarse en sus valores, actitudes, creencias y *ethos*. Esto puede resumirse en la siguiente frase: "detrás de cualquier colección de rasgos que caracterice al indio existe ese algo que es el *ser un indio en espíritu*, y ese espíritu nunca llegó a ser conquistado por los españoles" (Ibid: 58) (subrayado del autor).

Goins finaliza con la atractiva conclusión de que los indios son una *mayoría* étnica en una nación formativa (Ibid: 266) y sugiere que Bolivia se hará en el futuro cada vez más indianizada en vez de que se produzca la absorción y desaparición gradual de los indios como grupo étnico aparte. Aníbal Quijano, en el Perú, sostiene esencialmente lo mismo.

Aunque cualquiera, es libre de construir una taxonomía propia, yo considero que se debe insistir en el hecho de que ciertos factores, tales como las relaciones sociales y lineamientos estructurales, sean incluidos en cualquier taxonomía que pretenda ser útil para "los estudios de aculturación o programas de acción socio-económica". Creo que las relaciones sociales y los rasgos de estructura son de suma importancia y en consecuencia debemos concentrarnos en los mismos, más que en los aspectos culturales en los que tales rasgos se encuentran comprendidos. Los criterios culturales reflejan a menudo la estructura y pueden ser útiles como indicadores pero deberían emplearse como evidencia de respaldo y confirmación y nunca en forma independiente.

Ralph Beals: *Culturas paralelas*, "Relaciones indio-mestizo-blanco en la América española" (1954).

El artículo de Beals es un examen de las "relaciones raciales" en la América española. Los países con grandes poblaciones indígenas son México, Guatemala, Paraguay, Perú, Ecuador y Bolivia. En estos países las relaciones entre "razas sociales" se diferencian ampliamente. No obstante, todos ellos reconocen comúnmente tres clases de personas: blancos, mestizos o ladinos, e indios. También existe variedad en cuanto a la insistencia con que estos grupos se definen

mediante criterios biológicos, así como también en cuanto a la medida en que estas definiciones cuentan con el apoyo de la realidad. Beals subraya (1954: 418) que históricamente las actitudes hacia indios y mestizos han atravesado por diversas fases, no siempre las mismas, en cada país. En el Perú son bastante similares a las existentes en México antes de la revolución (Ibid: 428),

A continuación Beals delinea las clases de arreglos sociales en que los diversos grupos "raciales" se ubican y describe las relaciones entre aquellos grupos. En los países indígenas, los indios aparecen como: (Ibid: 480)

- a) grupos tribales - cuyas relaciones con los blancos son mínimas,
- b) Casi exclusivamente comunidades indígenas - con escasas relaciones entre los miembros de estas comunidades y el mundo exterior (cf. Wolf 1955 en el empleo que hace del término "comunidad corporada cerrada".)
- c) Comunidades mixtas mestizo-indígenas, en donde se mantienen relaciones recíprocas (e. g. ver posteriormente Muquiyauyo).
- d) Comunidades mestizas o ladinas que constituyen centros políticos y económicos rodeados por comunidades satélites indígenas. (e. g. Marcará; Ghersi 1959-60-61).

Beals señala que, en todos estos casos, existen amplias diferencias culturales entre los dos grupos y esto lo lleva a postular, siguiendo a Gillin, la existencia de culturas paralelas. La cultura indígena, como se ha descrito frecuentemente, es aislada, homogénea ⁵, con sus propios controles políticos y sociales, así como también con su propio sistema de prestigio. (Ibid: 420-21).

Los ladinos y mestizos ocupan un status bajo, o el más bajo, de la sociedad nacional. Los grupos indígenas carecen de status porque no tienen participación. Los mestizos aceptan esta posición ya que desde ella pueden despreciar al

⁵ La homogenidad de las comunidades indígenas es una suposición que en la actualidad viene discutiéndose. (cf.. Cancian 1965).

"indio" a pesar de que ocupan el rol intermediario entre las dos culturas ⁶.

El punto principal de Beals es que las dos culturas paralelas son no-competitivas. Los indios viven su propia vida de acuerdo a sus propios valores y cultura. Los mestizos siguen el ritmo (aunque no son la vanguardia) de la cultura nacional. Las relaciones entre las dos culturas son estereotipadas y recíprocas, ya que ambas se necesitan una a la otra mientras que al mismo tiempo mantienen una rígida separación. En la interacción con los mestizos, el indio acepta una posición subordinada "porque su cultura le proporciona satisfacciones suficientes para que le sea posible aceptar la situación con un mínimo de resentimiento"(Ibid: 421; véase Núñez del Prado, anteriormente).

La evidencia sobre este tipo de comportamiento proviene de Vásquez (1955), quien sostiene que el indio de Vicos "está orgulloso de ser indio y diferenciarse de los mestizos". A veces, cuando se encuentra con otros indios, el indio habla de sí mismo como alguien superior a los mestizos". (Vásquez 1955: 14), refiriéndose a aquellos con tono despectivo: "Sólo saben dar órdenes, pero no saben trabajar con herramientas y hacer producir la tierra" (Ibid: 29).

Podríamos notar, de paso, un estudio que pretende explicar la aceptación pasiva del indio ante el comportamiento arrogante e insolente del mestizo. Stein (1961) interpreta esta aceptación como una forma de "masoquismo síquico". Sostiene que la gente de Hualcán:

"parece lograr, a veces, una cierta satisfacción perversa al ser humillada por los mestizos. Quizás muchos indios desean inconscientemente ser negados, derrotados y castigados. Viviendo sentimientos de hostilidad extremadamente peligrosos, subestima de sí mismos, y temores de fase cultural a la expresión de ciertos impulsos agresivos, los indios pueden sacar

⁶ Los intermediarios son muy importantes en *este* contexto, ya que los grupos indígenas cargan el fardo más pesado en la producción agrícola para el consumo nacional. Sobre los intermediarios ver Wolf 1965 y la discusión posterior.

placer del trauma si niegan su hostilidad por la actuación del rol de Víctimas y la confirmación de la naturaleza maligna del mestizo, e.g. todo ello al ser insultados, engañados en las transacciones mercantiles, maltratados por la policía, intimidados por borrachos para que ejecuten tareas degradantes en beneficio de las autoridades o patrones" (Stein 1961: 171).

El mecanismo psicológico que opera en esta situación, según Stein, es el desplazamiento. En la niñez, la persona desarrolla fuerte hostilidad hacia sus padres, y ésta, al reprimirse se reorienta a los mestizos que "ocupan en relación a los indios, una posición similar a la del padre "omnipotente" (Ibid: 169). La misma transferencia de relaciones padre-hijo puede apreciarse en la relación peón-patrón de dependencia pasiva y paternalismo, respectivamente. (Ibid:170). Pero aunque se puede aceptar la explicación, no debe olvidarse que tratamos de relaciones sociales explícitas que de todos modos se encuentran constreñidas por sanciones sociales; que estas relaciones forman parte de la estructura social y que los mecanismos psicológicos no aclaran totalmente el mantenimiento y la dinámica de la estructura social.

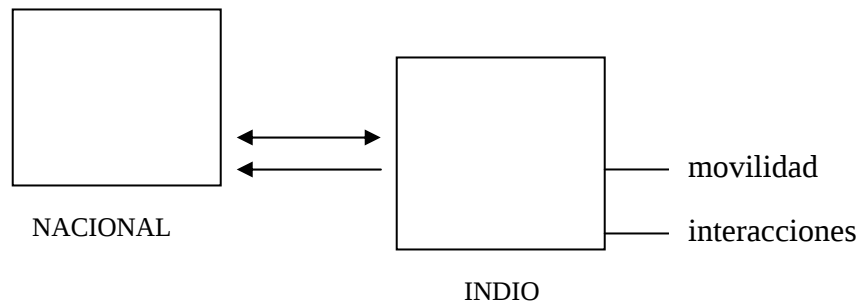
Volviendo al argumento de Beals, debemos notar que ya no estamos hablando de estratos sociales horizontales, si no de culturas paralelas verticales, las que no obstante interactuar en puntos específicos, conducen a existencias relativamente independientes. Son culturas no competitivas. Por lo tanto, el mestizaje es un cambio lateral y no vertical. Existiendo dos culturas, el indio puede cambiarse de una a otra y llegar a formar parte del sistema de clases nacional. El convertirse en "cholo" o en mestizo es por tanto un cambio lateral y no un cambio vertical. Esto puede tener algunas consecuencias sobre las diferentes estrategias de movilidad. Se ha descubierto, por ejemplo, que la costa es una de las regiones más importantes en donde puede producirse el mestizaje. La razón principal para ello reside en el hecho que en la costa no existen comunidades indígenas y por tanto el movimiento geográfico hacia la costa se convierte también en una migración

cultura1, mediante la cual una persona abandona su propia cultura para unirse a las filas de la sociedad nacional, en su nivel más bajo, desde donde comienza la búsqueda de movilidad ascendente (c.f. Greaves 1968).

Al refinar el modelo de Beals sobre culturas paralelas, podríamos agregar que no obstante que las dos culturas son paralelas, no son por cierto de igual status relativo una a otra, al vislumbrarse en su totalidad la escena nacional. Más bien podríamos caracterizar la cultura indígena como el escalón más bajo de la cultura nacional, aun a pesar de su exclusividad y no-competencia con el sistema nacional.

El diagrama 1 muestra esta situación.

Diagrama I



¿Cuál es su status dentro de la cultura indígena antes de que realice el cambio? (2) ¿A qué edad se produce este cambio? (3) ¿Cuáles son las condiciones en la cultura de origen que motivan a un individuo a producir tal cambio? Las hipótesis tentativas para responder a estas preguntas podrían ser: (1) La gente que, *grosso modo*, se encuentra en la mitad de la jerarquía indígena tiende a realizar el cambio, mientras que aquellos que se encuentran en las posiciones más altas de dicha jerarquía tienden a obtener satisfacciones suficientes de su status elevado, y los que se encuentran en la base ocupan un status

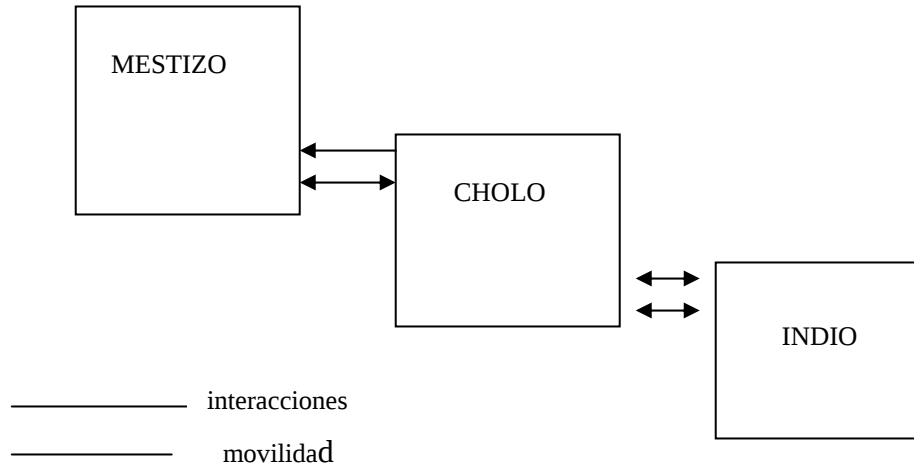
tan bajo aun dentro de su propia cultura que no cuentan con los recursos suficientes para hacer el cambio ⁷, (2) Ya que se tiene que aprender mucho antes de que un individuo se sienta cómodo en la cultura, este cambio tenderá a producirse la mayor parte de veces a edad juvenil (el límite más bajo se define por la edad en que un individuo puede sostenerse a si mismo en la nueva situación; el límite superior está determinado por el momento en que sus costumbres se han fijado y el individuo tiene ya dificultad para adoptar los usos del sector nacional; (3) La gente sentirá la urgencia de abandonar su propia cultura cuando ésta deja de satisfacerla. El empeoramiento de las condiciones económicas o el alza de expectativas proporcionará las condiciones bajo las cuales un individuo podría decidirse a realizar el cambio. Estas hipótesis pueden comprobarse adecuadamente en el campo, entre los migrantes en las áreas costeñas y en el área metropolitana de Lima.

Existe, sin embargo, un problema en este concepto de culturas paralelas. Decimos que los mestizos ocupan un status muy bajo en la jerarquía nacional de status. Se encuentran en constante interacción con los indios, ya que su existencia depende de los bienes y servicios que éstos tienen que proporcionar, y actúan, además, como intermediarios entre los productores indígenas y los mercados de consumo nacional. Decimos también que los mestizos aceptan su bajo status porque ven a los indios como a un objeto de castigo a quien pueden desdeñar a su vez. En consecuencia tenemos que los mestizos están interesados en mantener las murallas rígidas que los separan de los indios. Esta rígida separación dificultará más el cambio lateral de una cultura a otra. Por lo tanto, la movilidad sólo es posible bajo dos condiciones. Por un lado, es posible

⁷ Si esta hipótesis es correcta, se trataría de encontrar esta diferencia entre los obreros de la costa. Algunos individuos del status medio, desean seguir como obreros y tratan de hallar su destino en la cultura nacional, mientras que otros de status bajo desean volver a sus pueblos. (Ver Patch, 1967, para el status de Don Valentin Punarejo en su pueblo antes de que decidiera mudarse a Lima).

para un indio mudarse a cualquier otro lugar en donde se desconozca su origen (Beals 1954: 421). Por el otro, es necesario un "grupo amortiguador" al cual puedan incorporarse los indios para posteriormente integrarse al grupo mestizo en el curso de una, dos generaciones, o tal vez menos. Esto se muestra diagramáticamente de la siguiente manera:

Diagrama II



Según sostendremos más adelante, el grupo "cholo" tiene a su cargo el rol de amortiguador entre las culturas paralelas. La introducción del grupo (¿cultura?) amortiguador propone algunos problemas nuevos que hasta ahora no han sido examinados sistemáticamente. Las relaciones entre indios y mestizos han sido descritas en la literatura, pero no existen descripciones de las relaciones de individuos en el grupo cholo con los indios y mestizos, respectivamente. Es necesaria investigación de campo sobre el tema.

Finalmente, Beals señala que cuanto menos se emplea criterios "raciales" para distinguir los grupos, las relaciones entre ambos se muestran más de "raza a clase" (Ibid:424). La dinámica de esta transición reside en las cambiantes estructuras económicas de las diversas naciones, así como en los cambios políticos a lo largo del tiempo. Beals

no es el único autor que visualiza el producto final de las transformaciones indio-mestizas como relaciones de clase. En la siguiente sección examinaremos a los autores que consideran esta transformación no como una que va de raza o cultura a clase, sino como una transformación que va de casta a clase.

Richard N. Adams, y Joan Snyder: De Casta a Clase

"Un cambio de casta a clase en un pueblo de la sierra peruana".

(R. Adams 1953) *Requayhuanca* (Snyder 1960).

Adams estudió una comunidad en el modernizante valle del Mantaro, mientras que la gente de la comunidad de Snyder en el Callejón de Huaylas tenía pretensiones de ser algo mejor que simples "indios", a pesar de que los miembros de otras comunidades no estaban muy seguros acerca de tales pretensiones. La comunidad de Adams comprendía tanto indios como mestizos (según su propio criterio), mientras que la gente estudiada por Snyder eran miembros de una comunidad homogénea. Ambos describen las relaciones entre indios y mestizos como relaciones de casta. Adams considera que los muquiyauyinos han abandonado sus ideas de casta y las han transformado en nociones de clase, mientras que Snyder considera que las relaciones de casta caracterizan las relaciones entre los requayhuanquinos y los miembros de los pueblos mestizos aún hoy.

Adams fundamenta sus conclusiones en la reconstrucción histórica del pueblo a partir de 1880. Sus informantes fueron claros en cuanto a las distinciones entre indios y mestizos. Estas se hacían en base a vestimenta; derechos usufructuarios sobre la tierra de la comunidad indígena (solamente compartidos por los indios); uso de la lengua quechua; apellidos; ciertos rasgos físicos; fiestas separadas; y, finalmente, prohibición de matrimonio intergrupalo (Adams 1953: 238-239). Debe notarse que en Muquiyauyo existía una "comunidad indígena" reconocida oficialmente, que contaba con tierras comunales, aunque no todos los residentes formaban parte de la misma.

Existían castas, sostiene Adams, porque existía una serie de características culturales y sociales consistentes entre sí y exclusivas de un solo grupo. Estas tenían contraparte en otra serie de características culturales y sociales que eran exclusivas de otro grupo. Además, había demarcaciones rígidas y fijas (que incluyen la endogamia) entre ambos grupos. Finalmente, los dos grupos estaban ordenados jerárquicamente, uno sobre el otro ⁸. La transición de casta a clase se produce cuando las características dejan de ser exclusivas de uno u otro grupo, pero al mismo tiempo son accesibles a ambos grupos. En otras palabras, los mecanismos de demarcación se rompen. Esta ruptura se debe principalmente a una convergencia de los intereses económicos en la agricultura y en el trabajo en las minas por parte de ambos grupos. Otros factores conducen a los miembros de la comunidad indígena a dividir la tierra, a abolir el gobierno idiosincrático, a adoptar hábitos "mestizos" y gradualmente se comienzan a producir matrimonios entre los dos grupos. Al hacerse posible la movilidad individual, algunos indios llegan a la cima de la jerarquía local, lo que resquebraja la estructura de casta, por ser incompatible con ella.

Cuando los antropólogos estudian genealogías, encuentran a menudo que las que les han sido proporcionadas por los informantes no corresponden a la realidad, sino que se las ha modificado para que se ajusten a las actuales circunstancias y requerimientos. Es el mismo tipo de fenómeno que suele presentarse cuando se intenta hacer una reconstrucción histórica en base a entrevistas. Es difícil asegurar la certidumbre de que las declaraciones hechas por los informantes de Adams acerca de las relaciones indio-mestizo

⁸ El hecho de que los indios de Muquiyauyo estuviesen organizados en una comunidad indígena arroja alguna duda en cuanto a si las relaciones entre los grupos indígena y mestizo estuviesen organizadas rígidamente en una jerarquía. He sostenido anteriormente (*Litigation systems in Highland Peru*) que las comunidades indígenas reconocidas oficialmente disfrutaban probablemente de un status elevado. El proceso de desarrollo de Muquiyauyo como comunidad podría también arrojar alguna duda acerca de aquella afirmación (Ver Adams, 1959).

en el pasado hayan sido en realidad expresiones de cómo los informantes hubiesen querido que éstas fueran, mientras que la realidad de las demarcaciones entre indios y mestizos haya tenido tan poca rigidez como en la actualidad.

Existe una larga discusión entre los científicos sociales sobre si el término "casta" debe aplicarse sólo a la India y a Ceylán en vista de que hay todo un conjunto de fenómenos asociados exclusivamente con jerarquías de casta hindú: entre ellos la noción de polución que se da única y particularmente en esa área. Me inclino a identificarme con esta posición, aunque reconozco que muchos de los elementos que conforman el sistema de castas de la India están presentes en otras sociedades, a pesar de la ausencia del conjunto de variables. La otra manera en que ha sido empleada la noción de "casta" la encontramos en la América del Sur. Lloyd Warner (1936: 234) la define en los términos siguientes:

"La palabra casta, según se emplea aquí, describe un ordenamiento teórico de la gente de un grupo determinado, en el cual los privilegios, deberes, obligaciones, oportunidades, etc. están distribuidos de manera desigual entre grupos que se inclinan a mantener como desigual a tal distribución. Tal definición también describe "clase". Una organización de castas, sin embargo, puede ser, además, definida como aquella en donde el matrimonio entre dos o más grupos no se considera como lícito y en donde no existe oportunidad para que los miembros de los grupos más bajos puedan ascender a los grupos superiores, o para que los miembros de los grupos superiores puedan descender a los inferiores".

Usando como referencia de comparación el modelo hindú, encontramos, en primer lugar, algunas diferencias que nos llevan a rechazar la idea de que el caso peruano sea estructuralmente similar al de la India.

En primer lugar, en un sistema de castas como el que se implica en Muquiyauyo, se encuentra por lo general toda

una jerarquía de castas presente en cada pueblo 9. En la medida en que existan comunidades homogéneas exclusivamente indígenas, o exclusivamente mestizas, la caracterización de Adams no es generalizable ya que es válida solo para las comunidades en donde están presentes indios y mestizos. Además, las castas varían ocasionalmente en jerarquía sin que los individuos modifiquen su afiliación de casta. Esto no sucede en el Perú, en donde los indios han estado siempre en los niveles inferiores y la única ruta de movilidad para los individuos de las comunidades ha consistido en negar su status de indios. De acuerdo con lo que Adams señala correctamente, un sistema de castas no permite la movilidad individual y, cuando ésta se produce, el sistema de castas se resquebraja. Sin embargo, existen varias dudas de que la movilidad individual haya estado siempre ausente de las comunidades indígenas en la época republicana. El argumento de Adams se basa en la afirmación de que hasta época muy reciente no se había producido movilidad de indios. Sin embargo, personalmente es mi sospecha que este no ha sido el caso de Muquiyauyo, aunque esté de acuerdo en lo que al incremento habido se refiere.

Históricamente, en la época de la colonia existió realmente una especie de estructura de castas. Los indios, como casta, eran quienes figuraban en los registros tributarios y estaban disponibles como mano de obra no retribuida. Las condiciones para ser incluido en el registro tributario eran determinados lugares de nacimiento y la presencia del padre en el registro. Si esta última condición no se cumplía, el hijo era excluido, aun en el caso de que la madre fuese india. Aquí encontramos nuevamente una diferencia radical con las condiciones de la India y los EE. UU., en donde la descendencia de la unión entre dos castas pertenece siempre a la inferior. En Sudamérica, aún en tiempos coloniales, el caso era el inverso. Los registros tributarios fueron abolidos, sin embargo, en 1851, y al mismo

9 Esto sólo se da en caso ideales. En la India existen muchos pueblos en donde están ausentes los miembros de castas importantes.

tiempo se abolió también cualquier definición del status indígena¹⁰. Considero que la caracterización de Adams es demasiado fuerte. Prefiero ver a Muquiyauyo como un sistema de clases en que las demarcaciones se hacen gradualmente menos rígidas. Pero de ningún modo han sido tan cerradas como lo sugiere el término "casta". Además, las distinciones de clase en Muquiyauyo son realmente distintas a las que se dan en otras áreas; por ejemplo la gente de Snyder, los requayhuanquinos. Estas últimas yo no las describiría como relaciones de clase.

La conclusión de Snyder se basa en el hecho de que los mestizos de los pueblos no reconocen otro status para la gente de Requayhuanca que el de indios, sin importar cuán aculturado el requayhuanquino en cuestión pudiera estar. Los mestizos de los pueblos de Marcará y Carhuaz definen a la gente de Requayhuanca como indios y los tratan como tales. De esta manera "los mestizos fuerzan un elaborado juego de restricciones de contactos para asegurar que prevalezca distancia social entre ellos" (Snyder 1960: 445) lo que resulta en "contactos intergrupales que son necesariamente superficiales y estereotipados" (Ibid: 447). El que este tipo de relación se infiltre en las relaciones entre los requayhuanquinos y los forasteros (que llegan pasando por los pueblos mestizos), sin dejar abierto un comportamiento alternativo, lleva a la autora a decidir que la manera más adecuada de describir la situación es por la relación de casta. La autora pronostica que mucha gente indígena adoptará en el futuro los patrones mestizos, sin que cambie, sin embargo, su afiliación de grupo como indios. Las barreras de casta se preservarán por largo tiempo, aunque los indios estén dispuestos a rechazar su status indígena cada vez que pueden.

Comparemos esta situación con la de las castas del sur de Norteamérica. Snyder presenta la intrigante hipótesis de que los habitantes de Requayhuanca constituyen un grupo de mestizos en decadencia (Ibid: 430), proceso que no es posible dentro de la definición de casta que se da

10 Ver Pyke (1967)

anteriormente. Hay también algunas evidencias (Ibid: 437) de que se produce unión sexual entre los mestizos y las mujeres requayhuanquinas, lo que no contradice abiertamente la definición de Warner, ya que estas uniones no cuentan con sanción pública favorable. Sin embargo, las uniones de este tipo no son señaladas con el mismo oprobio que reciben las uniones entre negro y blanco en los EE. UU. Lo que en verdad nos aleja de la definición de Warner, es que la gente de Requayhuanca es definida como india en base a su *origen comunal y no mediante un criterio biológico*. En la medida en que es posible ocultar a los demás el pueblo de donde se procede, puede suceder que esta gente se una al grupo mestizo si cumple con otros requisitos. En consecuencia, las relaciones tipo casta sólo pueden sostenerse entre grupos en donde todos los individuos se conocen entre sí lo que restringe el área en donde operan comportamientos asociados, a un ámbito pequeño y circunscrito, i. e. solamente Requayhuanca y Marcará. Esto a diferencia del sur de los Estados Unidos, donde un negro es siempre un negro, sin importar dónde se encuentre de modo que la relación de casta se aplica en toda el área geográfica. Así como los indios son definidos por una referencia a su origen comunal ocurre también con los mestizos, y aquí se introduce otra ambigüedad. Una comunidad determinada, e. g. Marcará, puede definirse a sí misma como mestiza, mientras que es definida como indígena por otras comunidades. El resultado es una fuerte ambigüedad en la definición de los miembros de la clase superior. Aquí un nuevo contraste con el sur estadounidense, en donde un hombre blanco sigue siendo tal, aun siendo un "lumpen blanco". La ambigüedad en la definición de quién es indio y quién mestizo permite a los individuos desplazarse al status del mestizo y volver al del indígena con sólo cambiar de localidad, aunque sea temporalmente. Un requayhuanquino puede ser tratado mestizo en una comunidad indígena distinta de la suya propia, lo que no es posible en una sociedad estructurada en castas.

Podemos ver de esta manera que ninguno de los dos modelos de casta, ni el de India ni el de los EE. UU., puede

aplicarse totalmente a la situación peruana, aunque en una situación localizada se pueda hallar grupos mestizos que fueren relaciones tipo casta con los indios. La predicción de Snyder se basa en la suposición de que el mestizo podrá mantener la dominación política y social por la cual logra la sumisión del indio. Esto se debe a que el Callejón de Huaylas es una sociedad cerrada (Snyder 1960: 451) y las influencias modernizantes aún se encuentran débiles o están ausentes. El siguiente paso en nuestro análisis consiste en preguntarnos por qué el grupo mestizo ocupa una posición que le permite constreñir relaciones tales con los indios. Para ello debemos ir hacia el análisis estructural y examinar las relaciones indio-mestizo desde esa perspectiva.

Eric Wolf: Los indios = Un campesinado

Hemos examinado los puntos de vista de quienes sostienen que los indios representan una cultura aparte de sus respectivas culturas nacionales. A continuación hemos considerado el argumento de que los indios forman parte de una clase inferior (el producto final de la transformación de una "raza social", cultura, o casta aparte) y examinado las posibilidades de que este punto de vista pueda ser provechoso y aplicable. Una tercera perspectiva considera que los indios constituyen un campesinado e insiste en que debemos, por lo tanto, centrar nuestra atención en los rasgos de estructura que unen al campesinado con el mundo nacional. Eric Wolf es el principal representante de esta posición.

En esencia, un campesinado está constituido por personas que, en su mayoría son agricultores que, en virtud de su posición en una sociedad tienen que ceder parte de su producción a los miembros de otros grupos sociales quienes disfrutan de estos "excedentes" por causa de su mayor poder político (Wolf 1966: *passim*). De esta manera nos desplazamos de una perspectiva que sostiene que el indio es indio debido al aislamiento y estado de separación en que se encuentra en relación al resto del mundo, a otra que visualiza a los indios como parte y parcela del sistema nacional, y asume que los rasgos característicos del

"indígena" son el resultado de su modo peculiar de participación en la cultura nacional, y no de su marginación.

