

Capítulo I
**PANORAMA DE LA ANTROPOLOGÍA
 EN EL PERÚ: del estudio del Otro a la
 construcción de un Nosotros diverso**

Carlos Iván Degregori

Dios creó el mundo en seis días y al séptimo descansó. A la mañana siguiente, disgustado porque el descanso había terminado y porque al final del sexto día, en la primera fiebre de sábado por la noche de la historia Adán había mordido la manzana, dijo Dios: háganse las ciencias. Reflexiono unos instantes y poseído de Espíritu Científico, precisó: háganse las ciencias y pártanse y repártanse mi creación en objetos de estudio. A la antropología le tocó la cultura.

Sin embargo, si bien la antropología fue definida como el estudio de la cultura en general, el quehacer antropológico privilegió durante mucho tiempo el estudio de las culturas denominadas "primitivas", pre-estatales, de las "sociedades lejanas y diferentes" (Augé 1995:12). Podríamos definir entonces a la antropología clásica como la ciencia o el estudio del Otro, el radicalmente diferente, el no-occidental. ¿Por qué el interés en estudiarlo? Distintos motivos se entrecruzan. La curiosidad y el espíritu de aventura, por ejemplo, que impulsaron a cronistas, viajeros y exploradores de la Antigüedad, hoy incorporados como precursores en el panteón antropológico. Para cuando la antropología surge y se desarrolla como disciplina académica, entre el Siglo de

El concepto de cultura

Escapa a los propósitos del presente volumen una definición del concepto de cultura, que ha suscitado y continúa suscitando innumerables debates. Ya en una famosa recopilación publicada en 1952, Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn llegaron a reseñar 161 definiciones de cultura. A pesar de sus limitaciones para entender el escenario cultural después de la Segunda Guerra Mundial, las nociones de cultura acuñadas por el culturalismo y el funcionalismo no fueron cuestionadas a fondo sino hasta 1973, cuando Clifford Geertz publica *La interpretación de las culturas*. Allí el concepto ingresa en los terrenos de la semiótica y la interpretación. Esta perspectiva será retomada por los postestructuralistas norteamericanos quienes, inspirados en Foucault y Derrida, emprenden la desconstrucción de los textos etnográficos y del concepto mismo de cultura. Sobre este giro interpretativo puede consultarse la compilación de Clifford Geertz y James Clifford (1996), asimismo Renato Rosaldo (1991) y más recientemente George Marcus (1998). Por otro lado, la escuela británica de antropología no ha trabajado explícitamente el concepto de cultura. Sin embargo, Edmund Leach (1984) pasa revista a los vínculos que esta escuela ha sostenido con la tradición culturalista. Asimismo, Marc Augé (1995, 1996) examina el concepto de cultura en la etnología francesa. Sobre la redefinición del concepto de cultura en el contexto de la globalización puede revisarse principalmente la obra de Arjun Appadurai (1996) y para el caso latinoamericano Néstor García Canclini (1990).

las Luces y el auge del positivismo, esa curiosidad se había vuelto decisivamente científica, pero incluso esa curiosidad nunca es del todo inocente. Otros objetivos subyacían a ese interés por conocer al Otro¹. Mencionemos los dos extremos. Por un lado, estudiarlo para dominarlo mejor. La antropología surge en el período de la expansión imperial europea y luego norteamericana. El título de un artículo escrito por Kathleen Gough se hizo famoso en la década de 1970: *La antropología es hija del imperialismo*. De alguna manera lo fue. En el otro extremo, también es posible querer conocer al Otro para idealizarlo como el 'buen salvaje'. Recuérdese que una de las vertientes de origen de la antropología fue el romanticismo.

¹ La Antropología Social Británica es tal vez el mejor ejemplo de utilización del conocimiento del Otro para la administración colonial. Al respecto pueden consultarse las obras de Gérard Leclerc (1973), George Balandier (1988) y Edward Said (1996).

Entre ambos extremos, lo mejor de la antropología clásica contribuyó a ampliar el concepto mismo de humanidad, fomentando la tolerancia y reconociendo positivamente la diversidad cultural en tiempos en que cobraba auge el racismo científico. Ya en un viejo texto introductorio, escrito en pleno auge del nazismo, Ralph Linton (1942:12) afirmaba: "Si la antropología ha conseguido probar algo, ello es que los pueblos y las razas son fundamentalmente muy semejantes unos a otros"². En efecto, las dos grandes escuelas antropológicas hasta entonces existentes, habían impulsado en esa dirección en sus mejores momentos. Así, al sostener que los europeos habían sido en el pasado salvajes, afirmación confirmada por la arqueología, el evolucionismo del S.XIX 'descentró' una percepción generalizada que separaba a los salvajes de los europeos blancos civilizados. Posteriormente, cuando Spencer desnaturalizó el propio evolucionismo para sustentar la primacía de una raza sobre otras, la antropología culturalista norteamericana se convirtió en una de las trincheras más fuertes del movimiento antirracista. Como afirma Harris, es en este contexto que debe entenderse el relativismo cultural de Franz Boas, padre del culturalismo³.

Sin embargo, nadie puede escapar totalmente a su época. Por eso, asomando apenas o cubriendo todo el primer plano, en las etnografías clásicas descubrimos con frecuencia la tendencia a construir a un Otro fuera de la Historia, exotizándolo y esencializándolo, sea como el buen salvaje que debe ser protegido en su pureza o como el primitivo destinado a desaparecer⁴. Casi siempre varón, blanco, ciudadano de estados imperiales, difícilmente el etnógrafo podía evitar mirar, o fotografiar, con un "ojo imperial" al Otro que era su objeto de estudio⁵.

² El texto citado de Linton fue publicado originalmente en inglés en 1936.

³ Como afirma Harris (1979:258): "...el programa boasiano corresponde con bastante exactitud a la perspectiva ideológica fundamental de un liberalismo político de centro-izquierda. La creencia en una democracia multirracial, la relatividad de la costumbre, la máxima libertad individual, la importancia del confort material, salvando la fuerza en definitiva mayor del espíritu racional, la sociedad abierta, como la historia: todos estos temas tienen su fiel reflejo en la obra de Boas y sus discípulos".

⁴ Es así que Edward Saïd (1990) acuña el término Orientalismo para designar esa peculiaridad. Para el contexto de los Andes, Orin Starn (1992) traduce esa denominación en el término "andinismo".

⁵ Precisamente, "Ojo Imperial" es el título de un libro de Mary Louise Pratt (1993). Además, por lo menos hasta la brillante generación de antropólogas norte-

I. ANTROPÓLOGOS EN LA "PERIFERIA": AMÉRICA LATINA

¿Qué pasa cuando el Otro no está en una isla lejana, una selva impenetrable o algún desierto calcinante, sino dentro del propio país, literalmente a la vuelta de la esquina o incluso dentro del propio antropólogo? En otras palabras, ¿qué pasa cuando los Otros, antes objeto de estudio, se convierten ellos mismos en científicos sociales? Si la antropología clásica fue un producto de la expansión noratlántica hacia el resto del mundo, en Asia y Africa fue hija de los procesos de liberación nacional, y en América Latina de los de construcción nacional.

Al igual que en cualquier parte, la antropología en nuestros países ofrece peligros y posibilidades. Desde siempre e incluso hoy, los antropólogos 'tercermundistas' estudiaban fundamentalmente sus propios países. Ello les daba y les sigue dando la ventaja comparativa de un "conocimiento localizado", una capacidad de inmersión y de "descripción densa" difícilmente igualable por los profesionales foráneos. Pero la cercanía al árbol puede bloquear la visión del bosque. Por otro lado, al concentrarse en su propio país, pueden perder la perspectiva comparada, que es una de las condiciones centrales de producción de conocimiento en la disciplina. Finalmente, el o la antropóloga estudia su propio país, pero no necesariamente su propia [sub]cultura. Cuando la antropología esencializa al Otro, lo ve como homogéneo y monolítico, cuando en realidad no lo es. Lo probamos los propios antropólogos de la periferia, intelectuales diferenciados del resto de la población, a veces no sólo por educación o clase social, sino por pertenencia étnica y/o racial como sucede con frecuencia en el Perú y otros países latinoamericanos⁶.

Sómos, pues, la prueba viviente de que ese Otro, ese Nosotros, no es monolíticamente homogéneo. Si así lo vemos es sólo por un antiguo reflejo colonial, que nos hace repetir el gesto de los españoles cuando llegaron a este continente y rotularon a todos sus habitantes como "indios" (para colmo un

americanas como Margaret Mead y Ruth Benedict, el antropólogo varón observa al Otro más que a la Otra. Sus 'informantes calificados' tienden a ser varones de cierta jerarquía en las sociedades estudiadas, lo cual añade nuevos sesgos sobre los que volveremos más adelante.

⁶ En el Perú, la comunidad académica tiende a reproducir las brechas que atraviesan el conjunto del país: entre universidades nacionales y privadas, entre Lima y provincias, en cierta medida entre andinos y criollos.

error geográfico), subsumiendo bajo ese término la enorme diversidad de lenguas, culturas, sociedades y formas estatales que existían en el continente.

Durante largo tiempo, sin embargo, a la antropología latinoamericana la impulsó la nostalgia, o el anhelo narcisista de (re)construir un Nosotros homogéneo. Mencionaré tres corrientes en las cuales puede rastrearse este deseo: el indigenismo, el paradigma de la 'integración nacional' de los Estados populistas, y el de la revolución, impulsado por la izquierda. Todos tenían en común una visión uniformizadora de la cultura y una concepción vanguardista del cambio social⁷, aun cuando variaran los finales felices. Para la teoría de la modernización, la homogenización final se produciría gruesamente en torno al 'modo de vida americano'; para el indigenismo impulsado por los Estados populistas, al final de la película quedaría un solo actor colectivo, el mestizo, al que Vasconcelos llamó la "raza cósmica"; para la izquierda revolucionaria, ese actor colectivo trascendía las fronteras nacionales y las determinaciones biológicas o culturales, se anclaba en la estructura productiva y era el hombre nuevo proletario.

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

2. MIRADAS CRUZADAS: LOS ORÍGENES DE LA ANTROPOLOGÍA EN EL PERÚ

En el caso peruano, lo mejor de la antropología contribuyó a ampliar la 'foto de familia', a transformar la 'comunidad imaginada' llamada Perú. El país, concebido en un principio por sus élites como occidental y criollo, fue cediendo

⁷ Vanguardista porque, en mayor o menor medida, quienes 'sabían' cuál debía ser el rumbo y diseñaban los proyectos, sea de modernización, construcción nacional o revolución, eran núcleos de intelectuales, de políticos o de ambos; proyectos cuya estructura básica homogeneizadora era compartida por casi todo el espectro académico / político.

así paso a otro más contradictorio pero también más plural. En ese país, que hasta hace poco era definido con frecuencia como 'nación en formación', el aporte central de la antropología en sus primeras décadas fue contribuir a la articulación nacional⁸, explorando territorios ignotos tanto en el sentido literal, geográfico de la palabra, como también en sentido metafórico: incursionando en ámbitos socioculturales y temporales desconocidos.

En esos tiempos (y quién sabe aún hoy), cuando salían a hacer trabajo de campo en comunidades rurales apartadas, los antropólogos se sentían y tenían mucho de exploradores en un país donde la exploración había estado principalmente a cargo de extranjeros como Humboldt o Raimondi, mientras los hijos de la oligarquía tendían a comportarse como el niño Goyito del relato de Segura, y donde por eso, a principios del S.XX. Riva Agüero conmocionaba a su generación cuando al terminar sus estudios universitarios decidía recorrer el Perú en vez de viajar a Europa.

Viajeros transculturales, en las décadas de 1930-50, los coleccionistas y estudiosos del 'folklore' incorporaban a la cultura nacional las manifestaciones de los hoy denominados 'grupos subalternos' de un país culturalmente heterogéneo como el nuestro. Viajeros en el tiempo, arqueólogos y etnohistoriadores incorporaron a la historia nacional los miles de años previos a 1532 y transformaron nuestra visión sobre el Imperio Incaico y el S.XVI⁹. Pero comencemos por el principio y avancemos ordenadamente, precisando, ampliando y también cuestionando estas afirmaciones iniciales, tal vez demasiado celebratorias.

a. Cronistas, exploradores y viajeros

Si la antropología surge del encuentro con el Otro, entonces los más antiguos precursores de la antropología peruana los encontramos en tiempos de la Conquista. Cronistas tratando de hacer inteligible la radical otredad del

⁸ Distingo articulación de integración, en tanto integración es sinónimo de homogenización y uniformización, mientras que si se habla de articulación, se están articulando diferencias que pueden mantenerse como tales, se está articulando a distintos actores sin la voluntad de que uno absorba al resto en lo que la disciplina llama el 'proceso de aculturación'.

⁹ Incorporamos a los arqueólogos en esta reflexión en tanto en la Universidad de San Marcos estuvimos juntos hasta 1969 en el Instituto de Etnología y Arqueología de la Facultad de Letras.

Tahuantinsuyu; frailes doctrineros elaborando los primeros diccionarios de las lenguas quechua y aymara; burócratas visitantes, que al entrevistar a los 'señores de la tierra' o censar a sus súbditos para convertirlos en tributarios acumulaban material etnográfico sobre flamantes 'subalternos'.

En sus sugerentes reflexiones sobre la antropología mexicana, Lomnitz (1999:cap.IV) subraya que: "la tensión entre el mundo de lo conocido y la seducción de experiencias exóticas que no pueden ser narradas es el contexto originario de nuestra antropología, cuyos momentos de mayor sensación de descubrimiento están ligados a la entrega del sujeto a la experiencia a través de un trabajo de campo ..." (ibid.:83)

Pero esta inmersión transcultural o 'traducción intercultural' entraña peligros. En efecto: "el conocimiento puede llevar al aprendiz tan adentro de la cultura del otro que ésta puede tragárselo del todo, el placer de la experiencia del descubrimiento y la simpatía por el "objeto" que es necesaria para comprenderlo pueden borrar la distancia entre sujeto y objeto de conocimiento"¹⁰. (ibid.:81-82). En el caso de los evangelizadores esta tensión se volvía más angustiosa por el peligro de la 'corrupción' de los signos y/o de la moral. ¿En qué medida estaban traduciendo adecuadamente las categorías cristianas? ¿Hasta qué punto la traducción no significaba el primer paso hacia la reafirmación de la cultura nativa y la perversión de la doctrina cristiana? La línea entre el aprendizaje como instrumento para la conversión y sujeción de los indios y el aprendizaje como una forma de simpatía tiende a ser muy fina. Además, "el proceso de aprendizaje implica, necesariamente, someterse a una lógica ajena aunque sea de manera provisional" (ibid.:81).

Sólo a partir del reconocimiento de esta mezcla de horror y atracción, dice Lomnitz, es posible comprender por ejemplo: "la obra de un Diego de Landa, quien por una parte dedicó su mejor esfuerzo a documentar la cultura maya, mientras que personalmente dirigió la quema de los escritos mayas y de los propios mayas que 'regresaron' a la 'idolatría'" (ibid.:81-2).

¹⁰ Añade Lomnitz que: "la historia de la antropología en América está repleta de historias de europeos que han sido 'tragados' por los nativos (de ahí tal vez, la fascinación y el horror por el canibalismo como elemento literario). Conquistadores como Alvar Núñez Cabeza de Vaca, frailes como Bernardino de Sahagún o como los jesuitas de las misiones del Paraguay o Bartolomé de las Casas; son todos ejemplo de vidas que fueron absorbidas por América..." (Lomnitz 1999:83).