Para una definición preliminar del campesino latinoamericano, Wolf (1955, 503-505) propone los siguientes criterios:

Un campesino es:

- a) un productor agrícola que ejerce sobre la tierra
- b) uno de dos tipos de tenencia:
 - (1) directa o
 - (2) indirecta por arrendamiento, y
- c) los objetivos cuya producción son la subsistencia y no la reinversión.
- d) No se encuentra aislado y está unido al mundo exterior por lazos específicos. El modo en que se tiene esta vinculación con el mundo nacional (sobre todo a través de lazos comunales) origina variación local y determina la clase de comunidad a la que pertenece.
- e) Los cambios históricos en el sector nacional producen, a través de los vínculos de éste con el campesinado cambios en este último sector.

Históricamente, las demandas del sector nacional sobre el campesinado han producido dos tipos distintos de estructura, la "comunidad corporada cerrada" 11 y la "comunidad abierta campesina". La primera (Wolf 1955: *passim*) es el resultado de la política particular que la corona ejerció hacia los nativos en tiempos coloniales. Cuando el Virrey Toledo, en el Perú, (1569-1582) los indios fueron reubicados en establecimientos nucleados llamados reducciones, de manera que pudieran ser mejor administrados y controlados.

También fue una norma colonial el responsabilizar a estas comunidades por prestaciones laborales en conjunto,

11. Para hacer claro que los factores estructurales son cruciales, Wolf demuestra que los mismos factores han producido, en Java: un tipo similar de campesinos independientemente de los factores culturales. (Wolf, 1957).

actuando, el gobierno, como mediador entre la comunidad y los contratistas españoles de mano de obra. La política española imponía una autoridad indirecta sobre la población nativa y de este modo estimulaba el desarrollo de un gobierno interno, (Ver: Mishkin y Kluber, 1946: 411-470). El mando indirecto permitía también el tributo en mano de obra y contribuciones comunales e individuales. Ello favoreció un nivel estable en la producción y una administración más suave.

Estas tendencias históricas han dado como resultado las características del campesinado actual (Wolf, 1955: 505-513). Por causa de la ausencia de poder político, las comunidades se han ido expandiendo en tierras marginales que se explotan todavía con tecnología tradicional. La comunidad es pobre. Mantiene su jurisdicción sobre la distribución de tierras, a pesar de que a menudo se permite la tenencia individual. La tierra nunca es un bien gratuito; la venta al forastero es un tabú. La distribución del poder es ascriptiva y no en base al logro individual, i.e., la participación en la jerarquía civil y religiosa que también define los límites de lo comunal frente a lo ajeno. La jerarquía civil y religiosa es además un símbolo de la unidad colectiva. En asociación están los mecanismos de nivelación que obligan a un consumo comunal más que a uno individual pudiera resultar o no en división de clases 12. En cuanto una comunidad no está en posición de satisfacer todas las necesidades de sus integrantes, se ve obligada a ingresar al mercado externo por medio del trabajo asalariado, artesanía o venta de excedente agrícola. Según aumenta el precio de los productos obtenidos del mundo extra-comunal, y crece el desnivel por causa de la estática capacidad local de producción, se responde contrayendo los niveles de consumo. Esto tiene como resultado la ética del "trabajo duro" y el desdén por el consumo conspicuo 13. Se contrae también el ingreso de artículos innovadores por un

12 Hasta qué punto son "niveladores" estos mecanismos niveladores, se discute en Cancian (1965).

13 Ver Bequiraj (1967) sobre la "compasión" como esencia de la ética campesina, que es un argumento similar.

deliberado esfuerzo de eliminar alternativas de consumo (" *Estas cosas no son para nosotros*") lo que conduce a lo que Wolf bautiza como "ignorancia defensiva" (Ibid: 510). La familia nuclear es el arreglo estructural más apropiado para la ética del "trabajo duro" y el mantenimiento de consumo reducido, ya que la familia puede actuar como unidad, compartiendo las cargas y tribulaciones por igual. La "ignorancia defensiva" y su concomitante reificación de la pobreza -lo que Wolf llama "culto a la pobreza" -, se impone por la "envidia institucionalizada" que desanima a los miembros más acomodados de exhibir sus riquezas en forma individual.

Un sistema social como éste demanda la participación activa de todos sus integrantes y no una mera aceptación pasiva, ya que la participación así como la lealtad hacia la comunidad tienen que demostrarse mediante la total aceptación de toda la cultura: así, las diferencias entre comunidades son considerablemente enfatizadas. Al igual que las diferencias entre indígena y mestizo. Esto explica los diferentes estilos de vestidos, la diferenciación lingüística y la rivalidad entre los pueblos ¹⁴. No hace falta decir que todos estos factores se encuentran estrechamente encadenados entre sí, originando un amplio círculo vicioso lo que da cuenta de la estabilidad (o estancamiento) de estos grupos campesinos.

Cuando la comunidad en su totalidad es absorbida por otro sistema social (sin mantener su independencia) tenemos una variante de la comunidad corporada cerrada, los siervos de la hacienda. La única diferencia entre esta comunidad y la primera independiente, consiste en que los derechos de la tierra están ahora en poder del hacendado, quien cuenta, para su uso particular, y dentro de los confines de su hacienda, con una reserva de mano de obra no remunerada.

¹⁴ Por esta razón la vestimenta indígena tiene mayor semejanza con el traje del siglo XV o XVI, más que con un modelo autóctono característico. Según mis conocimientos, la rivalidad entre los pueblos no ha sido hasta la fecha adecuadamente descrita o analizada.

El segundo tipo de campesinado latinoamericano (Ibid: 513-520) constituye la comunidad abierta surgida de necesidades nacionales de exportación agrícola. Se trata de productores para la venta en efectivo. La comunidad abierta subsiste también en base al producto local, pero su vida es más monetizada. Se estimula la ostentación individual de la riqueza. Estos campesinos dependen del precio mundial de la cosecha que producen para su bienestar y, en consecuencia, la coyuntura de los precios los afecta seriamente, ya que se mueve fuera de su control y comprensión. Entre el productor campesino y el exportador nacional está de por medio el intermediario (o toda una serie de intermediarios), que compra su cosecha. Este intermediario está interesado en mantener al campesino en estado de retraso, ya que se necesitaría una fuerte inversión de capital para modernizar la producción. El capital está monopolizado por el intermediario y éste no se inclina a invertir en créditos para el pequeño productor, ya que sabe que en condiciones desfavorables de mercado, el campesino no podrá cubrir la deuda. La inversión modernizadora en la producción es baja por causa de los riesgos implicados. En consecuencia, la producción es pequeña y el ingreso hace que el campesino se sienta más inclinado a reinvertir en la producción de subsistencia que en la de cosechas para la venta en efectivo. De este modo, el campesino aumenta sólo gradualmente su consumo en la medida en que con gran vacilación y según crecen sus necesidades, dedica cada vez más tierra a los cultivos comerciales. Al no existir en la comunidad ningún respaldo, cuando el campesino necesita capital debe acudir al intermediario adinerado, quien, como se ha visto anteriormente, puede perder sus inversiones cuando caen los precios. Si ocurre esto, el intermediario es remplazado por otro que se incline al riesgo. Pero para obtener el crédito, el campesino debe cultivar relaciones personales con el intermediario, lo que resulta en sistemas de relación patrón-cliente que se construye en forma individual. Ello contrasta con el caso de la comunidad corporada cerrada, en donde las relaciones con frecuencia, se establecen entre un mestizo intermediario y un representante de la comunidad, que es su delegado y habla a nombre de ella.

Wolf propone dos tipos distintos de campesinado y dos clases diferentes de relaciones entre campesinos y mestizos, dependiendo éstas del modo de estructura comunal (ausencia de ésta). No es difícil reconocer a la comunidad corporada cerrada como una comunidad indígena. El otro tipo de comunidad, la abierta, es más difícil de identificar en el Perú. Sus integrantes, sin lugar a dudas, negarían la condición indígena ya que, en general, las cosechas de exportación son tropicales y se encuentran en las tierras bajas. Los integrantes de estas comunidades campesinas abiertas son, sin embargo, en su mayoría, migrantes de la sierra 15.

Llegados a este punto, sería bueno seguir la sugerencia de Tschopik y comenzar a construir nuestra propia tipología. A la gente que está en una *relación inferior estructurada* con los intermediarios del sector nacional, la llamaremos *campesinos*. Nos gustaría agregar algunos términos descriptivos que contribuyan a dar claridad. De manera que daremos a los *yanaconas* (siervos de las haciendas) ya los miembros de las "comunidades corporadas cerradas" que se encuentran aisladas, el nombre de *campesinos indígenas*. A los miembros de las comunidades "abiertas" dedicadas a cultivos comerciales los llamaremos - teniendo en cuenta su sensibilidad- campesinos no indígenas. Nos reservaremos el término *mestizo*, para la persona que ocupa la posición estructural de un intermediario entre el campesino y el sector nacional. Para mayor claridad, los llamaremos *intermediarios mestizos*.

Intermediarios son aquellos que "montan guardia sobre las coyunturas o sinopsis cruciales de los vínculos que conectan el sistema local con el todo más amplio" (Wolf, 1965: 97). Su función consiste en canalizar la producción excedente del campesino hacia el sector nacional, así como en relacionar a los individuos de la comunidad con el sector nacional en todas sus negociaciones. El individuo orientado comunalmente, carece de seguridad económica, y de conexión política con los individuos de orientación nacional (Ibid: 97). Estos últimos que sí operan en términos de

15 Ver Wesley Craig (1967A) para datos sobre la inmigración de las tierras bajas al Valle de La Convención en el Cuzco.

formas culturales complejas e instituciones nacionales, necesitan de un buen número de seguidores para su éxito en la aventura empresarial.

El *intermediario mestizo* es la persona que los liga en beneficio mutuo; tal es su función social y su modo de ganar la vida. Los *intermediarios mestizos* están interesados en monopolizar su posición y por lo general lo hacen manteniendo aislado y en situación de dependencia al grupo campesino. Su posición es, sin embargo, vulnerable, ya que otros grupos pueden usurpar su posición de "mediocres".

Siguiendo a Wolf, podemos distinguir dos tipos de *intermediarios mestizos*: los que tienen trato con los campesinos indígenas y los que tratan con los campesinos no indígenas. Los primeros se clasifican a su vez en *intermediarios universales* e *intermediarios especializados*.

El *intermediario mestizo universal*, se encuentra casi siempre en situaciones en las que hay una persona de por medio entre el campesino indígena y el mundo exterior. Esto es típico de las haciendas tradicionales, en donde el intermediario es un patrón que "protege" a sus subordinados de las intervenciones de la sociedad nacional, como la recluta militar. En la literatura existen numerosas descripciones de las relaciones entre los patrones de las haciendas y los siervos (c.f. Vásquez: 1961, y mi trabajo "La hacienda como sistema social"). En resumen, las relaciones entre siervo y patrón residen en la manipulación de relaciones verticales múltiples en detrimento de cualquier vinculación horizontal entre los mismos siervos. El sistema opera sólo si la hacienda se mantiene aislada del resto del mundo.

El *intermediario mestizo especializado* es aquel que se concreta a funciones interventoras en una sola esfera: económica, política, legal, religiosa u otra. Entre éstos encontramos al mercader, al jefe político local, al abogado (tinterillo) y al párroco local. Como estos intermediarios pueden operar en situaciones en donde el hacendado se halla ausente o por delegación parcial de las funciones de éste, frecuentemente los encontraremos tratando con campesinos indígenas que están organizados en "comunidades corporadas cerradas" libres. El típico ambiente social en que

operan los *intermediarios mestizos* es la pequeña ciudad provinciana que concentra funciones de administración y de mercado, y que se encuentra circundada por comunidades indígenas satélites. Una gran parte de las poblaciones "mestizas" del Callejón de Huaylas como Marcará, Carhuaz, Yungay, etc., caen dentro de esta categoría. En general, cualquier centro comercial administrativo que se encuentre rodeado por comunidades indígenas, está incluido dentro de este tipo. Bourricaud (1963: 308-321) observó la sección mestiza de la ciudad de Puno y llegó a las siguientes conclusiones:

En Puno no existe industria. El comercio y la administración son la vida total de la ciudad. Las relaciones dentro del grupo mestizo no pueden describirse como de clase o casta: todo lo que existe es un mecanismo bastante inestable de clasificaciones según prestigio, en el que sólo algunas personas participan. Para adquirir prestigio, se deben adoptar algunas formas propias exteriores de comportamiento. Una persona tal es un caballero. Si a ello se agrega un buen nombre, una exitosa carrera profesional y un gasto indiscriminado de dinero, entonces se es decente (Ibid: 317). Lo que es importante es que el grupo que comprende a los *intermediarios mestizos* no es ni homogéneo ni unido, sino lleno de conflictos y rivalidades, encontrándose presentes desigualdades percibidas y reales. Esto tiene como resultado un fenómeno, a menudo observado: que se haga referencia al intermediario mestizo como blanco en un contexto, mestizo en otro, e indio en un tercero. El siguiente ejemplo es proporcionado por el mismo Bourricaud (1963: 310):

"El mismo individuo que en Puna sería aceptado como *misti* 16 y reconocido, aunque no completamente, como *gente* por la sociedad de Arequipa, cuya vanidad es

16-*misti*: hombre blanco (literalmente es una quechuización de mestizo).

-*gente*: implica a un pequeño grupo de familias que se consideran a sí mismas la aristocracia local y con quien creen que es importante interactuar socialmente. Este término no debe confundirse con mi *gente*, que el hacendado usará para referirse a sus siervos indígenas.

bastante conocida, sería tratado desdeñosamente como *cholo*, no sin alguna amargura, o de *serrano*, por el primer limeño que encuentre, tan orgulloso de su condición de *criollo*".

El segundo tipo de *intermediario mestizo*, el que tiene trato con los campesinos que cultivan cosechas comerciales, se encuentra en las áreas en donde se producen cosechas de este tipo. Craig (1967a: 12) describe un grupo de estos intermediarios, llamados *rescatistas*, que hicieron su aparición en el Valle de La Convención al comenzarse a cultivar café en esa área. Craig sostiene que estos *rescatistas* "estaban dispuestos a otorgar crédito a los campesinos, a cambio de la promesa de comerciar su café. Cuando aumentó la producción, los intermediarios pasaron por encima de los hacendados y comenzaron a tratar directamente con cada campesino" (Ibid: 12). Estos intermediarios se concentraban en el área del ferrocarril y en Quillabamba, y, como grupo, contribuyeron sustancialmente al resquebrajamiento del sistema de hacienda en el valle.

En resumen, hemos identificado dos grupos de campesinos, los *campesinos indígenas* que se subdividen en siervos de hacienda y miembros de "comunidades corporadas cerradas", y los *campesinos no-indígenas* que producen cultivos comerciales. Para cada uno de estos grupos hemos identificado un tipo de intermediario mestizo: *el patrón de la hacienda*, *el mestizo del pueblo* y *el rescatista*. Cada uno ocupa una posición estructural ligeramente distinta con respecto a la clase o tipo de campesino con quien tiene trato. Las relaciones personales y el comportamiento de estos intermediarios mestizos varía de acuerdo a su posición estructural. Trataremos sobre esto en la segunda parte. Existe además un tercer grupo estructural que debe ser identificado y descrito: el grupo cholo.

-*cholo*: término ofensivo que designa a un indio que ha ascendido rápidamente.

-*serrano*: término despectivo (en algunos casos) que se aplica a cualquiera que proviene de la sierra.

-*criollo*: persona de la costa, que posee las características culturales de un criollo, y que cuenta con prestigio nacional. (Ver Simmons, 1965: 518 - 530).

¿Qué hay del cholo?

Fried y Mangin: El grupo cojín.

Quijano: La clase emergente.

Si podemos distinguir los grupos de personas que se encuentran en recíproca relación estructurada, podremos identificar también a otras que han roto con la situación tradicional. Son los cholos. Siguiendo con nuestra terminología, llamaremos a este grupo el *indio excampesino*. Consideremos sus características.

La mayor parte de las relaciones estructurales se dan en un escenario local. Por esa razón conviene examinar un área específica que ha sido bastante estudiada y descrita: el Callejón de Huaylas (Mangin, 1964: 16-37). Mangin distingue tres grupos: mestizos, indios y cholos. Los mestizos se subdividen en dos tipos: mestizos de clase superior (el autor los llama criollos), que residen principalmente en Huaraz y son los profesionales, administradores de alto nivel y hacendados. Los mestizos de niveles bajos habitan en poblados más pequeños, y ocupan posiciones de menor prestigio. Son bilingües. Consideran al trabajo manual un tabú, al igual que ciertas otras formas exteriores de comportamiento, tales como masticar coca, por ejemplo. Su ingreso principal lo obtienen de los indios por la venta de coca, alcohol, azúcar, sal, lana y manteca. Otras ocupaciones incluyen los puestos asalariados, el sacerdocio, el magisterio, la pequeña agricultura, etc. (Mangin, 1964: 27). Debe resaltar también el hecho que este grupo sea el que da muestra de prejuicios anti-indígenas más fuertes, siendo al mismo tiempo que depende casi exclusivamente del indio para su sustento (Ibid: 27).

Luego sigue el grupo indígena, caracterizado en forma más precisa por los vicosinos (Holmberg, A1ers, Doughty, Vásquez, etc., 1964 [ABS]), los hualcaínos (Stein) y quizás también los requayhuanquinos (Snyder). Hablan quechua, son agricultores y tienen orientación comunal.

Entre estos dos se encuentra el grupo - más bien amorfo- de los cholos. Los cholos participan, por lo menos de manera mínima, en la cultura nacional, manteniendo al mismo tiempo su calidad de miembros de la comunidad.

Económicamente, algunas veces es difícil distinguir entre un indio y un cholo. Mangin (1964: 28) dice que:

"La diferencia más saltante (entre indio y cholo) es la identificación y participación del cholo en la cultura nacional y sus aspiraciones por el bienestar de sus hijos".

Por lo general, los cholos son bilingües, pero las mujeres en menor proporción que los hombres. La vestimenta constituye una mezcla total entre lo tradicional y lo moderno (Ibid: 28); algunos mastican coca. El grupo cholo se encuentra estrechamente unido. Para los negocios, los cholos tratan con los mestizos y los indios. Sus ocupaciones principalmente son rurales, como el cultivo en pequeña escala para fines comerciales; pero en los poblados se les encuentra como artesanos, ayudantes de choferes (chulillos) y como trabajadores asalariados. Mangin (1964: 28-29) continúa del siguiente modo:

"El grupo cholo puede ser considerado socialmente como un grupo de cojín entre mestizos e indios... Un indio que por razones de contacto, apremio por la tierra, servicio militar, etc., es obligado a dejar la comunidad y adoptar las aspiraciones o valores de prestigio del sistema interno del grupo indio (Beals 1953), es rechazado por mestizos e indios, pero en el grupo cholo encuentra una cultura que no es ni lo uno ni lo otro".

Mangin (Ibid: 33) finaliza su discusión sobre el Callejón de Huaylas señalando que las comunidades indígenas reconocidas oficialmente deben considerarse más como grupos de cholos que de indios. Los indios de orientación tradicional se encuentran primordialmente en las haciendas y comunidades que están bajo la dominación de los poblados mestizos.

De esta manera, el grupo cholo se incorpora a nuestro esquema como el indio *ex-campesino*. Sus miembros no han abandonado la cultura indígena, a pesar de que han roto con la posición tradicional estructural que los mantenía como campesinos. Lo que es más, mientras rompían con la

antigua estructura, han abrazado ciertos aspectos de la cultura nacional, en la que comienzan a participar cada vez en mayor grado.

El *indio ex-campesino* constituye el grupo más interesante del Perú en la actualidad. Surge un buen número de cuestiones que, hasta donde llegan mis conocimientos, no han sido estudiadas suficientemente.

¿Podemos, por ejemplo, considerar a este grupo como una fase transitoria en el proceso de mestizaje o debemos suponerlo una nueva clase emergente que podría eventualmente incorporar a la mayor parte de la población serrana del Perú? 17 De ser así, ¿cuáles son las consecuencias que acarrearía su emergencia? Para dar respuesta a estas preguntas tenemos que saber cómo es que emerge, cuáles son sus valores y, por fin, si es que hay continuidad de estos valores en las generaciones subsiguientes.

Como hemos visto anteriormente, Mangin (Ibid, 28-29) considera que el grupo cholo surge porque la escasez de tierras, servicio militar, etc., conducen a algunos indios a salir de la comunidad, y éstos son luego rechazados por indios y mestizos, debiendo formar su propio grupo. Fried (1961, 25) considera la emergencia de los cholos como resultado de las insuficiencias de la estructura existente, o sea, "de diversas fuerzas sociales y económicas que han hecho que les sea imposible a los indios permanecer en sus comunidades". Fried opina, sin embargo, que estas fuerzas económicas y sociales son tales que el grupo cholo podría convertirse en el "más sensitivo, potencialmente, a los nuevos y poderosos cambios que van cobrando ímpetu en el Perú" (Ibid, 25). Esto se debe a que los cholos están:

"No comprometidos, como no lo están ni el indio ni el mestizo. Los cholos están libres de las barreras

17 Los datos recogidos por el Instituto de Estudios Peruanos y por la escuela de Relaciones Laborales e Industriales de Cornell proporcionarán importantes respuestas a estos interrogantes, una vez que se hayan desarrollado los índices apropiados que puedan identificar este grupo cholo.

sico-sociales producidas por las divisiones tipo casta, que han resultado en estrategias de relaciones étnicas, que introducen fuerte resentimiento. Los cholos están libres de muchos modos del tradicionalismo que tanto en el indio serrano como en el mestizo, se halla congelado en estilos de vida que no van de acuerdo con los desarrollos urbanos e industriales" (Ibid, 25).

Fried considera, finalmente, que las fuerzas socioeconómicas del país son tales que las filas indígenas tienden a ralearse cada vez más, mientras que el grupo cholo se expande de manera impresionante (Ibid, 26). "No es ni el indio ni el mestizo, sino el cholo, quien mejor representa simbólicamente al Perú en la actualidad" (Ibid, 26).

Además de las condiciones estructurales, existe otra fuerza que podría conducir al crecimiento del grupo cholo. Esta consiste en un cambio en los valores de la comunidad indígena en su totalidad. Por cierto, estos cambios de valores se encuentran influidos en gran parte por los cambios de estructura, pero no necesariamente afectan de modo directo al grupo en cuestión. Las influencias modernizantes, que producen en parte al grupo cholo, han estado presentes en el campo durante mucho tiempo, aunque recientemente han aumentado su magnitud y fuerza. Es posible que tales influencias puedan producir el cambio interno de valores en la comunidad tradicional que de ese modo podría convertirse en una dinámica comunidad de cholos¹⁸. En algún otro momento, ha sostenido ("Sistemas de litigio en la sierra del Perú") que el indicador más sensitivo de este cambio de valores puede verse en el proceso por el cual estas comunidades buscan el reconocimiento gubernamental de su condición de "indígenas". En tal negociación los campesinos pasan por encima de los *intermediarios mestizos* y ganan de ese modo un acceso directo al gobierno

18 Este proceso de cambio de la comunidad no es sencillo. Aumenta el conflicto interno entre los conservadores (los ancianos) y los modernizadores (los jóvenes); entre las mujeres conservadoras y los hombres modernizadores; y entre la comunidad en su conjunto y los intermediarios mestizos, que se sienten amenazados por la transformación. (Comunicación personal del Sr. César Fonseca).

nacional, apartándose de la relación estructurada indio-mestizo (intermediario). Como sub-producto su acceso a la información y sus posibilidades de modernización aumentan en gran forma.

Mayor evidencia del dinamismo y de la importancia cada vez mayor del grupo cholo la obtenemos de Aníbal Quijano. En "El movimiento campesino del Perú y sus líderes" (1965; 43-64) aparecen algunos de sus puntos de vista sobre el particular. El trabajo hace una descripción de los recientes movimientos campesinos en el Perú rural. El autor señala que el liderazgo en una de las variedades del movimiento campesino está ejercido por izquierdistas urbanos, pero que el movimiento efectivo que tiene su origen en la sierra está conducido por líderes cholos. La inquietud rural en el Perú adquirió importancia en los últimos seis o siete años y puede dividirse en dos tipos distintos. La sindicalización costeña de los trabajadores de hacienda y plantación, que el autor denomina movimiento criollo, y las invasiones de tierras en la sierra. Son estas últimas las que son conducidas por cholos que han demostrado una notable independencia en su posición y un total radicalismo que apunta hacia el derrocamiento total del orden social tradicional en el Perú rural. El estudio de Craig sobre el movimiento del valle de La Convención (1967b; 37) demuestra que el liderazgo es cholo, aunque sea quizás menos radical de lo que Quijano cree.

El grupo cholo emerge del grupo indígena y su característica principal consiste en que, mientras que aún participa de la cultura indígena, absorbe al mismo tiempo la cultura occidental. Viven, los cholos, en la sierra y en la costa, en el sector rural y en el sector urbano. La movilidad geográfica es bastante alta (Quijano 1965; 54).

Este grupo cholo ha sido afectado por el movimiento intelectual del indigenismo, que busca un cambio en las actitudes nacionales hacia el indio, glorificándolo en vez de despreciado. Es así como existe un grupo emergente nacionalista indígena, que está comenzando a traducir esto en un rechazo a las circunstancias sociales y económicas de las masas campesinas. En algunos casos, ello adquiere la

forma de un revolucionismo reformismo izquierdista (Ibid; 57). Ocupando el cholo una posición ambivalente en la estructura, su interés reside en el cambio estructural global y por tal razón se le encuentra en posición de liderazgo en los movimientos campesinos más radicales (Ibid; 58). Quijano hace ver también (Ibid; 59) que tales movimientos radicales no fueron posibles hasta que emergió este grupo cultural intermediario, que podía canalizar las demandas de los indios de modo de afectar al sector nacional:

"Su condición (del cholo) de intermediario entre la cultura occidental criolla y la cultura indígena, su situación inestructurada en la sociedad que lo empuja en dirección de cambio, su gran libertad respecto de los patrones tradicionales de conducta a diferencia del grupo indio, su gran capacidad de desplazamiento y su condición alfabeta o semi-alfabeta, hacen de este grupo el más eficaz vehículo de la influencia política urbana sobre el resto del campesinado. Al mismo tiempo, su vinculación cultural y social con los indígenas, lo convierte en cierta forma, en representante y portavoz del campesinado y le permite ejercer su liderazgo y su representación, aunque de manera ambivalente y contradictoria (Quijano, 1965; 61).

La cuestión siguiente es si este grupo logrará continuidad generacional o si los hijos de los cholos, por su creciente movilidad y educación saldrán del grupo cholo convirtiéndose en mestizos (en el sentido cultural). Todos los investigadores están de acuerdo en señalar que es este grupo el que pone mayor énfasis en la educación de sus hijos. Los cholos esperan que sus hijos tengan en la vida mejores oportunidades, así como un status más alto que el que ellos han tenido. Este criterio tiene una importancia tal, que sirve como el mejor indicador para diferenciar a los campesinos indígenas de los indios ex-campesinos (o cholos). Sin embargo, aún es punto en discusión el hecho de que esta educación sea buscada con miras a que los hijos puedan salir de un status bajo, o si es que ésta se desea a fin de que el grupo cholo pueda -como grupo- mejorar sus condiciones sociales y materiales. A juzgar por tendencias del

pasado, me parece que la movilidad individual tiene mayor probabilidad de ser estimulada que la movilidad de grupo.

Pero las cosas están cambiando. La evidencia de la movilidad individual proviene de la estadística de migración, ya que la migración a la costa y a la capital es esencialmente una aventura individual más que un fenómeno de grupal 19. No obstante, los migrantes tienden a juntarse formar una barriada, así como organizaciones de defensa y de otro tipo. (Ver Mangin, 1965; 311-323). La evidencia de estos intentos de movilidad de grupo puede encontrarse en los muchos proyectos en que se comprometen estas comunidades, en menor o mayor grado (Dobyns, 1964), las organizaciones y movimientos campesinos de auto-ayuda (Quijano, más arriba), y finalmente el reciente resurgir de lo "folklórico indígena" y el énfasis que en todo el país se pone en ello a través de festivales folklóricos, discos fonográficos y radio. Esto puede interpretarse como un mensaje claro y contundente dirigido a todos los grupos y en el sentido de que no hay por qué avergonzarse de ser indio.

Es así como, según mi parecer, en los últimos años se han venido produciendo algunas transformaciones estructurales en la sierra andina. Los campesinos están rompiendo cada vez más con el intermediario local mestizo, ya sea pasando por encima, tomando contacto directo con el gobierno, o empleando al grupo cholo de reciente-emergencia, como un intermediario sustituto. Debido a que se encuentran con un pie en cada cultura, los cholos están en mejores condiciones para realizar esta operación que el viejo intermediario mestizo. De esta manera, el grupo mestizo está perdiendo fuerza. Las investigaciones futuras deberían concentrarse en tal proceso y particularmente en la reacción de los mestizos ante esas amenazas. La segunda tendencia consiste en que los campesinos están rompiendo con su posición campesina y convirtiéndose en cholos. Tal cosa implica algo más que un cambio de valores, significa en verdad un rompimiento de los viejos lazos económicos que mantenían al indio como campesino. Las invasiones de tierras, la adquisición de éstas, las huelgas, la negativa a servir a

19. Ver Dobyns y Vásquez: *Migración Interna* (1963)

los patrones, las cooperativas y el comercio, son actividades que buscan romper con las estructuras socio-económicas tradicionales que los han mantenido como campesinos. Prácticamente en todos los casos el enfrentamiento es con el intermediario mestizo que mantenía estas estructuras.

La variable causal de estas transformaciones es, en mi opinión, el cada vez menor aislamiento social y geográfico en relación a los ambientes micro-sociales en donde operaban estas estructuras. Todos los arreglos estructurales existentes: la hacienda, la comunidad corporada cerrada, el pueblo mestizo con sus comunidades indígenas satélites, etc. podrían continuar en operación con su orden jerárquico de vida y la dominación económica y social ejercida sobre el indio, siempre y cuando los intermediarios mestizos *fueran los únicos intermediarios. Estos mantenían a los indios aislados y se interponían entre los campesinos indígenas y el mundo nacional.* Tan pronto como se resquebraja al aislamiento, otros intermediarios potenciales entran a competir. Al brindárseles alternativas a los campesinos, ya deja de ser posible mantener los lazos de dependencia que anteriormente los unían a los mestizos. Al reducirse el aislamiento geográfico, las tensiones en el área rural suelen crecer ya que las viejas estructuras se están resquebrajando prontamente, mientras que los grupos emergentes no cuentan todavía con bases económicas que les permitan operar con eficacia.

Campesinos, cholos e intermediarios

Hemos establecido tres grupos principales sociológicamente distintos: el *campesino* y el *intermediario*, ambos en una posición estructurada vis-a-vis uno del otro, y el *indio ex-campesino* o cholo no estructurado. Este último tipo puede operar en forma independiente y también puede desempeñar el rol estructural de un intermediario entre los campesinos indígenas y el sector nacional, pero en modalidades diferentes a las del *intermediario mestizo*. También hemos distinguido tres subtipos de campesinos: los *siervos de hacienda*, los *miembros de las "comunidades corporadas cerradas"* y los campesinos que cultivan cosechas

comerciales. Para cada uno de éstos hay un tipo particular de intermediario: *el patrón, el intermediario especializado y el rescatista*. Los dos últimos no son mutuamente exclusivos necesariamente. A continuación hago un resumen del grupo de características asociadas con cada tipo principal, mediante las cuales los miembros de estos grupos pueden ser identificados en el campo.

Debe notarse que esta caracterización es de "tipo ideal" y por tanto representa las características particulares de un grupo en forma "pura". En la práctica, existe una variación considerable dentro de cada tipo, así como una cantidad considerable de matices en las demarcaciones. Algunos lineamientos de este conjunto son más estables, e.g. la ocupación y ciertos valores, mientras que otros son más inestables y menos apropiados para usados como indicadores. Una de tales características es la forma del vestido la otra el lenguaje. El traje es inestable ya que nada resulta más sencillo que cambiar su forma, sin que se asocie en absoluto a un cambio estructural. De todos modos aunque la forma del vestido no distingue a los campesinos indígenas de los cholos, por ella se podría ubicar al campesino dedicado a cultivos comerciales dentro del grupo mestizo. El lenguaje, el quechua, identifica algunas veces a los portadores de la cultura indígena, pero dice muy poco acerca de la posición estructural del individuo. Muchos *intermediarios mestizos* también hablan quechua.

Como se mostrará posteriormente, estos grupos, definidos estructuralmente, no son coextensos con los referentes de términos como "indio", "mestizo" y "cholo". Podría ocurrir, sin embargo, que, en la perspectiva de un miembro de las clases superiores, estas caracterizaciones coincidieran con las nociones de indio, mestizo y cholo, al explicarse estos términos a un forastero.

La Tabla 1 proporciona la información en forma resumida. Al leer las tablas horizontales obtenemos el conjunto de características que son propias de un grupo; al leer las columnas verticales destacan los rasgos que diferencian cada grupo de los otros. La primera columna nos da el "arquetipo" que representa al grupo, y puede servir

TABLA 1

	A INDIO O CAMPEÑO	B MESTIZO O INTERMEDIARIO	C CHOLO, PROLETARIO O CLASE SERVIL
ARQUETIPO	"YANACONA", COMUNERO EJ. HUALCAN VICOS CHINCHERO "ROSENDO MAQUI".	TENDERO, PEQUEÑO PROPIETARIO EJ. "DN ZENOBIO GARCIA".	CAMIONERO MINERO, OBRERO HORTICULTOR DE MERCADO, ARTESANO, SUBCONTRATISTA, MERCACHIFLE EJ. "BENITO CASTRO"
GRUPO DE REFERENCIA: IMITACION	1) "HATUN RUNA" SU PROPIO CAMPEÑO IDEAL 2) CHOLO 3) MESTIZO	1) RURAL: GAMONAL BLANCO 2) URBANO: CLASES MEDIAS (EJ. ELITES HUANCAINAS)	1) GAMONAL O MESTIZO 2) CLASE MEDIA URBANA 3) ELLOS MISMOS (¿CHOLOS?)
GRUPO DE REFERENCIA PARA CARACTERI- ZACION	POR MESTIZOS (B): "INDIO BRUTO"; CONDUCTA ABSTRAIDA DEL MESTIZO. POR CHOLOS (C): NUESTRA GENTE (TRADICIONAL)	POR INDIOS (A): MISTI, GAMONAL POR CHOLOS (C): MISTI POR LA CLASE SUPERIOR (MESTIZO O BLANCO): INDIO ADVENEDIZO	POR MESTIZOS (B): "INDIO BRUTO" (LOS VEN COMO AMENAZA) POR GAMONAL: MAS O MENOS INDIO (UTIL PARA ENFRENTAR CHOLO Y MESTIZO) POR INDIO (A): COMO NOSOTROS PERO CON IDEAS MODERNAS (¿INDIO ADVENEDIZO?).
AMBITO SOCIO- ECONOMICO	HACIENDA, COMUNIDAD INDIGENA NO RECONOCIDA ESTANCIA Y PASTORES (CORPORADA CERRADA, WOLF).	INTERMEDIARIO COMERCIAL, TENDERO, ADMINISTRADOR AGRICOLA, PEQUEÑO PROPIETARIO CON APARCEROS, PEQUEÑA GRANJA, EMPRESARIO, CONTRATISTA, PROFESIONAL LOCAL, BUROCRATA.	COMUNIDAD ABIERTA CULTIVOS COMERCIALES. HORTICULTURA COMERCIAL, CAMIONERO Y MINERO, BRACERO, SUBCONTRATISTA, MERCACHIFLE, PEON O EN CUALQUIER COMBINACION.
ETHOS CULTURAL CARACTERISTICAS	ANDINO TRADICIONAL, RETIRADO, AISLADO, IDIOMA PROPIO Y TAMBIEN TRAJE Y CULTURA. VIVE DE AGRICULTURA INTERACCION MINIMA CON MESTIZO Y MUNDO EXTERIOR CON CONDUCTA ESTEREOTIPADA. SISTEMA INTERNO Y PROPIO DE PRESTIGIO	PATRONES CULTURALES NACIONALES DILUIDOS HABLA ESPANOL O ESTE Y QUECHUA ESTATUS ELEVADO EN LA JERARQUIA LOCAL CONCIENTE DE OTRAS FORMAS DE VIDA GEOGRAFICAMENTE MOVIL	MEZCLA TRADICIONAL Y MODERNA ORIENTACION A MERCADO PUEDE SER AGRICULTOR PERO NO VE LA AGRICULTURA COMO FORMA DE VIDA BILINGUE QUECHUA ESPANOL GEOGRAFICA Y SOCIALMENTE MOVIL
INDICADORES	AGRICULTURA Y COMUNIDAD SON FORMAS DE VIDA	1) NO TRABAJO MANUAL 2) EDUCACION PARA LOS NIÑOS	1) TRABAJO MANUAL 2) EDUCACION PARA LOS NIÑOS 3) LA AGRICULTURA ES UN NEGOCIO, NO UNA FORMA DE VIDA.

como recurso nemotécnico. Doy los nombres de los personajes de la novela de Ciro Alegría "El mundo es ancho y ajeno" como referencia. Este libro proporciona caracterizaciones "de carne y hueso", extremadamente vívidas, de estos tipos, así como ideas sobre su mentalidad, modo de operación y hasta lenguaje ²⁰.

Hay varias alternativas en cada casilla de la columna N° 2. Las que muestran situaciones más tradicionales aparecen en primer lugar, mientras que las que las siguen son el resultado de los cambios de orientación que se están produciendo en la actualidad. Si tomamos la segunda o tercera alternativa, se hacen evidentes los aspectos dinámicos del cambio estructural. El primer listado muestra el arreglo estructural estático. Así, si el campesino ve que su grupo de referencia para imitación es el mismo indio idealizado (*Hatun Runa* = hombre grande), entonces el comportamiento resultante y la acción será la de un "indio" tradicional. Si, por el contrario, el grupo de referencia es ya sea un intermediario mestizo o un cholo, entonces podemos ver que las influencias modernizantes y los nuevos patrones tienden a ser adoptados.

En la columna 3 el grupo de referencia para la caracterización, fija la reacción de los otros grupos ante el comportamiento del grupo en cuestión. De esta manera, proporciona la manera más típica en que un intermediario mestizo hará la descripción de un campesino indígena. Esta caracterización constituye un indicador en extremo sensitivo, ya que le pide a la persona que se diferencie a sí misma de los otros grupos a los cuales ésta cree no pertenecer, y al hacerlo así estará revelando su propio grupo de origen. Además, muestra el tipo de reacción esperada de los miembros de su grupo cuando observen que los miembros de otros grupos están cambiando su comportamiento hacia ellos. Por ejemplo, el mestizo verá al cholo como una amenaza a su propia posición y de esa forma hablará de él como un "indio arribista que no conoce su lugar". Esta columna muestra también el término que podría usar

²⁰ Como un precedente del uso de la literatura como fuente de datos etnográficos, ver Bourricaud (1967; 17).

el miembro de otro grupo cuando habla de los miembros de ese grupo. El mestizo de la clase superior, y el patrón o gamonal, se refiere a los mestizos de la clase inferior como "indios arribistas que no conocen su lugar", mientras que el campesino indígena no hace distinción entre un tipo de *intermediario mestizo* y otro; a todos los llama mistis.

La columna 4 nos da el medio ambiente socioeconómico donde suele encontrarse a los miembros de los grupos. Evito el término ocupación porque la mayor parte de los campesinos no tiene una sino varias ocupaciones. Un agricultor puede ser un artesano, un especialista en ritos, un trabajador asalariado. Por lo general el campesino es un agricultor en la época del año en que el trabajo en el campo lo requiere; de lo contrario tiene otra ocupación en el resto del año.

Las características de la columna 5 no necesitan explicación. Se refieren a los aspectos culturales externos de las posiciones estructurales y los valores más importantes del grupo en cuestión.

Finalmente, la columna 6 nos da lo que, a mi parecer, es la combinación más sensitiva de indicadores que diferencia a los tres grupos. Este indicador puede usarse, si así se desea, para realizar algunas comparaciones básicas entre la calidad de los miembros del grupo estructural y otras variables. No es necesario mencionar que el uso de tales indicadores deberá probarse a fondo en el campo antes de usados como un instrumento. Además, considero que todas las relaciones que aparecen en las casillas pueden traducirse en preguntas para cuestionarios, sin cambios de importancia, algo que ha de tenerse en cuenta cuando se trata el problema, ya que la gente es extremadamente sensitiva acerca de estos asuntos.

Un modelo del comportamiento interpersonal

En la primera parte hemos examinado varios modelos estructurales que han sido empleados en los años recientes para dar cuenta de la calidad de las relaciones interpersonales entre los miembros de las diferentes razas, culturas y clases sociales, o posiciones estructurales específicas. Hemos visto que lo que cada modelo en realidad trataba, era de dar respuesta a la pregunta “¿Quién es indio?” y “¿Quién mestizo?”. Una vez obtenida esta respuesta, el paso siguiente era dar cuenta de los comportamientos en términos de posición estructural que cada individuo ocupaba dentro de dicho modelo. Sostendremos, en las siguientes páginas que la calidad de las relaciones interpersonales entre indios y mestizos está determinada primordialmente por la posición estructural que los dos ocupan vis-a-vis uno del otro, pero que estas posiciones estructurales son bastantes específicas y contextuales.

Mi objeción a las explicaciones que se ofrecen en la primera parte es que ninguno de los modelos que hemos examinado da cuenta de las formas y variedades de relaciones interpersonales que se encuentran en la sierra del Perú. Siempre hay excepciones, casos que se desvían de la norma, variaciones regionales, o situaciones cambiantes de las que no se da cuenta en ningún modelo en forma exclusiva. De esta manera se debe elegir un marco que sea capaz de dar cuenta de *todas* las formas en *todas* las situaciones.

Voy a analizar todas las formas de comportamiento interpersonal que son lógicamente posibles. Luego se hará un intento para especificar qué comportamiento se encuentra y en qué contexto socio-estructural. Finalmente, se examinarán los factores que son parte del contexto socio-estructural. De este modo podremos ver cómo los individuos que están interactuando en dichos contextos pueden forzar en el interlocutor el tipo de comportamiento que ellos consideran adecuado en los demás.

Quando dos individuos se encuentran en una situación de interacción, cada uno de ellos posee sobre el otro algún conocimiento que le da indicaciones acerca de cómo éste espera ser tratado. De manera similar cada individuo tiene algunas nociones sobre su propia identidad social y espera, en consecuencia, que el interlocutor lo trate de una manera adecuada a tal autopercepción. En una situación inicial podemos especificar las expectativas de cómo cada individuo espera ser tratado. Al existir dos modos que caracterizan la relación social - jerárquico o igualitario - cada individuo puede esperar ser tratado en una de estas tres maneras: como igual, como inferior, o como superior.

Ya que hay dos individuos interactuando, cada uno puede tener una de las tres expectativas acerca del otro, y viceversa. Esto nos da nueve posibles combinaciones. Con estas suposiciones podremos construir un modelo de expectativas de interacción que sea adecuado a la situación peruana. Dicho modelo trata solamente de las expectativas, no del comportamiento real. Considerando que el comportamiento real es en parte el resultado del confrontamiento de las expectativas que los individuos traen a la situación de interacción.

Supongamos que A percibe a B como mestizo, mientras que B percibe a A como indio. Existe predisposición a actualizar la superioridad del mestizo sobre el indio. No es necesario especificar si es que estas percepciones son de hecho exactas. En la exposición que sigue, *I* quiere decir igual; *i* representa inferior y *S* superior. En cada par (e. g. *i* - *S*) el que está a la izquierda es percibido siempre

como indio, mientras que el que está a la derecha es percibido como mestizo. La Tabla II nos proporciona nueve posibles combinaciones en forma resumida.

TABLA 11

FORMA	COMPATIBILIDAD DE EXPECTATIVAS
Expectativas paralelas	
I-I	Sí
i-i	No (??)
S-S	No (Pero un cambio fácil a i - S)
Expectativas divergentes	
i-S	Si
S-i	Si
i-I	No
I-i	No
I-S	No
S-I	No

antes de que sea posible la interacción, uno o ambos actores debe cambiar sus expectativas de tal modo que resulta una forma compatible.

La clasificación en expectativas paralelas y divergentes es algo formal. Las expectativas paralelas se dan cuando los dos actores mantienen la misma expectativa uno acerca de otro. Las expectativas divergentes se dan cuando la expectativa de un individuo acerca de otro es diferente de la que éste tiene respecto a ese individuo.

La clasificación en compatibilidad e incompatibilidad hace algunas suposiciones acerca de la precondiciones de interacción entre los dos individuos.

Suponemos que la interacción significativa que exhibe un alto grado de estabilidad y permanencia debe tener como precondición una compatibilidad de expectativa mutuas. En nuestro modelo, el trato de B a A puede ser considerado a partir de las expectativas de B acerca del comportamiento de A. En otras palabras las expectativas

que A y B tienen uno acerca del otro deben de ser tales que el modo en que A espera ser tratado por B sea en efecto el modo en que B lo trata. En igual forma, B debe esperar ser tratado por A en forma que A en realidad trata a B. Esta suposición no dice que las seis expectativas incompatibles no permitan la interacción. Lo que sí dice es que ciertas formas de interacción son durables y estables mientras que otras no lo son. Siguiendo a Radcliffe Brown (1955; 190) tomamos a la estructura social como la red compleja durable de relaciones sociales en un grupo determinado. Por lo tanto, uno de los requisitos para la construcción de estas redes complejas es que las interacciones individuales, que son parte de las relaciones sociales sean lo suficientemente estables como para que relaciones sociales durables puedan ser edificadas sobre ellas.

Esta conclusión se basa en el siguiente argumento: Antes de que se inicie la interacción, A espera que B lo trate de un modo determinado y encuentra que dicho trato es satisfactorio; entonces, A estará interesado en mantener la interacción tal como está, en vez de tratar de romperla o de modificar su comportamiento. En cambio, cuando la forma en que A espera ser tratado por B no es la forma en que B lo trata, al interés de A en continuar la interacción tal como está, es bastante bajo, mientras que su interés en cambiar su comportamiento o el de B es alto. Esto supone que ambos actores tienen en mente ciertos objetivos que desean alcanzar mediante la interacción entre ambos. En esencia, cumplir con las expectativas del actor es definir un terreno común de entendimiento antes de que los otros objetivos de los actores puedan ser alcanzados.

Cuando las expectativas son compatibles, hay una transición directa de las expectativas al comportamiento real. Estas son las tres formas que se dan anteriormente, o sea I - I, i - S, y S - i. Cuando resulta un patrón incompatible de expectativas, entonces hay una cierta situación inicial de incertidumbre mientras los actores tratan de cambiar su posición o influenciar al otro para que cambie la suya. Si no es posible en absoluto realizar un

cambio, entonces los actores pueden simplemente romper la interacción. De esta manera habrá un intento para remodelar los patrones incompatibles transformándolos en cualquiera de los cuatro patrones compatibles.

Así, a pesar de que existen 9 expectativas posibles, éstas sólo conducen a 3 formas finales de comportamiento. El proceso de transición de las expectativas al comportamiento real sigue dos caminos: el primero cuando las expectativas están confirmadas y de ese modo conducen directamente a la acción; el segundo cuando las expectativas no están confirmadas. Entonces se produce una "pelea" en la que los cambios se suceden hasta que uno de los dos actores o ambos, cambian sus expectativas de tal modo que éstas se compatibilicen. Recién entonces hay un terreno para la interacción y ésta se produce tal como cuando las expectativas eran compatibles desde el primer momento.

Las expectativas compatibles adquieren dos formas: simétricas y complementarias. La única pareja simétrica compatible es la pareja I - I. Es simétrica porque la interacción demanda que las actitudes de A hacia B sean recíprocas. Siguiendo a Theodore Newcomb (1953; 393-404) en sus postulados acerca del sistema A-B-X de acciones comunicativas, se pueden desarrollar ciertas hipótesis acerca de la simetría del comportamiento I - I. El sistema A-B-X de Newcomb consiste en un modelo acerca del acto comunicativo más simple posible en el cual "Una persona (A) transmite información a otra persona (B) sobre algo (X)." (Newcomb, 1953; 393). El sistema tiene cuatro componentes:

1. La orientación de A hacia X, incluyendo tanto la actitud hacia X como un objeto al que se trata de abordar o de evitar los atributos cognitivos de X.
2. La orientación de A hacia B en exactamente el mismo uso, con atracción positiva y negativa.
3. La orientación de B hacia X.
4. La orientación de B hacia A. (Ibid; 394-395)

Cuando A Y B tienen la misma orientación hacia X, la relación entre A y B se dice que es simétrica. Si tomamos a X como el contexto en el cual nuestros actores originales se están comunicando, entonces la pareja de expectativas I - I se adapta a la forma simétrica del sistema A-B-X. Newcomb (1953; 395-398) deduce ciertas hipótesis y conclusiones sobre la tendencia hacia la simetría en el sistema A-B-X que son aplicables a nuestro modelo. Son las siguientes:

1. El estímulo hacia, la percepción de, y el logro real de la simetría varían con la intensidad de la actitud hacia X y la atracción hacia B. (Ibid; 398).

En otras palabras, cuando se logra la simetría, fuertes sentimientos acerca de los actores como personas y sus expectativas entran como variables en la situación de interacción.

La otra forma de expectativa compatible es la *forma complementaria* i - S y S - i. Newcomb (1933; 399) sostiene que cuando se aplica más la complementaridad que la simetría, entonces la presión a la simetría es por el mantenimiento del código que regula el comportamiento entre A y B, más que por la atracción personal que los actores A y B puedan tener entre sí. De este modo:

2. bajo condiciones de diferenciación de las prescripciones de rol de A y B en relación a X, cuanto mayor sea la demanda de co-orientación, mayor será la probabilidad de presiones hacia la simetría en relación al sistema de roles más que en relación a X mismo. (Newcomb 1953; 400)

De esta manera podemos ver que bajo las condiciones i - S se forzará una adhesión estricta a la norma establecida de interacción entre i y S, mientras que la atracción personal queda fuera del sistema A-B-X.

Es así como podemos comparar el comportamiento I - I que comprende variables de atracción personal, con el i - S que comprende adherencia a un código establecido. El comportamiento I - I es mucho más "personal y amistoso"

mientras que $i - S$ o, en general, cualquier forma complementaria de interacción es más estereotípica y rígida, ya que deja la atracción personal entre los actores fuera del sistema.

Finalmente, Newcomb (Ibid; 399) describe las variables situacionales que afectan la operación del sistema A-B-X. La proposición general es la siguiente (Ibid; 399):

3. Cuanto menor sea la atracción entre A y B, el esfuerzo hacia la simetría se limitará más estrechamente a aquellas X's particulares, hacia las cuales las condiciones de asociación demandan que se produzca la coorientación.

De este modo, si la asociación entre A y B es involuntaria, los intereses comunes son escasos, mientras que si la asociación entre A y B es voluntaria existe una amplia gama de intereses compartidos. Encontraremos que las proposiciones de Newcomb se adaptan perfectamente a los datos peruanos. Así, en donde las relaciones $I - I$ son más frecuentes, existen fuertes lazos afectivos que gobiernan la interacción entre los actores, mientras que la interacción $i - S$ da un énfasis mayor a una estricta adhesión al código de comportamiento entre indios y mestizos (Ver Núñez del Prado, más atrás). Al mismo tiempo encontramos en las relaciones $I - I$, una amplia escala de intereses comunes que contrastan con la estrecha gama específica de intereses en las situaciones complementarias $i - S$.

Aplicación del modelo a los datos peruanos

El paso siguiente en nuestro análisis consistirá en describir las formas y contextos en que se producen en el Perú las 9 parejas-expectativas, y cómo cambian a las tres formas de comportamiento real. La Tabla **III** nos da un resumen de los casos que a continuación se discuten brevemente.

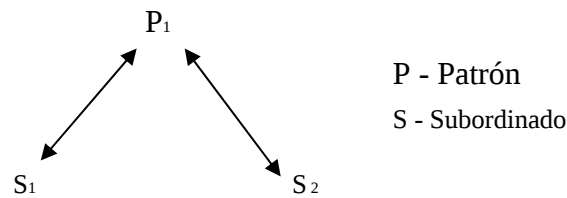
TABLA III
EXPECTATIVAS DE INTERACCION Y COMPORTAMIENTO
RESULTANTE

EXPECTA- TIVAS	Frecuencia de ocurrencia	Compa- tibilidad	Patrones de comportamiento resultantes
Paralelas			
I-I	Predominante	Si	Interacción estable
i-i	??	No(?)	??
S-S	Predominante (culturas paralelas)	No	A cambio de S a i
Divergentes			
i-S	predominate (paternalismo)	Sí	interacción estable
S-i	muy rara	No	depende, de contexto tres posibilidades
I-i	rara	No	1. resulta en I - I 2. resulta en i - S 3. rompe
S-I	rara	No	Dos posibilidades 1. I - I o 2. i - I reinterpretado como i - S.

Trataremos primero las formas más frecuentes de comportamiento. i - S es la forma predominante de interacción entre la gente estructuralmente inferior y la gente estructuralmente superior. Se encuentra en las haciendas en la relación patrón-peón, en las relaciones políticas verticales, en los lazos religiosos con el cura de la localidad, etc.

Este es el tipo de relación que se describe como la relación *típica* entre indios y mestizos en la mayor parte de la literatura. Es este tipo de relación el que se encuentra en la base de la estructura del "triángulo sin base" que caracteriza a la mayor parte del Perú ²¹ y resulta en la ocurrencia ampliamente difundida del paternalismo.

²¹ Este marco estructural usado por Julio Cotler y Whyte implica que existe entre P₁ y S₁, una relación de "intercambio" (Blau, 1964) que se encuentra completamente ausente entre S₁ y S₂.

Diagrama III

I - I también ocurre con bastante frecuencia. El comportamiento I - I se encuentra dentro de cada grupo estructural. Los mestizos esperan ser tratados y de hecho se tratan entre sí en base a igualdad y así lo hacen los indios entre sí - haciendo concesiones según el sexo, la edad, la clase, y las diferencias de prestigio en cada grupo - . I - I se encuentran, además, en - interacción a corto plazo entre los dos grupos. Así, por ejemplo, los comerciantes mestizos que enfrentan competencia, necesariamente tendrán que tratar a sus clientes indígenas con un cierto grado de cortesía y respeto, lo que implica una relación igualitaria. No obstante, sospecho que se puede encontrar variación en los diferentes contextos. De este modo, un vendedor ambulante que va de mercado en mercado tratará a sus clientes de modo diferente al vendedor estable de una tienda en un pueblo mestizo. En otro caso, los terratenientes mestizos que dependen de servicios laborales de los indios para poder trabajar sus tierras, tratan a esta gente con notable cortesía y familiaridad.