Esta misma mezcla de fascinación y horror la encontramos también en el Perú, en figuras como Francisco de Avila¹¹, extirpador de idolatrías y recopilador al mismo tiempo de las historias de "los dioses y héroes, y la vida de los hombres de Huarochirí en la época prehispánica [...] una especie de Popol Vuh de la antigüedad peruana; una pequeña biblia regional..." (Arguedas 1966:9).

Pero aquí pronto aparecen otras voces, otras miradas cruzadas que nos ofrecen relatos contradictorios, ausentes en el recuento de Lomnitz, donde la 'corrupción' parece ser camino de un solo sentido. Por el contrario, en el caso peruano el Inca Garcilaso emplea la misma palabra para referirse a los españoles que: "corrompen...casi todos los vocablos que toman del lenguaje de los indios de aquella tierra", comenzando por el nombre mismo del Perú, y que malinterpretan la 'verdadera' historia de los Inca. Pero en lo que se refiere a la acepción moral y religiosa de la palabra corrupción, Garcilaso vacila. Corrige a Cieza, quien llama demonio a la gran divinidad panandina Pachacámac, pues: "por ser español no sabía la lengua tan bien como yo, que soy indio inca" (Libro II, capítulo 2). Mas a continuación añade que:

"... por otra parte tienen razón porque el demonio hablaba en aquel riquísimo tiempo haciéndose Dios debajo deste nombre, tomándolo para sí. Pero si a mí, que soy indio cristiano católico, por la infinita misericordia, me preguntasen ahora: '¿cómo se llama Dios en tu lengua?', diría 'Pachacámac', porque en aquel general lenguaje del Perú no hay otro nombre para nombrar a Dios sino éste, y todos los demás ... o no son del general lenguaje o son corruptos..." (op.cit: Libro Segundo, Capítulo II:134-5).

¿Divinidad o demonio?. En su vacilación queda delineado uno de los dilemas que recorre la antropología y buena parte de la cultura peruana hasta nuestros días. Son los dilemas de un mestizaje que está lejos de ser armónico y sin contradicciones como ha querido presentarlo la historiografía tradicional criolla¹² y se presenta más bien plagado de desgarramientos, suturas y tensiones al filo de dos mundos.

¹¹ Francisco de Avila (1573-1647), jesuita cusqueño mestizo, durante largos años doctrinero de Huarochirí. Sobre su biografía, véase, entre otros: Duviols 1966.

¹² Sobre las dificultades del Inca Garcilaso para asumir su identidad mestiza, véase entre otros: Hernández (1993). Sobre una crítica al concepto mismo de mestizaje: Cornejo Polar (1994).

Sobre el nombre del Perú

Cuenta Garcilaso que llegados a un río, los españoles encontraron a un hombre, al cual "le preguntaron por señas y por palabras qué tierra era aquella y cómo se llamaba. El indio, por los ademanes y meneos que con manos y rostro le hacían (como a un mudo) entendía que le preguntaban más no entendía lo que le preguntaban y... respondió su propio nombre, diciendo Berú, y añadió otro y dijo Pelú. Quiso decir: "Si me preguntáis cómo me llamo, yo me digo Berú, y si me preguntáis dónde estaba, digo que estaba en el río". Porque es de saber que el nombre Pelú en el lenguaje de aquella provincia es nombre apelativo y significa río... Los cristianos entendieron conforme a su deseo, imaginando que el indio les había entendido y respondido... como si él y ellos hubieran hablado en castellano, y desde aquel tiempo... llamaron Perú aquel riquísimo y grande Imperio, corrompiendo ambos nombres..." (Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, Libro Primero, Cap. IV:74)

¿Qué pasa cuando el Otro está dentro de nosotros mismos? preguntábamos al inicio del capítulo. La pregunta vale no sólo para Garcilaso, sino también para los cronistas indios como Santa Cruz Pachacuti o Guamán Poma de Ayala y su Carta al Rey, monumental híbrido de castellano y quechua, de escritura e iconografía, perdida hasta 1908, encontrada en Copenhagen y popularizada recién en la segunda mitad del S.XX. Guamán Poma nos ofrece: "la única contribución etnográfica entre los cronistas" (Murra 1980:xvii). Son famosas sus críticas a la administración colonial, incluyendo a los frailes, pero lo hace afirmando su lealtad al rey y a la religión católica. Y en lo referente a las "idolatrías":

"Su ambivalencia es notable. Defiende el uso de los bailes y las canciones andinas que otros tratan de prohibir. Pero al igual que su contemporáneo, el sacerdote cusqueño Francisco de Avila, Waman Puma denuncia a los "yáultras" entre los señores andinos. Su obra, como la de Avila, prepara el terreno para las grandes campañas de extirpación de las religiones andinas..." (Murra, ibid.).

Lo cual mostraría que a pocas décadas de la Conquista existe ya un cierto marco discursivo hegemónico común, que define los temas centrales alrededor de los cuales y en cuyos términos puede tener lugar la contestación y la lucha (Joseph y Nugent 1994:20). La identidad mestiza y el reclamo indígena se

construyen apelando a símbolos e instituciones que surgen de los mismos procesos que han subordinado a estos grupos¹³.

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

Luego del gran impulso explorador asociado a la Conquista y la búsqueda del Dorado, el fuego se apaga. Entre el rentismo y la rutinización colonial, el élan antropológico queda fundamentalmente en manos de misioneros en la Amazonía. La protoantropología "regresa al gabinete empolvado y el antropólogo se convierte en anticuario y en guardián de su propia tradición" (Lomnitz ibid.:84). La rebelión de Juan Santos Atahualpa en la década de 1740, que expulsa a los franciscanos de su 'última frontera' amazónica, constituye un epílogo de ese primer período y consolida el predominio de una voluntad de ignorar¹⁴. Las grandes rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Ccatari en 1780 repliegan todavía más a españoles y criollos tras los muros de la 'ciudad letrada'. No es tanto un repliegue físico, en tanto las guerras de la independencia y las guerras entre caudillos que marcan las primeras décadas republicanas se desarrollan en escenarios rurales, pero sí en la actitud frente al Otro indígena, sintetizada en la reimplantación del tributo, medida post-colonial emblemática.

Son exploradores y viajeros, en su gran mayoría extranjeros, quienes hacia fines del S.XVIII y durante el S.XIX toman la posta como precursores de la antropología¹⁵. Ni el avance del liberalismo, ni la abolición del tributo en la sexta década del siglo implican un cambio significativo en la actitud de las élites oligárquicas, que desde el principio habían preferido, parafraseando a Arguedas, rescatar al indio histórico pero ignorar al indio actual¹⁶. El liberalismo significó

¹³ Esta 'conquista del imaginario' probaría que la hegemonía no es una relación externa entre agentes sociales preconstituidos, sino el proceso mismo de constitución discursiva de dichos actores (Laclau y Mouffe, 1985).

¹⁴ La otra cara, presente también desde un principio, de la voluntad de conocer al Otro: "Ignorarlos para controlarlos; ignorarlos para no ser absorbidos por ellos; ignorarlos para mantener 'puro' el cristianismo..." (Lomnitz op.cit.:83).

¹⁵ El interés se reanima con la Ilustración. Sobre los más importantes viajeros y exploradores, ver el recuadro en este mismo capítulo.

¹⁶ "Incas sí, indios no", el acertado título de un artículo de Cecilia Méndez (1993) condensa esta idea. Sobre el rescate del pasado incaico, véase el siguiente texto de Riva Agüero en *Paisajes Peruanos*, citado por Lauer (1997:18): "En los

más bien la expansión de la gran propiedad terrateniente en los Andes, en lo que ha sido denominado metafóricamente una suerte de segunda conquista. Pero a pesar de su envoltura arcaica, el contexto en que se da la ofensiva latifundista era radicalmente diferente, y tuvo por tanto consecuencias distintas, entre ellas el surgimiento del indigenismo, acicateado entre otras causas por la expansión del mercado y la derrota en la Guerra del Pacífico.

b. Los indigenismos y el nacimiento de la antropología

El indigenismo cuestiona la visión excluyente de la oligarquía, que dejaba fuera de la 'comunidad imaginada' nacional a las mayorías indígenas, o las incorporaba en todo caso como sustrato servil, cuando no degenerado. Para González Prada, uno de los precursores del indigenismo, esa servidumbre había sido sin duda una de las causas de la derrota peruana en la guerra¹⁷. Desde fines del S.XIX y durante la primera mitad del S.XX, el indigenismo como reivindicación del 'indio actual' y de su incorporación como base fundamental de la 'comunidad imaginada' peruana se abrió campo, con altibajos, en la conciencia, la cultura y la política peruana. Existe una amplia y variada bibliografía sobre el tema¹⁸, y

días siguientes a la Independencia, en el iluminado raptó que da todo triunfo [...] se descubre el grave y justo deseo de incorporar los más insignes recuerdos indígenas en el viviente acervo de la nueva patria. El buen Vidaurre llevaba su celo hasta el extremo candoroso de invocar al dios Pachacámac en una arenga solemne. Olmedo el Inspirado, de corazón profundamente peruano, hacía vaticinar la victoria de Ayacucho al gran monarca Huayna Cápac y bendecir el Estado naciente por el coro de las Vírgenes del Sol."

¹⁷ Afirma González Prada "Alguien dijo que el Perú no es una nación sino un territorio habitado [...] cabe, por ahora, una buena dosis de verdad. Si el Perú blasona de constituir nación, debe manifestar dónde se hallan los ciudadanos, los elementos esenciales de toda nacionalidad. Ciudadano quiere decir hombre libre, y aquí vegetan rebaños de siervos" (en: García Salvatecci 1972, cap.10)

¹⁸ Entre los autores principales tenemos a Héctor Martínez y Carlos Samaniego (1977), Antonio Cornejo Polar (1980, 1994), Carlos Franco (1990), Efraín Kristal (1991), Mirko Lauer (1997). Por su parte, Ossio (1992) reivindica la interesante figura del puneño Juan Bustamante, pero al trazar una línea divisoria como la que separa al coilesterol bueno del malo entre el indigenismo liberal de Bustamante y aquel "redentorista, lacrimoso y centralista de corte marxista" (p. 219) que vino después, arruina el artículo al ubicarlo dentro de una concepción demasiado ideológica y simplista de un fenómeno bastante más complejo.

Voces del indigenismo radical

Manuel González Prada: *Discurso del Politeama* (Lima, 1888)

"No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan en la franja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera" (p. 26).

"Y decimos rojo, pues no incurrimos en la ingenuidad o simpleza de imaginarnos que la Humanidad ha de redimir por un acuerdo amigable entre los ricos y los pobres, entre el patrón y el obrero, entre la soga del verdugo y el cuello del ahorcado. Toda iniquidad se funda en la fuerza, y todo derecho ha sido reivindicado con el palo, el hierro o el plomo. Lo demás es teoría, simple teoría"

"La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social" (p. 77).

"...el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche" (p. 78).

cierto consenso en que tras la reivindicación indigenista subyace "una visión urbana de los Andes", paternalista, exotista y en muchos casos con una concepción homogenizante de la construcción nacional alrededor del mestizo o del indígena. Pero la antropología peruana, surgida como disciplina universitaria en 1946, es hija del indigenismo y es necesario por tanto ubicar los inicios de nuestra disciplina sobre ese trasfondo.

Digamos entonces que el indigenismo es un movimiento bastante heterogéneo y complejo, que tiene su auge en la primera mitad del S.XX, abarca varios registros -filantrópico, social, político y artístico cultural- y atraviesa por diferentes coyunturas. Así, según Basadre:

"En conjunto se puede afirmar que la década de 1920 a 1930 representó un considerable incremento en la imagen del indio en la conciencia de la intelectualidad peruana [...] Correspondió al período de 1931-1942 una etapa de reafirmación hispánica. Este período tuvo sus momentos culminantes al surgir la guerra española, al producirse la victoria de Franco y al celebrarse el Cuarto Centenario del descubrimiento del Amazonas y de la muerte de Francisco Pizarro" (Basadre s/f:33)

Lauer (1997), por su parte, hace una interesante distinción entre indigenismo sociopolítico e indigenismo cultural-creativo (literario, plástico, arquitectónico

o musical), a los que llama indigenismos 1 y 2. El indigenismo 1, sociopolítico, tuvo su auge desde fines del S.XIX hasta la década de 1920 y fue movilizador, modernizador y reivindicativo, sirviendo de insumo a propuestas como las de Haya y Mariátegui, que "buscan una nueva ocupación de los espacios centrales de la cultura y la política" (Lauer 1997:32). Por contraste, el indigenismo cultural o indigenismo-2: "más que una propuesta subversiva o negadora de lo criollo, era una buena idea nacionalista cuyo momento parecía haber llegado, un esfuerzo por expandir lo criollo por los bordes" (ibid.:46-47); fue un intento más de lo no-autóctono por asimilar lo autóctono, que sería una constante desde la Colonia y que: "ha terminado trazando una clara deriva de incorporación de lo no-criollo a lo criollo." (ibid.:16)

A cargo de discutir más adelante los criterios de Lauer, si cruzamos sus afirmaciones con las de Basadre tendremos primero un indigenismo más militante, que luego del fin de la República Aristocrática y el desplazamiento del Partido Civil por Leguía en 1919, alcanza su pico en la década de 1920. Ese indigenismo, mayormente pero no únicamente sociopolítico, llega a ocupar un lugar importante en el debate nacional, como atestiguan los textos reunidos por Aquézolo (1976) en *La polémica del indigenismo*, que hacia 1927 involucró a grandes nombres como José Carlos Mariátegui, Luis Alberto Sánchez y José Angel Escalante. En sus franjas más radicales, ese indigenismo asumió rasgos utópicos y hasta apocalípticos, como en algunas predicciones de *Tempestad en los Andes* de Luis E. Valcárcel, y fue incorporado subordinadamente en los programas políticos que Haya de la Torre y Mariátegui elaboraron hacia el final de la década. Posteriormente, con sus filios contestatarios atenuados y tras varias mutaciones, fue recuperado y usado como una suerte de telón de fondo en el discurso de Acción Popular hacia mediados de siglo y en el proyecto del gobierno militar del Grl. Velasco (1968-75). Pero para entonces, el indigenismo había atravesado ya por la segunda fase de reafirmación hispánica que señalaba Basadre.