Las expectativas S - S también se encuentran bastante comúnmente. Es esta forma de comportamiento la que conduce a Beals a postular la existencia de culturas paralelas. En esta situación, el indio desprecia al mestizo tanto como éste desprecia al indio. No obstante, cuando ambos tienen que interactuar, el indio es forzado a adoptar comportamiento de inferior frente al mestizo, por más que pueda considerarse a sí mismo como superior. De esta manera, A es obligado a cambiar su comportamiento exterior de S - S a i -S, mientras dure la interacción entre los dos. En esta

situación, la interacción entre los dos grupos se limita al mínimo y las relaciones entre los actores son estereotípicas y formales como lo predice Newcomb. Un ejemplo es el de las relaciones políticas entre los representantes del gobierno central y los representantes tradicionales de los miembros de las comunidades corporadas cerradas. Debería notarse, en este caso, que la actuación exterior del rol de inferioridad por parte del Indio puede ser bastante "cínica" en el sentido que Goffman (1959; 18) da al término: el actor "engaña a su audiencia con intención de interés propio o de lucro privado". (Ibid; 18). En este caso A quiere algo de B y sabe que sólo lo puede conseguir mediante sumisión frente a B, aunque de hecho no cree en la propia inferioridad. Ciertos aspectos del cinismo se hacen obvios cuando uno observa tal comportamiento en el campo. Puede advertirse extrema reserva y, con frecuencia, actos deliberadamente obstruccionistas. Esta es quizás una interpretación mejor que el "masoquismo síquico" de Stein,

La evidencia de la creencia de A en la superioridad tiene que encontrarse por medios indirectos. Durante la fiesta de Semana Santa, los vicosinos visten a una muñeca con ropaje mestizo la colocan a caballo y luego se divierten enlazando a la muñeca y eventualmente haciéndola rodar por tierra. Lo llaman el "Judas". Martínez interpreta (1953; 39):

"Esta ceremonia tiene importancia porque funciona como mecanismo proyectivo, como un medio para que los individuos se unan más entre sí, pues el Judas representa a los mestizos poseedores de la hacienda, de quienes reciben una serie de presiones; en esta oportunidad pueden ellos en medio de las borracheras, dirigirle una serie de epítetos e insultos de palabra y de hecho, con la seguridad de no sufrir represalias de ninguna clase".

La última pareja compatible S - i sería equivalente a la forma i - S si el modelo implicase igualdad inicial entre los dos actores. Sin embargo, el modelo asume una inclinación determinada hacia la superioridad de los mestizos sobre los indios. De este modo, en este caso quien espera ser

tratado como superior es el individuo que es percibido como indio y quien espera ser tratado como un inferior es el mestizo. Como es de esperarse, esta forma de comportamiento no tiene muchas probabilidades de predominar actualmente en el Perú. Existen, con todo, ciertas situaciones en que este comportamiento sí ocurre.

El primer ejemplo se da en el plano ideológico dentro del sector nacional. En un intento por crear una semblanza de identidad nacional el pasado indígena del Perú es elogiado. Declarativamente la superioridad cultural del indio sobre el español es afirmada. Debe notarse que el indio así descrito no se parece en nada al campesino real de carne y hueso. Julián Pitt-Rivers soslayadamente explica porqué esto debe ser así:

"¿Cómo podría esperarse que la personificación del ideal nacional sea dada por la clase más humilde de la población?

La polémica histórica y la erección de estatuas no constituyen amenazas serias para la estructura de la sociedad. El indio sólo puede ser adorado en un nivel donde no existe, y quienes se jactan de su sangre indígena son únicamente aquellos que no corren peligro de ser confundidos con los indios". (Pitt-Rivers, 1965; 49)

De esta manera, el indio culturalmente superior es un invento de la imaginación, una super-idealización del glorioso pasado incaico, que lleva consigo muy poca semejanza con el indio de hoy en día. Tampoco este indio se parece al que aparecía hasta hace poco impreso en cada botella de "Inca Kola".

La otra situación en que se puede esperar un comportamiento S - i es cuando se producen movimientos campesinos, revoluciones o huelgas. En estas raras ocasiones, el indio toma la iniciativa e impone un comportamiento superior sobre los asustados mestizos.

Estos cuatro tipos de comportamiento: i - S, I - I, S - S y S - i, describen los principales tipos de relaciones sociales

existentes entre los dos grupos que reflejan la ideología y la estructura social del Perú rural. En su rol de intermediario, el mestizo adopta una de las cuatro formas de comportamiento, dependiendo de qué tipo de intermediario sea y del contexto en el cual se encuentra. A continuación doy algunos ejemplos del intermediario para cualquier asunto (propietario de hacienda) y de un intermediario mestizo especializado (dueño de una tienda). Para una descripción "de carne y hueso" recurro nuevamente a las fuentes de la literatura más que a las etnográficas. Creo que este procedimiento se justifica en ausencia de material etnográfico apropiado. Estos personajes literarios representan el "tipo ideal" muy adecuadamente.

El propietario de hacienda, como intermediario para cualquier asunto, constriñe en gran parte el comportamiento i-S de sus siervos. Este comportamiento adquiere dos formas: intimidación agresiva y paternalismo amable. Al mismo tiempo se dan, sin embargo, situaciones en que el hacendado es obligado a comportarse en el modo I - I (tan "cínico" como la sumisión del indio en el caso S - S). Bourricaud (1967; 30) emplea los personajes literarios de Arguedas para mostrar cómo el "patrón malo", Don Julián Arangueña, (en *Yawar Fiesta*), es obligado a tratar a los representantes de la comunidad de Puquio en forma distante pero digna.

Los varayoc de Puquio van donde Don Julián a pedirle un toro para la corrida. Después de hacerlos esperar bastante, éste viene a su encuentro:

"Se entabla un diálogo entre el patrón y sus indios, y éstos, después de haberle recordado cortésmente que las tierras de él, su alfalfar, están en territorio de sus ayllus, le piden el famoso toro. Don Julián responde favorablemente a esta solicitud. Escucha los agradecimientos de los varayoc, *acepta un vaso de alcohol de caña que le ofrecen y luego pone fin cortésmente a la entrevista*", (Subrayado del autor).

No existe duda alguna de que esta cortés forma de actuar es hipócrita. En otro contexto, con sus sirvientes, se comporta del modo siguiente:

"Los insulta, les reprocha su cobardía, les recuerda que no son más que indios, los amenaza con matarlos". (Bourricaud 1967; 30)

En un tercer contexto, Don Julián se encuentra en prisión. Medita acerca de su suerte y de cómo es que no tiene esperanzas de que sus indios vengan a salvado. Reconoce que sus indios lo odian porque, dice:

"Yo, como perro nomás los arreo"

Pero no siente remordimiento alguno por su comportamiento. Se produce, más bien una extraña inversión. Don Julián se ve a sí mismo como una víctima de sus indios. Dice:

"Así es, pues. Dios me ha puesto en Puquio para que los aguante (a los indios)" (Bourricaud 1967; 29)

A pesar de que aún subsisten nociones de superioridad, éste no es un comportamiento paternalista, ni intimidación agresiva, sino más bien temor. Pueden apreciarse aquí los comienzos del comportamiento S - i.

En la novela de Ciro Alegría, *El mundo es ancho y ajeno*, hay una simpática caracterización de un típico intermediario mestizo: Don Zenobio García, el propietario de una tienda de licores y gobernador del pueblo de Muncha, un pueblo vecino de la comunidad de Rumi, cuyos líderes son los héroes del libro. En el primer contexto, Don Zenobio va a Rumi a ofrecer condolencias a Rosendo Maqui, el alcalde de Rumi, cuya esposa acaba de morir. Aquí, Don Zenobio se comporta de una manera que es en gran parte I - I

"Cambieron saludos y algunas palabras. Garcia le dijo que el pueblo de Muncha lo acompañaba en su dolor y ahí estaban ellos representándolo en el velorio, después de lo cual se retiraron para sentarse a cierta distancia formando un grupo íntimo. Blanqueaban sus sombreros de paja y sus trajes de drill". (Alegría N. d. 52)

Más tarde, Zenobio, quien había estado conspirando con el gamonal local para despojar a los indios de las fértiles tierras de Rumi, sirve de testigo en el juicio contra los indios:

"Don Zenobio García Moraleda... declaró que conocía la comunidad de Rumi desde niño. Que era comentario público en Muncha y alrededores que la comunidad usurpaba las tierras mediante el cambio de nombre a quebradas y ensanche ilícito de linderos". (Alegría; 182)

Es así como Zenobio García se vuelve aquí en contra de los indios que son los principales clientes de su tienda de aguardientes, y une su suerte a la del gamonal local, ya que de otro modo habría sido identificado como indio. Más tarde, en la justicia literaria, Zenobio es asesinado por un comunero que se había convertido en bandolero.

De esta manera podemos contrastar el comportamiento típico de hacendado, que la mayor parte de veces constriñe un comportamiento i - S y ocasionalmente se permite a sí mismo descender a un plano de igualdad con sus indios, con el comportamiento de un típico intermediario especializado mestizo, quien tiene que tratar la mayor parte de las veces con los indios sobre una base I - I. Algunas veces este último muda su comportamiento y se identifica con el mestizo de la clase alta, forzando así un comportamiento i - S. Esto sucede más corrientemente cuando existen conflictos en el área y las líneas de división se marcan más agudamente.

Puede apreciarse que la perspectiva que aquí se presenta implica que la manera en que dos individuos se tratan, el uno al otro, es el resultado de un "enfrentamiento" a nivel simbólico, en el que cada una de las partes trata de forzar a la otra a una forma dada de comportamiento. En cada uno de estos casos es necesario introducir en la situación, los "recursos" apropiados para constreñir el comportamiento deseado.

Estos recursos incluyen riqueza individual, grado de aculturación (habla castellana, educación, acriollamiento), etc.,

que pueden ser reinterpretados en términos de habilidad para competir en condiciones de igualdad con los mestizos, o para obtener ayuda de otra gente, ayuda gubernamental, de la liga campesina, etc. Debemos ver, en consecuencia, los modos en que estos diversos recursos se distribuyen entre una población determinada. El determinante principal del acceso diferencial a ellos es la posición estructural que el individuo ocupa en el sistema. Es así como, en esencia, el mestizo, por el sólo hecho de ocupar una posición intermediaria entre el campesino y el sector nacional, puede aislar a aquellos de tal modo que los recursos queden fuera de su alcance. En esta forma, el intermediario mestizo puede controlar el flujo de recursos para su propio beneficio y constreñir en consecuencia un comportamiento i - S de los campesinos que de él dependen. Como corolario de esta proposición, podemos sostener que quienes se encuentran en posición dominante en una situación estructural determinada, pueden forzar en los demás un comportamiento i - S.

Cuando los intermediarios mestizos ya no pueden seguir controlando el flujo de recursos y los campesinos comienzan a tener acceso a éstos, los últimos han logrado la posibilidad de obligar al mestizo a cambiar su comportamiento actual. Como vimos en la primera parte, esto es posible cuando los campesinos rompen con su posición previamente estructurada y se convierten en cholos no-estructurados.

Los siguientes patrones de comportamiento (I - i, I - S, y S - I), las formas incompatibles, son por lo tanto mucho más características del grupo cholo cuando éstos interactúan con el mestizo. Estos patrones contrastan con las formas compatibles que se encuentran en la base de la estructura social existente y están caracterizados por el predominio de la forma i - S. Podemos esperar que, en esos casos, el intermediario mestizo trate de "oponer resistencia" y obligue al "indio arribista" a volver a su posición subalterna. Por lo tanto, el resultado de cualquiera de las formas incompatibles es más probable que evidente.

I - i, I - S, y S - I son todas variantes de la misma forma, y puede reducirse a la forma general I - ? en donde la persona que anteriormente podía esperar ser tratada

como i (inferior) demanda ahora ser tratada como I (igual) O más que igual. Podemos postular tres resultados posibles: (1) A tiene éxito en su demanda de ser tratado igual, en cuyo caso B es obligado a cambiar de comportamiento a un I correspondiente, (i.e. tendencia hacia la simetría, según términos de Newcomb). (2) A no tiene éxito, y B obliga a A a volver a la forma i - S, según términos de Newcomb, la tendencia hacia la simetría adquiere la forma complementaria y el código de comportamiento es constreñido. (3) El sistema de actos de comunicación A-B-X está sujeto a tal tensión que se rompe, y A y B dejan de interactuar entre sí.

El último patrón que trataremos es el de i - I. Aquí, tenemos al indio esperando aún ser tratado como inferior y lo que generalmente ocurre con el indio tradicional. La persona que cambia su comportamiento es el, intermediario mestizo, quien desea ser tratado ahora como I más que como S. Esta expectativa se encuentra bastante comúnmente entre los *nuevos* intermediarios mestizos, tales como los agitadores urbanos izquierdistas de los que habla Quijano, o los agentes de cambio del gobierno, o los antropólogos. En este caso los términos del “enfrentamiento” se trastruecan. En cierto sentido, el intermediario mestizo capitula sin “pelea” alguna y el resultado depende de la forma como reacciona A a su propuesta.

Los dos resultados posibles son: (1) A cambia su expectativa y de este modo resulta un comportamiento I - I, o (2) A no comprende o no se da cuenta que se ha producido un cambio de actitud, y continúa comportándose de una manera en extremo sumisa, indicando que aún espera ser tratado como inferior. Esta situación es bastante estable ya que ambos actores pueden continuar la interacción sobre esta base.

Conclusión

Los patrones de comportamiento interpersonal son, en gran parte, el resultado de posiciones que caracterizan las relaciones económicas, políticas, religiosas, culturales, etc., en un área determinada. Sin embargo, la forma real que adquiere el comportamiento interpersonal varía de contexto

a contexto, aun cuando la estructura pueda permanecer inalterada. Si queremos delinear las formas y las variedades de las relaciones interpersonales en una región determinada, debemos tener en consideración dos factores: en primer lugar, la situación estructural (i.e. qué tipo de campesino y qué tipo de intermediario); y, en segundo lugar, el contexto en el cual se da la interacción. Como ilustración de este enfoque, los diagramas IV y V toman las mismas situaciones estructurales. La plantación, la hacienda grande tradicional, la hacienda pequeña (administrada por mestizos de clase media), la comunidad corporada cerrada y la comunidad campesina abierta, en relación recíproca y con un centro comercial, trazando la calidad de las relaciones interpersonales en los contextos de relaciones de comercio (Diagrama IV) y compadrazgo (Diagrama V). Puede verse que, a pesar de que la estructura es la misma en cada caso, el contexto en el cual se produce la interacción origina variaciones sobre el modo en que las relaciones i - S y I - I se distribuyen dentro de tales estructuras. Los datos sobre compadrazgo proceden de Carolyn Sadler (1968), representando los horizontales a los patrones de comportamiento I - I y los verticales al comportamiento i - S. Las representaciones de relaciones comerciales se basan en experiencia personal y deberán tomarse como hipótesis que aún no han sido verificadas por investigación de campo.

No obstante la supervivencia de patrones culturales andinos en el área, sostengo que los muchos patrones identificados de tal modo no son sino el resultado de la acción de intermediarios mestizos que forzan "patrones de comportamiento indígena". Las situaciones estáticas se explican por: relaciones políticas económicas → relaciones estructurales → patrones observables de comportamiento. Estas se mantienen por causa del aislamiento local (falta de alternativas). Cuando el aislamiento se rompe, las relaciones estructurales comienzan a cambiar, al igual que lo hace el comportamiento.

Diagrama IV

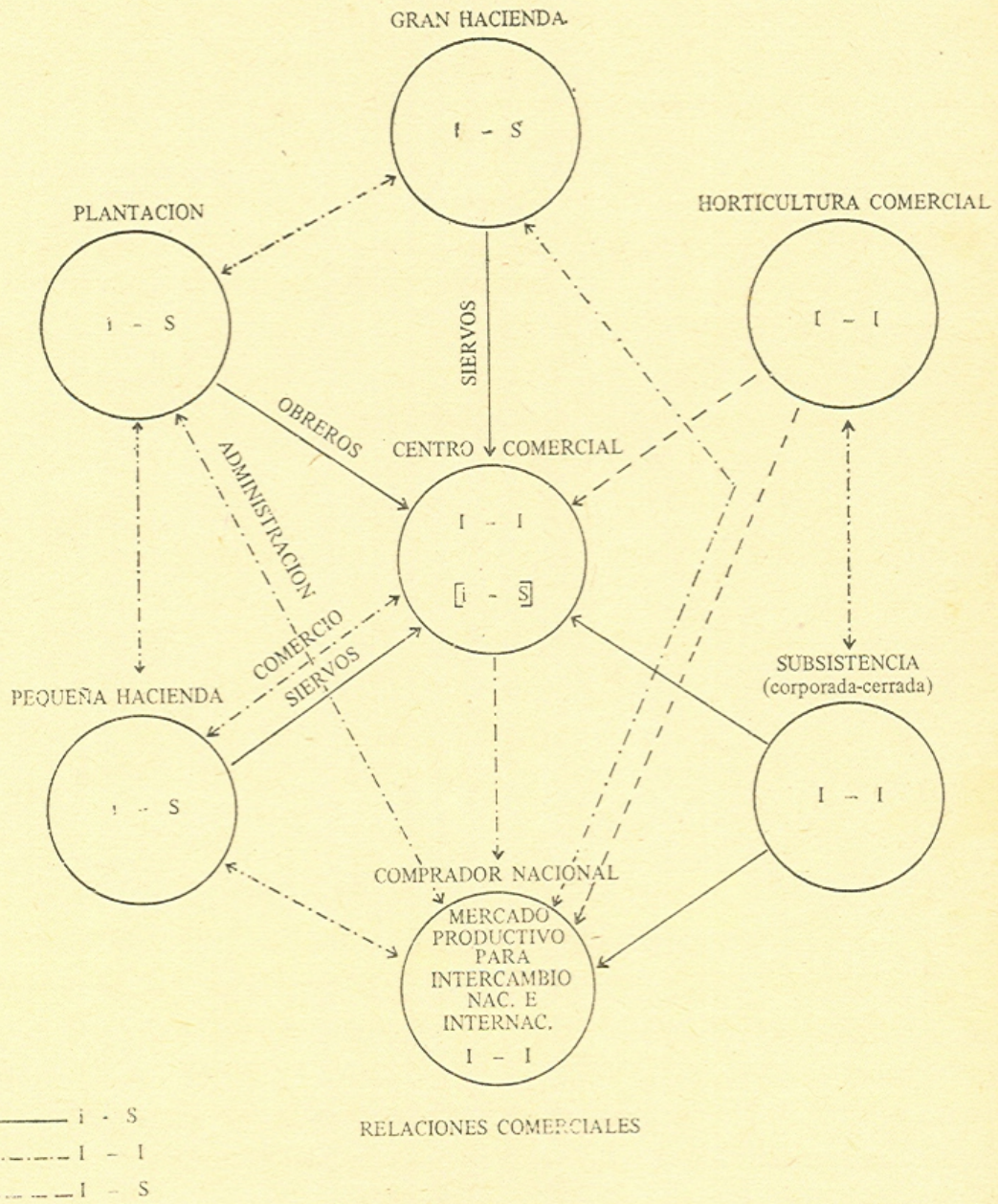
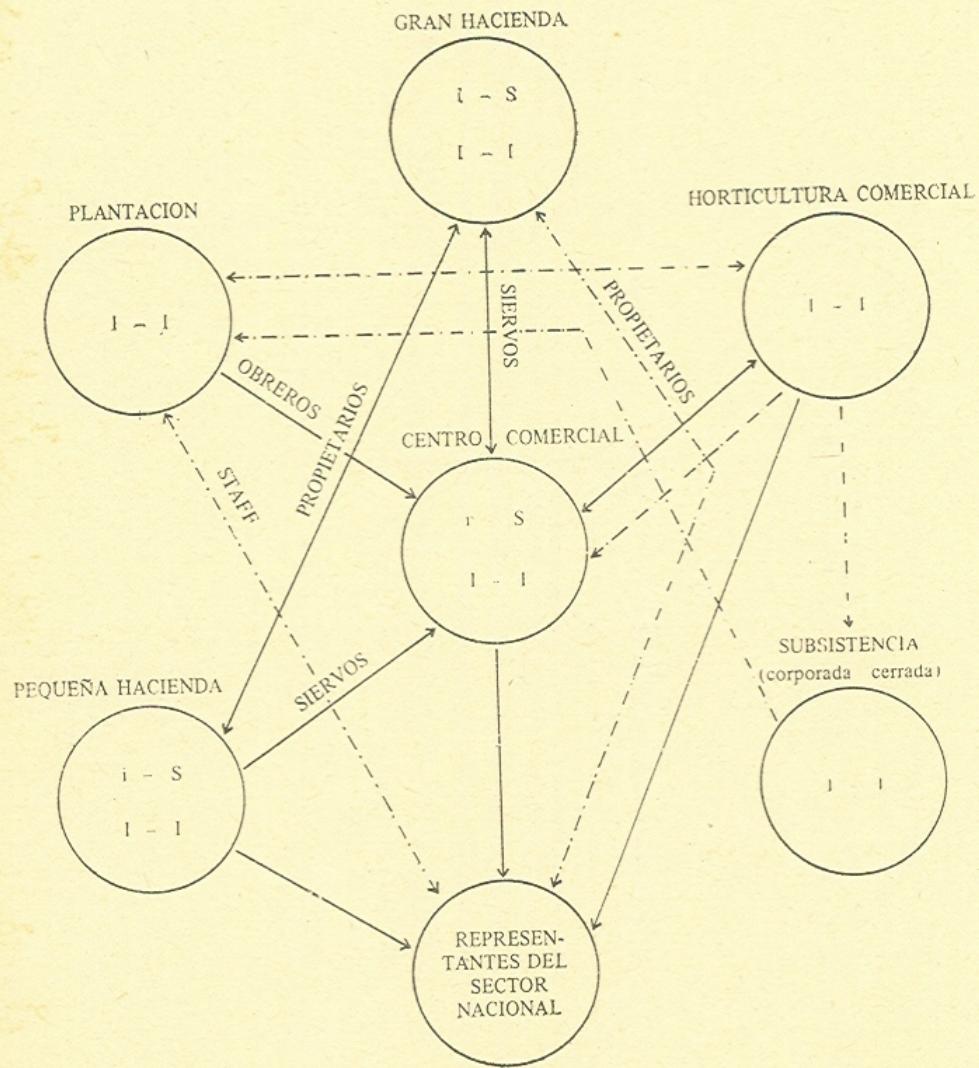


Diagrama V



RELACIONES DE COMPADRAZGO

— VERTICALES [i - S]
 - - - HORIZONTALES [I - I]

APENDICE: *Notas sobre el empleo de los términos "indio", "mestizo" y "blanco"*

Llamar a alguien "indio", "cholo" y aun "mestizo" en ciertos casos es insultante y, en consecuencia, muy raras veces se emplean estos términos, a menos que sea con intención de ofender a alguien. "Mestizo" es más bien un término neutral y por lo tanto no se emplea casi nunca en un contexto dado, excepto cuando se pregunta con qué grupo uno se identifica. "Cholo" es un término muy ofensivo, que se emplea a menudo para calificar a un indio arribista que aún no ha alcanzado por completo la civilización y que no puede ser civilizado por causa de su pasado racial indígena. Sin embargo, "cholito" (la forma diminutiva) es un término afectivo usado por los miembros de una misma clase en diversos contextos y situaciones. El término "indio" y sus diversos sustitutos, eufemismos, y diminutivos son siempre ofensivos y se emplean cuando se trata de ofender. Por lo tanto, puede emplearse bastante fuera de contexto cuando dos individuos, cualquiera sea su procedencia, están tratando de insultarse el uno al otro. Pero cuanto más se acerque a la verdad, por cierto, mayor será el insulto. Cuando es necesario referirse a los indios, se emplea el término "campesino". Este término está llegando gradualmente a convertirse en sinónimo de "indio" es así como podemos encontrar a campesinos trabajando como mineros.

Julián Pitt-Rivers sintetiza toda esta confusión en una simple regla. "Existe la tendencia general", escribe, "a considerarse uno mismo, sin importar en qué nivel se encuentra, como europeo, y a considerar como indios a todos aquellos que son inferiores socialmente" (Pitt-Rivers, 1965; 44). Quizás para el Perú en donde el origen europeo de las clases populares mestizas no es tan claro, la regla podría enmendarse como sigue:

"Existe la tendencia general a considerarse a sí mismo como mestizo, sin importar en qué nivel se encuentre a todos los que se encuentran en una posición socialmente superior como europeos; y a todos los que se encuentran en una posición socialmente inferior como indios".

Sin embargo, esta es solamente una regla práctica a la cual se puede hallar muchas excepciones. Tal vez haya utilidad en esta confusión, ya que al hacer mucho más difícil la identificación, se facilita la movilidad social.

¿Pero cómo es que los peruanos identifican a los indios? La respuesta puede deducirse del siguiente diálogo imaginario entre A y B:

- | | |
|---------------------------------|--------------------|
| A)-¿De dónde es Ud.? | B) - De provincias |
| -¿De qué región? | - del Centro |
| -¿De qué departamento? | - Huánuco |
| -¿Del mismo Huánuco? | - No, del campo |
| - ¡Ah! ¿cómo se llama el lugar? | - Ñuñunñahui |
| - (¡¡Indio bruto!!) | |

Gabriel Escobar M.

Introducción

Desde los tiempos del coloniaje, se ha venido usando el término "mestizaje" para designar a un amplio conjunto de fenómenos producto del contacto entre europeos con las poblaciones nativas de las Américas. El uso del término abarca desde los cruces biológicos hasta las características culturales de los países americanos. Se acostumbra también considerar al cruce biológico como causa de procesos sociales y culturales, y los términos "mestizo" y su derivado "mestizaje" aparecen con una multitud de connotaciones en crónicas, documentos oficiales, informes demográficos y escritos políticos y literarios, además de que en la vida diaria se los usa, también, con una multitud de significados locales y regionales.

El tratamiento del problema por las ciencias sociales es muy reciente y los planteamientos generales son todavía escasos, debido tanto a la extensión y complejidad de los países andinos como a los pocos trabajos de campo realizados. Sin embargo, ya existen algunos estudios promisorios que señalan el camino y que trataremos de seguir en este ensayo. Por razones de método, se acepta de modo general que el aspecto biológico del problema debe ser separado de los aspectos culturales y sociales por no existir una relación de causa a efecto entre ellos.

En el presente ensayo me ocuparé del mestizaje social y cultural en algunos de sus aspectos más saltantes.

En *Revista de Indias*, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Año XXIV, N° 95-96, Madrid 1964, pp. 197-219.

Utilizaré el caso del Perú para ilustrar el problema tal como se presenta en los países andinos. Las razones para esto residen en que creo que no podemos intentar todavía una generalización para toda la América Andina por la escasez de estudios controlados sobre el problema. Existen dos excelentes estudios para México y Guatemala, pero no hay todavía ninguno para Bolivia, Perú, Ecuador o los otros países andinos. Me parece posible intentar ahora un primer planteamiento sobre el Perú tratando de resumir los hechos respecto al mestizaje entresacados de algunos estudios de comunidad y reconocimientos de área realizados en los últimos veinte años, combinándolos con algunas observaciones personales realizadas en varias partes del país.

De los estudios hechos en México y Guatemala, sobresalen los trabajos de Gonzalo Aguirre Beltrán y Richard N. Adams ¹. El primero, resumiendo gran número de trabajos de los antropólogos mexicanos en su utilísimo "El Estudio de la Aculturación", encuadra el problema del mestizaje dentro de los procesos de aculturación y asimilación que ocurren en el país en general y que tienden a la formación de la cultura mexicana. Sobre la base de premisas teóricas, postula una serie de principios prácticos que resumen las recomendaciones de los antropólogos mexicanos para la política de cambios dirigidos del gobierno de ese país. El segundo, sobre la base de reconocimientos de área realizados en Guatemala, hace un estudio de la "ladinización" (de "ladino", nombre que se da al mestizo en Guatemala), señalando la importancia de la movilidad espacial para el proceso del mestizaje. Además, Adams, en unos estudios previos realizados en Muquiyauyo, Perú, muestra el proceso como la movilidad social de un sistema de castas hacia un sistema de clases.

Además de estos estudios, es conveniente tener en cuenta el excelente trabajo de Angel Rosemb1at "La Población

¹ El estudio de Aguirre Beltrán ha sido publicado en 1959 por la editora de la Universidad Autónoma de México. Los trabajos de Adams han sido publicados por el Seminario de Integración Social Guatemalteca. No me ha sido posible consultar ambos trabajos en esta oportunidad.

Indígena y el Mestizaje en América", en el que hace un resumen histórico de los datos demográficos y las opiniones coloniales sobre el indígena y el mestizaje.

De los estudios anteriores sobresalen como características importantes del mestizaje el que: *Uno*, constituye un proceso de movilidad social y aculturación caracterizados por ser un cambio del sistema de castas coloniales hacia un sistema de clases preponderantemente económico; *dos*, en el mestizaje contribuyen como factores de primera importancia las actividades económicas y la movilidad espacial; y *tres*, que estos procesos tienen efectos considerables sobre la cultura y sociedad de los países andinos.

En el presente estudio, trataré de mostrar la relevancia de estas características en el Perú contemporáneo y, además, esbozaré la participación de otros factores como la urbanización y el crecimiento de la población en el proceso de mestizaje.

1. *El mestizaje durante la Colonia.*

En el proceso actual del mestizaje en el Perú actúan una serie de elementos ya operantes durante la época colonial, por lo que considero conveniente hacer un breve resumen del proceso durante esta época. De las múltiples opiniones recopiladas por Angel Rosemblat respecto a los mestizos durante la colonia, resaltan algunas características importantes:

Su condición marginal, sea en forma manifiesta o velada. Si bien es cierto que muchos españoles legitimaron a sus hijos mestizos por el bautismo o matrimonio, todos los estratos de la sociedad parecían estar de acuerdo en mantener viva la procedencia mixta de dichas personas, siendo abundantes las referencias a su condición "frecuentemente ilegítima" cuando tratan de ellos como un grupo.

La alarma por su número cada vez mayor y la desconfianza y el temor de los españoles de que se unan a los indios para producir disturbios y demandar privilegios.

El desagrado que producían a los españoles con su conducta violenta, temeraria y muchas veces licenciosa, y que en parte está en el trasfondo de las acusaciones de inferioridad que frecuentemente se hacían a los mestizos.

Cuando los españoles introdujeron el sistema de castas como parte de la organización social y administrativa de la Colonia, lo hicieron no tanto para mantener la pureza de la "sangre" como para limitar las aspiraciones al poder de los estratos inferiores de la sociedad y regular las relaciones entre ellos. Por las razones anteriormente expuestas, los mestizos, que en su mayoría eran hijos de españoles e indias, fueron colocados en una casta y se les señalaron restricciones y privilegios, los cuales nunca fueron consistentes, sino que se concedían o retiraban de acuerdo con las situaciones locales de mayor o menor confianza que tuvieran en ellos los españoles.

Al organizarse los mestizos en la colonia, comienzan a destacarse algunas de las características típicas del proceso que perduran hasta hoy. El núcleo inicial de mestizos aumenta en número tanto por la continuación de las alianzas entre españoles e indias, como por las alianzas entre mestizos y la situación social se complica con nuevos elementos que tienden a hacer del mestizaje un proceso marcadamente dinámico. Esto hace que el estrato mestizo tiende siempre a desbordar los límites señalados a la casta y se presenta como una tendencia hacia la movilidad ascendente caracterizada por su propensión hacia la vida urbana y sobre la base de actividades preponderantemente económicas.

El aumento de nuevos mestizos, y la naturaleza dinámica de sus actividades, hace que en la práctica se desborden los límites que se quisieron imponer a las castas y que el conjunto de elementos humanos que participan en el proceso incluyan, además de los mismos mestizos, a los españoles, los indios y también los negros, principalmente en la costa. Así podemos señalar que los elementos que participan en el mestizaje incluyen: 1. Los mestizos propiamente dichos, 2. Españoles de clase media y baja (curas,

funcionarios, comerciantes, artesanos, sirvientes, etc.) que tienden a asociarse con los mestizos, y 3. Los indios que se desafilian de sus comunidades por la servidumbre, las mitas urbanas y el yanaconaje.

Si bien muchos mestizos participaban en muchas actividades señaladas a los españoles en la administración pública, en el clero y en la milicia, encontramos que los núcleos mayores de mestizos se dedicaban en las ciudades y aldeas a las artesanías, a los mercados de abastos, al comercio, la agricultura y el arrieraje, estableciendo un vínculo entre el estrato indígena y el español. Las evidencias de esto están todavía activamente presentes en los mercados de casi todas las ciudades de costa y sierra del país, en los grupos de artesanos de las ciudades serranas, los ganaderos de costa y sierra y en las bien organizadas comunidades del valle del Mantaro.

Como la mayoría de los mestizos no gozaban de los privilegios conseguidos por los españoles como casta dominante, ni de la seguridad precaria y forzada impuesta a los indígenas por el trabajo en las mitas, obrajes, haciendas y comunidades, el camino obligado para poder sobrevivir estaba en las actividades económicas. Estas actividades, si bien requerían esfuerzo e implicaban cierta humillación frente a los españoles y criollos, rendían una cosa segura: posibilidad de sobrevivir y ventajas de seguridad económica y posición social dentro de la casta. Colocados los mestizos entre los españoles e indios, con posibilidades de sacar ventajas de ambos sirviendo a sus necesidades, desarrollaron dos características que les son típicas: habilidad y disposición para las actividades manuales y en el regateo y la inversión comercial de sus ganancias monetarias. Esta posición económica les permitió desarrollar la convicción de su superioridad frente al indígena, y aun a aspirar, igualar o superar a los españoles en la competencia por el prestigio a través del consumo conspicuo en la ropa y en la celebración de costosas fiestas religiosas. Ejemplos de esto tenemos en las tradiciones que todavía quedan del lujo de las mujeres vestidas de "centroamericanas" en la ciudad de Ayacucho,

En las pomposas celebraciones de la Virgen de Belén por las mujeres del Mercado en el Cuzco y por las celebraciones del Señor de Luren en Ica, en la costa.

Las actividades económicas y la movilidad espacial produjeron también otra condición siempre presente en el proceso del mestizaje: la relativa independencia o libertad de las convenciones sociales imperantes sin intentar modificarlas. Nacidos los primeros mestizos como resultado de las uniones sexuales entre conquistados y conquistadores dentro de las condiciones caóticas e inestables de la conquista y las guerras civiles, criados después en las mismas condiciones, tendieron a apreciar esta relativa libertad y encontraron en dichas actividades la oportunidad para sustraerse a las reglamentaciones a veces absurdamente rígidas que se impusieron durante la colonia. Por ejemplo, una de las ordenanzas de Toledo encargaba que en las aldeas saliese un funcionario por las noches después del toque de queda a verificar si los hombres estaban acostados con sus esposas, para imponer castigos o multas en caso contrario. Por supuesto, tanto españoles como mestizos consiguieron burlar esta ordenanza como lo demuestra el número siempre crecido de mestizos ilegítimos que aumentaba cada año.

Dentro de las condiciones dinámicas de los viajes, ferias de fiesta y mercados, había amplio campo para que los mestizos tanto hombres como mujeres, usaran esta relativa libertad en el comercio sexual, el consumo del alcohol, las riñas y aun la expresión artística; y desplegaron por esto una conducta que contribuyó mucho a reforzar los estereotipos de violencia, inmoralidad, insolencia, agresividad, etc. que caracterizan las opiniones de los españoles sobre los mestizos.

Movilidad espacial y actividades económicas son también operantes en otro aspecto importante del mestizaje: la movilidad social ascendente tanto de hombres como de mujeres. Como en sus lugares de origen era muy penoso para muchos mestizos sufrir el estigma de ilegitimidad o inferioridad, había siempre la posibilidad de cambiar de destino en otro lugar y escapar muchas veces a obligaciones

pesadas. Así, los indios que se desafilaban de sus comunidades escapaban de la mita y el tributo, y los mestizos podían encajar en un nivel más alto de la casta mestiza en otro lugar, pues en muchas aldeas y ciudades habían ayllus y barrios de forasteros. °, simplemente, les permitía llevar en otro lugar el género de vida que deseasen con más tranquilidad, como lo demuestra en la actualidad la existencia de gran número de cargadores que todavía pululan alrededor de los mercados y que aparentemente no muestran ninguna aspiración mayor.

Estos dos factores resultan también importantes para explicar dos aspectos de la sociedad mestiza: el status de la mujer y la organización de la familia. Pues, aunque idealmente el status de la mujer era subordinado al del hombre, las actividades económicas la liberaban de esta subordinación y la igualaban al varón en la práctica. Junto a esto, la presencia de la mujer suelta en las ferias, mercados y servidumbre constituían un fuerte atractivo tanto para mestizos como para españoles, deseosos de reafirmar su varonía y presumir de sus proezas sexuales. En una gran mayoría de casos, los hombres conseguían eludir la responsabilidad de estabilizar sus uniones y reconocer a los hijos, quedando así la mujer obligada a encargarse sola de la crianza de éstos, dando lugar a la emergencia de un tipo de familia que comienza a atraer el interés de los investigadores. Esto es, si exceptuamos las relativamente prósperas y ordenadas comunidades del valle del Mantaro, probablemente, la mayoría de las familias mestizas peruanas, tanto rurales como urbanas, corresponden al tipo de familia que ahora se llama matricéntrica, consistente de una mujer con sus hijos tenidos en relaciones transitorias, generalmente con más de un hombre y de una duración relativamente corta. Como este tipo de familia básica es extremadamente frágil, los mestizos recurrieron al compadrazgo, a la hermandad espiritual y a otras formas de vinculación que les proporcionasen puntos de referencia para sus actividades.

Si tomamos a los mestizos en conjunto descubrimos que, en razón de su diferente situación económica y tiempo de

participación en el estrato, tienden a colocarse en una escala de posiciones que se identifica por apreciaciones de superioridad o inferioridad. Así, los mestizos que consiguieron aproximarse a los españoles y criollos por ventajas educativas o familiares tienden a asimilarse a éstos y a diferenciarse de los demás. Y los más prósperos por el comercio y la artesanía, tales como los arrieros y artesanos de Ayacucho, adoptan actitudes aristocráticas frente a los mestizos menos afortunados dedicados al peonaje, el yanacónaje y las actividades serviles.

Aunque hemos dado una apariencia de extrema dinamicidad al proceso del mestizaje, debemos atemperar esta impresión con una consideración de las condiciones sociales del coloniaje. La existencia del sistema de castas puso un límite real a mayores posibilidades de movilidad social de los mestizos. La economía preponderantemente agrícola, artesanal, y comercial, y la lentitud del sistema de transportes obligaron a la creación de profundas diferencias regionales que frenaron en parte la tendencia del mestizaje a romper las barreras locales. De estas variaciones regionales, son hoy día extremadamente importantes por razones políticas, económicas y sociales las existentes de costa y sierra. Por haberse beneficiado primero la costa del contacto con el mundo occidental, los costeños tendieron a identificarse con la orientación criolla y con la naciente cultura "peruana", mientras que los mestizos de la sierra adquirieron una orientación serrana fragmentada por las identificaciones regionales. Y si bien hubieron contactos entre la costa y la sierra durante la colonia, siempre estuvieron teñidos de desconfianza y hostilidad.

11. El mestizaje en la actualidad.

En lo anterior vimos que el proceso de mestizaje durante la colonia se cumplía con relativa lentitud, debido a las limitaciones impuestas por el sistema de castas, la economía agrícola y comercial, y la lentitud del sistema de transportes. Desde la guerra de la independencia, tanto por la lenta desintegración de las condiciones coloniales como por la introducción deliberada de nuevos elementos sociales

y culturales, las limitaciones anteriores tienden a disminuir siguiendo ritmos diferentes. La adopción del sistema político republicano y la apertura del Perú al comercio y la migración con el resto del mundo introducen una serie de factores nuevos que complican y aceleran los cambios culturales, obligando a la sociedad a adaptarse a éstos dentro de condiciones de marcada inestabilidad política y económica.

La tendencia estática de la colonia es lentamente reemplazada por un lento proceso de modernización que se caracteriza por cambios políticos y económicos. Entre los cambios políticos importantes tenemos la abolición del sistema de castas y del tributo indígena, la adopción de un sistema administrativo que permite la participación gradual de los mestizos, la separación de la Iglesia del Estado, la introducción de la educación universal y el servicio militar obligatorio. Aunque democrático en aspiración, el sistema político tiende a ser autocrático y jerárquico en la práctica, dominado por los grupos económicamente poderosos, constituidos por los criollos y mestizos hacendados y los comerciantes e industriales de reciente migración europea.

Los cambios económicos más importantes están representados por la adopción del sistema de hacienda moderna en la costa, el crecimiento del comercio y los transportes y un lento y todavía discreto crecimiento industrial. Puesta la costa en contacto directo con el comercio mundial inmediatamente después de la independencia, el sistema de hacienda colonial es reemplazado por plantaciones de algodón y caña para la exportación. Habiéndose abolido la esclavitud, la mano de obra es conseguida primero importando grandes cantidades de culíes chinos y después por el enganche de indios y mestizos de la sierra. En cambio, la situación de la sierra es diferente, pues el sistema colonial de hacienda adquiere hasta más o menos 1920 un auge que probablemente no lo tuvo durante la colonia. Después que Bolívar dio un decreto aboliendo las comunidades indígenas, los "mistis" (en la sierra, se llama así a los de clase alta y media) y mestizos proceden a despojar a las comunidades indígenas y comunas, de sus tierras

y "forman nuevas haciendas. En esta forma servilizan a los indios que acaban de liberarse de las mitas y provocan una serie de rebeliones indígenas que tuvieron su auge por los años de 1920 a 1930 y que sólo fueron disminuidas por la nueva Ley de Comunidades Indígenas de 1922. Este sistema de hacienda tiende a desintegrarse lentamente desde la segunda guerra mundial y es probable que sea modificado considerablemente por la presente política de reforma agraria.

El incremento del comercio y los transportes siguen un crecimiento paralelo, comenzando en la costa y avanzando progresivamente hacia la selva. Iniciándose con la navegación en la costa se continúa en tierra con la introducción de los ferrocarriles primero y después las carreteras y el transporte aéreo. Los efectos del transporte terrestre sobre la urbanización comienzan a hacer sentir sus efectos primero en la costa y la sierra central y recién durante la guerra mundial en el resto del país. Aunque no se crean nuevas ciudades, hay un cambio de importancia de las antiguas siguiendo los nuevos alineamientos de los transportes. Tenemos que las únicas ciudades que conservan su importancia colonial son Lima, Trujillo, Arequipa y Cuzco, mientras que Ayacucho, Huánuco, Piura y Cajamarca, pierden su importancia en favor de Chiclayo, Chimbote, Huancayo, Ica y Tacna. Si descontamos las cuatro ciudades peruanas que han mantenido su importancia desde la colonia, es probable que Chimbote y Huancayo nos den la visión de las nuevas tendencias urbanísticas del país. Estas dos ciudades, y algunos centros más pequeños, son extremadamente activos en las ocupaciones comerciales y su movilidad social es muy acelerada.

El crecimiento industrial, más lento y todavía incipiente, comienza a fines del siglo diecinueve con el establecimiento de la industria en el sur del Perú, estimulada principalmente por emigrantes italianos e ingleses. Después se traslada a la costa y adquiere su auge en Lima, Arequipa y Trujillo. Continúa todavía incipiente, a pesar del sorpresivo crecimiento de la industria pesquera en nuestros días, tanto por la falta de mano de obra especializada como por

el temor de los capitalistas peruanos a hacer nuevas inversiones.

Todos estos factores contribuyen a acelerar el proceso del mestizaje en razón de que favorecen la movilidad espacial y social de grandes grupos de personas que durante el coloniaje tenían un modo de vida forzosamente estático. El lento mejoramiento de las condiciones de vida y trabajo, un pequeño aumento en la producción alimenticia y sobre todo la mejora de las condiciones sanitarias tienden a producir un crecimiento acelerado de población, siendo el crecimiento mayor en la sierra, donde la desigual distribución de la tierra ofrece pocas posibilidades de ocupación, tiende a vaciarse a las ciudades y valles de la costa, produciendo ese moderno fenómeno de urbanización marginal que en el Perú se conoce con el nombre de "barriadas".

El crecimiento de la población nos revela el hecho importante de que el número y composición de los estratos sociales del Perú ha cambiado considerablemente desde la independencia hasta nuestros días. Aunque los cálculos demográficos deben tomarse con extremada cautela, nos muestran que el número de mestizos ha ido creciendo en número hasta el punto de que ya no es posible confiar en las clasificaciones raciales, pues si bien se usan todavía los apelativos de "blancos", "indios" o "mestizos", las connotaciones de estos términos son más bien lingüísticas, económicas y culturales y reflejan las opiniones de los empadronadores de censos. Por esta razón el cálculo de Angel Rosemb1at del número de mestizos para 1950, no refleja exactamente los hechos. El número de 2'789,600 mestizos, que representan un 32% de la población total, está probablemente muy por debajo del número real. Se puede afirmar que probablemente alcanza un porcentaje del 50% sobre la base de otras apreciaciones fragmentarias. Así por ejemplo, el "Plan para el Desarrollo del Sur del Perú", calculó la población de ocho departamentos sobre la base de clases ocupacionales, en 1958, una población total de 2'783,840, dando un porcentaje de 38.3% para los mestizos (clase baja), cifra bastante elevada si se considera que hasta 1956, año en que comienzan las sequías del departamento

de Puno, el Sur del Perú no había estado todavía afectado por las migraciones en masa que ya caracterizaban al resto del país.

De las consideraciones anteriores surge el hecho importante de que los cambios ocurridos a la composición de los estratos sociales peruanos son afectados por dos procesos complementarios: El proceso que llamaremos de modernización y el proceso del mestizaje. La modernización surge principalmente en la costa y se caracteriza por la utilización de la urbanización, la incipiente industrialización y la educación por un número ya grande de personas para superar las discriminaciones de casta y orientarse hacia una serie de patrones culturales que se identifican con una todavía difusa "cultura peruana". Si bien la clase alta peruana tiende a identificarse con España, Europa o Norte América, existe ya un grupo considerable de clase media y baja urbanas que tienden a adoptar una "orientación criolla" como manifestación principal de lo "peruano", mientras que en la clase media y baja de la sierra surge una "orientación serrana" que se opone a la criolla con bastante beligerancia política, aunque adaptándose a los patrones de modernización en forma más lenta.³

El proceso del mestizaje no pierde importancia por la elevación al primer plano de la modernización, puesto que no es por falta de aspiración que los mestizos no se asimilen a ella, sino que son detenidos en este estrato por el lento desarrollo urbano e industrial del país y por la rigidez del sistema político en adaptarse a todos los cambios impuestos por la modernización y las aspiraciones de la sociedad y la población.

Dentro de este cuadro complejo de cambios que afectan a la sociedad peruana contemporánea, el papel que juega el mestizaje continúa siendo el mismo que en la colonia, aunque con la intervención de nuevos factores y en una escala mucho mayor: esto es el de promover la movilidad

2 Rosemblat, 1954, Cuadro 1; Schaedel, 1959, p. 19 y Cuadro N° 6, p. 56.

3 Simmons, 1955, pp. 107-117; Escobar, 1959, pp. 7-8.

social y espacial de individuos y grupos llamados mestizos hacia niveles de status social alejados de las formas de vida indígena por medio de las actividades económicas y dentro de condiciones urbanas e industriales. Entre los nuevos factores son muy importantes la urbanización, los transportes mecanizados, la industrialización y la educación. En este punto por razones de método, se hace necesario dividir el proceso del mestizaje en dos facetas: la movilidad social de los individuos y grupos que ya eran mestizos durante la colonia y que aspiran a asimilarse a la clase media y alta eliminando su condición de mestizos y, dos, la movilidad social y cultural de individuos y grupos campesinos llamados "indios", "cholos", "serranos" etc. acrecentada por el crecimiento de la población y la desigual distribución de la tierra, principalmente en la sierra del país, y que aspiran a incorporarse al estrato mestizo. Dadas las características especiales de este segundo aspecto, Richard P. Schaedel y el que esto escribe, creyeron conveniente designarlo con el apelativo de "cholificación" 4, dado el gran número de individuos llamados "cholos" que aspiran alcanzar las posiciones ocupadas por los que les precedieron en movilidad.

1. El proceso de movilidad social que se inicia a partir de los núcleos mestizos urbanos y rurales ya existentes se realiza siguiendo cauces sociales ya operantes en la colonia. Generalmente adopta dos formas complementarias: una la de mejoramiento del status económico de individuos y familias, elevando su status local; otro, el desplazamiento de individuos y grupos por medio de la educación con tendencia a asimilarse a las clases media y alta de los centros urbanos más próximos o a los de la costa. En ambos casos, implica una interacción entre las aldeas y los centros urbanos, o entre los centros urbanos pequeños con los más grandes y la utilización de vinculaciones interpersonales, tanto con los semejantes mestizos como con miembros de la clase media y alta.

Pero antes de entrar a una consideración más detallada del proceso, hagamos una breve descripción de las

4 Schaedel, 1959, pp. 19-23.

características de los núcleos mestizos urbanos y rurales, que nos permita situar el proceso dentro de su matriz social. En los centros urbanos de la sierra existen núcleos de mestizos dedicados al comercio, a las artesanías, a los transportes, al trabajo asalariado y a las actividades de servicio. Estos mestizos son intensamente activos y competitivos, tanto entre ellos como con la clase media y alta y tienden a crecer progresivamente en número. Sus puntos de convergencia son, principalmente, los alrededores de los mercados de abastos y ferias, las estaciones de transportes y los lugares de expendio de comida y bebidas alcohólicas. Aunque los más prósperos poseen casas y tienden a aislarse de los demás, una gran mayoría de ellos vive en cuartos alquilados en enormes caserones que constituyen verdaderos conventillos o callejones atiborrados y de apariencia muchas veces siniestra. Las actividades de los mestizos se muestran principalmente en el trabajo artesanal y el comercio, la participación en fiestas de santos locales de barrio y acompañadas de comilonas, música y danza, consumo alcohólico y frecuentes riñas y pendencias.

Los mestizos urbanos giran alrededor de la familia matricéntrica y de núcleos de asociación voluntaria más o menos transitorios. Estos núcleos los constituyen los bares y chicherías, las asociaciones deportivas o sindicales y las "tiras" informales de lustrabotas y vendedores de periódicos, que absorben a un gran número de individuos sueltos y transeúntes, que tienden a aumentar con el incremento de la población y la eficiencia de los transportes.

Dentro de las condiciones urbanas, resalta el hecho importante de la participación activa de la mujer en todos los aspectos de la vida mestiza, tal como ser el foco de la familia, participar activamente en el comercio y las artesanías, y por su agresividad sexual, alcanzando una condición de igualdad con el hombre.

Las características de las comunidades rurales de aldeas y pueblos son probablemente bastante uniformes en todo el país si se descuentan las diferencias regionales. En casi todas ellas encontramos núcleos de mestizos dedicados a

actividades agrícolas comerciantes y artesanales, que fluctúan entre tratar de hacer sobrevivir los patrones de conducta tradicional o emigrar a otros centros urbanos más grandes. Dentro de la aldea actúan siguiendo los patrones culturales locales, cumpliendo con las relaciones interpersonales obligatorias y siguiendo el ciclo anual de actividades agrícolas, fiestas y ceremonias. En la mayor parte del país, la identificación del mestizo con su localidad y la participación en actividades corporativas tiende a la atomización debido a las preocupaciones de movilidad individual o familiar. Estos dos factores, identificación local y participación corporativa, varían desde un extremo casi nulo en muchas comunidades del sur y del norte, hasta un punto casi máximo que se encuentra en las prósperas y activas comunidades del Mantaro motivo por el cual requieren un acápite aparte.

En el valle del Mantaro, y en menor medida en otros lugares de la sierra central y norte del país ⁵, por circunstancias que todavía no están estudiadas, probablemente hubo una interacción entre mestizos, españoles pobres e indígenas que permitieron una yuxtaposición de patrones culturales españoles e indígenas caracterizados por la estabilidad, de la familia extensa y un balance e interacción entre las actividades económicas individuales y la participación corporativa en beneficio de la comunidad. El temprano acercamiento con la capital de la república y los nuevos centros mineros por el ferrocarril, les proporcionó un mercado activo para el comercio y el trabajo migratorio sin obligarlos a romper por completo con sus vínculos comunitarios. Dentro de este patrón tenemos un buen número de comunidades que pudieron acrecentar sus fondos comunales expropiando tierras de las cofradías, organizando juntas comunales o incorporándose como “comunidades indígenas reconocidas”, al mismo tiempo que

⁵ La evidencia sobre las comunidades del Mantaro está contenida en Tschopick, 1947; Adams, 1953-1959, y notas no publicadas por el autor. David Andrews y Paul Doughty han presentado dos tesis doctorales sobre Huaylas (en el Departamento de Ancash) y Paucartambo, respectivamente, en la Universidad de Cornell.

se dedican al transporte, al comercio y las artesanías tanto para el comercio en la imponente feria dominical de Huancayo, como para proveer al Mercado de Lima por medio de sus parientes desplazados en busca de mejores oportunidades. Estas personas desplazadas a la capital, y también a los centros mineros, forman asociaciones o clubes 6. que con variada fortuna gestionan beneficios ante las oficinas gubernamentales o realizan actividades para recolectar dinero para obras públicas en sus comunidades. Al nivel local, las actividades corporativas van desde la cooperación interpersonal por el parentesco a través del "uyay" y la "minka", ambos de origen precolombino, hasta la participación en faenas y en obras públicas ocasionales.

Tanto al nivel local como entre los mestizos desplazados a los centros urbanos, existe una actitud que hemos llamado "progresivista", tendiente a rehabilitar las condiciones de la vida rural aldeana por medio de la introducción de facilidades urbanas. Dependiendo del status económico de las personas y de sus vinculaciones con sus comunidades de origen, se consideran actividades progresivistas, el solicitar al gobierno fondos y ayuda para la construcción de locales municipales y escolares, luz eléctrica, agua y desagües, realizar donaciones personales para reconstruir altares en las iglesias, proveer de bancos y veredas a las plazas, y en algunos casos hasta la organización de empresas productivas como la planta eléctrica y el molino de la justamente famosa Comunidad de Muquiyauyo.

La movilidad social de los mestizos tendiente a asimilarse a las condiciones de vida urbana se hace siguiendo dos caminos que dependen de las ganancias adquiridas en sus actividades agrícolas y comerciales como intermediarios entre las clases alta y media de las ciudades y las poblaciones indígenas preponderantemente agrícolas y que son: *Uno*, el tratar de incrementar las ganancias ampliando la empresa comercial, generalmente familiar, estableciendo vínculos estables entre la aldea y la ciudad: y *dos*, promoviendo la movilidad de los individuos más inteligentes

6 Mangin, 1959.

de la familia por medio de la educación y la asociación con miembros de la clase media y alta. Ambas formas tienden a complementarse en la práctica, por la tendencia a compartir de los beneficios y a estimular la movilidad de los miembros de la familia que siguen.

En el primer caso, casi siempre con un pequeño capital inicial adquirido generalmente de los excedentes agrícolas, se organizan pequeñas empresas sea para la venta de los productos recogidos en la aldea, o se recorren aldeas y ferias para recolectar huevos, cebada, maíz, papas, que después se llevan en grandes cantidades a los mercados o a las tiendas de las ciudades. Para asegurarse ganancias regulares, en general, algún miembro de la familia se establece en la ciudad cercana o en la capital de la república, o se entablan vinculaciones de amistad, compadrazgo o crédito con comerciantes o paisanos ya establecidos en el centro urbano. Con estas ganancias adquiridas y acumuladas se financian empresas mayores que requieren el empleo de peones u operarios y la utilización de las facilidades de crédito que ofrecen los bancos y los comerciantes de la ciudad. Algunos ejemplos bastarán para ello. los costureros de la Comunidad de Sicaya en el Mantaro, hacen contratos grandes, al crédito, y reciben dinero adelantado de los comerciantes en ropa hecha y compran varias máquinas de coser Singer, también al crédito, y contratan operarios para satisfacer las demandas de los comerciantes; los recolectores de huevos de Chupaca recorren todas las ferias locales del valle del Mantaro y entregan a consignatarios grandes cantidades de huevos que son remitidas semanalmente por tren para su venta en la ciudad de Lima. Finalmente en casi todo el país, muchos mestizos invierten sus ganancias en el enormemente productivo negocio de los transportes, iniciándose generalmente con un camión u ómnibus que hace un recorrido entre la aldea y la ciudad y que se le explota atiborrándolo de carga y gente hasta el máximo de su capacidad y utilidad.