Fue durante esos años, según Macera "los peores de la historia republicana del S.XX" (1968:92), que la antropología se gestó como disciplina universitaria. La contraofensiva hispanista se dio dentro de un clima mundial de ofensiva conservadora, cuando no fascista. El Riva Agüero de *Paisajes Peruanos* cede el paso al aristócrata que reivindica su título nobiliario¹⁹ y saluda la llegada del fascismo en Italia y Alemania como: "la contrarrevolución anhelada [...] (que)

¹⁹ Riva Agüero llama por entonces a la unidad hispanoamericana alrededor de España, en una "unión moral alejada de todo propósito político, establecida y

Voces del indigenismo radical

Luis E. Valcárcel: *Tempestad en los Andes* (1927; reed. Lima, 1973)

"Un día alumbrará el Sol de sangre, el Yawar Inti, y todas las aguas se teñirán de rojo. El vencido alimenta en silencio su odio secular, calcula friamente el interés compuesto de cinco siglos de crueles agravios. ¿Bastará el millón de víctimas blancas?" (p. 24)

"Volved a la razón hombre de Dos Mundos. Tú, hombre blanco, mestizo, indefinible, contagiado de la soberbia de la civilización europea, tu presunción de 'civilizado' te pierde. No confíes en las bocas inánimes de tus cañones y de tus fusiles de acero, no te enorgullezcas de tu maquinaria que puede fallar" (p. 24)

"Y tú, hombre de los Andes, persiste en tí mismo, cúmplase tu sino. Obedece el mandato de la tierra si vives con ella. Pero no te consuma el odio, el amor es demiurgo. Haciéndote fuerte, el blanco te respetará. Triunfarás sin ensangrentar tus manos puras de hijo del campo. Sueñen los malvados con el Sol de sangre, en tu alma regenerada, sólo brillará el rayo del Sol que besa la tierra en la santa cúpula de todos los días" (p. 25)

"Quién sabe de qué grupo de labriegos silenciosos, de torvos pastores, surgirá el Espartaco andino. Quién sabe si vive ya, perdido aún, en le páramo puneño, en las roquedales del Cuzco. La dictadura del proletariado indígena busca a su Lenin" (p. 126)

"Los ayllus respiran alegría. Los ayllus alientan belleza pura. Son trozos de naturaleza viva. La aldehuela india se forma espontáneamente, crece y se desarrolla como los árboles del campo, sin sujeción a plan; las casitas se agrupan como ovejas de rebaño; las callejas zigzaguean, no son tiradas a cordel, tan pronto trepan hacia el altonazo como descienden al riacho. El humillo de los hogares, al amanecer, eleva sus columnitas al cielo; y en la noche brillan los carbones como ojos de jawar en el bosque" (p. 37).

ha triunfado en Italia [...] y ahora difunde no sólo en Europa sino en el Universo entero los ecos jubilosos y las salvadoras irradiaciones de su incomparable y redentora victoria" (en: Salazar Bondy, tomo II, 1965). El clima que propició *La polémica del indigenismo* cede el paso a otro en el cual es posible que el filósofo y pedagogo Alejandro O. Deustua afirme que:

mantenida solamente por los suaves lazos de la simpatía y del amor. Reunidas a su augusta sombra, las hijas le formarán como una guirnalda de afecto y una resplandeciente diadema de triunfo" (en: Llosa 1962).

"El Perú debe su desgracia a esa raza indígena, que ha llegado, en su disolución psíquica, a obtener la rigidez biológica de los seres que han cerrado definitivamente su ciclo de evolución y que no han podido transmitir al mestizaje las virtudes propias de razas en el período de su progreso. Es doloroso reconocer este hecho, pero es necesario reconocerlo [...] El indio no es ni puede ser sino una máquina..." (Deustua 1937, en: Degregori y otros 1979: 234)

Voces del indigenismo radical

Uriel García: *El Nuevo Indio* (1930)

"Lo incaico ha muerto para siempre; lo indiano vivirá mientras los Andes estén erguidos y los llanos americanos tengan la fuerza germinal y sean tenaces incentivos de emoción y de idealidad" (p. 85)

"La sierra es una palpitación perenne de indianidad. Desde los caminos, el huaino trístón busca otra forma musical para acrecentarse. Desde las plazas aldeanas, el poncho es una lumbrera agresiva de sugestión pictórica. Desde las murallas incaicas o desde las fachadas coloniales la forma hurga el pensamiento de los hombres para expresarse bajo otro sentido" (p. 10)

"¿Qué es, pues, la chichería serrana? El lecho de alumbramiento del alma popular, la gruta de donde surge el eoántropo de la cultura del porvenir, encrucijada que tiende sobre la 'ciudad' y el presente la prehistoria, túnel de tránsito de la indianidad milenaria. Latido cordial de la aldea, pensamiento encubierto de la ciudad" (p. 179)

"Por eso cuando la india se transforma en chola, o lo que es lo mismo, se amestiza, recupera su energía espiritual para el comienzo de otra vida y de otro destino que se remozan en sus entrañas... India y chola son dos madres o estados espirituales que se disputan en dar su leche nutridora a los pueblos de la sierra. Aquella, que más concibe hijos del pasado; ésta, para el futuro" (p. 190).

Macera analiza la vida intelectual de esta primera mitad del S.XX como una pugna entre la generación del 900, suerte de intelectuales orgánicos o conciencia crítica de la República Aristocrática y su propuesta de 'modernización tradicionalista'²⁰, y la Generación de la Reforma, ubicada en términos generales a la izquierda de la generación que la precedió y llamada así por el movimiento

²⁰ Para una lectura de la generación del 900 puede consultarse, Osmar González (1996); sobre 'modernización tradicionalista', véase Trazegnies (1987).

continental de reforma estudiantil que se inició en Córdoba (Argentina) en 1919. Si los '20 habían sido años de retroceso para los intelectuales novecentistas:

"Durante 15 años hasta 1945 [ellos] los preleguistas desplazaron a los reformistas de 1919 e impusieron sus criterios y valoraciones de la historia peruana. Apoderados de la Universidad de San Marcos, manteniendo bajo su control a la Universidad Católica, dominaron también a través de la administración oficial la circulación de textos escolares y tuvieron el apoyo decidido de los grandes periódicos [...] fue con arreglo a su opinión que el Estado dictatorial manipuló sin escrúpulos la historia peruana" (Macera 1968:91-92).

El indigenismo es por entonces una idea a la defensiva, que se repliega hacia el pasado y hacia los márgenes de la vida nacional. Julio C. Tello continúa su trabajo arqueológico, pero Valcárcel se concentra en *La etnohistoria del Perú antiguo*. Como movimiento, el indigenismo se refugia en ámbitos e instituciones que no desafían explícitamente al poder. Allí madura la antropología:

Prolegómenos de la antropología

Pablo Macera. "La historia en el Perú: ciencia e ideología" (1968:93)

"Considerada como un género menor y semiliterario, la antropología no fue frecuentada por los novecentistas y los hombres de la Reforma si exceptuamos algunas páginas de Valdizán. Su promoción estuvo confiada a sectores intelectuales que por entonces carecían del poder que se disputaban los nombres mayores del Novecentismo y la Reforma. Al margen de esa lucha, y al margen de muchas otras cosas, trabajaban los pintores de la escuela de Sabogal, los estudiosos y coleccionadores del folklore (Arguedas, Alicia y Celia Bustamante, Elvira Luza, Manuel Valle, Morote, Núñez del Prado) creando lo que podríamos llamar una cultura paralela para la cual poco valían los esquemas de cualquiera de las variantes del historicismo peruano, ambas demasiado urbanas como para comprender los problemas de nuestra sociedad rural. Sus reductos no fueron los grandes centros académicos tradicionales sino los museos dirigidos por Tello y Valcárcel, la Escuela de Bellas Artes en algunos momentos y las tertulias de Luza y Bustamante. La marginación a la vez forzada y voluntaria, dio al grupo antropológico la oportunidad de homogenizar sus puntos de vista; y su asociación con las provincias, el indigenismo y las corrientes de izquierda le proporcionaron un sustrato ideológico de reivindicación y novedad que cada vez disminuía en los historicismos urbanos ya establecidos. Valcárcel recepcionó [sic] este múltiple desarrollo dándole a la antropología una dimensión institucional universitaria."

indigenismo estatal prevelasquista y frente al 'indio real' que comenzaba a movilizarse masivamente²⁴, se define la naciente antropología peruana.

Nuevamente, México aparece como punto de referencia y contraste. Allí, la antropología vivió su Edad de Oro dentro de lo que Bonfil llamó un largo y cómodo matrimonio con el Estado post-revolucionario, populista e 'integrador', que comenzó a agriarse recién con la crisis mexicana de 1968. En el Perú, la relación con el Estado era por esos años más bien diplomática, casi de compromiso. Por extraña coincidencia, fue precisamente a partir de 1968 y durante el gobierno reformista del Grl. Velasco (1968-75), que la antropología vivió con el Estado un romance breve y compartido con la sociología, que se interrumpió con el cambio de gobierno²⁵. Pero para entonces, la antropología ya tenía más de dos décadas como disciplina universitaria y había vivido también su propia edad de oro.

La débil relación de la antropología con el Estado durante esas primeras décadas fue a la vez su fortaleza y su debilidad. Debilidad porque tuvo que luchar por hacerse un espacio social, conseguir recursos y legitimarse ante el poder²⁶. Fortaleza porque, a diferencia de México, no se vio tan aprisionada por el corsé de los proyectos estatales para una aculturación masiva y sistemática de la 'población aborígen' y pudo fluctuar con algo más de libertad entre la experiencia transcultural por un lado y, por otro, la búsqueda de legitimidad ante un Estado y una cultura hegemónica en la que prevalecía el paradigma

también en el ministerio de Fomento se crea el *Patronato de la Raza Indígena*. Asimismo, por influencia del I Congreso Indigenista Interamericano realizado en Pátzcuaro, México en 1940 se crea por resolución suprema en 1946 el Instituto Indigenista Peruano, órgano dependiente del Ministerio de Justicia y Trabajo.

²⁴ Entre 1958 y 1964 se producen las mayores movilizaciones campesinas por la tierra, que dan el golpe de gracia a la gran propiedad 'semifeudal' serrana, aún antes de la Reforma Agraria (1968). Sobre estas movilizaciones, véase: Virginia Guzmán y Virginia Vargas (1981).

²⁵ Por esos años, dos antropólogos de las primeras promociones llegan a ocupar cargos importantes en el régimen militar. Carlos Delgado, uno de los inspiradores de la ley de Reforma Agraria de 1969, y Mario Vásquez, discípulo de Alan Holmberg y formado en el proyecto de Antropología Aplicada de Vicos, que participó en la elaboración de la Ley de Comunidades Campesinas de 1972.

²⁶ Si la edad de oro de la antropología mexicana estuvo vinculada estrechamente al Estado, en el Perú lo estuvo más al financiamiento de fundaciones filantrópicas de los EE.UU., y a instituciones académicas europeas como por ejemplo el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), fundado en 1948. Con ellos trabajan las uni-

modernizador y su correlato homogenizador expresado en el concepto "aculturación". (Aguirre Beltrán 1967).

Entre el descubrimiento y la 'integración', repitiendo el viejo dilema conocer / destruir, el o la antropólogo aparecen como personajes liminales, fronterizos, no del todo incorporados a la dinámica de un Estado que tampoco se anima del todo a una 'integración' a fondo. Entre los informes burocráticos para el ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas y la inmersión en mundos por ese entonces todavía poco conocidos que realizan los jóvenes de las primeras promociones, discurre esa etapa. Tal vez buscando acercarse a la experiencia de los clásicos antropológicos en islas lejanas o 'tribus' aisladas, esos jóvenes eligen para escribir sus tesis comunidades apartadas como por ejemplo Taquile, en pleno lago Titicaca; o Tupe, bolsón de habla cauqui en la sierra de Yauyos. Hay un arco temporal que va desde esos años hasta fines de la década de 1960, de esas primeras tesis hasta los proyectos de la Universidad de San Marcos dirigidos por José Matos Mar en Huarochirí, en el valle de Lurín y posteriormente en el valle de Chancay, en que predomina ese espíritu explorador que Rodrigo Montoya (1995) celebra en su "elogio de la mochila". El mismo espíritu se vive paralelamente en Cusco bajo la dirección de Oscar Núñez del Prado y en Ayacucho, donde Efraín Morote Best dirige seminarios de investigación en el que se forman sucesivas promociones de antropólogos.

Las tres grandes líneas de trabajo de las primeras décadas expresan esas tensiones y dilemas. Por un lado, los estudios folklóricos y los de comunidades, por otro los proyectos de Antropología Aplicada. Los estudios folklóricos tenían una antigua trayectoria que se inició antes de la aparición de la antropología académica. Como afirma Macera, en la década de 1940 se conformó un eje

versidades y también, desde bastante temprano, las ONGs. Cuando Valcárcel asume la dirección del Instituto de Etnología y Arqueología de la UNMSM en 1946, su indigenismo ha perdido el filo utópico. Como él mismo declara: "la orientación hacia el estudio de casos y hacia la solución concreta está alejando las generalizaciones, los utopismos y las panaceas" (Valcárcel 1964:12). Como director, busca legitimar la antropología —más de cuarenta monografías de comunidades indígenas, tres proyectos de ayuda técnica y promoción cultural, colaboración con el Ministerio de Educación para sus planes de Educación Fundamental y del Adulto son lo que tiene exhibir después de diez años de fundación del Instituto— y también al antropólogo: "Una gran conquista en el camino de la promoción cultural del campesino peruano ha significado la intervención del antropólogo." (op.cit.:15).

Como mamíferos en tiempos de dinosaurios, los primeros antropólogos se forman en el clima cultural y el contexto político adverso del indigenismo-2, que según Lauer produce básicamente una inocua "ampliación de lo criollo por los bordes". Pero incluso esa mera ampliación no podría darse de manera tersa y sin contradicciones, ni el centro podría permanecer inmutable mientras cambian los bordes. Para comenzar, "lo criollo" dominante no es totalmente homogéneo. Hace ya algún tiempo Sinesio López (1979:252) se refería a "la escisión del viejo contingente criollo-mestizo" que habría tenido lugar precisamente desde fines del S.XIX y durante la primera mitad del S.XX. Por otro lado, como afirma Blanca Muratorio (1994:10), debemos problematizar un concepto de la cultura dominante como estática y homogénea, evitando: "un análisis ahistórico o esencialista del grupo dominante que desconozca la realidad de que las culturas dominantes y subordinadas se conforman mutuamente". En otras palabras, ni "lo criollo" hegemónico, ni "lo indígena" son bloques definidos, preconstituidos. Es preferible ver su historia en constante proceso de configuración y reconfiguración como producto de su interacción conflictiva.

Así, aun cuando a la defensiva, el "grupo antropológico" da sus batallas. Por ejemplo, los recopiladores y estudiosos del folklore, ignorados por la cultura oficial limeña:

"El folklore fue descubierto no sólo en las provincias sino por las provincias en el curso de una larga batalla por obtener el reconocimiento de su identidad. El folklore constituía una línea de resistencia de las élites peruanas de provincias contra la concentración de prestigio y poder cultural alrededor de Lima. [...] Su época de despegue puede ser situada alrededor de 1940-1950. Hubo entonces un eje principal Ayacucho-Cuzco (Navarro del Aguila, Efraín Morote Best, Núñez del Prado, Delgado Vivanco, Jorge Lira, J. M. Farfán etc.) Al cual habría que sumar el trabajo de algunos solitarios (Clodoaldo Espinoza en el Mantaro, Varallanos en Huánuco) y de tantos otros..." (Macera 1987:8-9).

Y, aprovechando una coyuntura nacional e internacional favorable, ese grupo logra la institucionalización de la antropología como disciplina universitaria. La II Guerra Mundial acababa de finalizar y la Guerra Fría aún no había comenzado. En el Perú, bajo la presidencia de José Luis Bustamante (1945-48) se vivía una corta primavera democrática. Valcárcel es nombrado Ministro de Educación y bajo su gestión se crea en 1946 el Instituto de Etnología y Arqueología de la

Universidad de San Marcos. Paralelamente se crea también la carrera de antropología en la Universidad San Antonio Abad del Cusco.

3. ENTRE EL INDIO Y EL PODER: UNA IDEALIZADA "EDAD DE ORO"

Apenas dos años después de inaugurado el Instituto, el golpe del general Odría marcó el inicio del denominado Ochenio dictatorial (1948-56). Sin embargo, el contexto nacional e internacional había sufrido cambios irreversibles. El paradigma oligárquico excluyente, que comenzó a resquebrajarse desde el fin de la República Aristocrática y el Oncenio de Leguía (1919-30), había logrado subsistir a través de gobiernos dictatoriales en ciertos niveles del discurso²¹ pero, sobre todo, había logrado prolongar la vigencia de la gran propiedad latifundista y el 'gamonalismo' en la sierra, especialmente en la llamada entonces 'mancha india', bloqueando el acceso de los pueblos indígenas a mínimos de ciudadanía. Pero su erosión lo volvía a esas alturas insostenible. Sin revoluciones como en México (1910) o Bolivia (1952), se abría paso en el país un nuevo paradigma homogenizador, que tenía como uno de sus objetivos la llamada 'integración de la población aborigen'.

En realidad, el período que se extiende entre las décadas de 1920 y 1960 puede leerse como el largo y difícil tránsito del paradigma modernizador excluyente de la oligarquía a otro mucho más inclusivo, populista o 'nacional popular'²². Parte de ese tránsito es el desarrollo de un indigenismo estatal, que se remonta a Leguía pero que hasta la década de 1940 tiene un carácter intermitente y periférico dentro de la acción del Estado. A partir de entonces se va consolidando, bastante pálido si lo comparamos con México pero más sostenido que en las décadas previas, y menos periférico²³. Frente a ese pálido

²¹ Sólo en ciertos niveles. Así, mientras Deustua proclamaba que el indio era una máquina, la aceptación del indigenismo-2 en las décadas de 1930 y 40 era prácticamente generalizada, como señala Lauer.

²² Sobre el populismo como proceso político en América Latina puede consultarse Cotler (1991), Germani (1965), Quijano (1997), Weffort (1973). Desde la teoría política, Laclau (1977).

²³ En esas décadas se promulgan leyes y dispositivos de protección y tutelaje. En 1921 se crean la *Sección de Asuntos Indígenas* al interior del ministerio de Fomento, así como *El comité Pro-Derecho indígena "Tahuantinsuyo"*; en 1922,

Ayacucho-Cusco, muy dinámico. Dos hechos influyeron para que Ayacucho no llegara a brillar tanto. Por un lado, Huamanga no tenía universidad²⁷, mientras en Cusco se creó una cátedra de folklore. Por otro, la región se empobrece desde las primeras décadas del siglo y las élites, terratenientes pero también clases medias ilustradas, comienzan una temprana migración. Los propios Navarro y Morote son prueba de ello.

Cusco, mientras tanto, vive su propia Edad de Oro cultural, que trasciende más allá del folklore y la antropología. Ya hacia 1908 había tenido lugar allí una importante reforma universitaria. Y en la década de 1920, Cusco fue uno de los centros más activos de desarrollo del indigenismo sociopolítico, destacando grupos como Resurgimiento, revistas como *Kosko*, *Sierra*, *Kuntur* y jóvenes intelectuales como Valcárcel y Uriel García²⁸. En la década siguiente la región, como todo el país, entra en un cierto marasmo intelectual, pero Martín Chambi, por ejemplo, sigue desarrollando su asombrosa obra fotográfica. En los 40 y 50, en medio de un clima social bastante convulsionado que lleva al fortalecimiento de la Federación Departamental de Trabajadores del Cusco (FDTC) y la creación de la primera federación departamental de campesinos (FDCC), Navarro y Morote²⁹ trabajan en medio de la eclosión de una actividad cultural impresionante, vinculada al folklore, el periodismo, la literatura, la fotografía y el cine, fortaleciendo una identidad regional urbana que va a 'inventar' sus propias tradiciones. Se crea por esos años la llamada 'escuela cusqueña' de cine, donde destacan Luis Figueroa y Eulogio Nishiyama, filmándose películas como *Kukuli* y *Los Perros Hambrientos*, así como muchos documentales, entre ellos varios sobre la peregrinación al santuario del Señor de Qoyllur Rit'i, que luego se convertiría en uno de los tópicos de la antropología. Como apunta Pedro Roel en este mismo volumen, la 'escuela cusqueña' y en general los estudios folklóricos en provincias entran en crisis, entre otras razones, porque muchos de sus miembros más destacados migran a Lima (Morote a Huamanga).

²⁷ Clausurada en 1883, la Universidad de San Cristóbal de Huamanga se reabre recién en 1959 y allí se instala la tercera escuela de Antropología en el Perú.

²⁸ Sobre este período en el Cusco, véase entre otros: Francke (1979), Lynch (1979), Rénique (1991).

²⁹ Junto a José María Arguedas, Morote aparece como uno de los dos antropólogos más destacados de esa primera generación. Tiene un marcado interés comparativo, está al día en su disciplina. Erudito, tiene 'estilo' y podría considerarse

Tanto en los estudios folklóricos como en los de comunidades, ya mencionados, subyace esa tensión en la cual el antropólogo, muchas veces provinciano, busca al Otro, con frecuencia lo exotiza, pero al mismo tiempo se siente parte de él, y pretende por otro lado acercarlo, 'aculturarlo'. Esta última pulsión se expresa abiertamente en los proyectos de Antropología Aplicada. Estos proyectos se desarrollan por entonces en diferentes partes del mundo y forman parte de una corriente, el 'desarrollo comunal', influida por las teorías de la modernización, el desarrollismo y el funcionalismo. En plena Guerra Fría, se trata de llevar adelante una estrategia de cambios preventivos que eviten los conflictos violentos. Estos programas fueron duramente criticados por su vinculación o coincidencia con los intereses del poder imperial y su escaso 'efecto de demostración' o impacto multiplicador en relación al tiempo y los recursos invertidos³⁰. Allan Holmberg, director del proyecto Vicos, el más importante programa de antropología aplicada desarrollado en el país, afirmaba que el proyecto: "ha considerado los cambios que ocurren en la cultura y en la sociedad de Vicos como parte de un proceso de 'modernización' u 'occidentalización'." (Holmberg 1966:57). Añadía que "el proceso actual de occidentalización de pueblos nos parece, así, consistir en la introducción de modernos 'postulados fundamentales' dentro de las culturas que carecen de ellos." (op.cit.:59)³¹

Estas afirmaciones tienen que ver con una concepción en la cual tradición y modernidad son dos polos contrapuestos y excluyentes. Pero más que su funcionalidad al poder o su propio efecto multiplicador, lo que llama la atención en el proyecto no está en el propio Vicos. Me refiero a las masivas movilizaciones que se desatan en todos los Andes hacia fines de la década de 1950 y la primera mitad de los 60, cuando miles de campesinos organizados que ni siquiera han oído hablar del proyecto Vicos 'recuperan' cientos de miles de hectáreas de tierras que según ellos les habían sido usurpadas. Es como la imagen invertida

precursor de los textos antropológicos como 'narraciones'. Al mismo tiempo, va más allá de las recopilaciones o 'registros', que eran lo predominante entonces y escribe una ambiciosa *Metodología de la investigación folklórica*.

³⁰ Este y otros temas se encuentran ampliamente tratados en los diferentes capítulos de este volumen, por lo cual, en lo que sigue no haremos muchas referencias específicas a autores y textos.

³¹ Postulados como el derecho a una ciudadanía igualitaria que, por lo demás, resultaban progresivos en una hacienda servil como Vicos.

de esa escena cinematográfica 'orientalista', por no decir racista, en la que un árabe se planta delante de Indiana Jones y comienza a hacer malabares con su cimitarra tratando de asustar al héroe occidental y cristiano, que mira impávido hasta que saca su pistola y de un sólo disparo acaba con el circo. Sino que aquí los papeles se invierten y son los campesinos indígenas los que sin tanta teoría y tanto recurso hieren de muerte al latifundio precapitalista en un conjunto de movimientos sumamente incruentos dada su magnitud y lo sensible que seguía siendo el problema de la propiedad de la tierra.

4. PUNTOS DE FUGA Y NUEVOS HORIZONTES

Esa tensión entre la seducción de lo exótico, o al menos diferente, y la idea de que era necesario 'asimilarlo' tiene relación con la forma en que se plantean las relaciones entre lo que Lomnitz llama 'ciudadano normativo', en este caso criollo o mestizo urbano y los 'otros'. Lo que dice ese autor sobre México, puede aplicarse para el caso específico de la antropología en el Perú:

"Puede decirse que el indio en México era el 'otro' del ciudadano normativo, de manera comparable al modo en que el negro, el indio o el mexicano fueron los 'otros' del ciudadano normativo en Estados Unidos de principios y mediados de siglo, o a la forma en que 'las minorías' y los 'grupos tribales' ocupan un lugar semejante en China y en la India. Sin embargo, gracias a la revolución mexicana, existe una importante diferencia entre el papel del indio en el imaginario político mexicano y, digamos, el papel del negro en Estados Unidos durante la misma época. Esta diferencia puede resumirse de la siguiente manera: aunque tanto 'el negro americano' como 'el indio mexicano' fueron el otro de la normatividad ciudadana de sus respectivos países, el indio en México fue ubicado como el el sujeto mismo de la nacionalidad, sujeto que sería transformado por la educación y por la mezcla racial. Así, la antropología mexicana fue 'indigenista' en tanto que fue una antropología modernizadora que funcionó dentro de una fórmula nacionalista particular" (Lomnitz 1999: 87-88).

Sin revolución nacional de por medio, en el Perú el indio tarda y quizás nunca llega a colocarse "en la raíz misma de la nacionalidad", con excepción en

cierta medida de los años del gobierno velasquista. Pero para el indigenismo, y luego para la antropología de los primeros tiempos, era obvio que allí estaba. Tal vez por eso, aun cuando el país vivía un proceso acelerado de modernización, urbanización y articulación, los antropólogos reproducían subjetivamente cuatro siglos después, en cierta medida, en otro contexto y con menos dramatismo, los dilemas de Cieza, Garcilaso o Guamán Poma, sin lograr escapar del paradigma dominante homogenizador, pero encontrando resquicios para dejar constancia de, producir conocimiento sobre, y expresar simpatía por la diversidad cultural.

Pero este punto de fuga desde el populismo homogenizador hacia la diversidad cultural enfrentó serios límites. Por un lado, la antropología inicial privilegió el estudio de las continuidades por sobre los cambios y se concentró en los estudios de caso, especialmente en la sierra sur, autolimitando su comprensión global de un país que ya entonces vivía un acelerado proceso de transformación. En mayor o menor medida, el "ojo imperial" del etnógrafo metropolitano, se reproducía en el antropólogo urbano de clase media que llegaba a los rincones más alejados del país, esencializando al Otro. Por otro lado, los enfoques teóricos entonces predominantes -culturalismo y funcionalismo- ignoraban, subestimaban o pretendían evitar el conflicto en un país donde se procesaban masiva y creativamente viejos y profundos desgarramientos³².

A lo largo de la década de 1960, la contundencia de la realidad incidió cada vez con más fuerza en la disciplina, hasta hacerla desbordar los marcos de esa primera etapa indigenista y exploradora, enmarcada mal que bien dentro del culturalismo, en la cual el folklore era el tema privilegiado, las comunidades el ámbito central y el trabajo de campo sacralizado como rito de iniciación, el método principal. Ese desborde se da por acumulación, conforme nuevos ámbitos, temas e influencias se incorporan a la antropología.

Entre los nuevos temas, destacan la antropología urbana con los primeros estudios sobre barriadas y clubes de provincianos realizados a fines de los años 50; la etnohistoria, que, hacia mediados de los 60, produce una 'gran transformación' no sólo en nuestro conocimiento del S.XVI sino en nuestra aproximación al mundo andino contemporáneo; los estudios amazónicos, que avanzan hacia territorios geográfica y académicamente muy poco conocidos. Por otra parte, los ámbitos se ensanchan. De los estudios de comunidades aisladas

³² Por lo general, la antropología privilegió el estudio de comunidades sobre el de latifundios semiserviles. Cuando afrontó esa realidad fue para tratar de cambiarla a partir de una suerte de ingeniería social, como en Vicos.

se pasa a proyectos de investigación en las que Matos (1969) llamó microregiones, a grandes rasgos equivalentes a lo que hoy se conoce como cuencas. Las influencias teóricas cambian y se amplían. Murra refuerza la influencia de la ecología cultural e introduce el sustantivismo, Tom Zuidema el estructuralismo. Pero la gran ruptura la produce la teoría de la Dependencia, la primera corriente teórica surgida en América Latina, o para tal caso en el Hemisferio Sur, que alcanza impacto mundial. Su influencia se advierte, por ejemplo, en los estudios que San Marcos, la Universidad de Cornell y el IEP desarrollan en el valle de Chancay entre 1964 y 1969. Para usar una frase efectista, al principio el proyecto era funcionalista y gringo, al final dependentista y cholo.

La teoría de la dependencia introdujo temáticas hasta entonces descuidadas por la disciplina, como el conflicto, la dominación y el poder. La teoría de la dependencia impacta en la antropología y la sociología peruanas cuando las jóvenes disciplinas emprendían un tránsito de las descripciones a las interpretaciones de alcance nacional. Fue, en ese sentido, un momento excepcional en el que las ciencias sociales buscaron por primera vez "ocupar espacios centrales en la cultura y la política". Mencionemos las interpretaciones teóricas sobre comunidades de Mayer y especialmente Fuenzalida, la interpretación sobre el poder local tradicional de Julio Cotler, visualizada en la figura del 'triángulo sin base' y el momento más antropológico de Aníbal Quijano con sus reflexiones sobre el proceso de 'cholidización' en el Perú, que hoy podría leerse como la irrupción de una diversidad que ya no es necesario ir a buscar a lugares remotos sino que se hace presente con gran vitalidad en todo el país.

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

José María Arguedas es la figura emblemática de una de las posibilidades de tránsito, y de su frustración. De manera confusa, intuitiva, desgarrada, tanto en sus trabajos antropológicos como literarios, avizora la posibilidad de un 'nosotros diverso' más allá de los desgarramientos coloniales y del mestizaje homogenizante propuesto desde el poder. A partir de su propia experiencia vital y recogiendo lo mejor del relativismo cultural, del cristianismo postconciliar y

la teología de la liberación que trataba de reemplazar la extirpación de idolatrías por la 'enculturación', del socialismo heterodoxo o en todo caso vital y sentimentalmente identificado con la cultura indígena. Arguedas logra intuiciones que lo convierten en precursor de una interculturalidad sustentada teóricamente y popularizada recién 10 o 15 años después de su muerte.

Es el Arguedas que al recibir el premio Garcilaso se define como "un individuo quechua moderno", lo que dentro del esquema de la modernización sería la cuadratura del círculo. El que afirma: "yo no soy un aculturado, yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua". Y proclama su anhelo de "vivir feliz todas la patrias"³³. Si algún horizonte abrió la antropología peruana en medio siglo de existencia, podría sintetizarse tal vez en ciertas frases de Arguedas, cuando recibe el premio Garcilaso.

No soy un aculturado: José María Arguedas

Extractos del discurso de recibimiento del premio Inca Garcilaso de la Vega (Lima, octubre de 1968).

"Acepto con regocijo el premio Inca Garcilaso de la Vega, porque siento que representa el reconocimiento a una obra que pretendió difundir y contagiar en el espíritu de los lectores el arte de un individuo quechua moderno que, gracias a la conciencia que tenía del valor de su cultura, pudo ampliarla y enriquecerla con el conocimiento, la asimilación del arte creado por otros pueblos que dispusieron de medios más vastos para expresarse...

... Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua...