En un buen número de casos estas empresas familiares han crecido sobre la base de las ganancias y el crédito hasta convertirse en empresas industriales y comerciales

prósperas y estables, que han permitido la movilidad de los mestizos hasta la clase alta o media urbana en discreta combinación con inversiones fastuosas, progresivistas y la educación de los hijos más hábiles o jóvenes. En muchos casos los mestizos han mostrado bastante imaginación en la manipulación comercial y de las relaciones interpersonales y su contribución a la economía urbana en este sentido es considerable. Pero aun si no consiguen o si no desean alcanzar las metas más altas, estas empresas les permiten mantener un standard de vida adecuado y ocupar las posiciones altas de prestigio dentro de sus aldeas y pueblos.

2. Cuando estas empresas son más o menos estables, los padres generalmente piensan en educar a los hijos menores, mientras los mayores ayudan en la empresa. Para esto, algunos parientes se trasladan a la ciudad para atender a los hijos que asisten al colegio, se los coloca en pensiones de provincianos, en las casas de compadres de clase media o en internados religiosos. Se da también con frecuencia el caso de jóvenes que se casan con mujeres artesanas o comerciantes que los mantienen durante el curso de sus estudios a la vez que satisfacen sus impacencias sexuales, especialmente cuando llegan al nivel universitario. Durante el curso del estudio, comienzan a establecer relaciones con miembros de la clase media y alta y dependiendo de sus medios económicos comienzan a abandonar los símbolos distintivos de su procedencia mestiza y a copiar los de la clase a la cual aspiran pertenecer, resaltando en esto el lenguaje y la vestimenta. En casi todos los casos, hay siempre una tendencia a ocultar y hacer desaparecer la procedencia de clase baja y el lugar de origen, aunque no siempre esto es posible.

Si los individuos son persistentes y sus condiciones económicas se lo permiten, generalmente consiguen sus objetivos ingresando a la universidad, las escuelas militares, o los institutos técnicos; o en el peor de los casos, consiguen incorporarse a las ocupaciones de cuello blanco como empleados comerciales o funcionarios subalternos en los municipios y cortes. Las carreras preferidas, en orden

de importancia son: la abogacía, la ingeniería, la medicina y la carrera militar. Cuando consiguen sus objetivos, son queridos y apreciados por sus padres, parientes y vecinos y su regreso a sus aldeas de origen es celebrado pomposamente y con cierto engreimiento. El esfuerzo, la astucia y la competitividad que los ha colocado en esa posición generalmente da a su personalidad un aplomo y agresividad que muchas veces dificulta su asimilación en la clase media y alta, pero que en general pueden borrar con la traslación a otro lugar donde su origen puede ser disimulado.

Los muchos mestizos que no consiguen alcanzar las metas más altas, pero que ya se han adaptado a las condiciones urbanas, prefieren contentarse con beneficios menores buscando puestos en la empleocracia o en el comercio y muchos vuelven a las empresas de los padres. En todo caso, de alguna manera pueden emplear las ventajas conseguidas por la educación y su conocimiento de la vida urbana.

Como el número de mestizos que intentan movilizarse por medio de estas formas complementarias es cada vez mayor, y como las posiciones elevadas, tanto en las actividades económicas como en las profesionales son escasas, pocos son los individuos que consiguen superar por completo su procedencia y son retenidos dentro de su estrato mestizo. Este hecho los obliga a una reconsideración de sus patrones y valores mestizos y hace que, en la ideología de los mestizos, la región y la localidad adquieran un valor especial como medio de identificación del individuo con el grupo. Estas actitudes regionalistas resaltan sobre todo en las relaciones con los estratos de personas que se consideran genuinamente urbanos o de clase media y que adoptan una forma extremadamente competitiva y agresiva. En todas las ciudades del Perú, los apelativos de "cholo", "serrano", "chuto", etc. se aplican despectivamente a los mestizos con la manifiesta intención de "mantenerlos en su sitio" y "guardar las distancias", puesto que según los peruanos de clase media y alta, "hasta en el cielo hay jerarquías". En gran parte, esta es la razón por la que gran número de mestizos adopten ideologías radicales como el

comunismo y el aprismo; y que en su mayoría sean mestizos los que adopten las posturas del "indigenismo" dentro de estas ideologías.

El otro aspecto del proceso del mestizaje que hemos llamado "cholificación", afecta principalmente a individuos de los estratos más bajos de la sociedad mestiza de aldea y a un gran número de indígenas desarraigados que se ven forzados a abandonar sus comunidades agrícolas por la escasez o pobreza de sus tierras o por la falta de técnicas más modernas de explotación. A diferencia de los mestizos tradicionales, estos individuos se ven forzados a entrar en la corriente del mestizaje y lo hacen en condiciones muy desventajosas y realmente penosas, muchas veces sin llegar a alcanzar las ventajas de las condiciones de vida urbana. La cholificación procede siguiendo los caminos del trabajo migratorio estacional, del servicio militar obligatorio y la servidumbre.

El trabajo migratorio estacional, que era discreto durante la colonia y los primeros años de la república, comienza a tomar impulso por los años de la primera guerra mundial, cuando comienzan a establecerse las plantaciones de caña y algodón en la costa y se abren nuevos centros mineros con capitales extranjeros en la sierra del país. Comenzada al principio por el sistema del enganche y el endeudamiento, afecta principalmente al norte y centro del país y se convierte en una verdadera avalancha migratoria por la época de la segunda guerra mundial, debido al crecimiento de la población al encogimiento de la tierra y al desarrollo de los transportes. Mientras la migración a la costa y a las minas se vuelve más o menos estable, el nuevo grupo de "cholos" y "serranos" migrantes se vacía principalmente a la ciudad de Lima y a dos o tres ciudades de la costa, aunque hay también un pequeño número que se desplaza a las nuevas colonizaciones en la montaña. En el sur del Perú, el movimiento no toma impulso hasta el año 1956, cuando una sequía prolongada hace sentir sus efectos en las comunidades indígenas. Contribuyen también a ello los terremotos de las ciudades de Cuzco y Arequipa, las explotaciones mineras de Marcona y Toquepala y la

reapertura de los valles de La Convención después de la erradicación de la malaria.⁷

Por la migración estacional, se desplazan generalmente hombres jóvenes y adolescentes, aunque también hay un pequeño número de mujeres y niños, especialmente en el sur. Los individuos se desplazan a sus lugares de destino en camiones o trenes, con pasajes pagados por los enganchadores o por sus propios medios. Allí reciben viviendas misérrimas en rancherías de las haciendas, trabajan bajo la supervisión de capataces y reciben, al crédito, su alimentación de la hacienda o de las negociantes mestizos que también les venden coca y alcohol. En las haciendas algodoneras de la costa y en las plantaciones de coca de la montaña, se les paga por volumen recogido y es frecuente encontrar familias íntegras. Terminada la estación de trabajo, regresan a sus comunidades de origen a continuar con sus ocupaciones agrícolas tradicionales, invertir sus ganancias en fiestas, volver al año siguiente a la costa o montaña, probablemente a un lugar diferente y en compañía de otras personas.

Se ha observado que, si bien una gran mayoría de ellos vuelve regularmente a sus lugares de origen, muchos de ellos que consiguen ahorrar sus salarios buscan quedarse en las aldeas o ciudades de la costa, consiguiendo a veces incorporarse a los estratos inferiores. Por las condiciones de trabajo en las haciendas y minas, la mayor parte de estos migrantes participan sólo de manera marginal en los varios aspectos de la vida urbana, pero al regresar a sus comunidades de origen introducen cambios discretos en su cultura. Si las ganancias son aceptables, muchas veces intentan elevar su status social comprando terrenos, construyendo casas o casándose con mujeres que poseen tierras. Sin embargo, muchos se ven obligados a volver, tanto por el apremio de las necesidades como por haber

⁷ Para la migración en el Sur del Perú, ver Schaedel, 1959, pp. 5-6. Existe un trabajo editado por Henry F. Dobyns y Mario C. Vásquez, *Migración e Integración en el Perú*, Editorial Estudios Humanos 206, Lima, 1963, que no he tenido la oportunidad de ver.

adquirido un gusto por las ventajas de la costa o de la vida trashumante.

El servicio militar obligatorio arranca cada año a un buen número de jóvenes de veinte años de comunidades y haciendas y los retiene en las guarniciones por dos o cuatro años. En los cuarteles además de la instrucción militar, aprenden algo de español y adquieren el gusto por las condiciones de vida urbana. En los días de salida, se vuelcan a los bares en busca de alcohol y a las calles apartadas y caminos aldeanos a la caza de mujeres desprevenidas. Al terminar su servicio obligatorio, muchos se reenganchan voluntariamente, pero los que vuelven a sus comunidades encuentran difícil readaptarse a las condiciones de vida de las mismas. En muchos casos, llegan a ocupar puestos políticos subalternos, tales como corneteros de faenas, o como entrenadores militares de los que no consiguen ingresar al ejército, pero que deben cumplir con el servicio militar movilizable.

Aunque la tendencia general ha sido siempre rehuir el servicio militar, huyendo a las punas o siendo ocultados por los hacendados, se ha notado un cambio tendiente a buscar voluntariamente el ingreso al ejército. Probablemente, esto se deba tanto al crecimiento de la población como a la mejora de las condiciones de vida en el ejército, en donde gozan de buena comida, vestido y la posibilidad de ahorrar propinas.

La servidumbre afecta principalmente a los niños de ambos sexos y a mujeres que son arrancados de sus comunidades indígenas o mestizas en haciendas y pueblos y que van a servir a familias de clase media y alta en las ciudades, o son entregados por sus padres a sus compadres, “para que se los críen”. En algunos casos, niños huérfanos son negociados por sus parientes o hasta son secuestrados para el servicio. En muchos casos reciben sólo habitación o comida y en general reciben salarios mensuales inadecuados al mismo tiempo que exigencias desmesuradas de trabajo y de limpieza. Se les obliga a aprender el español y los castigos son frecuentes por motivos de pereza, tosudez, estupidez u otros defectos atribuidos por sus patrones. En general las mujeres no se libran de los

avances sexuales de los adolescentes de la clase media, de los soldados y de los mestizos de la ciudad. Sus relaciones con sus semejantes indios o mestizos son desaprobadas por sus patrones y tienden a adquirir un carácter furtivo. Por regla general, las relaciones entre patrones y sirvientes son tensas y desagradables y sirven de base a los estereotipos denigrantes que los miembros de la clase media y alta tienen de los indios y mestizos.

Por la naturaleza de estas relaciones, los mestizos sirvientes abandonan muchas veces sus ocupaciones aun sin cobrar sus salarios y tienden a llevar una vida nómada cambiando de un trabajo a otro. En el caso de las mujeres se complica con la maternidad ilegítima, muchas de ellas abandonan a sus hijos o recurren al infanticidio para poder emigrar a la capital de la república, ya que allí hay una pequeña posibilidad de encontrar salida a las habilidades aprendidas en los hogares serranos de clase media y alta. Los hombres que eventualmente escapan a la servidumbre, consiguen ocupaciones como cargadores, peones, obreros, ayudantes de choferes o vendedores de periódicos.⁸

Todos los individuos que participan en el proceso de la cholificación son obligados por las condiciones de su movilidad espacial y social a cambios drásticos en sus patrones de conducta y de cultura que demandan de ellos esfuerzos considerables y penosos. En todos los casos, el individuo que se desarraiga de su comunidad, se ve forzado a tener que decidir el abandono de los elementos visibles que lo identifiquen como "indio" o "serrano" puesto que el no hacerlo implica un castigo discriminatorio que le impediría movilizarse. A continuación, tiene que aprender a realizar una gama variada de ocupaciones nuevas y acostumbrarse a ritmos de trabajo y esfuerzo diferentes a los de su comunidad agrícola que le permitan sobrevivir económicamente. Al final, su adhesión al grupo familiar y local es reemplazada por relaciones personales efímeras y

8 No existen todavía estudios sobre las condiciones de la servidumbre doméstica en el Perú. Las apreciaciones que presento están basadas en mis observaciones en el Cuzco y otros lugares del sur del país.

muchas veces superficiales que lo dejan siempre hambriento de adhesión social.

III. *El individuo mestizo y el costo humano del mestizaje.*

En todo lo anterior, hemos tratado del mestizaje principalmente como un proceso de movilidad social y asimilación en donde dominan las actividades económicas, la movilidad espacial, el crecimiento demográfico y urbano y en parte la industrialización, sin tratar de hacer una evaluación de los aspectos favorables o desfavorables del mestizaje. A continuación intentaremos una evaluación del proceso desde el punto de vista de las características individuales del mestizo y del costo que tiene que pagar en actividad, esfuerzo y sufrimiento para alcanzar su meta de conseguir un lugar legítimo en la sociedad peruana. Cualquier intento de realizar esta evaluación, se complica tanto por la escasez de estudios de ciencia social controlados, como por la necesidad de vincular el proceso del mestizaje a las condiciones sociales y culturales generales dentro de las que se realiza.

Al intentar una caracterización psicológica de los individuos mestizos, tanto por razones de método como por las implicaciones prácticas que pueda tener esta evaluación, me parece conveniente ponerme en una posición intermedia frente a los estereotipos ideológicos extremos que tratan de describir al individuo mestizo en forma favorable o desfavorable desde la época de la colonia hasta nuestros días. Por estas razones, y para los propósitos de este ensayo, en vez de intentar postular un concepto de "personalidad" social o básica del mestizo, que corre el riesgo de convertirse en otro estereotipo más de dudosa utilidad, me parece más conveniente hablar de formas de conducta y de actitudes manifestadas por individuos llamados mestizos en sus relaciones entre ellos y con el resto de la sociedad peruana. El intento que haremos a continuación, de describir al mestizo en estos términos, nos revela un hecho interesante respecto a la sociedad peruana en general: indios, mestizos y "mistis" (clase media y alta) están en aguda competencia por mantener y conseguir

posiciones escasas de dominio, de prestigio y de seguridad económica y los estereotipos - incluidos los de los indios y los mestizos respecto de los mistis - surgen de los intentos de identificarse con los grupos que dan seguridad o ventajas, o del resentimiento o inseguridad que producen las ventajas conseguidas por el grupo competidor.

Como las actividades económicas constituyen un factor importante en el proceso del mestizaje, comencemos señalando el hecho de que la mayoría de los mestizos poseen, manifiesta u obligada a manifestar, una predisposición generalizada hacia la actividad corporal y por lo tanto esto les permite realizar actividades manuales e intelectuales con un mínimo de discriminación valorativa y explica por qué se los encuentra ocupando posiciones desde la agricultura hasta el manipuleo del papeleo burocrático en las oficinas estatales. Como una gran mayoría de ellos tiene que buscar el sustento compitiendo por trabajos escasos, es frecuente encontrarlos cambiando de una ocupación a otra, tratando de encontrar aquella que les permita cierta seguridad y estabilidad. De manera impresionista, es generalmente reconocido por los mistis la habilidad e inventiva que demuestran los mestizos para las actividades mecánicas y la satisfacción que probablemente les produce el manipuleo de automóviles, radios y otras máquinas de que pueden disponer y siempre causa admiración la forma ingeniosa en que los choferes llevan a destino sus vehículos en condiciones muchas veces precarias.

Dadas las condiciones del incipiente desarrollo urbano e industrial del país y el crecimiento de la población, se comprende por qué mucho de este potencial para la actividad del mestizo no encuentra en gran parte de los casos, cauces constructivos y productivos y que, después del trabajo muchas veces monótono, el mestizo tenga una sobra de energía que la dedica a actividades expresivas muchas veces neutrales o desventajosas. La competición social y económica hace que muchas de estas actividades se tornen hacia el alcoholismo, la satisfacción sexual más o menos promiscua, las riñas frecuentes y la agresividad hacia mistis

e indios, pero también hacia el deporte, la danza, la música, la literatura popular y la manipulación del lenguaje bilingüe.

Esta manipulación verbal del lenguaje del mestizo, pero también del misti serrano y del criollo costeño, demanda mención especial, puesto que todavía no llama la atención de los investigadores ni ha sido explotada por la literatura. Si el mestizo aparece en sus relaciones con los mistis como reservado, calculador e introvertido, se manifiesta locuaz y extrovertido en sus agrupaciones y - siempre que encuentre condiciones de libertad que lo permitan. En los grupos de descanso, en las aulas escolares, en las tribunas deportivas y en los tendidos de los cinemas, en los bares y en las cantinas, los mestizos casi siempre manipulan el español y el quechua expresando un pintoresco y variable acervo de insultos, metáforas, chistes, etc., siempre de intención competitiva y agresiva.

Si la agresividad se manifiesta utilizando los excedentes de energía de que dispone el mestizo, no se le puede explicar simplemente como una manifestación de la tendencia a la actividad. Probablemente, sus causas hay que buscarlas en las condiciones de competición económica y social con los mistis e indios y es probablemente inculcada en el proceso de educación y socialización. Por observaciones fragmentarias- que he realizado en el Cuzco, de la educación de niños mestizos, podemos aseverar de manera tentativa que, como en ninguno de los otros estratos sociales peruanos en la educación y socialización del niño mestizo entran formas tanto deliberadas como inconscientes de crueldad, que van desde las latigueras sangrientas y pellizcones hasta la retención de cariño y comida, y la imposición de tareas pesadas bajo la amenaza de mayores castigos. Para los patrones y maestros mistis y aparentemente para los propios mestizos, los niños parecen ser naturalmente estúpidos, y cuando no se usa la crueldad, deben ser educados siempre con severidad y es de suponer que casi todos los individuos mestizos se inicien con una carga de hostilidad que es acrecentada en los contactos posteriores con el mundo social y natural.

Esta educación rigurosa que produce hostilidad y agresividad es reforzada por la inculcación de estereotipos y actitudes que describen a los mistis e indios de manera negativa y que inculcan la desconfianza, la vigilancia y la astucia en sus relaciones con ellos. Esto nos muestra al mestizo desempeñando dos tipos de roles aparentemente contradictorios: Cuando puede expresar su hostilidad en forma agresiva, se presenta como insolente, prepotente, procaz o malcriado; pero como muchas veces está en posición desventajosa frente al misti, o intenta sacar ventajas de mistis e indios, es capaz de reprimir su hostilidad inculcada y presentar máscaras de cortesía, zalamería, obsecuencia y hasta humillación. Aunque no tenemos evidencias demostradas, podemos aventurar la suposición de que por esta hostilidad subyacente la mayor parte de los mestizos llevan en ellos una carga de ansiedad que busca resolverse en los varios tipos de actividad a los que ya hemos hecho referencia, pero que no se resuelven por completo ya que continúan las condiciones que la crean.

Hemos mencionado frecuentemente el hecho de que los mestizos tienden a movilizarse como individuos que se desarraigan de sus grupos y que están en aguda competencia con otros mestizos o con miembros de la clase media o alta. Este hecho les da una tendencia hacia el individualismo que, a mi parecer, se caracteriza no tanto por el egoísmo o la agresividad, que en muchos casos son obvios, sino más bien por la dificultad de mantener vinculaciones estables con otros miembros del estrato mestizo. Me parece que a este individualismo lo podemos calificar "de rebote" en razón del hecho de que el ser constantemente recordado en sus relaciones, humanas con otros mestizos y con los mistis, de su supuesta estupidez, inferioridad o ilegitimidad, se ve forzado a estar constantemente apercebido de su persona y de la dificultad de romper las murallas que le permitan una comunicación estable y satisfactoria con sus semejantes.

Este individualismo de rebote es proyectado por el mestizo en las expresiones literarias de su arte popular en las que aparece en una forma doble. Por una parte, en

los versos de sus huaynos, el mestizo se ve siempre como "solitito en el mundo" o como un "pobre huerfanito"; en su relación con el espacio humano, es frecuentemente "extraño en pueblo ajeno", y las estrellas, ríos, piedras y lluvia son sus hermanos o compañeros o sus enemigos mortales. En cuanto a las relaciones amorosas, tanto hombres como mujeres se quejan frecuentemente del amor perdido o no alcanzado y de la ingratitud o veleidad del hombre que requiere a la mujer esquiva a pesar de tener "amores de sobra". Por otro lado en la fantasía de los cuentos populares, el mestizo se identifica con la astucia del zorro y del ratón, o con la fuerza física y carácter amoral del oso, raptor de cholas y victimario de fantasmas.⁹

Aunque quedarían todavía varios aspectos que tratar sobre las características psicológicas del mestizo, no lo hacemos; tanto porque las evidencias son muy dispersas como porque el asunto tiende a desbordarse de los límites del estudio y requiere mayor investigación. Para concluir, nos queda indicar algunas cosas que creo son importantes y que las trataré brevemente. De todo lo anterior, surge como un hecho relevante el que las relaciones de los mestizos con los otros estratos de la sociedad son extremadamente competitivas, tanto por el lento crecimiento económico del país como por la existencia de estereotipos que influyen la interacción.

Cualesquiera que sean las ventajas económicas y sociales que los individuos deriven de su movilidad por el mestizaje, hemos visto que las consiguen a un alto costo de sufrimiento moral y físico para todos los que participan en el proceso. Finalmente no olvidemos que las condiciones mismas de su movilidad lo capacitan y le dan oportunidad para infligir los mismos o peores sufrimientos a quien quiera que se encuentre en una posición subordinada con respecto a ellos. Las crueldades cometidas por los mestizos por su cuenta o como agentes de los mistis con las

9 Para el Huayno, ver Roel Pineda, 1959. Para las referencias a los cuentos populares están los excelentes estudios folklóricos de Efraín Morote B., sobre los cuentos del zorro y del ratón y sobre "El Oso Raptor", cuyas referencias no poseo.

poblaciones indígenas llena las páginas de la literatura indigenista y ya no requieren mayor comentario, pues rebasarían los límites del presente ensayo.¹⁰

Conclusión

En el presente ensayo he analizado el proceso del mestizaje en el Perú como una ilustración del mismo en los países andinos. Creo que si se descuentan las diferencias históricas, regionales, económicas y políticas los procesos del mestizaje de los países andinos (Bolivia, Ecuador, Guatemala y México) presentan similitudes con el caso del Perú. He presentado un cuadro bastante generalizado de ideas y hechos que espero sirvan para la realización de investigaciones comparativas y de profundidad más concretas y que permitan un mejor estudio de los problemas que he esbozado bastante imperfectamente.

GABRIEL ESCOBAR M.,
Universidad Nacional de San Cristobal de
Huamanga, Ayacucho, Perú.
Universidad de Cornell,
Ithaca, Nueva York, Estados Unidos de N.A.

¹⁰ Lamento no poder proporcionar las referencias para los estudios siquiátricos de mestizos realizados en las barriadas y hospitales de Lima por el Dr. Rotondo y sus colegas.

REFERENCIAS

- ADAMS, Richard N.,
"Estudios de la Comunidad de Muquiyauyo", *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXII, pp. 135-156,
Traducción de Rosalía Avalos de Matos, Lima, 1962.
A Community in the Andes. Problems and Progress in Muquiyauyo. The American Ethnological Society,
University of Washington Press, Seattle, 1959.
- AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo
El Estudio de la Aculturación. Serie de Problemas
Sociales Editorial de la Universidad Autónoma de
México D.F. 1959.
- ESCOBAR M., Gabriel
"La Cultura: Sistema de Valores". *Informes del Plan
para el Desarrollo del Sur del Perú*, Volumen 22
(PS/FZ/59), Lima, 1959.
- MANGIN, William P.,
"The Role of Regional Associations in the Adaptation
of Rural Populations in Perú". *Sociologus*, Volume 22,
Number 1. pp. 23-96, Berlin, 1959.
- ROEL PINEDA, Josafat
"El Wayno del Cuzco". *Folklore Americano*, Organo
del Comité Interamericano de Folklore, Año VI-VII,
Números 6-7, pp. 129-246. Lima 1959.
- ROSEMBLAT, Angel
La Población Indígena y el Mestizaje en América, dos
volúmenes, Editorial Nova, Buenos Aires, 1954.
- SIMMONS, Ozzie G.,
"The 'Criollo' Outlook in the Mestizo Culture of
Coastal Peru" *The American Anthropologist*, Volume
57, pp. 107-117, 1955. Existe una traducción al español
hecha por la Oficina de Ciencias Sociales de la Unión
Panamericana.
- SCHAEDEL, Richard P.,
"La Demografía y los Recursos Humanos". *Informes
del Plan para el Desarrollo del Sur del Perú*, Volumen
IV (PS/B/8), SCIPS, Lima 1959.
Diciembre 1963.

El indio, el cholo y el misti pertenecen a una misma cultura y a una misma sociedad. Pero unos y otros son sensibles a las diferencias que los separan y los oponen. "Vivir como un indio", "comportarse como un indio", no es un elogio en la boca del misti. Muchas veces el gran propietario juzga sus intereses como contrarios a los del pastor indígena y éstos se quejan de la condición a que los obliga su patrón. Sin embargo, unos y otros se desprenden de un mismo conjunto socio-cultural. La sociedad indígena ya no constituye una unidad autónoma. En cuanto a las transformaciones que está sufriendo, en su mayor parte tienen su origen fuera de ella. Es pues la imagen de una simbiosis la que nos viene al espíritu cuando queremos caracterizar las relaciones entre indios, cholos y mistis. Ahora bien, esta simbiosis no se da sin tensión ni conflicto.

¿En cuál de los tres grupos que hemos distinguido aparece la cultura dominante? Según los "indigenistas" la evolución conduce a una rápida indianización del Perú. ¿Define la vida indígena un modelo cultural suficientemente prestigioso para conservar o atraer a los más evolucionados, a los más aculturados? Observemos el gran prestigio de la instrucción, de la castellanización

* En: *Cambios en Puno* de François Bourricaud, Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales, 48. México, 1967, pp. 221-234.

sobre el campesino indio. Hablar y escribir castellano, estar en capacidad de discutir con el juez, el militar o el funcionario, es ciertamente la ambición de los comuneros más despiertos. No concluyamos que estos renieguen de su grupo de origen; a propósito de los núcleos de indígenas adventistas, hemos notado que los más emprendedores al mismo tiempo expresaban el orgullo más natural de ser indios. No hay por el momento entre las comunidades indígenas ningún movimiento nativista que pretenda restaurar las costumbres autóctonas. El relativo fracaso de la legislación comunitaria procede del sentimiento, muy vivo entre los indígenas, que las instituciones tradicionales de la comunidad ya no están bien adaptadas a las exigencias actuales. Digamos, a riesgo de simplificar, que cuando aparecen tendencias nativistas, éstas son más frecuentes en el misti indigenista que en el indígena mismo; el indigenismo es una ideología del mestizo.