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

³³ Se equivoca de plano Vargas Llosa (1997) cuando asocia a Arguedas con una utopía arcaica antimoderna. El personaje es mucho más complejo y tiene, co-

Pero eran intuiciones y anhelos de un hombre atormentado, no un pensamiento sistemático. Otras facetas de la obra de Arguedas habían sufrido ya el embate de quienes en las ciencias sociales se enrumbaban hacia el análisis dependientista centrado en las estructuras de dominación. Me refiero a la famosa Mesa Redonda que tuvo lugar en el IEP con ocasión de la publicación de su novela *Todas las Sangres*³⁴. Finalmente, en noviembre de 1969, Arguedas se quitó la vida. Mucho se ha escrito sobre sus motivaciones. Sólo quiero mencionar que, cual personaje en busca de autor, sus intuiciones (y sus angustias) no encontraron un sujeto social organizado con quien dialogar y del cual alimentarse. No habían surgido aún los movimientos étnicos que poco después harían su aparición en Bolivia, Ecuador y más tarde en Guatemala, México y otras partes del continente. Y el contingente de jóvenes que hubieran podido ser fermento de un movimiento equivalente en el Perú, si bien simpatizó mayoritariamente con Arguedas llegando a convertirlo en ícono, se vio seducido por otra propuesta para superar los dilemas de la antropología y la cultura peruana a través de transformaciones estructurales por la vía de la revolución, luchando ya no sólo por ocupar lugares centrales en la vida cultural y política del país, sino por el poder estatal.

Esa propuesta fue el marxismo, que se difundió durante los años 70s en las universidades, primero entrelazado con y luego reemplazando al dependientismo. Pero el que se impone es un marxismo demasiado dogmático y economicista, que no deja oxígeno para la cultura. Si ésta es parte de una superestructura que cambiaría una vez transformada la base económica y la estructura política, para qué gastar pólvora en gallinazos culturales. Quedan como figuras solitarias Rodrigo Montoya, quien trata de lograr un diálogo casi imposible entre los conceptos de cultura e ideología; César Fonseca, haciendo dialogar algo más exitosamente el sustantivismo y el marxismo en la antropología económica, al

mo se ve, facetas que lo asocian más bien con una utopía -en el sentido de proyecto emancipatorio secular, deliberativo, no 'trascendentalista' ni 'fundamentalista'- de diversidad cultural, en todo caso post-moderna. Es más bien Vargas Llosa el que, al oponer reiteradamente tradición y modernidad como polos excluyentes aparece hoy 'arcaico', anclado en una modernidad 'dura' y eurocéntrica cuyo auge ha pasado hace ya tiempo.

³⁴ Veinte años después el IEP publicó las intervenciones en esta Mesa Redonda (1985).

igual que varios de los discípulos de Murra que aparecen entre los autores de *Reciprocidad e intercambio en los Andes*.³⁵

Pero el marxismo no llega a concretar su promesa en el plano académico (tampoco en el político), entre otras causas porque lo devora la ideologización. En antropología, trató de cambiar el trabajo de campo por el trabajo campesino, juego de palabras con el cual quiero indicar el desplazamiento desde el énfasis académico hacia el político. Los antropólogos -y los científicos sociales en general- debían ser auxiliares o colaboradores de la revolución, que tendría en ese 'trabajo campesino' uno de sus insumos más importantes. Predomina un 'marxismo de manual' (Degregori 1990), que deja de facto a un lado la investigación empírica, reemplazándola por el aprendizaje de libros, que al contener toda la verdad vuelven superflua la investigación. El trabajo de campo, que probablemente se estaba agotando como marcador central de identidad, no fue reemplazado sino dejado de lado en favor de la lectura reverencial, ni siquiera de los clásicos, sino de los manuales.

La antropología culturalista, por su parte, tampoco quedó libre del predominio abrumador de los análisis estructurales, pues muchos de quienes no se ubicaron dentro de los marcos marxistas devinieron estructuralistas levistraussianos, con grandes dificultades para integrar la historia en sus análisis, donde a veces parecía que no hubieran transcurrido más de cuatro siglos desde la invasión europea. Hasta que en medio de la violencia política desencadenada en el país a partir de 1980, la antropología culturalista pero también el conjunto de las ciencias sociales marxistas, enfrentarán su bancarrota. Esa bancarrota tiene un nombre emblemático: Uchuraccay.

5. BANCARROTA DEL ESENCIALISMO Y EL ECONOMICISMO

El 23 de enero de 1983 se dio a conocer la muerte de un número indeterminado de cuadros del Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso (SL) en Huaychao, comunidad de las alturas de Huanta (Ayacucho). La noticia parecía confirmar el rumor de que las comunidades iquichanas se estaban enfrentando a SL. Un grupo de ocho periodistas interesado en averiguar lo ocurrido viajó a la zona pero fue asesinado en Uchuraccay, comunidad vecina de Huaychao³⁶.

³⁵ Para un análisis más amplio de este punto, véase: Degregori (1995).

³⁶ Huaychao, Uchuraccay y otras comunidades de las alturas de Huanta pertenecen al denominado grupo iquichano, con una larga historia de complejas re-

Ante el impacto nacional del múltiple asesinato, el gobierno nombró una comisión investigadora de los sucesos presidida por Mario Vargas Llosa. La comisión incorporó como asesores a reconocidos antropólogos, colocando de esta forma bajo los reflectores de la opinión pública a una profesión que se había especializado en el estudio de las comunidades indígenas. En efecto, como explicó después Fernando Fuenzalida (Ossio y Fuenzalida 1983:6), la aceptación de los antropólogos respondió a un *compromiso* moral y profesional en tanto los sucesos habían ocurrido en una comunidad y no en otra parte. Sin embargo, su presencia terminó dando respaldo "científico" a un conjunto de conclusiones muy discutibles. Al margen de si el Informe presentaba una reconstrucción veraz de los hechos -según la Comisión, los periodistas habían muerto a manos de los comuneros por decisión colectiva tomada en dos asambleas, al haber sido confundidos con senderistas- lo más cuestionable resultaban las motivaciones del crimen colectivo. Según la comisión, la causa más importante era el aislamiento secular de las comunidades iquichanas, presentadas como pobres, "primitivas" y "arcaicas" respecto de la "cultura occidental" propia de la "sociedad nacional" (Vargas Llosa 1983:23 y ss).

Los informes antropológicos, especialmente el de Ossio y Fuenzalida (1983), revelaron los límites de cierta mirada culturalista para ir más allá de la perplejidad general. Los informes se centran en describir la condición *indígena* y *tradicional* de las comunidades iquichanas, recurriendo a algunos datos históricos y al repertorio convencional de la antropología sobre el Otro indígena. En ningún momento se describe a Uchuraccay, debido a que la presencia de los antropólogos se restringió a la visita de algunas horas que realizó la Comisión, y al hecho de que Uchuraccay -como señala Millones (1983:85)- no había sido objeto de ningún estudio sistemático. De ese modo, la antropología se restringió a dar cuenta de la "otredad" y el aislamiento de las comunidades iquichanas, dentro de una visión dualista que distinguía un "Perú oficial" de otro "Perú profundo". El primero en realizar esta distinción fue el historiador Jorge Basadre en 1943. Sin embargo, él la hizo para subrayar la distancia entre el estado (país legal) y la nación compuesta por todo el pueblo (país profundo). Más aún, Basadre alaba el mestizaje y niega que hubiera un abismo cultural que separaba a los indios de

laciones con el poder local y nacional. Los iquichanos pelearon a favor de los realistas, incluso después de la batalla de Ayacucho y fueron protagonistas de diversas rebeliones y montoneras durante la República. Véase, entre otros: Husson (1992).

los mestizos o a la sierra de la costa (Mayer 1992:192). Para la comisión, por el contrario, el dualismo entre los dos Perús separa indígenas de no indígenas, visión que había sido superada desde la década de 1960.

Aunque desde la propia antropología se propusieron bastante temprano lecturas distintas de la tragedia de Uchuraccay, éstas fueron fundamentalmente periodísticas³⁷. Recién en 1992 se publicó en inglés un excelente artículo de Enrique Mayer, que no ha sido traducido. Mientras tanto, el balance más provocador lo realiza el escritor Julio Ortega (1985) en *Adiós Ayacucho*, un breve relato sobre las peripecias de un esqueleto que viaja desde Ayacucho a Lima para exigirle al presidente de la República que le devuelva su cadáver. El viajero se encuentra con un antropólogo presentado como un "pishtaco disfrazado de doctor" (op.cit.:34), afirma que "los antropólogos limeños son muy temperamentales, un día se visten de indios y mastican coca, y al otro día vienen con la policía a enterrarnos a todos" (op.cit.:19), y pregunta: "¿no crees que con ese discurso de Uchuraccay termina la antropología en el Perú?" (op.cit.:20). En todo caso, termina una manera esencialista de entender a las comunidades y los pueblos indígenas como reductos congelados de una tradición ubicada fuera del tiempo y al margen del país.

Pero también el marxismo economicista y dogmático enfrentó su bancarrota en Uchuraccay. Porque era cierto que algunas comunidades iquichanas habían decidido levantarse contra la opresión de un partido que en el transcurso de la década de 1980 llevó la lógica del marxismo de manual a extremos demenciales. Recuérdese que el número 2 de Sendero Luminoso, Osmán Morote, era antropólogo como varios otros cuadros de SL. Sin embargo, dicho partido negaba cualquier autonomía a la esfera cultural, en tanto: "el maoísmo nos enseña que una cultura dada es el reflejo, en el plano ideológico, de la política y la economía de una sociedad dada" (citado en: Degregori 1996:217). Por tanto, la cultura de los pueblos y comunidades indígenas era:

"...reflejo de la existencia del hombre bajo la opresión terrateniente, que refleja el atraso tecnológico y científico del campo, que refleja las costumbres, creencias, supersticiones, ideas feudales, anticientíficas del campesinado, producto de siglos de opresión y explotación que lo han sumido en la ignorancia" (citado en: Degregori: ibid.)

³⁷ Véase: Degregori y Urrutia (1983), Lumbreras (1983), Montoya (1983, 1984).

No es de extrañar, por tanto, que SL criticara al "nacionalismo mágico-quejumbroso" de José María Arguedas, "aquel escritor quien se regocijaba al declararse 'apolítico puro' pero que en plena época de la 2da Guerra Mundial se ufanaba de su bigotito hitleriano" (*El Diario* 9.6.1988:12, citado en: Degregori 1990:213). Tampoco que en los años siguientes SL llevara a cabo varias incursiones punitivas contra Uchuraccay hasta terminar, en los últimos años de su guerra, multiplicando sus ataques a comunidades indígenas y nativas cuando éstas se negaban a ponerse del lado de las 'leyes de la Historia' que el partido supuestamente interpretaba. En otros trabajos (Degregori 1996) he sustentado que la ceguera ante la cultura en general y la cultura andina específicamente, contribuyeron en grado importante tanto a la derrota de SL como a la bancarrota del 'marxismo de manual'.

6. EL REGRESO DEL ACTOR Y LA CULTURA

Sin embargo, la antropología no murió en Uchuraccay. En medio de la violencia y la crisis que signaron la década de 1980 en el Perú, la profesión fue reencontrando nuevos carriles, tratando de rescatar la experiencia ganada en los años previos y enterándose tardíamente de los debates que transformaban la disciplina y el conjunto de las ciencias sociales en todo el mundo.

Mayoritariamente, la antropología comienza a alejarse del estructuralismo y el marxismo más dogmático. Tiene lugar entonces un doble regreso: el regreso del actor, para usar un título de Alain Touraine, y el regreso de la cultura. Privilegiar el estudio de los actores sociales significa también el regreso de la historia. Ambos habían sido expulsados, tanto de los modelos 'simples y elegantes' del estructuralismo lingüístico y levistraussiano, como de un marxismo que concebía a los actores prácticamente como meros portadores de estructuras, destinados a interpretar un libreto generado en el plano de las relaciones económicas. Autores como E.P.Thompson (1979) advirtieron que los actores se constituían en la historia y podían salirse del libreto que especialmente el marxismo les tenía asignado. Fue lo que José Nun llamó "la rebelión del coro". Curiosamente, a pesar de que la respuesta campesina a Sendero Luminoso constituiría un típico ejemplo de 'rebelión del coro', los estudios sobre la violencia política que sacudía el país quedaron mayoritariamente en manos de antropólogos extranjeros, a pesar de tener además como escenario principal y sangriento las comunidades campesinas y nativas. Pero se multiplicaron los estudios sobre los denominados "nuevos" movimientos sociales

en contraposición a aquellos que se organizaban alrededor de reivindicaciones clasistas como el movimiento sindical o el campesino.

De estos nuevos movimientos, los de mayor impacto político y potencial teórico resultaron los movimientos étnicos y los de género. En realidad, etnicidad y género son temas que desbordan los marcos de los movimientos sociales. En América Latina, desde fines de la década de 1970 el surgimiento de movimientos como el katarismo en Bolivia, la Confederación de Nacionalidades Indígenas (CONAIE) en el Ecuador, el movimiento maya en Guatemala, el zapatismo y otros movimientos étnicos menos mediáticos en México, la Amazonía, Colombia y el Cono Sur, cuestionaron frontalmente el paradigma homogenizador de los estados nacionales y sus políticas de 'integración de la población aborígen'. El cuestionamiento coincidió con la crisis del populismo y el auge del neoliberalismo en toda la región.

Los estudios de género irrumpieron con gran vitalidad, impulsados por el auge de movimientos de mujeres en diferentes partes del continente y también en el Perú³⁸, así como por el desarrollo de la teoría feminista que es incorporada y enriquecida por la antropología, convirtiéndose en uno de los mayores aportes teóricos a la disciplina en las últimas décadas.

El regreso de la cultura implicó retomar, como en una suerte de espiral, las antiguas preocupaciones de los estudios folklóricos. Pero éstos privilegiaban las dimensiones expresivas de la cultura —música, artesanías, narrativas, rituales, teatro— imaginando una cultura rural singular, auténtica, e ignorando en gran parte la dinámica sociopolítica más amplia en la cual estaban incorporadas las comunidades rurales y sus expresiones culturales (Joseph y Nugent 1994:17). Si se toma en cuenta esa dinámica más amplia, entonces queda explícita la desigual distribución del poder cultural. Cuando ello sucede, el objeto de los estudios folklóricos se redefine como 'cultura popular' contrapuesta a la cultura dominante. Por influencia de Gramsci, Lombardi Satriani, así como de García Canclini, se reconoce que esa cultura popular: "no puede ser definida en términos de 'sus' propiedades intrínsecas sino que sólo puede concebirse en relación a las fuerzas y cultura(s) políticas que la interpelan". En términos de Stuart Hall, las culturas popular y dominante son producidas la una en relación con la otra

³⁸ Entre otros, en medio de la crisis económica surgen los denominados 'movimientos de supervivencia'. La violencia política coloca en primer plano movimientos como el de las Madres de la Plaza de Mayo, posiblemente el de mayor potencia simbólica en América Latina.

estudios sobre los denominados "nuevos" movimientos sociales
 → regreso del actor / historia
 → regreso de la cultura

a través de una "diálectica de lucha cultural que tiene lugar en contextos de poder desigual y que implica apropiaciones, expropiaciones y transformaciones recíprocas"³⁹.

En parte al margen de estos desarrollos, a partir de la década de 1980 los Congresos de Folklore se retoman con sorprendente regularidad hasta parecer la última trinchera en la que se hubiera refugiado la Antropología. En tanto convocan principalmente a profesionales de universidades de provincias, queda por estudiar en qué medida, en medio de la profundización de las brechas entre universidades limeñas y provincianas, nacionales y privadas, los Congresos de Folklore y los del Hombre y la Cultura Andina vuelven a representar "una línea de resistencia de las élites peruanas de provincias contra la concentración de prestigio y poder cultural alrededor de Lima", pero esta vez mucho más a la defensiva.

Por otro lado, por esos años las y los antropólogos cargan otra vez sus mochilas y emprenden con retraso el camino del campo a la ciudad, siguiendo a su objeto de estudio rural que había sido protagonista de masivas migraciones desde mediados de siglo. Si bien desde ese entonces se habían realizado estudios de antropología urbana, a partir de los 80s ellos se multiplican. Predomina primero lo que se ha llamado 'antropología en la ciudad', es decir, estudios sobre migrantes que llegan a las ciudades, sus redes, asociaciones, su éxito como movimiento barrial o como microempresarios, hasta llegar al estudio de las migraciones transnacionales. Conforme pasan los años, se desarrolla la 'antropología de la ciudad', es decir, aquella que estudia sujetos netamente urbanos en ciudades que experimentan transformaciones vertiginosas en su cultura y sensibilidad. Un amplio abanico de temas se despliega: nuevas identidades y mentalidades, cultura popular urbana, religiosidad, violencia, organizaciones e identidades juveniles, consumo y diferenciación, entre otros.

Por último, otros temas se vinculan más directamente con la actividad profesional, que pasa de la vieja antropología aplicada de mediados de siglo y la ingeniería social desde el Estado de la década de 1970 a los trabajos de promoción en ONGs, que se convierten en principal lugar de ejercicio profesional. Cobran relevancia temas como la ecología, y desde la antropología económica se contribuye al debate sobre desarrollo sustentable. Por su parte, conforme el Estado se aleja del paradigma homogenizador para incorporar la diversidad cultural a

³⁹ Las citas de García Canclini y Stuart Hall son tomadas de Joseph y Nugent 1994:15, 17.

las políticas sociales, varios temas sufren también virajes importantes. A partir del tema "socialización", que era un pequeño acápice en las monografías de la primera época, se desarrollan los estudios sobre antropología y educación, que introducen el debate sobre interculturalidad e impulsan los programas de Educación Bilingüe Intercultural. Viejos temas como el derecho consuetudinario y la medicina folklórica se convierten en justicia y salud alternativos, que se toman cada vez más en cuenta en el delineamiento de políticas sociales, para no mencionar la dimensión profesional de los estudios de género, que se convierten en un enfoque que atraviesa todos los temas y políticas públicas⁴⁰.

7. DEL PARADIGMA HOMOGENIZADOR A LA CONSTRUCCIÓN DE UN NOSOTROS DIVERSO

Este nuevo despliegue de la disciplina, al tiempo que multiplica sus posibilidades, abre flancos peligrosos. Por un lado, se produce en un momento en el cual se ensanchan las brechas entre Lima y provincias, universidades nacionales y privadas, investigación y promoción; en otras palabras, entre el vector académico y el profesional de las que hoy se llaman Escuelas Académico-Profesionales de Antropología. Se estaría reproduciendo así la misma dinámica inclusión / exclusión que caracteriza el actual proceso de globalización bajo hegemonía del capitalismo transnacional. Entre los antropólogos, esta dinámica produce una minoría 'global', capaz de incorporarse en comunidades académicas transnacionales; y una mayoría 'localizada', que opta a veces por la especialización regional como refugio y enfatiza unilateralmente la profesionalización, olvidando la dimensión académica crítica en aras de un pragmatismo que, paradójicamente, no viene tanto de un sector 'yuppie' acomodado sino de sectores con gran necesidad de hacerse lugar en un mercado de trabajo restringido que, la mayoría de veces, los incorporará en posiciones subordinadas⁴¹.

⁴⁰ No ampliamos temas como Antropología Visual o antropología y turismo, por su incipiente desarrollo.

⁴¹ En las décadas de 1970-80, los planes de estudio de casi todas las universidades reflejaron la influencia marxista. Luego, el paradigma marxista, que en muchos casos se convirtió en columna vertebral de la formación, fue derrumbándose, no tanto por empuje de nuevas corrientes sino por la propia obsolescencia del 'marxismo de manual'. En el plano curricular, muchas escuelas quedaron en la tierra de nadie

Por otro lado, al alejarse de la "ciencia pesada" centrada en las estructuras se corre el riesgo de caer en otra demasiado ligera, que llegue a confundirse con el sentido común. Asimismo, el regreso de la cultura puede significar la vuelta a un culturalismo que olvide o rechace cualquier preocupación por la dimensión económica y por "la dinámica sociopolítica más amplia", es decir, por el poder. Volveríamos así a los estudios de caso, novedosos pero sin filo crítico.

a. La crítica postmoderna

Estos dilemas y tensiones no son de ninguna manera exclusivos del Perú. Se enmarcan, por el contrario, dentro de una crisis y recomposición general que va más allá de la antropología y abarca al conjunto de las Ciencias Sociales en el plano mundial. En el caso de la antropología, conforme retrocede el estructuralismo ganan terreno otras corrientes como la fenomenología y la antropología interpretativa, que abren el camino a las corrientes postmodernas. Estas emprenden una crítica epistemológica y metodológica, tanto del carácter científico de la disciplina (e incluso de la ciencia misma y la posibilidad de conocer), como de la etnografía como herramienta para producir conocimiento.

Entre los blancos centrales de la crítica postmoderna están las grandes narrativas totalizadoras y las concepciones teleológicas de la historia, que conformarían la médula de una modernidad occidental etnocéntrica. En sus franjas más radicales, el postmodernismo reduce la realidad a discurso(s)⁴² y las etnografías a narraciones, cuestionando la pretensión de neutralidad de los autores y de objetividad de los textos. Se niega así la autoridad del etnógrafo y la legitimidad de su discurso, que surgía del 'haber estado allí', sobre el terreno; se le niega autoridad tanto para conocer al Otro como para representarlo.

del desconcierto, hasta que varias de ellas emprendieron profundas reformas en sus planes de estudio, enfatizando la especialización regional y la profesionalización de cara al mercado de trabajo. Ninguno de estos virajes es negativo de por sí, lo que objetamos es su unilateralidad.

⁴² Si es así, todo discurso es válido. Priman entonces el relativismo, el escepticismo y la parálisis que proclama la imposibilidad de conocer. Por otro lado, a partir de la crítica a la noción de totalidad, se privilegia y celebra la fragmentación, cuestionando cualquier humanismo. Asimismo, al rechazar la noción de progreso por considerarla inserta en narrativas teleológicas y propuestas utópicas, se inhibe el ejercicio prospectivo y, en última instancia, crítico.

En los países anglosajones la autocrítica generó una suerte de sentimiento de culpa que llevó a franjas importantes de la disciplina por dos carriles extremos. Uno abandona la etnografía y se dedica a elaborar un discurso ya no sobre los Otros sino sobre la antropología misma, se centra en la desconstrucción de las etnografías más importantes, cayendo en una especie de canibalización de los clásicos. El otro extremo hace girar 180 grados el foco de las etnografías. Cuando va al campo el antropólogo aparece como protagonista central. Los antiguos 'informes de campo' se convierten en textos sobre las reacciones que producen en el o la etnógrafo su encuentro con los Otros. Si nos remitimos a Malinowski, uno de los clásicos del trabajo de campo, los *Diarios* reemplazan a *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Se cae en una suerte de narcicismo escudado en el respeto escrupuloso por el Otro.

Sobrepasa los límites de este artículo una presentación más amplia sobre el debate alrededor de la postmodernidad. Baste decir que, sin duda, la crítica a una modernidad "dura" resulta en un cuestionamiento saludable a las diferentes variantes del positivismo, incluyendo el marxismo ortodoxo. Pero esto no implica necesariamente desechar la posibilidad de producir conocimiento. Asimilando las críticas al científicismo, el mito del progreso y los extremos de la razón, podemos reconocer que la ciencia es una forma de aprehender la realidad para moverse en ella, una forma de conocer entre otras. Por otro lado, es cierto que las grandes narrativas totalizantes desembocaron a veces en visiones teleológicas de la historia y en utopías que cuando quisieron llevarse a la práctica se convirtieron en realidades autoritarias y sangrientas. Pero reconocerlo no implica desechar la noción de totalidad, más aún, totalidad conflictiva.

La antropología posmoderna

La antropología posmoderna ha concentrado sus esfuerzos en el análisis textual de etnografías clásicas en su intento por desconstruir los discursos de poder ocultos en la producción antropológica de occidente. Puede consultarse, Geertz (1991), Clifford y Marcus eds. (1990), Geertz y Clifford eds. (1996) y Clifford (1996). Para una revisión crítica del posmodernismo y las corrientes contemporáneas en antropología véase, Reynoso (1996, 1997). Asimismo, Llobera (1990) realiza una crítica al relativismo cultural y la esquizofrenia anti-científica del posmodernismo; del mismo modo Sangren (1988) elabora una crítica a los excesos del textualismo en la antropología contemporánea. Para el caso de los andes, Orin Starn (1992) desata una peculiar polémica sobre la etnografía andina y Sendero Luminoso recibiendo respuestas críticas, principalmente de parte de Deborah Poole y Gerardo Rénique (1992).

También es positiva la crítica a la pretensión de objetividad en las etnografías, dejando al descubierto el "ojo imperial" de muchos antropólogos de los países centrales⁴³. Pero es posible replantear la etnografía, considerándola un momento dentro del proceso de conocimiento, un método para conocer la realidad, no el único, pero aquél en el cual 80 años de trabajo etnográfico sistemático nos dan una ventaja comparativa real. Es interesante, por lo demás, que la crítica radical a la etnografía se produzca precisamente cuando otras disciplinas la adoptan como herramienta, entre ellas la sociología fenomenológica, la historia oral y su sistematización de las 'historias de vida', la pedagogía, la psicología social, la publicidad.

En este contexto general de crítica al positivismo y su pretensión de una objetividad lograda a partir de un observador neutro, en vez de desechar el "género etnográfico" es posible enriquecerlo haciendo explícito el punto de vista del/a autor/a⁴⁴: su clase, su género, raza, etnia, nacionalidad, sus experiencias personales. Es posible moverse entre los *Argonautas* y los *Diarios*, dejando aflorar la propia subjetividad y también otras voces, tratando de lograr una perspectiva polifónica y dialógica, para usar conceptos de Bajtin que se han ubicado en el centro del debate. También es importante adoptar o rescatar una perspectiva comparada e interdisciplinaria, que ha sido postulada desde antes con escasos resultados, pero se vuelve posible con las nuevas herramientas teóricas y metodológicas y cada vez más necesaria para aproximarse a las realidades complejas de la globalización. Una globalización que no desaparece al Otro, ni elimina las diferencias porque globalización y fragmentación son dos caras de una misma moneda. Si por un lado la globalización tiende a uniformizarnos como consumidores de MacDonal'd's y las canciones de MTV, por otro lado la diferencia se reproduce, a veces de manera exacerbada.

Desde los niveles más triviales hasta los más profundos, "los de arriba" necesitan diferenciarse: barrios propios, *resorts*, ropas de marca, consumo cultural 'exclusivo'. Al mismo tiempo, 'los de abajo' no pueden y/o quieren necesariamente aculturarse, o no del todo, produciéndose este estallido de

⁴³ En el caso peruano, sería el ojo urbano y limeño que estudia su periferia, especialmente rural andina y amazónica.

⁴⁴ Esto había sido propugnado ya por el marxismo, que afirmaba que todo estudio tenía carácter de clase y expresaba, por tanto, el sesgo clasista del autor. Sin embargo, el marxismo otorgaba al proletariado el privilegio ontológico de poder aprehender la realidad objetiva.

diferencias étnico-culturales, lingüísticas, religiosas, regionales, clasistas, de género, de generación, de orientación sexual, de sensibilidades, que atraviesan el mundo contemporáneo. Este florecimiento de la diversidad resulta favorecido por la globalización, pues cualquier Nosotros se define en relación y contraposición a los Otros. Por eso, conforme se intensifican las comunicaciones y contactos entre los diferentes pueblos del mundo, se robustecen en muchos ámbitos y lugares las identidades locales, la necesidad de remarcar las fronteras que los separan, muchas veces como reacción defensiva para fortalecer la identidad y la autoestima⁴⁵.

Pero la exacerbación de las diferencias puede llevar también al ensimismamiento, la xenofobia y las limpiezas étnicas. Por tanto, vale remarcar que las diferencias no son absolutas (nunca lo fueron, en tanto compartimos una humanidad común), sino que se dan hoy más que nunca dentro de un campo único atravesado por la dominación. En este sentido, es interesante que otras corrientes del marxismo sumergidas por la primacía stalinista durante largo tiempo, hayan sido rescatadas a partir de la década de 1970, por ejemplo Gramsci y su concepto de hegemonía. Es interesante, además, que lo rescaten científicos sociales de la periferia, como por ejemplo el grupo de Estudios Subalternos originado en la India, o ciertas franjas dentro de la tradición de Estudios Culturales⁴⁶, donde encontramos también un importante número de científicos sociales del tercer mundo que trabajan en los países centrales, especialmente los EEUU.

Influencias como las de Gramsci, o la de Bordieu con su énfasis en el consumo como factor importante para la conformación de identidades y marcador de las diferencias nos permiten, por un lado, superar el paradigma homogenizador sin caer en una celebración unilateral de la diversidad cultural.

⁴⁵ Tomemos sino el caso de los migrantes, que con frecuencia se convierten en guardianes de tradiciones que en sus lugares de origen tienden a decaer e incluso desaparecer.

⁴⁶ En el caso latinoamericano, el rescate de Gramsci se inicia en la década de 1970 en los predios de las ciencias políticas, destacando el argentino Juan Carlos Portantiero (*Los usos de Gramsci*). Otro argentino, José Aricó, estableció las semejanzas entre Gramsci y Mariátegui (*Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*). En el caso peruano, es el sociólogo Sinesio López quien introduce a Gramsci y el concepto gramsciano de hegemonía cultural hacia fines de la década de 1970. La influencia de Gramsci tarda en llegar a la antropología hasta la segunda mitad de la década de 1980.

olvidando que ésta se da en un mundo atravesado por la dominación; nos permite, por tanto, no perder el punto de vista crítico que ha sido uno de los aportes tanto de la antropología como de las ciencias sociales: no contentarnos con estudiar la sociedad realmente existente sino apostar por la posibilidad de su transformación emancipatoria.

b. Multiculturalismo e interculturalidad

En esta nueva etapa, superados los estructuralismos duros y los paradigmas homogenizadores, donde más se concentran riesgos y posibilidades es alrededor del tema de la diversidad cultural y conceptos como multiculturalismo, que ha producido torrentes bibliográficos y ha tenido profundas repercusiones políticas, llegando por ejemplo a ser parte de las denominadas "guerras culturales" que hoy tienen lugar en los EEUU.

El multiculturalismo como reivindicación del derecho a la diferencia ha sido clave para fortalecer la autoestima de grupos discriminados, conquistar derechos y desarrollar programas de acción afirmativa o discriminación positiva. Pero tiende a concebir (y ayuda a construir) comunidades homogéneas, nítidamente demarcadas y cerradas sobre sí mismas. Partiendo del supuesto de que cada grupo así delimitado existe como tal desde antes de entrar en relación con los otros, como si fueran bloques discretos preconstituídos, su ideal es la equidad en la relación entre grupos y la *tolerancia* hacia los Otros, más que el enriquecimiento y la transformación mutua a partir de la interacción entre diferentes.