Sin embargo, la cultura misti no es capaz de constituir un foco de atracción y de dar forma a la nueva cultura emergente. Es cierto que la condición del misti hace soñar a los más ambiciosos y tal vez a los indígenas más inteligentes. ¿Qué profesión escogerían los jóvenes alumnos de Puno que rechazan vivir en el campo?: abogados, policías, militares y comerciantes. Sólo que cuando decimos que el indígena trata de identificarse con el modelo misti, queremos decir simplemente que desea para sí mismo o para sus hijos profesiones de misti. No vayamos a imaginar que trata de asimilarse totalmente a la cultura misti. Sobre todo no vayamos a creer que la "cultura criolla" pueda ser preferida por él. Históricamente el criollo era el español, nacido en América, recién llegado, el "chapetón" como aún se dice en Lima. Pero el criollo, al mismo tiempo que se distingue del extranjero, se opone también al autóctono sobre

1 Este error es particularmente sensible en John Gillin (*Moche, a Peruvian Coastal Community*, p. 151-154; ver también *Mestizo América, Most of the World*, Editado por Ralph Linton, p. 152-212), quien habla fácilmente de una cultura criolla, a la que considera dominante en el Perú contemporáneo.

todo al serrano, al hombre del interior. En ningún caso el indio y el cholo pueden ser considerados como criollos. Las costumbres alimenticias, la ropa, el folklore, el pensamiento espontáneo, todo contribuye a hacer del criollo una especie aparte. Preguntémosnos, en primer lugar, a qué conductas o actividades se da la calificación de criolla. Se habla de una cocina o de una música criolla; el famoso arroz con pato, célebre en la gastronomía limeña, las sopas de pescado, *chupín* o ciertos bailes como la *marinera* son calificados como criollos. La palabra también se aplica a ciertas fiestas: al *paseo* limeño o a la *pachamanca*, especie de picnic en que las carnes y aves se cuecen en un horno de tierra ². También sirve para calificar actitudes generales; el hombre alegre, que baila bien, que sabe cortejar a las damas, contar chistes, será calificado como "bien criollo". El acento se pone sobre la vivacidad, la ligereza, el gusto por la vida y la complacencia por los placeres. Pero el criollo (y en éste último sentido la calificación puede ser más o menos peyorativa) es también el vivo, el que hace combinaciones o el astuto; se dice un "criollo bien vivo" y la denominación de "políticos criollos" no está muy lejos de nuestro "político meridional", con la mezcla de admiración por la astucia y de desprecio por la falta de principios que los franceses generalmente damos a este término. El criollo es, pues, el hombre de la costa en oposición al campesino, al pueblerino. Es también el hombre de la tradición nacional, sobre todo limeña (en oposición al "gringo") pero en la medida en que esta tradición nacional no es india. Sería, pues, irrazonable imaginar que la identificación con el modelo misti significaría para el indio la asimilación a la cultura criolla. El indio constituye en el Perú contemporáneo la antítesis misma del criollo ³ y esta antítesis es

² Algo notable: la *pachamanca*, una de las diversiones más "criollas", como su nombre lo indica es una vieja costumbre precolombina.

³ Valcárcel, por ejemplo, escribe en *Tempestad en los Andes* (Lima, Amauta, con un prefacio de Mariátegui): "el Perú es un pueblo de indios". Esta afirmación se prolonga en está

muy percibida. El limeño habla de la gente de la sierra como de una especie social distinta. Y esta condescendencia no es sólo de la buena sociedad: el más humilde de los empleados de banco consideraría a Puna como un exilio insoportable. La prontitud y la vivacidad del uno son opuestos a la lentitud y aun a la torpeza del otro. O, si se quiere, la seriedad del indígena hace contraste con la ligereza del criollo. El movimiento indigenista ha exaltado en el indio su dedicación, paciencia y ecuanimidad, es decir sus cualidades morales y ha denunciado en el mestizo o en el criollo la falta de escrúpulo, la ambición al mismo tiempo que la indolencia, el espíritu de diversión y la irresponsabilidad.

La evolución de la que somos testigos ¿No hará del indígena un misti o un criollo?, ¿no está haciendo de él un cholo? Esta hipótesis generalmente es evocada con inquietud, porque el cholo no tiene buena reputación. Según un estereotipo común, reúne sobre su cabeza las debilidades y los vicios de las dos culturas, al mismo tiempo que está privado de las virtudes de una y de otra. Luis E. Valcárcel escribe en *Historia de la cultura antigua del Perú* 4: "Los indios de la ciudad y los mestizos H de indios (con predominio de mestizo) son los *yanacunas* de los incas, desertores de sus comunidades, desarraigados de su tierra, fuera de la protección y del apoyo del grupo, de la gran familia. Hoy, como entonces, un espíritu de *yanaconaje* está pronto en todo momento a ayudar al invasor, como a Pizarra y Almagro, contra la gente de su propia raza" 5. El mestizo es descrito con los rasgos más sombríos: es un traidor virtual, inestable y ansioso. La conclusión que se le podría atribuir a nuestro

antítesis entre la costa y el interior "Estas regiones representan dos sexos: femineidad de la costa, maculinidad de la sierra (Valcárcel, *op. cit.*, p. 115-120).

4 Tomo I, p. 14-15.

5 En: *Tempestad en los Andes* (Biblioteca Amauta, ed. Minerva), Lima, 1927, Valcárcel escribe (p. 108): "el mestizaje de las culturas no produce sino malformaciones. De un vientre de América nace un nuevo ser híbrido. No hereda las virtudes de sus antecesores, sino sus vicios y sus taras".

autor es que un proceso de mestizaje cultural acelerado arriesgaría multiplicar las muestras de esta especie. Este punto de vista nos parece demasiado pesimista. Por otra parte, va mucho más allá de lo que la observación nos permite prever. Reconozcamos que el cholo así descrito no es imaginario: una ambición frenética, producida y reforzada por el desarraigamiento, no se obstaculiza con muchos escrúpulos. Pero Valcárcel exagera los efectos de esta ruptura con el medio tradicional: muchos artesanos de Puno han nacido en un pueblo y no se han instalado en la ciudad sino en los primeros años de su adolescencia. No podemos reconocerlos bajo estos rasgos tan poco halagüeños. Nosotros mismos hemos señalado que la familia indígena, tan sólida en la comunidad, parece dislocarse cuando el indígena va a instalarse a la ciudad. Sin embargo, no debe generalizarse esta observación; ¿por qué en ciertos casos este transplante es feliz y en otros desgraciado? Nos inclinábamos a establecer una primera distinción: la muchacha que deja sola su comunidad tiene en efecto todas las oportunidades para que le vaya mal. Y el retorno le será más difícil si ha tenido algunos hijos de parejas de ocasión. El hombre joven, si logra aprender un oficio, puede convertirse en un pacífico artesano. Todo depende de las salidas que se le ofrezcan y de su aptitud para sacarles partido. El ejemplo de los carniceros de Mañazo muestra que los cholos, no sólo como individuos sino como grupo, pueden conquistar una posición estimada y hacerse reconocer sin equívoco. Valcárcel tiene, sin embargo, razón si quiere decir que la promoción indígena no puede dejarse al azar de las aptitudes y de las oportunidades individuales, sin correr algunos de los riesgos que señala. Digamos que será mucho más fácil y feliz si pudieran mantenerse los lazos del grupo primario y si los interesados pudieran encontrar un empleo fijo y conveniente.

Al retrato que hemos bosquejado del cholo agreguemos dos rasgos que nos permiten comprender la notable vitalidad de este personaje: el cholo es un viajero que mantiene sus lazos y aun cuando deje definitivamente

su pueblo de origen es raro que sea un desarraigado total. Todas las ciudades y pueblos importantes de la región de Puno tienen un mercado semanal. En llave, por ejemplo, los domingos hay feria en la que se intercambia, especialmente en la buena estación, de julio a octubre, gran cantidad de ganado. La gente de la cordillera, los de Santa Rosa de Juli, por ejemplo, con el efectivo que obtienen de su venta se aprovisionan de tejidos o aun de legumbres, tubérculos y cereales, que no pueden cultivar en la puna. En Desaguadero, en la frontera boliviana, las transacciones tienen lugar todos los martes. (En el mismo pueblo, en el lado boliviano, la feria se celebra los sábados). Frutas, plátanos, naranjas y legumbres son transportados de lugares distantes, del valle del Majes, cerca, de Arequipa, o de los valles de la región de Sandia. De este modo los compradores bolivianos aprovisionan a su capital, por lo menos en parte, de frutas y legumbres. Sin embargo, el tráfico se hace sobre todo en el otro sentido. Los tejidos bolivianos atraen a los compradores peruanos por su buen precio. Estos mercados atraen a la población indígena que llega en camiones. Muchas veces tuvimos la ocasión de recurrir a estos pintorescos vehículos, caprichosos e incómodos. Aseguran una comunicación, irregular, entre Puno y Desaguadero, entre Puno y Arequipa o aun entre Puno y Cuzco. Se trata de un Ford, de un Chevrolet y de un GMC, en general en bastante mal estado. El propietario comienza por remplazar la cabina original por una de madera de dimensiones más amplias: en lugar de tres o cuatro personas podrá acomodar a una decena en dos filas. Los caminos del altiplano son difíciles, enlodados en tiempo de lluvias, y con la estación seca se transforman en pistas polvorientas y onduladas. Sin embargo, los rigores del medio físico no explican por sí solos el increíble estado de estos vehículos: son de norma las puertas sin cerraduras y los vidrios rotos.

Más de una vez hemos visto el pedal del acelerador asegurado por un alambre. Los pasajeros de la cabina son los elegidos. En la parte de atrás se apilontonan los indios, hombres, mujeres y niños, con sus cargas y sus

paquetes. Como sea se acomodan cincuenta o sesenta personas. La tripulación está compuesta por dos o tres personas; además del chofer hay uno o dos ayudantes encargados de cobrar a los pasajeros. El chofer goza de gran prestigio. Entiende algo de mecánica o por lo menos no deja de decidir y sus continuos viajes le dan un sentimiento de seguridad que lo determina a tratar a sus clientes con desenvoltura. "El camión, ya lleno, se detiene para recoger a un viajero que nos hace señas al borde de la ruta. Pero el chofer rechaza obstinadamente aceptado porque lleva un paquete muy grande del cual el indígena no quiere separarse, y por cuya carga el chofer reclama una suma que el indio se declara incapaz de pagar. El indio se humilla, finge llorar, el chofer permanece inflexible y deja al viajero plantado en el mismo camino. Como intentábamos una mediación que resultó vana: -Es así como se debe tratar a esos indios, nos respondió en tono brusco el chofer, a quien cualquier otro lo hubiera tratado a él también como indio" 6.

Cada camión tiene una existencia individual, su tripulación está netamente individualizada. "El rey de las curvas", "Voy a volver", "El chasqui" son algunos de los nombres que se leen en los parachoques; en otro se leía "Quítate que te tumbo". En Puno la tripulación de uno de los camiones era célebre, el chofer era conocido por el apodo de "Roto" 7, porque había trabajado algún tiempo en las minas de Chile, e inspiraba terror en las horas de apuro y los clientes no se acercaban a él sino con reverencia y circunspección. Tenía un ayudante, también muy popular, Raulito, un muchacho de 12 ó 13 años, sin igual para hacer pagar a los clientes. Los que viajan tienen un gran caudal de paciencia y resignación. Apretados en la parte de atrás, expuestos al viento, a la lluvia y al polvo, no se sorprenden si el chofer se detiene indebidamente en cualquier pueblo o si un desperfecto los libra, sin más remedio, a los inconvenientes de una noche a la intemperie.

6 Nota del 10 de mayo de 1953.

7 Los peruanos dan el apodo de "roto" a sus vecinos chilenos.

Esta extrema movilidad del cholo no nos autoriza a ver en él a un individuo que ha roto sus amarras. Se debe notar con qué facilidad entra en conversación, toma contacto, hace amistad con los extranjeros. Por otra parte, en cada ciudad tiene compadres, parientes o amigos. En Lima, es apreciable la importancia de los clubes provincianos, donde los recién llegados del interior "encuentran amigos, conocidos o aliados. Un individuo que llega solo a la ciudad tiene pocas oportunidades de permanecer así por mucho tiempo y, además, parece que estos acercamientos y estas asociaciones están muy lejos de efectuarse a capricho y fantasía sino que siguen de muy cerca la red de afiliaciones, amistades, vecindades y patriotismos locales. El cholo está lejos de ser el individuo anónimo, estigmatizado por Valcárcel; está unido a un "grupo primario" bastante flexible pero que lo sujeta a un sistema de recompensas y sanciones relativamente estable y eficaz ⁸.

Los lazos interpersonales parecen ser muy fuertes en los tres grupos que hemos analizado. Las relaciones personales entre los indígenas nos parecen caracterizadas por una mezcla muy curiosa de cooperación (fundada en la reciprocidad) y de agresión (fundada en el desafío). El *ayni* teje lazos muy sólidos y estrechos entre los diferentes miembros de una misma familia y de un mismo grupo de residencia. El *ayni* constituye una presta

⁸ Esta afirmación no podrá verificarse sino cuando se estudien sistemáticamente las barriadas que se forman alrededor de las grandes ciudades peruanas. Nuestra impresión, apoyada en la encuesta realizada en Lima, por el Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos, es que resulta engañoso hablar de desintegración y disolución sociales. Lo que por el contrario nos sorprende, es la resistencia y plasticidad de la cultura indígena, la facilidad con que los individuos y familias llegadas del interior se adaptan a condiciones muy duras y difíciles. A primera vista, estaríamos inclinados a aplicar a Lima una expresión de Oscar Lewis referente a México: "Urbanization without breakdown", *Scientific Monthly*, julio, 1952, LXXV, p. 31-41.

ción de servicios con cargo de reciprocidad en el trabajo de los campos; hemos visto cómo el padre y sus hijos adultos, los hermanos, a veces los cuñados o los primos, se ayudan en la siembra y en las cosechas. No se trata solamente de individuo obligados por el parentesco; los ahijados y sus padrinos, los compadres, también trabajan en ayni. Esta relación desborda el círculo de la alianza y aun el del parentesco espiritual (padrinos, ahijados y compadres). Incluye a los amigos y generalmente a todos los habitantes de un mismo ayllu. Sobre todo, no se limita a los trabajos del campo. Por ejemplo, cuando los miembros de un pueblo ayudan a los recién casados en la construcción de su casa, en la colocación del techo, es también en ayni. El mismo principio de reciprocidad preside los obsequios que se intercambian en ocasión de bautizos, matrimonios y entierros. No es raro, por ejemplo, que se ofrezca un regalo a los recién casados con la mención muy explícita de que constituye un obsequio o que es en ayni (el donante espera ser retribuido) e incluso que sea declinado, porque el destinatario lo juzga como contraparte insuficiente a sus propias liberalidades. Estrictamente hablando, nadie está obligado al ayni. Naturalmente, si recibo es necesario que devuelva. Pero no estoy obligado a recibir ⁹. Puedo declinar la oferta; mi rechazo lastimará, tal vez sea acogido como una ofensa, pero soy libre de mantenerlo a costa de mis propios riesgos. Este es evidentemente el caso si se trata de amigos o parientes lejanos. La misma situación se observa entre hermanos. El ayni no constituiría una obligación casi incondicional sino respecto a los padres. ¿Puede en este caso hablarse de ayni, es decir de ayuda recíproca? ¿No debería hablarse de piedad filial? Incluso tratándose del padre no nos parece seguro que el rechazo a trabajar en ayni sea considerado un crimen. El ayni se está convirtiendo en una obligación contractual, en un imperativo hipotético de la forma: si se

⁹ No se ve muy clara la primera de las tres obligaciones enumeradas por Mauss (dar, aceptar, devolver), (Mauss, "Essai sur le don" en *Anthropologie et Sociologie*, PUF, Paris, 1949).

recibe una prestación hay que restituir su equivalente; no es una obligación ética o religiosa, de tipo categórico. Sin embargo, no es plenamente asimilable a una máxima utilitaria: darás si tienes interés. Es indudable que la vitalidad de estos intercambios ceremoniales se explica, en parte, porque constituyen respuestas eficaces a los principales problemas de la vida indígena. El ayni, al reducir a poca cosa la remuneración monetaria, frena la diferenciación económica en el interior de las comunidades. Pero, más que instrumental, su significación es simbólica y expresiva. Las prestaciones dadas y recibidas constituyen un lenguaje por el que se expresa la solidaridad de las familias y de toda la comunidad. El ayni da lugar a fiestas y aun cuando se trata de una prestación de servicios en el trabajo del campo se acompaña con ritos que señalan el carácter ceremonial de tal intercambio. La siembra, la cosecha, el arado de la tierra, no solamente significan trabajo, son también fiestas: el ayni está en el complejo de fiestas y ceremonias que marcan el año indígena.

Una cooperación normada por el principio de reciprocidad, expresada con símbolos lúcidos, tal es el primer aspecto de las relaciones interpersonales que inspiran al observador maravilladas consideraciones sobre la sabiduría y virtud de los indios. Pero la norma de reciprocidad, cuyas exigencias son claramente percibidas por los indígenas, no excluye entre ellos la competencia y la rivalidad. El Cuzco de los incas estaba dividido en una parte baja y en una parte alta: Hurinsuyo y Hanansuyo. No es muy fácil explicar este dualismo, y los cronistas que lo señalan como un carácter difundido en todo el imperio ven en él una astucia de los incas para ejercer un control más fácil sobre poblaciones a las que así oponían mitad a mitad¹⁰. Hasta hoy, el antagonismo es muy aparente en las fiestas indígenas. El carnaval enfrenta a muchachos y muchachas que se provocan de modo agradable; a adultos y jóvenes (a los que provisionalmente se les permite privilegios exorbitantes). En

10 Cf., Cobo, *op. cit.*, libro XII, caps. 24 y 25.

ocasión del matrimonio, los padres y amigos de los cónyuges hacen despliegue de magnificencia en los regalos que llevan a los esposos. En los cantos y en los bailes no es raro que las suegras denigren a su nuevo yerno o su nueva nuera y que exalten a su propio hijo o su propia hija. Las fiestas patronales ofrecen a los diferentes pueblos la ocasión de rivalizar en esplendor: Ichu no piensa perder su reputación en provecho de Acora o de Chucuito. Este carácter agonístico aparece también en la conversación indígena, en ella son frecuentes los peores insultos y la burla que rebaja brutalmente al interlocutor. A veces las justas oratorias degeneran en combates singulares, que a su vez conducen a una extensión del conflicto. "El domingo por la mañana en Ichu las cosas pudieron terminar mal. A la salida de misa un hombre joven que había bebido más de la cuenta le regateó unas bogas a una mujer de Chimú. Se mostró muy insistente y la mujer se enojó. Un hombre, probablemente un forastero, se aproximó y los recriminó. Intercambiaron algunas advertencias que no comprendí pues la conversación se desarrolló en aymara. Alrededor de ellos se formó un círculo de cinco a seis hombres. Después, el primero quiso pegarle a su adversario. Los otros se interpusieron, unos tomaron partido por el ebrio y los otros por el forastero" 11.

¿Manifiesta el misti en sus relaciones con los demás y particularmente con los individuos que pertenecen a su mismo grupo las mismas actitudes que el indígena? El ayni no tiene un equivalente riguroso en el mundo de los mistis: el intercambio de jornadas de trabajo no es posible sino cuando las unidades intercambiadas son comparables, es decir homogéneas. El ayni es practicable si se trata de trabajo agrícola. Ahora bien, el misti no es un campesino. Es comerciante, propietario de tierras, abogado o médico. Por el contrario, el principio de reciprocidad aparece en una de las instituciones más características de la sociedad misti; por lo demás, de ésta se ha difundido a la sociedad indígena. El

11 Nota del 25 de marzo de 1953.

compadrazgo o padrinazgo de cierta manera constituye una relación de reciprocidad entre el padrino y el ahijado y entre el padrino y el padre del ahijado. Las obligaciones a las que se obligan los compadres no son de pura complacencia, el que quisiera sustraerse a ellas, sin una buena razón, sería censurado. Cuando solicitamos un favor para un amigo, comenzamos por excusarnos de solicitar una injusticia. El compadre que pondría por delante un motivo tan pobre sería tenido por cobarde o por felón. Precisemos que las obligaciones del padrinazgo tampoco constituyen un sistema de prestaciones totales. El ahijado no es un siervo y el padrino no es un señor feudal; por otra parte a nadie se le obliga a lo imposible. Pero como en la sociedad misti tales obligaciones son confusas y mal definidas, el antagonismo y la rivalidad dominan a la cooperación y la reciprocidad. La fuerza del ayni proviene de que regula el intercambio entre objetos más o menos comparables y mensurables y que este intercambio en lugar de ser puramente utilitario ha conservado un valor simbólico. Los bienes y los servicios, que se remiten a un orden fijado por los individuos cogidos en el sistema de compadrazgo, en su mayor parte no son sino ritos que han perdido mucho de su eficacia (los regalos a propósito del matrimonio) o bien los valores así intercambiados permanecen indeterminados y se desprenden más de la buena voluntad del donante que de su docilidad a las exigencias de la estricta justicia. Arriesga, pues, no hacer demasiado cuando ante sus ojos ya da de más; aquí el intercambio no se presta, como en el ayni, a una medida simple e indiscutible. Digamos que entre los mistis el principio de reciprocidad no obedece a reglas claras y evidentes; no se encarna en instituciones que aseguren su aplicación constante y sin tropiezos.

Sin embargo, tanto para el indio como para el misti, la cooperación y la hostilidad tienen siempre en mente a personas y casi nunca se determinan a partir de prescripciones abstractas y anónimas. Si los indios y los mistis se comprenden es porque, unos y otros, imaginan

las relaciones sociales sobre el modelo del lazo personal. La cooperación organizada por el ayni une a padres, compadres, amigos y, en resumen, se desarrolla en el interior de la unidad familiar o, a lo más, del grupo de residencia. Sin duda está normada por la intervención de un principio abstracto: si recibo, debo dar; si doy estoy en derecho de recibir. Pero, me represento muy concretamente lo que doy y lo que recibo; se trata de jornadas de trabajo, asociadas en espíritu a un tipo bien definido de producción, a un círculo bien circunscrito de intercambistas. En este punto la actitud del misti de Puno es muy comparable a la del indio. En primer lugar, el campo en el que se desarrolla su acción no es mucho más amplio que la del indígena y, sobre todo, este campo es igualmente percibido como una estructura cualitativa y no como un sistema mecánico de posiciones y movimientos. El status está personalizado ("porque era él, porque era yo"); y casi nunca se relaciona a una jerarquía de roles, independientes de los individuos que los cumplen. La sociedad aparece como un conjunto de relaciones interpersonales entre el sujeto, sus padres, sus compadres y sus amigos. Se comprende muy difícilmente la idea de que estas relaciones puedan ser determinadas o modificadas por reglas trascendentes. No hay ley, sólo voluntades que obligan en forma diversa y eficaz. Esta característica aparece en la actitud respecto a la justicia y a los magistrados. Aparece también muy netamente en la conducta de nuestros amigos de Puno respecto a los funcionarios: lo que importa, antes que nada, es saber si pueden ser considerados como "amigos" o si se inclinarán a escuchar a nuestro adversario.

Esta personalización extrema de las relaciones sociales no se observa solamente en el interior del grupo misti y en el interior del grupo indio, sino también en las relaciones de estos dos grupos. El indio es juzgado en nombre de una justicia que comprende mal. Se le imponen cargas -como el servicio militar- que, en general, considera como puras obligaciones y simples vejaciones. Sin duda, por prudencia respeta las tradiciones

Por lo demás, no ve ninguna razón en la mayor parte de las órdenes que debe ejecutar. No puede, pues, tratadas sino con enunciados de voluntad a las que es necesario someterse. Pero, por otra parte, las voluntades cambian, pueden ser seducidas o ablandadas. Todos nuestros amigos abogados han insistido en este punto; el indígena cree firmemente que todo asunto puede arreglarse si el juez quiere. El misti también piensa espontáneamente sus relaciones con los indios según las mismas imágenes y los mismos esquemas. Aunque la razón es diferente, el resultado es el mismo. El propietario de tierras, por ejemplo, no se creará moralmente obligado por la ley a tales o cuales obligaciones respecto a sus indios. Hablando estrictamente, no siente obligaciones frente a éstos o más bien no se siente obligado sino por las que él mismo se reconoce, porque según él, las obligaciones no unen sino a los iguales, o por lo menos a quienes pertenecen a la misma familia o a la misma clientela. Todas las obligaciones que el misti reconoce respecto al indio derivan de un acto de buena voluntad de su parte; éstas son concedidas y estrictamente personales.

Tocamos tal vez una de las razones por las que, a pesar de la escasez de tierras para los indios y del hambre de acaparamiento en ciertos mistis, los conflictos agrarios jamás hasta ahora han sobrepasado la etapa de los amotinamientos. Las situaciones se particularizan, se individualizan. Se echan a perder en un sector porque allí un hacendado se muestra especialmente duro y cruel o porque la resistencia indígena se organiza alrededor de un jefe emprendedor y valiente. Sin embargo, este movimiento rara vez se extiende a toda una región. Se quiebra por las deficiencias locales y así jamás toma su amplitud. Agreguemos que la represión está centralizada. La coordinación de estas pequeñas rebeliones locales exigiría que el órgano central esté en manos de los mistis. Dos veces las cosas han estado a punto de ponerse muy mal en la región de Puno; una, en 1906-1907 y la otra en 1922. En los dos casos el movimiento fue dirigido por los mistis. El jefe de la primera

insurrección fue un anciano subprefecto de la provincia de Chucuito, el comandante Gutiérrez, quien, finalmente, se escondió (sobre este personaje he podido recoger informaciones orales: Gutiérrez desapareció de la región más o menos en 1910 para pasar a Bolivia o a Chile; hacia 1920 aún se le encuentra en un movimiento revolucionario boliviano). El segundo episodio habría sido dirigido en sordina por un personaje considerable, intelectual de renombre, hoy senador 12. Si en ambos casos los sucesos tomaron un sesgo inquietante es probablemente porque los rebeldes consiguieron aliados en la policía o en el ejército y porque el amotinamiento fue seguido con cierta simpatía por algunos mistis.

Es muy difícil organizar a la masa indígena basada, sin embargo, en una cultura vivaz, en un grupo animado de voluntad propia. Hemos indicado al final de nuestro capítulo sobre la ciudad de Puno, las razones por las que allí rehusamos hablar de clases. Indios y mistis se oponen por la posesión de tierras y son conscientes de pertenecer a dos grupos de intereses opuestos. Pero, si el hacendado tiene el sentimiento de que su autoridad reposa sobre el aparato administrativo y policial, el indio evidentemente no tiene sino una conciencia muy confusa de las vías y medios que exigirían el mejoramiento de su suerte y más o menos explícitamente se entrega a otros, es decir, a fin de cuentas, a los mistis. La promoción del cholo se hace también, en parte por lo menos, gracias a los lazos personales que ha sabido captar y retener. Pero mientras que los lazos personales en el indio o en el misti, son más bien del orden estatutario (definidos por las relaciones de parentesco, de vecindad o de compadrazgo) en el cholo participan de preferencia de una forma de sociabilidad más indecisa y equívoca en la que dominan la habilidad, la intriga y también el encanto y la gentileza. El cholo puede contar no sólo con sus compadres sino también con sus compinches. Tal lazo es ciertamente menos estable, menos sólido, pero la amplitud de la red de

12 Muerto en 1958.

conocimientos y de influencias protege al individuo y acrecienta su poder. Este apoyo le es tanto más necesario cuanto que, en general, el cholo es todavía un hombre joven que casi no puede emplearse sino en tareas precarias. Está expuesto a los riesgos del desempleo y para no permanecer mucho tiempo sin ser contratado tiene que saber arreglárselas. La inestabilidad, la fragilidad de su condición, lo obligan a compensar con astucia, en el arte de hacerse enganchar, el handicap que le inflige su débil calificación profesional.

En esta sociedad de rápida transformación, el cholo no parece muy provisto. Conserva mucho de la antigua cultura tradicional y su entrada en el medio urbano no le impone ciertamente pruebas tan intensas y tan graves como al africano destribalizado. El cholo, al pasar del pueblo de sus padres o de su pequeña ciudad a una grande, como Arequipa, Cuzco o Lima, sin duda está expuesto a transformaciones profundas que tocan a sus hábitos más esenciales, pero sus costumbres domésticas, el universo de sus relaciones interpersonales, no se alteran hasta el punto que le resulten completamente desconocidas. Entre su sociedad de origen y el mundo donde ahora va a desenvolverse, las diferencias son muy numerosas y marcadas, pero no constituyen una discontinuidad radical, no imponen al recién llegado el abandono y el reniego de sí mismo. Lo que en realidad está en cuestión, es la aptitud de la sociedad peruana para ofrecerle a este recién llegado el lugar que le espera.

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DEL USO
DEL VOCABLO MESTIZO *

José Matos Mar

1. Como *categoría analítica* el uso del vocablo mestizo implica la consagración de una idea impuesta como norma o patrón cultural de una organización social inconveniente y heredada del pasado colonial, que no da cuenta de la situación contemporánea.

Considerado en este sentido el vocablo mestizo mixtifica y oculta el real sentido y las características sociales y culturales de la organización social actual, porque va cargado de discriminación, de racismo, de prejuicios y de dominación.

2. Como *grupo* o *clase mestiza*, supuesta portadora de culturas mixtas asumidas como afirmación nacional, postula una nueva discriminación. Al mismo tiempo que discrimina social y culturalmente a los componentes de una sociedad y mantiene, consciente o inconscientemente, la grave discriminación racista, significa la renuncia a la auténtica creación de cultura, la cual como lo demuestra la historia nunca es mestiza, cualesquiera que sean sus componentes. Porque la creación cultural siempre es sintética, irreversible y emergente mientras que el mestizaje es conservador, inestable y disyuntivo. Significa, además, una abdicación al sentido universal de toda cultura contemporánea cualesquiera que fuesen o pudiesen ser sus características originales.

*En: *Revista Histórica*, tomo XXVIII. Lima - Perú, 1965.

Olvida que lo sustantivo es la capacidad de una sociedad o cultura de organizar un sistema eficaz de vida y que en esta organización, cuyo parámetro es la búsqueda del bienestar humano, los diversos grupos o clases forman parte de una totalidad que adquieren dinamismo y función en un momento determinado y de acuerdo a un plan. Olvidar esto es pensar prejuiciosamente, con discriminación, no se puede otorgar la posibilidad de desarrollo solamente a una parte del todo. El uso del vocablo mestizo olvida, asimismo, que lo importante en la situación actual es la especificidad dentro de la universalidad. Pero esa especificidad es solo positiva y valedera en tanto que mantenga su equilibrio, en cuanto signifique solamente afirmación de una personalidad pero dentro de un sentido universal de creación y de búsqueda de la verdad.

3. *Lo mestizo como explicación de la integración nacional*, correlato de la afirmación anterior, tampoco es cierto. Se dice que la integración nacional es producto del mestizaje. Parte de la idea del enfrentamiento de dos grupos étnicos o dos culturas cuya simbiosis fecunda representa un mestizaje a la vez biológico y cultural que lleva a la integración nacional. Es así como postula que el mestizo, llámese cholo o ladino, constituirá la base de la nueva nacionalidad. Idea prejuicios a, racista y mantenedora de dominación. El mestizo, como estereotipo o tipo social o como clase o categoría, aparece así marginando a una minoría dominante que se supone sea blanca y a una mayoría oprimida denominada campesino-indígena, afirmación nada científica. El mestizo aparece así como una clase o sector o estereotipo que da paso a una cultura intermedia específica que lleva en sí por su carácter mestizo la esencia de la nacionalidad y por consiguiente representa el progreso. Olvida que el mestizaje, sea biológico o cultural, no constituye en si mismo una alteración de la estructura social vigente y si ésta se produce es por la acción de la reestructuración de toda la sociedad. Por otra parte va cargado de un tremendo prejuicio racista al otorgar a una categoría social la posibilidad de integración. Por sí

mismo representa de hecho la desaparición de las cultura indígenas, aceptar el mestizaje- como fórmula salvadora es actuar no racionalmente.

4. En todo sentido, utilizar o dar significados especiales al vocablo indígena, significa actualmente una anomia porque:

1. Mantiene un estereotipo social y cultural cargado de prejuicios, cargado de dominación y símbolo de un proceso colonial;
2. Postula un nuevo tipo de racismo, como tal, peligroso e inaceptable; olvida que la creación cultural es obra de conjuntos orgánicos denominados culturas o sociedades y que este proceso nada tiene que ver con la mezcla de tipos sociales o culturales sino con la conformación de grupos organizados en una sociedad según un plan.
3. Impide descubrir, analizar, interpretar y definir la verdadera situación de la sociedad nacional.

EL INDIGENISMO EN EL PERU *

José Matos Mar

I

El problema indígena; referido específicamente al Perú, ha motivado sonoras disputas ideológicas - que han afectado casi todas las interpretaciones de la sociedad y cultura nacionales. Su importancia dio lugar al surgimiento de corrientes ideológicas que se conocen como el indigenismo. El indigenismo constituye así una posición en la dialéctica de la definición de la esencia de América Latina ante la cuestión de qué es lo indígena: si lo precolombino o lo latino-americano, considerado éste como cultura y como creación nueva. Es interesante, describir aunque sea a grandes rasgos, esta corriente ideológica a fin de explicar mejor su significación en cada momento del desarrollo histórico peruano y, en especial, en sus implicaciones actuales.

El antecedente más remoto se da en el siglo XVI. Inmediatamente después de la Conquista se produce el primer conflicto ideológico por la protesta indigenista y la afirmación hispanista. La protesta, paternalista y colonial, no pasó de la consideración de una tutoría hacia el indígena, considerado como menor de edad, y terminó en una actitud protectora hacia él, causa representada por el padre Bartolomé de Las Casas, actitud que se mantuvo

*Publicado en: "Zur Integration der indianischen Bevölkerung in die moderne Gesellschaft Lateinamerikas" *La evolución del indigenismo en el Perú*, Schriften der Arbeitsgemeinschaft, Deutsche Lateinamerika - Forschung (ADLAF), NR. 1. Freiburg, 1968, pp. 97-105.

durante casi toda la Colonia. En el siglo XVII, al crearse el cargo de Protector de Naturales la tutoría oficial, hasta entonces a cargo de los religiosos, se hace civil. Por otra parte, la reorganización de las comunidades de indígenas, iniciada en 1570 por el Virrey Toledo y, en general, la política administrativa concerniente a los indígenas, tuvo esta nota de protección.

En el siglo XVIII, posiblemente a causa de la gran rebelión de Tupac Amaru, decayó la actitud protectora, con la consiguiente acentuación de abusos y exacciones. En el proceso de la dependencia, el Libertador Simón Bolívar introdujo una corriente de liberalismo, en virtud de la cual abolió las comunidades de indígenas y decidió su incorporación a los mecanismos ordinarios nacionales, sentando una política que pudo tener serios significados. Años después el Presidente Ramón Castilla, en su política de manumisión y liberación, suprimió el tributo y buscó una acción favorable a los grupos indígenas, a quienes trató con intención nacionalista.

Es sólo a fines del siglo XIX que las actitudes hacia lo indígena comienzan a lograr una corriente de afirmación independiente, a buscar una solución propia frente al problema. Estas se expresan públicamente en la revista "Mercurio Peruano" y en el cenáculo denominado "Amantes del Perú". Ambos grupos trataron de conjugar el pensamiento burgués de Bolívar, influenciado por Francia, con la influencia peruanista, con la afirmación indígena de Pumacahua y José Gabriel Condorcanqui, y con la afirmación hispanista independentista y criolla de José de la Riva Agüero y José de San Martín. En la literatura, el indigenismo aparece en la novela "Aves sin nido" de Clorinda Matto de Turner y también en la publicación de estudios sobre idiomas indígenas llevados a cabo por Sebastián Barranca, Leonardo Villar y José Lucas Caparó Muñiz. Estos aportes plantearon preocupaciones por la revaloración de lo indígena y por el conocimiento del pasado.

La etapa de la denuncia, de la publicación de los abusos a los indios que comienza con Clorinda Matto de

Turner encuentra en la "Asociación Pro-Indígena" (1905/6) su mejor exponente y el comienzo de una corriente del siglo XX. En Lima, Dora Mayer, Pedro Zulen y Joaquín Capelo son los portavoces de este pensamiento y en el Cuzco, como corresponsal del grupo, está Luis E. Valcárcel. Capelo desarrolló en varios de sus libros y artículos una actitud generosa y valiente en la defensa del indio. Con el establecimiento de los "Patronatos de la Raza Indígena", 1911-1912, se logra una oficialización republicana de la defensa del indio. En muchos departamentos, los obispos fueron los presidentes de los Patronatos, los que tuvieron poca efectividad desapareciendo en 1914 con un cambio de gobierno.

Estimulado por la "Asociación Pro-Indígena", entre 1910 y 1925, Cuzco se constituye en el principal baluarte del indigenismo. A raíz de la revolución universitaria de 1909; que cambió la organización cerrada y tremendamente tradicional de la universidad cuzqueña, surgió un grupo de profesores universitarios que tomó como bandera de su acción el indigenismo. Esta corriente cuzqueña significó una descentralización ideológica, reforzó la idea de un regionalismo en lo cultural, se planteó el estudio de la época antigua, especialmente del Estado Inca y salió en defensa abierta del indio. Publicó un periódico y revista titulado "Sierra", que podría ser considerado como la réplica provinciana del "Mercurio Peruano". La Universidad, con Alberto Giesecke como Rector, fue el centro de este pensamiento. Desarrolló estudios económicos, llevó a cabo un censo de Cuzco, se dedicó a estudiar pueblos y comunidades de indígenas, fomentó las tesis universitarias sobre la realidad cuzqueña y desterró las elucubraciones meramente teóricas. Los principales adalides de este movimiento fueron Luis E. Valcárcel y César Antonio Ugarte. El indigenismo de Valcárcel destruye las motivaciones afectivas de *tipo* hispanista al confrontar a la utopía hispanista con una utopía autóctona. Fue idealista y utópico, sin caer en ingenuidades, y cumplió una función dialéctica de más profundidad social que la de Mariátegui. Su posición indigenista

ha sido indesmayable, con más de 50 años de actividad.

La influencia de la revolución rusa y su ideología se dejó sentir en el indigenismo en la década del 20 al 30, Su principal difusor fue José Carlos Mariátegui y su mejor expresión la revista "Amauta". El resultado de su acción fue que el movimiento indigenista quedó incorporado al movimiento del proletariado universal. El problema indígena no constituye un problema aislado, ni es un problema cultural, sino estructural, vinculado al problema de la tierra, dijo Mariátegui. Sostuvo así que el problema indígena es un problema de tierra, de una masa despojada de ella y que no podrá ser resuelto sino por la transformación del agro y con fórmulas socialistas. Es decir que a la condición de indio le reconoció un carácter fundamentalmente económico y como solución planteó la universalización, el socialismo. En esta defensa del indio y en su indigenismo cayó, paradójicamente, en una sobrevaloración de la cultura occidental en su fase marxista, es decir en una posición europeizante. Lo importante es que cumplió en resaltar las raíces económicas de la situación campesina.

En 1926 el grupo "Resurgimiento" de Cuzco forma el eje Lima-Cuzco como pilar sustantivo del indigenismo de entonces. Valcárcel actuaba en dicho grupo, que realizaba asambleas con participación de indios, en las que descubría la extraordinaria oratoria indígena. La política y las persecuciones frenaron la acción de ese grupo, y en Lima la muerte de Mariátegui en 1930. Por primera vez intelectuales, obreros e indígenas participaron en esta corriente indigenista. En el arte, Sabogal y su grupo iniciaron una escuela indigenista. Oficialmente fue creada en esa década la Sección de Asuntos Indígenas, como una pequeña dependencia del Ministerio de Fomento, y cuya función fue la de atender las quejas de las comunidades de indígenas.

En la década del 20 al 30 en el Perú se asiste al apogeo del indigenismo, que puede resumirse como un proceso dialéctico entre aristócratas hispanizantes, demócratas

européizantes y socialistas indigenistas, estos últimos estimulados, además, por las revoluciones mexicana y rusa.

La ley de Comunidades Indígenas se da en 1937. La Dirección de Educación Indígena se crea en 1930/31 y entre 1930 y 1945 las corrientes indigenistas decaen y aparecen aisladas.

En 1945, impulsada por Valcárcel, la etnología o antropología cultural, promueve, por influencia norteamericana, el estudio científico de lo indígena. El impacto de la última Guerra Mundial, los cambios acelerados, la creciente ruralización urbana, es decir la presencia de lo indígena en las ciudades, demuestra la vigencia de lo tradicional en las diferentes clases sociales. En la novela también se plantea una revaloración. José María Arguedas y otros escritores contemporáneos ofrecen una nueva dimensión de denuncia, de protesta, de solidaridad con lo indígena. Los periódicos, el arte, la literatura, la política se interesan, asimismo, por tratar de comprender lo indígena en la situación de entonces, hecho al que también contribuye el pensamiento de historiadores, como Jorge Basadre. En esos años se firma el Acta de Arequipa que formula la creación de núcleos escolares campesinos para lograr, por la educación, la incorporación del indio. En Arequipa se reúnen los Ministros de Educación de Perú y Bolivia para ese fin. La problemática indígena llega a través del Ministerio de Educación Pública a los Consejos de Ministros y, oficialmente, el gobierno nacional declara una posición nueva frente al problema del indio. La etnología que comienza a desarrollarse institucionalmente abre nuevas perspectivas al problema: descubre y somete a un análisis científico los rasgos culturales propios de la masa campesina peruana, aunque olvidando el carácter hispano de muchas de las formas indígenas y el hecho de que el indigenismo es una creación hispano-colonial para mantener una dominación.

A partir de 1955 las ideas modernas de la teoría del desarrollo y el impacto de la Carta de Naciones Unidas

de 1943 plantean, junto con el desarrollo de las ciencias y las nuevas perspectivas de la etnología, la relación del problema indígena con el problema nacional, con la situación de subdesarrollo, de miseria y de dominación de nuestros países y propugnan ir hacia una economía humana y a un cambio de estructuras, aparecen así revaloradas viejas tesis de Valcárcel y de Mariátegui.

Al lado del indigenismo de Mariátegui y de Valcárcel que se desarrolló frente al peruanismo hispanizante de Riva Agüero y al peruanismo indigenista de Víctor Andrés Belaúnde, Jorge Basadre en su análisis histórico de la sociedad peruana da un paso adelante con la tesis del peruanismo integracionista y futurista. Posteriormente, la tesis del mestizaje y del cholismo, influencia de la antropología norteamericana y de la sociología europea, es un planteamiento que toca el problema indígena con mayor acercamiento a la realidad, aunque su solución -el mestizaje- no elimina la condición de dominio del estrato en formación.

El indigenismo ha cumplido en su largo proceso una función principal: resaltar los valores de la antigua cultura peruana y rebatir al hispanismo, que es una alienación. Al cumplida cayó en una exageración: el etnocentrismo indigenista, que sólo en México ha logrado cumplir una función política emancipadora.

La nueva dialéctica en torno a este problema debe basarse en el reconocimiento de que las sociedades andinas ofrecen un pluralismo de situaciones sociales y culturales, de que han sufrido una occidentalización medular en todos sus estratos y que estas sociedades, desde el siglo XVI, han evolucionado bajo la égida de la sociedad occidental que la dominó.

Debe rechazar la "indianidad" porque es instrumento colonial de dominación, tal como lo plantea Fanon al tratar del concepto de negritud. Lo indígena de hoy es lo tradicional, constituye la supervivencia de una categoría de la dominación española que ahora sirve, igualmente, a otros fines de dominio. Con estas

consideraciones se debe poner énfasis en reconocer la situación de subdesarrollo de nuestro país, considerada ésta como fenómeno universal de una forma de alienación y dominación. Se debe tomar conciencia de los problemas actuales que aquejan a nuestras sociedades, que son la miseria de millones de sus habitantes, la marginalización de los mismos, las tremendas desigualdades y contrastes, la ineficaz e injusta estructura social imperante, la dominación interna y externa, la mala organización de las sociedades nacionales que no pueden cubrir los gastos de un estatuto humano y que en estas condiciones lo que interesa es cambiar radicalmente tal ordenamiento, tales estructuras, rescatando lo valioso de lo indígena, afirmando una posición nacionalista creadora y audaz, con afirmación universalista, que recoja, aproveche y utilice los aportes científicos, técnicos, políticos e ideológicos universales.

En estas condiciones el mantenimiento de una posición indigenista aislada, que no tome en cuenta la situación global en que discurren las sociedades nacionales, es una idealización, que arriesga caer nuevamente en un etnocentrismo indígena, continuar con la discriminación racial y cultural y mantener una condición colonial de dominación.

11

En el área andina - Ecuador, Perú y Bolivia -, existe una situación motivada por la presencia de un amplio estrato social dominado y, en consecuencia, oprimido y deprimido, resultado de su peculiar proceso histórico. Este estrato es conocido como indígena o tradicional y está compuesto por una numerosa población heredera de formas culturales lejanas, es decir, del pasado precolombino y de la fuerte influencia de la colonización española, especialmente de los siglos XVI y XVII y de otras influencias que, aunque débiles, lo han afectado hasta el siglo XIX. Como defensa se ha desarrollado aisladamente en sus comunidades, de preferencia serranas, conservando así valores y comportamientos y

manteniendo lo que se llama lo indígena o tradicional del área. Los grupos dominantes han favorecido su marginalización y el mantenimiento de formas culturales lejanas para utilizarlas en sus propios fines.

Por la índole de la colonización, por el medio vertical de difícil accesibilidad y comunicación, por las modalidades de inserción de la cultura occidental capitalista desde el siglo XVI hasta el presente, por la marginalización y por la fuerza de formas culturales fuertemente contrastadas con lo occidental, este estrato social mantiene una estructura que corresponde a una cultura de la pobreza, cultura dominada e integrada en forma particular en la sociedad nacional.

En buena parte su situación se explica, porque la economía de mercado capitalista no lo ha afectado directamente, es decir que al no llegar a sus ámbitos la estructura de una economía diferente y moderna ha mantenido su tradicional economía de consumo y con ella valores y comportamientos tradicionales. Este estrato indígena representa lo tradicional en la actual conformación de las sociedades nacionales y, al lado de otras circunstancias, determina que la sociedad andina ofrezca una pluralidad de situaciones sociales y culturales, pues es una sociedad desagregada o desarticulada, con tremendos contrastes originados por desarrollos desiguales, con dominación externa e interna y con incapacidad organizativa para ofrecer a todos sus habitantes las condiciones necesarias para satisfacer sus necesidades básicas fundamentales.

Este estrato social indígena o tradicional que, como hemos dicho, corresponde a una estructura con una cultura de la pobreza, de dominación, forma parte del nivel más bajo en la estratificación del área. Incluye a gran parte de la actual sociedad campesina o rural y tiene su sede, principalmente, en dos patrones de establecimiento humano, las comunidades de indígenas y las haciendas serranas. En las primeras sus miembros aparecen como pequeños propietarios libres y en las segundas como peones. Aproximadamente seis

millones de habitantes de toda el área andina forman parte de este conjunto 1.

Se ha logrado una integración a su escala y condición dominada, afectada actualmente por la descomposición o crisis de la sociedad rural. En el caso del Perú esta crisis es motivada por la influencia de la ciudad capital, Lima, que actúa como polo central de inversiones y como sede de una región muy centralizada por las migraciones, por el proceso de urbanización, por el crecimiento demográfico y por el reforzamiento de la estructura del poder.

Lo indígena de hoy aparece, pues, como supervivencia de una categoría de dominación colonial que sirve a los fines de dominación interna y, al mismo tiempo, a la dominación externa en que se encuentran los tres países.

La condición del indígena hace saltantes los contrastes y la desarticulación de la sociedad nacional que da la impresión de estar configurada por dos mundos débilmente comunicados: el mundo indígena tradicional y el mundo occidental moderno, los que en sus relaciones y contactos dan paso a grupos intermediarios, cholo, mestizo, y a sistemas de integración atípicos.

El efecto de demostración, la explosión demográfica, el acelerado ritmo de "cambios que se da en escala mundial, la fuerte tendencia a la universalización de la cultura y los nuevos matices que se aprecian en las relaciones de dependencia y dominación entre los diversos países del mundo afectan ya seriamente a este estrato social tradicional.

Internamente está sujeto a un intenso impacto por el crecimiento económico, especialmente en el caso del Perú, y por lo tanto a una creciente movilidad social

1 Bolivia tiene una población de casi 4'000,000 de los cuales 2'500,000 corresponden a lo rural. Ecuador tiene más de 5'000,000 de los cuales 3'000,000 son rurales, y el Perú, con más de 12'000,000, tiene seis de población rural. De los 11'000,000 de población rural total, lo indígena representaría seis millones.

debido a lo acelerado de los cambios sociales y culturales en el área.

Uno de estos fenómenos de movilidad social es la emergencia, proceso de ascenso social que corresponde a una actitud individual de mejora del status socio-económico, con retención de rasgos indígenas. El campesino que migra rápidamente, accede a situaciones culturales nuevas y a ocupaciones no agrarias. Por sus contactos continuos y cada vez más frecuentes con el mundo urbano aprende castellano, se alfabetiza, vence etapas y supera a los intermediarios de la dominación interna regional. Esta movilidad afecta las relaciones con su estrato, pues lo hace pasar de un sistema familiar o de linajes a uno de clases, a través de lo urbano o de las consecuentes alteraciones en su propia comunidad de origen, y lo hace participar en la sociedad nacional en diversos grados y formas.

La mayor emergencia corresponde actualmente a la población procedente de las comunidades de indígenas. Las migraciones, que afectan tanto el medio urbano como el rural, constituyen el gran canal de esta movilidad social y junto con el proceso de urbanización explican nítidamente lo que está ocurriendo en este proceso. Hay indígenas que en pocos años llegan a ser obreros fabriles, profesionales, especialmente maestros y abogados, líderes políticos y sindicales regionales. La migración, que es electiva, constantemente priva a este conjunto de sus mejores miembros, lo que contribuye a que como masa siga en condiciones de dominación, y como el crecimiento de su población es cada vez más intenso, su volumen aumenta, lo cual mantiene los mecanismos de dominación interna. En estas condiciones, las comunidades indígenas o campesinas constituyen un conjunto social complejo, no homogéneo a pesar de sus características comunes, a causa del activo proceso de aculturación que las afecta desigualmente.

Esta emergencia, que corresponde a la situación de espontaneidad a que están librados los cambios sociales y culturales en las sociedades andinas, fundamentalmente

favorece la participación individual de un creciente y numeroso volumen de la población campesina del área.

Existe otro tipo de emergencia, la organizada por los movimientos campesinos, en los que tiene marcada influencia la politización, la que otorga al proceso un carácter radical, pues afecta la composición del estrato indígena en el que origina cambios en los sistemas de clases. En el Perú el caso más interesante de la emergencia individual se da en la región serrana más dinámica, el valle del Mantaro, y el de la emergencia determinada por las organizaciones campesinas ocurre por ahora sólo en Juliaca, Puno. Los movimientos clasistas que están sucediendo en ese lugar son muy recientes y pueden ser de gran importancia.

La emergencia, que produce crisis tanto en el estrato indígena como en la sociedad nacional, plantea serios interrogantes en relación al futuro de lo indígena o tradicional. Por otra parte, es evidente que las sociedades nacionales deben afrontar decisiones para resolver los problemas a que da lugar la intensidad de la emergencia.

Este proceso se da también en el mismo nivel de las comunidades de indígenas cuando iniciativas individuales logran el éxito necesario para servir de estímulo a toda la comunidad. En realidad este fenómeno es una consecuencia de la migración, del retorno de los que ya han aceptado los patrones modernos, pero su volumen, aunque creciente, no es considerable como sí lo es la emergencia que resulta de la incursión masiva de indígenas al medio urbano. El caso que presentamos a continuación es un ejemplo interesante del auge que pueden provocar las transformaciones originadas por simple proceso espontáneo en una comunidad que, hasta hace poco, no difería de las del mundo indígena tradicional.

Los comuneros de Huayopampa, comunidad de indígenas en la parte alta del valle de Chancay, hace varias décadas decidieron trasladar su antiguo pueblo ubicado

a 3,000 m de altura a uno nuevo a 1,800 m. y, al mismo tiempo, paulatinamente promovieron la sustitución de los cultivos tradicionales, reduciendo el volumen preponderante de los sembradíos de papa, intensificando los del maíz y estableciendo el cultivo de frutales. La modernidad que ahora exhibe esta comunidad se debe fundamentalmente a la introducción de los frutales, ocurrida a partir de 1950. El auge económico que este cambio significa ha determinado nuevas características que apartan a Huayopampa de la imagen tradicional de la comunidad de indígenas, estática y refractaria al desarrollo. Los comuneros hacen uso intensivo de prácticas de agricultura científica, han incrementado sus contactos con el mundo urbano, desarrollado sus servicios públicos, logrado un nivel de salubridad y de educación, alcanzado para la gran mayoría una buena calidad media de alimentación, vivienda y vestuario, logrado la plena castellanización y una gran autonomía frente al mundo político nacional. Al intensificar su esfuerzo de trabajo han dado lugar a una comunidad sólidamente integrada, con un gobierno local de considerable control. Las mayordomías o depositarias de santos y las fiestas tienen plena vigencia y actividad. El cultivo de frutales ha posibilitado así a todas las familias de la comunidad alcanzar una renta particularmente elevada. Su promedio alcanza el nivel de ingreso de muchos empleados y profesionales de Lima. La afluencia de dinero ha afectado la vida privada de los comuneros así como de la comunidad. Ha consolidado la propiedad privada de las tierras dedicadas a los frutales. Ha decidido la residencia definitiva en el pueblo nuevo. Ha detenido la migración a las haciendas costeñas. Ha familiarizado a los comuneros en la utilización de recursos modernos, científicos y técnicos. Ha fomentado el uso frecuente de las vías de comunicación, los ha familiarizado con los mercados de la costa por lo que orientan la producción en función de las necesidades del mercado nacional. Ha elevado los niveles de aspiración, mejorado los standards de vida y posibilitado el acceso de la nueva generación a los niveles universitarios, es decir que ha

permitido un nuevo tipo de migración motivada por el bienestar. Ha mejorado los ingresos del gobierno comunal, reforzado las instituciones integradoras tradicionales y posibilitado la autonomía -de la comunidad para dirigir su propio desarrollo.

Sin embargo, la innovación de los cultivos de fruta posibilitó e intensificó tendencias que existían vigentes en el mundo comunal. El estudio histórico así lo demuestra. Cabe destacar aquí qué esta experiencia tiene como base las frecuentes migraciones laborales Y viajes a la costa, la preocupación por la educación presente desde 1850 y, como consecuencia, el nuevo espíritu que se fue gestando en las actuales generaciones. Organizativamente la comunidad ha pasado de familias extensas a familias nucleares. Existe un sistema de clases sociales en cuanto se refiere a las diferencias entre los miembros de la comunidad y los grupos pequeños marginados de su estructura, los pastores y los peones estables. En el seno de la comunidad se diferencian estratos, determinados por la posición económica. No obstante, las familias se integran mediante las hermandades, grupos desarrollados del intercambio de reciprocidades institucionalizadas. Huayopampa es, pues, un caso de evolución de lo tradicional hacia una organización comunitaria moderna.

Estos procesos que ocurren, simultáneamente están dando lugar a alteraciones en la estructura pluricultural del área que podrían afectar la situación de dominación interna, fomentar una mayor participación del estrato hasta ahora tradicional y permitir una mayor capacidad operativa a las sociedades nacionales.

Como es evidente la necesidad de un cambio radical para recuperar la situación actual y como éste ocurre sólo en forma espontánea, es necesario plantear el establecimiento de una verdadera política de integración nacional, integración que solamente podrá darse a través de un nuevo ordenamiento, audaz y creador, que tenga en cuenta las características de las sociedades del área andina.