Para algunos, el multiculturalismo y la política de reconocimiento que de él se deriva pueden terminar resultando funcionales al capitalismo multinacional⁴⁷. Zizek (1998:171), por ejemplo, afirma que en nuestra era la empresa global rompe el cordón umbilical que la unía a su nación materna y trata a su país de origen como otro territorio que debe ser colonizado. El poder colonizador provendría cada vez menos de los Estados nacionales, surgiendo directamente de las empresas globales. La ideología ideal de este capitalismo global sería según Zizek el multiculturalismo, que desde un "privilegiado punto vacío de universalidad" y sin echar raíces en ninguna cultura particular, las trata a todas

⁴⁷ Puede revisarse principalmente, Jameson (1998), Zizek (1998) y Grüner (1998) quienes retoman este debate desde la teoría crítica. Por su parte, Verena Stolcke (1998) extiende esta crítica al caso de la comunidad europea. Para el caso de América Latina véase, Favre (1996).

como el colonizador trataba a los pueblos colonizados: como "nativos" que deben ser estudiados y "respetados" cuidadosamente. "El respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad" (*op.cit.*:172).

Sobre el multiculturalismo

Zizek se diferencia de quienes critican al multiculturalismo europeo-norteamericano por ocultar su herencia cultural particular y no querer reconocerse ellos también como "étnicos". Y critica también a quienes optan por exhibir o aferrarse todavía a una herencia cultural particular, identificándola como la fuente secreta del éxito propio o ajeno: por ejemplo, los periodistas occidentales que buscaban el secreto del éxito japonés en que los ejecutivos participaban en la ceremonia del té u obedecían el código *bushido*. Según él, este reclamo por o referencia a una fórmula cultural particular resulta una pantalla que oculta el anonimato universal del capital. "El verdadero horror no está en el contenido particular que se esconde tras la universalidad del capital global, sino en el hecho de que el capital efectivamente es una máquina global anónima que sigue su curso ciegamente, sin ningún agente secreto que lo anime. El horror no es el espíritu (viviente particular) en la máquina (muerta universal), sino la máquina (universal muerta) en el corazón mismo de cada espíritu (viviente particular)" (Slavoj Zizek: *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*, p. 175).

A fines de la década de 1970 surge desde América Latina un concepto distinto: la interculturalidad. El término comienza a usarse en el campo de la educación, específicamente la educación bilingüe, en contraposición a la noción de biculturalidad surgida en los EEUU. La propuesta de educación bicultural se ubicaba dentro de los marcos del multiculturalismo y suponía: "que un mismo sujeto podía recurrir a elementos, conceptos y visiones de dos culturas diferentes —e incluso de colectivos social y políticamente contrapuestos y en conflicto— y separar claramente, y a voluntad, entre una cultura y otra." (López 2,000:2). El currículo escolar debía comprender, por tanto, contenidos provenientes de la cultura escolar hegemónica y de la subordinada: "pero no necesariamente relacionándolos ni estableciendo puentes entre ellos sino, más bien, separándolos con la misma claridad con la que se intenta distinguir entre una lengua y otra cuando se desarrollan programas educativos bilingües" (*ibid.*).

Por el contrario, cuando en América Latina comienzan a cuestionarse el paradigma homogenizador y la educación castellanizadora y aculturadora, surgen propuestas diferentes a la educación bicultural. Una larga historia de contactos, intercambios y puentes tendidos a pesar de las desigualdades de riqueza y poder entre las diferentes culturas llevan a que se imagine otra posibilidad: eliminar la desigualdad en los intercambios, mas no los intercambios mismos. Eliminar la dominación sin aspirar a esa separación clara y tajante entre culturas, por lo demás imposible de alcanzar. Surge así la noción de interculturalidad (y de educación intercultural). De acuerdo a Luis Enrique López, la noción surge casi simultáneamente en Europa y América Latina, pero mientras en Europa la categoría surge para promover la tolerancia ante minorías étnicas relativamente nuevas que crecían por la migración proveniente del Tercer Mundo:

"...en América Latina, antropólogos y lingüistas construimos el imaginario de una sociedad multiétnica, pluricultural y multilingüe en un momento en el cual nuestra región redescubría el proyecto democrático y de ello surgía la necesidad de superar la exclusión y marginación históricas que habían afectado a colectivos que, irónicamente, en no pocos casos constituían verdaderas mayorías nacionales". (op.cit.:11)

La interculturalidad supone que los diferentes grupos se constituyen como tales en su interacción mutua, "que la cultura sólo puede ser pensada y vivida, conjugada o declinada en plural"⁴⁸. Como afirma Sánchez Parga (1997:117), la interculturalidad define menos un campo comparativo en el que se contrastan entidades cerradas ya constituidas, que un campo interactivo donde esas entidades se constituyen y acceden a la conciencia de sí mismas y a su propia identidad, pues: "las culturas se constituyen y diferencian en tanto comunican entre ellas". En *Piedra de Sol*, uno de los poemas de amor más bellos y de largo aliento de la lengua castellana, Octavio Paz expresa algo semejante en clave poética:

"el mundo nace cuando dos se besan, [...] / las paredes / invisibles, las máscaras podridas / que dividen al hombre de los hombres, / al hombre de sí mismo, / se derrumban / por un instante inmenso y vislumbramos / nuestra unidad perdida, el desamparo / que es ser

⁴⁸ La frase es de De Certau, citado por Sánchez Parga (1997:116).

hombres, la gloria que es ser hombres / y compartir el pan, el sol, la muerte, / el olvidado asombro de estar vivos; [...] amar es combatir, si dos se besan / el mundo cambia, encarnan los deseos / el mundo cambia / si dos se miran y se reconocen..."

El concepto desborda los marcos de la problemática educativa e ingresa al debate sobre diversidad cultural⁴⁹, enfatizando la noción de proceso, ubicándose en la historia y sorteando los esencialismos, avanzando de la mera tolerancia a la posibilidad de enriquecimiento mutuo entre diferentes cada vez más conectados por la globalización. En este contexto, Hopenhayn prefiere usar el término "transculturalidad", con un contenido muy similar. Según él, la utopía transcultural apostaría a que:

"...en la progresiva permeabilidad entre culturas y sensibilidades distintas, resultado del efecto mediático y el migratorio, todos vamos desarrollando una suerte de pasión antropológica donde el conocimiento del otro-radicalmente-distinto nos embarca en el juego de ser otros (un juego agonístico en que la exploración antropológica se funde con el vuelo existencial). [...] Ya no es sólo la tolerancia del otro-distinto lo que está en juego, sino la opción de la autorrecreación propia en la interacción con ese otro. [...] No es sólo repetir la crítica al etnocentrismo y concederle al buen salvaje el derecho de vivir a su manera y adorar a sus dioses. Más que respeto multicultural, autorrecreación transcultural: regresar a nosotros después de habitar las miradas de otros, ponernos experiencialmente en perspectiva...dejarnos atravesar por el vaivén de ojos y piernas que hoy se desplazan a velocidad desbocada de un extremo a otro del planeta..." (Hopenhayn 1999:25).

En estas reflexiones sobre inter o transculturalidad se encuentran ecos de la utopía arguediana, para nada arcaica, de "unir el caudal" de las diferentes culturas del Perú sin que ello signifique la aculturación de los subalternos. Las propuestas de Arguedas aparecen borrosas e incipientes por tempranas, y además angustiadas, no sólo por la personalidad del autor sino también, y aventuraría a decir principalmente, por las relaciones interétnicas imperantes en el Perú pre-Reforma

⁴⁹ Para la discusión en el Perú, véase entre otros: Heise, Tubino y Ardito (1994), y Godenzi ed. (1996).

Agraria, marcado todavía por el contraste entre señores y siervos. Arguedas siente la angustia de no poder escapar a la dialéctica del amo y el esclavo, vergüenza de pertenecer al universo de los dominantes y desesperación por su insensibilidad ante la riqueza cultural del Otro dominado. Lo cual nos lleva a plantear que la interculturalidad sólo puede plasmarse entre ciudadanos con iguales derechos y si existen mínimos de equidad económica. La "autorrecreación transcultural" no es posible si no se supera la paradoja que el mismo Hopenhayn (1999:20) advertía entre la concentración de la riqueza y la diseminación de la información, que "agiganta la brecha entre quienes poseen el dinero y quienes consumen las imágenes". Para Žizek (1998:176), esa paradoja sería constitutiva del sistema capitalista mundial hegemónico. Limitarse a la reivindicación de la diversidad cultural sería admitir que: "dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del capitalismo [...] la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial."...con sus grandes brechas y exclusiones masivas.

c. Un Nosotros diverso

Comenzamos este capítulo diciendo que el objeto de la Antropología clásica fue durante mucho tiempo el estudio del Otro, el radicalmente diferente, el no-occidental visto muchas veces con mirada "orientalista", o indigenista, como exótico. Hoy, en medio del proceso de globalización de las comunicaciones, migraciones transnacionales, culturas híbridas e identidades fronterizas, cabe preguntarse si realmente existe ese Otro exótico. Hay diferentes respuestas a esta interrogante. El antropólogo brasileño Woortmann (1994) nos dice que lo exótico, como el colesterol, tiene de bueno y de malo: su lado perverso es que pone exclusivamente el acento en lo inusitado, lo curioso, lo esdrújulo, creando una opacidad pretendidamente natural en aquéllos que describe. Pero exóticos, todos lo somos y no lo somos al mismo tiempo. Para cualquier miembro de otra cultura, dice Woortmann, creencias como la inmaculada concepción de la virgen María, las apariciones milagrosas o, añadiríamos, las vírgenes que lloran, son absolutamente exóticas.

Otra perspectiva, que no excluye la anterior, es ver al Otro dentro de nosotros mismos. El propio carácter 'híbrido' de nuestra cultura puede resultar en este sentido una ventaja. Aunque usada con otras connotaciones, la frase de Ricardo Palma resulta muy expresiva. En el Perú: "quien no tiene de inga tiene de mandinga". Ver al Otro dentro de nosotros mismos nos ayuda a ubicarnos en los carriles de una perspectiva intercultural.

¿Cuál sería entonces el objeto de estudio de la antropología? Podríamos decir que el mismo: la diversidad cultural. Pero la perspectiva ha cambiado radicalmente, pues hoy día no pasa por buscar la aculturación homogenizadora ni el respeto al "buen salvaje" sino por la construcción de un Nosotros diverso, reivindicando el derecho de unos y otros a la igualdad y a la diferencia. Derecho a la igualdad, no como sinónimo de uniformidad sino como superación de la existencia de seres humanos de primera y de segunda categoría. En otras palabras, igualdad ante la ley, que tiene que ver con ciudadanía, democracia, derechos humanos, justicia social. Y a partir de esa igualdad, derecho a las diferencias, que tienen que ver, entre otros temas, con equidad de género, pluralismo e interculturalidad.

La antropología entendida como el estudio del Otro exótico corría el peligro de caer en la trampa de la 'etnografía de la urgencia' y considerarse como la ciencia piel de zapa de los bastiones minoritarios en vías de desaparición, dice Marc Augé (1995:126). Para evitarlo: "debe escoger nuevos terrenos y construir objetos en la encrucijada de los mundos nuevos en los que se pierde el rastro mítico de los antiguos lugares" Y añade: "adaptarse a los cambios significa en primer lugar tomar nota del fin definitivo de 'la gran división', ha llegado la hora de una antropología para el conjunto del planeta". (op.cit.:165). Después de cien años de ejercicio académico, sólo si logra dar ese salto tendrá nuestra disciplina "una segunda oportunidad sobre la tierra".

PRECURSORES DE LA ANTROPOLOGÍA

Cronistas

- Juan de Betanzos, *Suma y narración de los incas* (1551).
- Pedro Cieza de León, *La Crónica del Perú* (1553).
- Fray Martín de Murúa, *Origen e historia de los Incas* (1575), *Los Orígenes de los Incas, crónica sobre el antiguo Perú* (1590).
- Inca Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca, historia del adelantado Hernando Soto... y de otros heroicos caballeros españoles e indios* (1605), *Los comentarios reales de los Incas* (1609).
- Juan de Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades deste reyno del Perú* (1613).
- Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva Corónica y buen gobierno* (1615).
- Antonio de la Calancha, *Crónica Moralizadora de la orden de San Agustín en el Perú* (1639).
- Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo* (1653).

Autores de Diccionarios

- Fray Domingo de Santo Tomás**, *Gramática o Arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Perú* (1560), *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* (1560).
- Diego Gonzáles de Holguin** (sj), *Gramática y arte nuevo de la lengua general de todo el Perú, llamado quichua o lengua del Inca* (1607).
- Ludovico Bertonio** (sj), *Arte de la lengua Aymara* (1612), *Vocabulario de la lengua Aymara* (1612).
- Antonio Ruiz de Montoya** (sj), *Tesoro de la lengua guaraní* (1639), *Arte y vocabulario de la lengua guaraní* (1640).

Visitadores

- Iñigo Ortiz de Zúñiga**, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*.
- Garcí Diez de San Miguel**, *Visita hecha a la provincia de Chucuito* (1567).
- Fray Pedro Gutiérrez Flores**, *Padrón de los mil indios ricos de la provincia de Chucuito en el año 1579*.

Extirpadores de Idolatrías

- Francisco de Avila**, *Dioses y Hombres de Huarochiri* (1598), *Tratado de los Evangelios* (1646-8).

Viajeros y exploradores

- Antonio de Ulloa**. Nació en Sevilla y murió en Cadiz en 1795. Participó en la expedición francesa que debía realizar la medición de un grado meridiano terrestre en 1734. Entre sus principales obras tenemos, *Noticias americanas. Entretenimiento físico-histórico sobre la América meridional y la septentrional oriental* (1772), *Relación histórica del viaje a América meridional hecho de orden de Su Majestad para medir algunos grados de meridiano terrestre y venir por ellos en conocimiento de la verdadera figura y magnitud de la tierra, con otras observaciones astrológicas y físicas* (1826).
- Baltazar Jaime Martínez de Compañón** (obispo de Trujillo), *Historia Natural, moral y civil de la diócesis de Trujillo* (1797), *Trujillo del Perú a fines del siglo XVIII* (1790), *La obra del obispo Martínez de Compañón sobre Trujillo en el siglo XVIII* (1790).
- Antonio Raimondi** (Milán 1826 - San Pedro de Lloc 1890). En 1849 se alista como soldado y contribuye a la lucha por la unidad italiana contra la dominación austríaca. Luego se ve obligado a emigrar por la persecución y se embarca hacia el Callao en 1850. Sus principales obras son: *El Perú*, 6 Vol., donde describe la producción del guano, la minería de Cerro de Pasco, los paisajes y la botánica de Ancash y Loreto.

Alexander von Humboldt (Berlín 1769 - 1859). Sus principales obras son: *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente* (30 vols. 1805-34) en cuyas diversas partes se vuelcan numerosas observaciones sobre la naturaleza, la historia y la sociología del Perú; *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América* (2 vols. 1810); *Exámen crítico de la historia de la geografía del nuevo continente* (1814- 34); y *Descripciones de nuevos géneros y especies de plantas equinocciales* (2 vols. 1809-18).

Charles Wiener. Viajero francés, cuya obra reviste importancia para la arqueología. Nació en Austria y murió en Rio de Janeiro en 1919. En 1875, llegó al Perú como representante del Ministerio de Educación Pública de Francia, llevándose cerca de 4000 especímenes de índole etnográfica o arqueológica, estas piezas pasaron a entregarse a la colección del Musée Ethnographique de Paris.

Su publicación *Pérou et Bolivie* (1880) reúne valiosos grabados, planos, croquis de los monumentos pre-hispánicos que visitó y excavó.

Flora Tristán. Nació en París en 1803 de madre peruana y falleció en Burdeos en 1844. Visita Lima y Arequipa en 1833-1834. En Francia e Inglaterra emprende una campaña en defensa por los derechos de la mujer y su igualdad legal. Sufrió un intento de asesinato de manos de su esposo. Planteó un coherente programa socialista al proponer en *La Unión Obrera* (1840) el reconocimiento del derecho al trabajo, y la formación de una Unión Universal de Trabajadores. En su vibrante obra ideológica y literaria destaca: *Peregrinaciones de una paria* (texto francés 1840, traducción 1972); *La emancipación de la mujer* (texto francés 1845, traducción 1948).

Coleccionistas de artesanía

Alicia Bustamante. (Perú 1905-1968). Estudió pintura en la Escuela de Bellas Artes (1922-1931). Integrante del grupo Indigenista de José Sabogal y activa colaboradora del Instituto de Arte Peruano, junto con Camino Brent, Julia Codessio, Teresa Carvalho, Camilo Blas. Fue promotora del estudio y difusión de las artes populares del Perú. Formó una importante colección que ha sido legada al Museo de Arte y de Historia de la UNMSM.

Peruanistas

Paul Rivet (Les Ardennes 1876 - París 1958). Antropólogo. En 1901 fue agregado a la Misión Geodésica Francesa y viaja a Ecuador, y se queda allí durante seis años estudiando los pueblos indígenas. Fue Secretario General del Instituto de Etnología de La Sorbona; luego director del Museo de Antropología y organizador del Museo del Hombre. Sus principales obras son *Los Orígenes del Hombre Americano* (1943); *Bibliographie des langues aymara et kiqua* (4 vols. 1951-1956), y además la edición facsimilar de la "Nueva Corónica" de Guamán Poma (1936).

- Max Uhle** (Dresden 1856 - Silesia 1944). Formuló para 1904 el primer cuadro cronológico del desarrollo cultural del Perú, que empezaba con el período de pescadores primitivos hasta la destrucción del Imperio de los Incas. En su artículo "La antigua civilización peruana", publicado en el diario La Industria, de Trujillo el 12 de mayo de 1900 da la noticia sobre sus excavaciones en Moche. En ese artículo define por primera vez la presencia de un estilo igual al de Tiahuanaco de Bolivia.
- François Bourricaud** (Francia 1922-1994). Cursó estudios en Burdeos, París y Harvard. Ejerció la cátedra de sociología en las universidades de Burdeos, Nanterre y París. Residió por largas temporadas en el Perú desde 1952, siendo fruto de su primera estancia su conocido libro *Cambios en Puno* (México 1967). Sobre el Perú publicó también *Pouvoir el Société dans le Pérou contemporain* cuya primera edición apareció en 1967. El Instituto de Estudios Peruanos y el Instituto Francés de Estudios Andinos publicaron una traducción en 1988.
- Alfred Métraux** (Laussane 1902-1963) Fundador del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán y director de la revista de ese instituto (1928-1934). Profesor de la Universidad de Berkeley (1938), investigador del Museo de Honolulu (1938-1940), del Smithsonian Institution (1941-1945), miembro permanente del departamento de ciencias sociales de la UNESCO (1950-1962). Director de la V Sección de l'Ecole des Hautes Études (cátedra "Etnología y sociología de los pueblos indígenas de América del Sur"). Entre sus principales obras tenemos: *Les Incas*, Paris, PUF, 1972; *Religión y magia de América del Sur*. Edic. Aguilar, Madrid, 1973.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo
1967 *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Appadurai, Arjun
1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of the Globalization*, University of Minnesota, Minneapolis.
- Aquézolo, Manuel (comp.)
1976 *La polémica del indigenismo*, Mosca Azul editores, Lima.

- Arguedas, José María
1966 "Introducción a Dioses y Hombres de Huarochiri", en: *Dioses y Hombres de Huarochiri. Narración quechua recogida por Francisco de Avila*, Edición bilingüe, Traducción de José María Arguedas, IEP, Lima.
- 1985(1965) *¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre 'Todas las sangres'*, 23 de junio 1965, IEP, Lima.
- Augé, Marc
1995 *Hacia una Antropología de los mundos contemporáneos*, GEDISA, Barcelona.
- 1996 *El sentido de los Otros. Actualidad de la Antropología*, PAIDOS, Barcelona.
- Balandier, George
1988 *Modernidad y Poder. El desvío antropológico*, Júcar, Madrid.
- Basadre, Jorge
s/f *Historia de la República*, Tomo 16, p.33, Editorial Universo, Lima.
- Bourdieu, Pierre
1998 *La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.
- Cornejo Polar, Antonio
1980 *La novela indigenista. Literatura y sociedad en el Perú*, Lasontay, Lima.
- 1994 *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Ed. Horizonte, Lima.
- Cotler, Julio
1991 "Populismo y modernidad. Conversatorio con Carlos Franco y Guillermo Rochabrún", en: *Pretextos*, No. 2, febrero, Lima.
- Clifford, James y Marcus, George (eds.)
1990 *Retóricas de la antropología*, Júcar universidad, Madrid.
- Clifford, James
1996 *Dilemas de la cultura*, GEDISA, Barcelona.
- Degregori, Carlos Iván y otros
1979 *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, ediciones CELATS, Lima.
- Degregori, Carlos Iván y Jaime Urrutia
1983 "Reflexiones sobre ocho muertes peruanas", en: *El Diario*, 14 de febrero, p.11, Lima.
- Degregori, Carlos Iván
1989 *Sendero Luminoso. Parte I: Los hondos y mortales desencuentros; parte II: Lucha armada y utopía autoritaria*, Documento de trabajo 4/6, IEP, Lima.
- 1990 "La revolución de los manuales. La expansión del marxismo-leninismo en las ciencias sociales y el surgimiento de Sendero Luminoso", en: *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, No. 3, Lima.

- 1995 "El estudio del otro: cambios en el análisis sobre etnicidad en el Perú", en: Julio Cotler (editor), *Perú, 1964-1994. Economía, Sociedad y Política*, IEP, Lima.
- 1996 "Cosechando tempestades. Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho", en: Carlos Iván Degregori y otros, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, IEP/ UNSCH, Lima.
- Garcilaso Inca de la Vega
1960 *Comentarios Reales de los Incas (estudio preliminar de José Durand)*, UNMSM, Lima.
- Duviols, Pierre
1966 "Estudio Biobibliográfico de Francisco de Avila", en: *Dioses y Hombres de Huarochiri. Narración quechua recogida por Francisco de Avila*, Edición bilingüe, Traducción de José María Arguedas, IEP, Lima.
- Favre, Henri
1996 *L'indigénisme*, Presses Universitaires de France.
- Francke, Marfil
1979 "El movimiento indigenista en el Cusco", en: Carlos Iván Degregori y otros, *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, ediciones CELATS, Lima.
- Franco, Carlos
1990 "Impresiones del indigenismo", en: *Hueso Húmero*, No. 26, pp. 44-68, Lima.
- García Canclini, Néstor
1990 *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.
- García Salvatecci, Hugo.
1972 *El pensamiento de González Prada*, ed. Arica, Lima.
- Geertz, Clifford; James Clifford y otros
1996 *El surgimiento de la antropología posmoderna (compilación de Carlos Reynoso)*, GEDISA, Barcelona.
- Geertz, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York. (Traducido al castellano por GEDISA en 1987).
- 1991 *El antropólogo como autor*, PAIDOS, Barcelona.
- Germani, Gino
1965 *Política y sociedad en una época de transición*. PAIDOS, Buenos Aires.
- Godenzzi, Juan Carlos (ed.)
1996 *Interculturalidad y educación en los Andes y la Amazonía*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.

- González, Osmar
1996 *Sanchos fracasados. Los arielistas y el pensamiento político peruano*, ediciones PREAL, Lima.
- Guzmán, Virginia y Virginia Vargas
1981 *El campesinado en la historia. Cronología de los movimientos campesinos 1956-1964*, IDEAS, Lima.
- Grünner, Eduardo
1998 "El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek", en: Frederic Jameson y Slavoj Žižek. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, PAIDOS, Buenos Aires.
- Harris, Marvin
1979 *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, México.
- Heise, María; Tubino, Fidel y Wilfredo Ardito
1994 *Interculturalidad. Un desafío*, CAAAP, Lima.
- Hernández, Max
1993 *Memoria del Bien Perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*, IEP, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, Lima.
- Holmberg, Allan (compilador)
1966 *Vicos, método y práctica de la Antropología Aplicada*, editorial Estudios Andinos, Lima.
- Hopenhayn, Martín
1999 "La aldea global. Entre la utopía transcultural y el ratio mercantil: paradojas de la globalización cultural", en: Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero (eds.) *Globalización y cultura*, RED, Lima.
- Husson, Patrick
1992 *De la guerra a la rebelión. Huanta, siglo XIX*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.
- Jameson, Frederic
1998 "Sobre los estudios culturales", en: Frederic Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, PAIDOS, Buenos Aires.
- Joseph, Gilbert y Daniel Nugent (editores)
1994 *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham y Londres.
- Kristal, Efraín
1991 *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1848-1930*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

- Kroeber, Alfred y Clyde Kluckhohn
1952 *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University Press.
- Laclau, Ernest y Chantall Mouffe
1985 *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- * Laclau, Ernesto
1977 "Towards a theory of populism", En: *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Verso, London.
- Lauer, Mirko
1997 *Andes Imaginarios: discursos del indigenismo 2*, SUR, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.
- Leach, Edmund
1984 "Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology", in: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 13 (1).
- Leclerc, Gérard
1973 *Antropología y Colonialismo*, Editorial Comunicación Serie B, Madrid.
- Linton, Ralph
1942 *El Estudio del Hombre*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Lomnitz, Claudio
1999 *Modernidad Indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, Planeta, México.
- López, Luis Enrique
2000 *Interculturalidad, educación y gestión del desarrollo* (en prensa).
- López, Sinesio
1979 "De imperio a nacionalidades oprimidas", en: *Nueva Historia General del Perú*, Mosca Azul editores, Lima.
- Lumbreras Luis Guillermo
1983 "Declara el Dr. Luis Guillermo Lumbreras: informe de Uchuraccay descriptivo e incompleto", en: *El Observador*, 18 y 19 de marzo, Lima.
- Lynch, Nicolás
1979 "La polémica indigenista y los orígenes del comunismo en el Cusco", en: *Crítica Andina*, No. 3, junio, Cusco.
- Llobera, Josep
1990 *La identidad de la antropología*, Anagrama, Barcelona.
- Llosa, Jorge Guillermo
1962 *En busca del Perú*, Lima.
- Macera, Pablo
1968 "La Historia en el Perú: Ciencia e Ideología", en: *Amaru* n.6, abril-junio, pp.90-94.
- 1987 "Esperando al próximo Pachacútec", en: *Los cuentos de Mallki. La leyenda de los hombres verdes y otros relatos*, Banco Agrario, INFF, Lima.
- Marcus, George
1998 *Ethnography Trough Thick and Thin*, Princeton University Press, New Jersey.
- Martínez, Héctor y Carlos Samaniego
1977 *Política indigenista en el Perú: 1946-1969*, Cuadernos CEPES, No. 4, Lima.
- Matos Mar, José
1969 "Microregión y pluralismo". en: *Dominación y cambios en el Perú rural*, IEP, Lima.
- Mayer, Enrique
1992 "Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's 'Inquest in the Andes' Reexamined", en: George E. Marcus (editor), *Rereading Cultural Anthropology*, Duke University Press, Durham.
- Méndez, Cecilia
1993 *Incas sí Indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, IEP, Documento de Trabajo N.º 56, Lima.
- Millones, Luis
1983 *Informe presentado a la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, Editora Perú, Lima.
- Montoya, Rodrigo
1983 "Entrevista al Dr. Rodrigo Montoya: Uchuraccay ¿crimen sin castigo?", en: *La República*, 19 de marzo, Lima.
- 1984 "Otra pista para entender lo ocurrido en Uchuraccay", en: *La República*, suplemento especial, 26 de enero, Lima.
- 1995 "Discurso de agradecimiento al recibir la medalla y el diploma de Profesor Emérito de la UNMSM", en: *Revista de Antropología*, año 1, No. 1, UNMSM, Lima.
- Muratorio, Blanca
1994 *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*, FLACSO, Quito.
- Murra, John
1980 "Waman Puma, etnógrafo del mundo andino", en: John Murra y Rolena Adorno, *El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno (Felipe Guamán Poma de Ayala)*, Siglo XXI, IEP, México.
- Ortega, Julio
1985 *Adiós Ayacucho*, Mosca Azul, Lima.

- Ossio, Juan y Fernando Fuenzalida
1983 *Informe presentado a la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, editora Perú, Lima.
- Ossio, Juan
1992 *Los Indios del Perú*, Mapfre, Madrid.
- Poole, Deborah y Rénique, Gerardo
1992 "Perdiendo de vista el Perú: réplica a Orin Starn", en: *Allpanchis*, año XXIII, No. 30, pp. 73-92.
- Pratt, Mary Louise
1993 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge.
- Quijano, Anibal
1997 *Populismo y fujimorismo*, mimeo, Lima.
- Reynoso, Carlos
1996 "Presentación", en: Clifford Geertz y James Clifford, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, GEDISA, Barcelona, pp. 11-60.
1997 *Corrientes en antropología contemporánea*, editorial Biblos, Buenos Aires.
- Rénique, José Luis
1991 *Sueños de la sierra: Cusco en el siglo XX*, CEPES, Lima.
- Rosaldo, Renato
1991 *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Grijalbo, México.
- Saïd, Edward
1990 *Orientalismo*, Libertarias/Prodhufi, Madrid.
1996 "Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología", en: Beatriz González Stephan (comp.), *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*, Nueva Sociedad, Nubes y Tierra, Caracas.
- Sánchez Parga, José
1997 *Globalización, gobernabilidad y cultura*, Abya-Yala, Quito.
- Sangren, Steven
1988 "Rhetoric and the Authority of Ethnography: 'Post-modernism and the Social Reproduction of Texts'", en: *Current Anthropology*, Vol. 29, No. 3, pp. 405-435.
- Starn, Orin
1992 "Antropología Andina, 'Andinismo' y Sendero Luminoso", en: *Allpanchis*, Año XXIII, No. 39, IPA, Cusco., pp. 15-72.
- Stolcke, Verena
1998 "La nueva retórica de la exclusión en Europa", en: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, No. 159, UNESCO.

- Thompson, E. P.
1979 *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Editorial Crítica, Barcelona, España.
- Trazegnies, Fernando de
1987 "La genealogía del derecho peruano: los juegos de trueques y préstamos", en: Alberto Adrianzén (editor), *Pensamiento Político Peruano*, DESCO, Lima.
- Valcárcel, Luis E.
1964 "Indigenismo en el Perú", en: *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, UNMSM, Lima 1964, pp. 10-12.
- Vargas Llosa, Mario; Abraham Guzmán y Mario Castro
1983 *Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, editora Perú, Lima.
- Vargas Llosa, Mario
1997 *La Utopía Arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Weffort, Francisco
1973 "Clases populares y desarrollo social", en: *Populismo, marginalización y dependencia*, editorial Universitaria Centroamericana, Costa Rica.
- Woortmann, Klaas
1994 *Breve contribuição pessoal à discussão sobre a formação de Antropólogos*, Serie Antropologia, No. 182, Universidade de Brasilia.
- Zizek, Slavoj
1998 "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en: Frederic Jameson y Slavoj Zizek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, PAIDOS, Buenos Aires.